Küçük Yerler Derin Mevzular

SOSYAL VE KÜLTÜREL ANTROPOLOJİYE GİRİŞ

Thomas Hylland Eriksen



avesta

Küçük Yerler Derin Mevzular

Thomas Hylland Eriksen

THOMAS HYLLAND ERIKSEN

Küçük Yerler Derin Mevzular

avesta | SOSYAL BİLİM: 283 | 12

Small Places, Large Issues
Thomas Hylland Eriksen
Küçük Yerler Derin Mevzular
Sosyal ve Kültürel Antropolojiye Giriş
İngilizceden Çeviren: Fahriye Adsay

Yayın Yönetmeni: Abdullah Keskin
Editör: Abdurrahim Özmen
Dizi Tasarım: Ahmet Naci Fırat
Kapak: Azad Aktürk
Kapak Resmi: Espen Wœhle
Oslo Üniversitesi Etnografi Müzesi
Tashih ve Mizanpaj: Avesta
Birinci Baskı: 2009, İstanbul

Baskı: Berdan Matbaası
Sadık Daşdöğen Davutpaşa Cad.
Güven San. Sit. C Blok, No: 239
TOPKAPI / İSTANBUL
Tel: (0212) 613 12 11

© Avesta Yayınları, 2009
Tanıtım amacıyla yapılacak alıntılar dışında
yayınevinin izni alınmadan hiçbir şekilde çoğaltılamaz

AVESTA BASIN YAYIN
REKLAM TANITIM MÜZİK DAĞITIM LTD. ŞTİ.
Sakız Ağacı Caddesi
Öğüt Sokak No: 7
BEYOĞLU / İSTANBUL
Tel-Fax: (0212) 251 44 80 - (0212) 243 89 75

Ekinciler Caddesi
Nurtan Apt. Giriş Katı No: 2
OFİS / DİYARBAKIR
Tel-Fax: (0412) 223 58 99

www.avestakitap.com
info@avestakitap.com

ISBN: 978-9944-382-83-0

THOMAS HYLLAND ERIKSEN

Küçük Yerler Derin Mevzular

Sosyal ve Kültürel Antropolojiye Giriş

İngilizceden Çeviren: Fahriye Adsay

avesta | SOSYAL BİLİM

THOMAS HYLLAND ERIKSEN-1962 doğumlu Eriksen, Antropoloji kuramcısı Frederick Barth'dan sonra Norveç'in en önemli ve önde gelen sosyal antropologudur. Halen Oslo Üniversitesi Sosyal Antropoloji Enstitüsü ve Müzesinde profesör olan Eriksen yaşma oranla şaşırtıcı sayıdaki kitaplarında; gezi notlarından sosyal felsefeye, siyasal çözümlemeden kültürel kimlik ve etnisiteye kadar pek çok konuda Bombay, Brüksel, Mauritius ve Trinidad'da yaptığı alan araştırmalarından yola çıkarak çoksesli, çoğul-kültürel modern toplumun sorunlarını irdeledi ve Norveç okurunun dünyaya bakan gözleri oldu. Kuram alanındaki yetkinliğin ancak alan araştırmaları yolüyla kazanılabildiği bir bilim dalı olan sosyal antropolojide yapıtlarıyla ve bitip tükenmeyen enerjisiyle tüm sosyal bilimcilere heyecan vermektedir. Önemli yapıtları arasında "*Etnisite ve Milliyetçilik: Antropolojik Bir Yaklaşım*", (İngilizceden Çeviren: Ekin Uşaklı, Avesta, İstanbul, 2004), "*Kültürel Kesişmeler: Kreolleşme Üstüne Toplu Makaleler*", "*Charles Darwin'in Biyografisi*", "*Kültür Terörizmi, Kültürel Arınma Düşüncesi Üstüne Bir Deneme*" (Norveççeden Çeviren: A.Önder Otçu, Avesta, İstanbul, 2000) ve "*Düşmanın Yeni Portresi*" sayılabilir.

İÇİNDEKİLER

Türkçe baskıya önsöz / 11
Önsöz / 15

1. SOSYAL ANTROPOLOJİ: KARŞILAŞTIRMA VE BAĞLAM / 19
İlkel Toplum teorileri / 21
Evrimcilik ve yayılmacılık (diffusionism) / 23
Modern antropolojinin doğuşu / 25
Franz Boas / 25
Farklı antropoloji gelenekleri / 28
Alfret Reginald Radcliffe-Brown / 29
Antropolojinin çerçevesi / 30
Etnosentrizm / 33

2. ALAN ÇALIŞMASI VE YORUMLAMA / 39
Alan çalışması / 39
Alan metotları / 41
Bronislaw Kaspar Malinowski / 43
Teori ve veri / 45
Ev'de antropoloji / 46
Yorumlama ve analiz / 48
Etnografik şimdi ve geçmiş / 50
Etnografi yazmak ve okumak / 52
Çeviri sorunu / 54
Antropolojik bakış açısına göre insan hakları / 55
Emik ve etik yaklaşımlar / 57
Siyaset olarak antropoloji / 58

3. SOSYAL İNSAN / 63
İnsanlığın toplumsal karakteri / 63
Doğa ve toplum / 65
Gregory Bateson / 67
Dil / 68
Kültür ve ekoloji / 69
Duyular / 70
İki tabiat ve iki yaklaşım / 72
Etkileşim ve aktörler / 73
Statüler ve roller / 75
Roller arası değişim / 77
İktidar ve toplumsal yaşam / 81
Ben / 82
Kamusal ve özel ben / 4

4. YEREL ÖRGÜTLENME / 87
Normlar ve sosyal kontrol / 89
Sosyalleşme / 90
Hayat basamakları ve geçiş ritüelleri / 95
Hane / 97
Çelişki yüklü hane / 101
Köy / 103
Esneklik ve parçalanma / 105
Köylerde sosyal entegrasyon / 107

5. KİŞİ VE TOPLUM / 109
Sosyal yapı ve sosyal örgütlenme / 109
Sosyal sistemler / 112
Sosyal sistemlerin sınırları / 114
Sosyal ağlar / 115
Ölçek / 117
Grup ve şebeke / 119
Topluluk ve aktör / 123
Yapının ikili karakteri / 125
Sosyal hafıza ve bilginin dağılımı / 127
Dil ve öz-bilinç ötesi faaliyetler / 131

6. AKRABALIK / 135
Ensest ve dış evlilik / 136
Birleşik gruplar / 138
Miras ve veraset / 140
Akrabalık sayılma biçimleri / 141
Birleşik ya da ikiyanlı (bilateral) soy / 142
Babayanlı soy / 143
Anayanlı sistemler / 145
'Anamerkezlilik' / 147
Sistemler arasındaki farklılıklar / 147
Klanlar ve sülaleler / 148
Sosyobiyoloji ve akrabalık / 150

7. EVLİLİK VE İTTİFAK / 153
Çeyiz ve başlık parası / 154
Moietiler ve evlilik / 156
Mübadele ve mevki farklılıkları / 159
Soy ve ittifak teorisi / 160
Yeni Gine ve antropologlar / 161
Temel ve kompleks yapılar / 162
Claude Lévi-Strauss / 164
Emredici ve tercihli kurallar? / 165
Akrabalık, doğa ve kültür / 167
Bazı ortak paydalar / 168

Akrabalık ve bürokrasi / 169
Metaforik akrabalık / 171
Akrabalık ve toplumsal cinsiyet / 173

8. CİNSİYET VE YAŞ / 175
Cinsiyet / 176
İş bölümünde cinsiyet / 178
Özel ve kamusal / 181
Hâkimiyet ve itaat / 183
Erkekler: Kadmlar::Kültür:Doğa? / 187
'Kadınların Dünyaları' ve 'Erkeklerin Dünyaları'? / 189
Yaş / 190
Yaş basamakları ve yaş grupları / 191
  Analitik bir kategori olarak yaşam-evreleri / 192
Cinsiyetleştirilmeye doğru yaşlanma / 193
Geçiş ritüelleri / 195
  Victor Turner / 197
Evlilik ve ölüm / 197
Modern toplumlarda geçiş ritüelleri? / 199

9. KAST VE SINIF / 201
Kast sistemi / 201
Varna ve Jati / 203
Jajmani sistemi / 204
Kast ve sosyal hareketlilik / 205
Kast: Bir tür sosyal katmanlaşma? / 208
  Louis Dumont / 209
Modern Hindistan'da kast / 210
Sınıflar ve katmanlar / 211
  Hindistan'ın dışında kast / 212
'Kültürel sınıflar' / 216
  Pierre Bourdieu / 217
Sosyal farklılaşmadaki karışıklık / 218
Güç ve güçsüzlük / 219

10. POLİTİKA VE İKTİDAR / 223
İktidar ve seçim / 225
İktidar ve iktidarsızlık / 226
Güç va güçsüzlük / 227
İdeoloji ve meşruiyet / 228
Akrabalığa dayalı toplumlarda entegrasyon ve çatışma / 230
Parçalı karşıtlıklar / 233
  Edward Evan Evans-Pritchard / 234
Başarıya karşı atfedilme / 235
Stratejik eylem olarak politika / 238
Maksimizasyon ya da sınıf mücadelesi? / 239

Fredrik Barth / 240
Post-kolonyal devlet / 241
Zımni kabullenme / 243
Politik şiddet / 245

11. MÜBADELE / 249
Kapitalist piyasada tüketim / 251
Toplumsal bütünün parçası olarak ekonomi / 252
Bütünsel sosyal bir fenomen olarak armağanlar / 255
Marshall D. Sahlins / 256
Potlaç, karşılıklılık ve iktidar / 257
Dağıtım biçimleri / 259
Para / 261
Tivlerde ekonomik alanlar / 262
Bilgi teknolojisi olarak para / 266
Aletlerin anlamı / 268
Mübadelenin yeniden gözden geçirilmesi / 270

12. ÜRETİM VE TEKNOLOJİ / 273
İnsanoğlunun doğa ile alışverişi / 273
Sistem teorisi ve ekoloji / 274
Kültürel ekoloji / 275
Kültürel ekoloji ve Marksizm / 276
Yağış ve kuraklık / 279
Clifford Geertz / 280
Ekosistemlerdeki insan kaynaklı değişiklikler / 281
Teknoloji / 282
Üretim sistemleri / 283
Protein yetersizliği savaşa yol açar mı? / 287
Bir üretim sistemi olarak kapitalizm / 289
Köylülerden proleterlere / 290
Kapitalizm ve köylülük karşılaştırması / 292

13. DİN VE RİTÜELLER / 295
Dini anlamak inanmakla aynı şey midir? / 297
Sözlü ve yazılı dinler / 299
Afrika'da bir sözlü din / 301
Ölümden sonraki yaşam / 302
Ata kültlerinin mantığı / 303
Ritüel: Uygulamada din / 305
Ritüeller ve bütünleşme / 306
Edmund R. Leach / 308
İdeolojik ve sosyal belirsizlik / 309
Sembollerin çok anlamlılığı / 311
Ritüelin doğasından kaynaklanan karmaşıklık / 314
Ritüel üzerine aktör-merkezli bir yaklaşım / 317

Devletli toplumlarda politik ritüel / 317

14. DÜŞÜNCE BİÇİMLERİ / 321
Whorf'un hipotezi ve aktarım sorunu / 321
Mantık-öncesi zihin kavramı / 322
İnsanlığın akli birliği / 323
Azandelerde büyü ve bilgi / 325
Winch'in eleştirisi / 327
Sınıflandırma / 329
Yamyamlık / 331
Sınıflandırma anomalileri / 332
Doğal semboller / 332
Totemik sınıflandırma / 333
Yaban düşünce / 336
Duyguların toplumsal inşası / 338
Teknoloji olarak yazı / 338
Zaman ve ölçek / 340
Bilgi ve iktidar / 343

15. ÇOKLU GELENEKLER MESELESİ / 347
Kent antropolojisi: Değişim ve devamlılık / 347
Max Gluckman / 348
Karmaşıklığın kavramlaştırılması / 351
Kolonyalizm ve yerel tepkiler / 353
Karşılaşmaların kavramsallaştırma biçimleri / 357
Tıbbi sistemler / 359
Antropolojik bir 'gelişim' perspektifi / 361
Antropoloji doğası gereği muhafazakâr mıdır? / 363
Antropolojik zihniyetin bağımsızlaşması / 365

16. ETNİSİTE / 369
Etnisitenin günümüzde aynı anda her yerde olma hali / 369
Kültürel farklılığı anlatmak / 371
Sosyal sınıflandırma ve sterotipler / 373
Etnik anomaliler / 375
Durumsal etnisite / 375
Etnik kimlik ve örgütlenme / 377
Etnisite ve tabaka / 380
Parçalı kimlikler / 383

17. MİLLİYETÇİLİK VE AZINLIKLAR / 387
Milliyetçilik ve modernite / 387
Milliyetçilik ve sanayi toplumu / 389
Ernest Gellner / 390
Ulus-devlet / 392
Çokkültürlülük ve insan hakları / 393

Milliyetçilik ve etnisite / 394
Azınlık ve çoğunluk / 395
İktidar asimetrileri / 396
Etnik olmayan uluslar? / 398
Ayrımcılık, asimilasyon ve entegrasyon / 398
Göç / 400
'Dördüncü Dünya' / 403
Etnik yeniden canlandırma / 405
Tezatlar yoluyla kurulan kimlik / 408

18. YEREL VE KÜRESEL / 411
Onlar şimdi nerdeler? / 412
Global bir kültür mü? / 415
Küreselleşmenin boyutları / 416
Yerel küreselleşmenin yerel deneyimleri / 418
Dünya müziği / 419
Turizm ve göç / 421
Göç ve kültürel kimlik / 423
Sürgün ve yurtsuzlaştırılma / 424
Düşündüren zıtlıklar / 426
Antropoloji açısından bazı sonuçlar / 427
'Modernitenin yerlileşmesi'? / 427
İki yerelleşme stratejisi / 430
Kusursuz bir dünya: Homojenleşme ve farklılaşma / 431

SONSÖZ: NE OLACAK? / 445

BİBLİYOGRAFYA / 439

Türkçe baskıya önsöz

Bir süre önce Oslo'da düzenlenen bir antropoloji konferansında, oturumlardan bir kısmını takip etmekte olan antropolog olmayan bir kadın verilen arada hiddetle söyleniyordu: "Ama tartışmalarını takip etmek ve söylediklerinde bir tutarlılık yakalamak mümkün değil." Ben onu sakinleştirmeye çalışarak, muhtemelen gözleminin doğru olduğunu ve bunun da, antropologlar ne zaman kapalı kapılar arkasında bir araya gelseler, görünüşte her şeyi aynı anda tartışma eğiliminde olmaları gerçeğinden kaynaklandığını açıkladım. Bununla beraber, iyi bir antropoloji metninde her zaman bir örüntü, bağlantılar ve nihayetinde içsel bir tutarlılığın olduğunu ekledim. Antropolojiyi bu kadar önemli kılanın da bu olduğunu, bunun karmaşıklıkla olan uzlaşmaz ve tereddüdsüz bir aşk ilişkisi olduğunu belirttim.

Gerçi, bu tanımlama gülünç kaçıyor. Sosyal ve kültürel antropoloji dünya çapında üniversitelerde öğretilen ciddi bir akademik disiplindir. Kendine özgü metodlara ve kuramlara sahip ve her antropologun bilmek zorunda olduğu belli şeyler

vardır. (Aslında, umarım bunlardan birkaçı bu kitapta yer alıyordur.) Fakat aynı zamanda, antropolojinin konusu o kadar kapsamlıdır ki -son derece farklı şartlar altındaki insan yaşamı- iki antropolog aynı değildir, tam olarak aynı şekilde düşünmezler, mesleklerindeki her şey konusunda hemfikir olmazlar. Bu, böyle bir bilim dalıdır. Muhtemelen, basit ve hazır cevaplar vermekten ziyade, ortaya ilgi çekici sorular atıp onları ciddi anlamda tartışmak konusunda daha maharetli bir bilimdir. Ama antropolojide harika olan şu ki, her ne kadar kuramları ve modellerini kavramak zor olsa da, kişi her daim başka insanlar ve onların yaşamlarına dair bol miktarda anlatı edinir. Size, beraberinde düşünmeniz için bir şeyler verir, ama hakkında düşüneceğiz çok şey de verir.

Günümüz dünyasında antropolojiye büyük bir ihtiyaç var. Her şeyden önce, günümüzde kültürel açıdan birbirinden farklı gruplar arasında temas büyük ölçüde artmış durumda. Dünyanın zengin bölgelerinde yaşayan insanlar için uzun mesafeli seyahat yaygın, güvenli ve de görece ucuzlamış durumda. Ondokuzuncu yüzyılda, Batılı nüfusun sadece küçük bir kısmı başka ülkelere seyahat ederken (göçmenler hariç), 1950'lerde çoğu Batılı nadiren yurtışına tatile gidiyordu. Son onyıllarda bu büyük ölçüde değişti. Turizm, ulusötesi iş hayatı ve göç yeryüzünün çehresini hızla değiştirdi.

İkincisi, başka şekillerde de dünya küçülmekte. Uydu televizyonu, cep telefonu şebekeleri ve internet, pek çok kişiye göre iyi günde kötü günde, global, anlık ve temassız (*friction-free*) iletişim koşullarını yarattı: Artık yakın temas için mesafe belirleyici bir engel değil; yeni, yurtsuzlaştırılmış sosyal ağlar, hatta 'sanal topluluklar' ve aynı zamanda bireyler içinden seçim yapacakları daha büyük bir bilgi havuzuna sahipler. Dünya tarihinde hakiki bir global çağda yaşayan ilk nesil herhalde biziz.

Üçüncüsü, günümüzde ve çağımızda kültür hızla değişiyor ve bu da dünyanın neredeyse her yerinde hissediliyor. Batı'da, tipik yaşam biçimleri dönüşüyor. Sabit çekirdek aile artık alışıldık ve sosyal açıdan kabul gören tek yaşam biçimi olmaktan

çıkmış durumda. Gençlik kültürü ve moda ile müzikteki trendler öylesine hızlı değişiyor ki, daha yaşlı insanlar girdisini çıktısını takip etmekte zorlanıyorlar; beslenme alışkanlıkları, pek çok ülkede daha fazla farklılığa yol açarak değişime uğramakta vs. Bu ve diğer değişiklikler şu tür sorular sormayı gerekli kılıyor: "Biz gerçekte kimiz?" "Bizim kültürümüz nedir - ve bir "kültür"e "sahip" olan" bir "biz"den sözetmek kesinlikle anlamlı mıdır?" "Elli yıl önce burada yaşayan insanlarla ortak nelere sahibiz ve bugün tamamen farklı bir yerde yaşayan insanlarla ortak nelere sahibiz?" "Sanki öncelikle milletlere aitmişiz gibi konuşmak hâlâ savunulabilir mi, yoksa ait olunan diğer grup türleri daha mı önemlidirler?"

Dördüncüsü, son onyıllar, giderek daha çok kıymetli bir varlık olarak görülen kültürel kimliğe yönelik beklenmedik bir ilginin yükselmesine tanıklık etti. Pek çok kişi, yerel özgünlüklerinin küreselleşme, dolaylı kolonyalizm ve dışardan gelen farklı etkilenme biçimleri tarafından tehdit edildiğini düşünerek, kendi özgün kültürleri olarak gördükleri şeyi güçlendirmeye çalışarak ya da en azından muhafaza ederek reaksiyon gösteriyorlar.

Benim görüşüme göre, antropoloji eşi bulunmaz bir şekilde, "kültürler"in birbirlerini etkilediği ve daha önce bilinmeyen şekillerde birbirine karıştığı, kimlikle ilgili her tür sorunun her yerde gündeme geldiği ve yeryüzünün bu korunaklı ve güvenli köşesinde yaşadığımız hayatın kesinlikle olası tek ihtimal olmadığını idrak etmeye yönelik ciddi bir ihtiyacın olduğu bu dünyayı yorumlamak için konumlanmıştır: İyi hayata giden pek çok yol ve başkalarına dair bir şeyler bilmek için sağlam nedenler bulunmaktadır.

Bir anlamda, ben bu kitabı dört kez yazdım. İki Norveççe (1993 ve 1998), iki de İngilizce (1995 ve 2001) baskısı mevcuttu. Bu Türkçe baskısı dördüncü ve son baskının bir çevirisi. Her ne kadar kitap her yeniden yazılışta, eksiklikleri giderilip yenilenmiş olsa da (bu kitabı bir ev olarak düşünme eğilimindeyim) -gıcırdayan kapılar değiştirildi, bazı odalar boyandı ve diğerlerine yeni duvar kağıtları döşendi, damlayan

çatısı onarıldı, mutfak eşyaları değiştirildi, küçük eklentiler eklendi vs- aşağı yukarı 1992'de Norveçli bir yayıncının daveti üzerine yazdığım kitabın aynısı olarak kaldı. Büyük ölçüde İngiliz ve Fransız olmak üzere, Amerikan ve Alman gelenekleri-nden (burada çokça Amerikan antropolojisi olmasına rağmen) daha fazla Avrupa antropoloji geleneği üzerinde durmaktadır; esas olarak antropolojiyi, temelinde insan etkileşiminin yer aldığı ve toplumsal eylem ile kültürel dünyalar arasındaki ilişkinin, araştırmanın canalıcı noktasını oluşturduğu bir tür karşılaştırmalı mikro-sosyoloji olarak görür.

Kitabımın Türkçe baskısına bu önsözü yazıyor olmam bilhassa memnuniyet verici. Türkiye, kısmen yukarıda bahsi geçen günümüz dünyasına özgü değişiklikler bakımından birçok açıdan heyecan verici bir ülke. Kendisini pek çok kavşakta konumlandırmış durumda; modern ve geleneksel, seküler ve dindar, zengin ve yoksul, Avrupalı ve Avrupalı değil. Aslında, antropologlar tarafından modern dünyaya ilişkin sorulan her bir soru, Türk toplumunun birtakım özellikleri araştırılarak verimli bir şekilde incelenebilir.

Thomas Hylland Eriksen
Oslo, Haziran 2009

Önsöz

Bir giriş kitabı yazmak, birçok topu bir seferde havaya fırlatıp tutmaya çalışmak -ya da, başka bir metafor kullanmak gerekirse, bir taşla mümkün olduğu kadar fazla kuş vurmaya çalışma- hissi uyandırıyor. Bu kitabın farklı versiyonları (farklı bir baskısı Norveç'te basıldı) üzerinde çalışırken, defalarca bunun ne kadar inanılmaz bir disiplin olduğunu düşündüm. Sempatik okuyucu ve uzmanlardan aldığım yorum ve öneriler son derece faydalı oldu, ancak korkarım ki tüm bu faydalı önerileri dikkate almam mümkün olmadı. Kitap yeterince hacimli olduğu için bir dizi zor kararlar almam gerekti.

Antropolojiye tamamen yabancı olmayan okuyucular kitabın ana kavramsal çerçevesinin Avrupa ve bilhassa İngiliz (İskandinav) antropolojisi olduğunu fark edeceklerdir, ancak Fransız yapısalcılığı ile Amerikan sembolik antropolojisinin etkisi de barizdir. İngilizce dışındaki dillerde yazılmış eserlerden alıntılarda kendi çevirilerimi kullandım.

Sanırım yaptığım en tartışmalı şey, bölümlerin birçoğunda, yeni çalışmalara da değinilmesine karşın, 'klasik' antropoloji

araştırmalarına belirgin oranda yer vermiş olmamdır. Açıkçası bu kararın ana nedeni, daha sonraki eğilimleri ve tartışmaları anlamak açısından klasik çalışmaların en azından çerçevesini bilmenin büyük bir avantaj olmasıdır.

Gerek kavramsal gerekse ampirik düzeydeki genel yönelim basitten çok daha karmaşık model ve sosyokültürel çevrelere doğru gerçekleşmektedir. Kitap, bir kitabın kolay okunabilen tanıtım yazılarının tedarik edebilme kapasitelerine rağmen bir antropologun başlangıçtaki eğitiminin kesinlikle vazgeçilmez bir parçası olmaya devam eden etnografik monografilere bir kılavuz olma amacı taşımaktadır.

Bu kitaptaki amacım, lisans düzeyindeki öğrencilere hem sosyal antropolojinin konusuna ilişkin hem de antropolojik düşünme biçimine dair bir şeyler öğretmektir. İnancım odur ki karşılaştırmalı toplum ve kültür incelemesi çok güçlü bir varoluşsal ve siyasi potansiyelle birlikte temel bir entelektüel aktivitedir. Farklı toplumların incelenmesi aracılığıyla, sadece dünyaya ilişkin temel şeyleri değil kendimize dair şeyler de öğreniyoruz. Kirsten Hastrup'un ifadesiyle, antropologların yaptığı şey, bildik olanı egzotik hale getirmek ve egzotik olanı da bildik hale getirmektir. Bu nedenledir ki, konu Melanezyalılarda hediye verme, Madagaskar ayinleri veya Nuer siyaseti olsa bile 'Batı' toplumuyla yapılan karşılaştırmalar her anlamda altı çizilmesi gereken bir sorundur. Aslında, kitabın tamamı karşılaştırmalı anlayış çerçevesinde bir dizi ders olarak okunabilir.

Bu kitabı yazmak zevkli bir işti fakat aynı zamanda bir düş kırıklığı ve ara sıra da umutsuzluğa yol açan bir işti. Bunun için Richard Wilson, Tim Ingold ve İskandinavyalı sayısız meslektaşıma, kitabın Norveç baskısının eleştirmenlerine yüreklendirmeleri ve çok sayıda önerilerinden dolayı yürekten müteşekkirim. Bu baskı ayrıca Margaret E. Kenna'nın yararlı yorumlarından da faydalandı. Her ne kadar Oslo Üniversitesindeki lisans öğrencilerimin antropolojiye dair bana çok şey öğrettiklerini iddia etmem benim açımdan ikiyüzlülük olacaksa da, antropoloji öğretimine dair bildiklerimin birçoğunu on-

lar bana öğrettiler. Bu nedenle onlar da bunda suç ortağıdırlar. Ancak bu tür bir toplulukta her zaman olduğu gibi sorumluluk yalnız bana aittir.

Thomas Hylland Eriksen
Oslo
1995, Yaz

1. SOSYAL ANTROPOLOJİ: KARŞILAŞTIRMA VE BAĞLAM

Antropoloji, içinde insanların olduğu felsefedir.
Tim Ingold

Bu kitap, yazara göre, bir insanın başlayabileceği en tatmin edici olan -ve de kesinlikle en uzunlarından biridir- yolculuğa bir davettir. Okuyucuyu Amazonların yağmur ormanlarından Kuzey Kutbunun soğuk yarı-çölüne; Manhattan'ın gökdelenlerinden Sahel'in kerpiç kulübelerine; Yeni Gine'deki köylerden modern Afrika'nın şehirlerine götürecektir.

Farklı bir anlamda da uzun bir yolculuktur bu. Sosyal ve kültürel antropolojinin ilgi alanında bütün bir insan topluluğu yer almaktadır. Bu alan varoluşumuzun değişik yönleri arasındaki bağlantıları anlamaya çalışır. Örneğin, Orta Nijerya'daki Tiv halkının geleneksel ekonomik sistemini incelerken eşzamanlı olarak ekonomilerinin toplumlarının diğer veçheleriyle nasıl bağ kurduğunu bulmaya çalışıyoruz. Şayet Tiv halkının geleneksel olarak toprak alıp satamadıklarını ve alışageldiği üzere bir ödeme aracı olarak parayı kullanmadıklarını bilmiyorsak, kendi kendilerine durumlarını nasıl değerlendirdiklerini ve sömürgeci dönemde toplumlarma dayatılan ekono-

mik değişikliklere nasıl yanıt verdiklerini anlamak açıkçası mümkün olmayacaktır.

Antropoloji dünyadaki sosyal ve kültürel farklılıkları gözler önüne sermeye çalışır, ancak antropolojik projenin önemli bir parçası sosyal sistemler ile insan ilişkileri arasındaki benzerlikleri kavramsallaştırıp anlamaya yöneliktir. Yirminci yüzyılın en ünlü antropologlarından biri olarak Claude Lévi-Strauss'un belirtmiş olduğu gibi: 'Antropolojik araştırmanın nesnesi insanlıktır, fakat diğer beşeri bilimlerden farklı olarak, en farklı tezahürleri aracılığıyla nesnesini anlamaya çalışır.' (1983: 49). Bir başka deyişle, antropoloji ne kadar farklı insanların var olabileceğiyle ilgilidir, fakat bütün insanların hangi anlamda ortak bir şeylere sahip olduklarının söylenebileceğini de anlamaya çalışır.

Önde gelen diğer bir antropolog, Clifford Geertz, insanlarla hayvanlar arasındaki farklılıkları konu edinen bir makalede benzer bir görüşü şöyle ifade ediyordu:

> Eğer insanın neye eriştiğini keşfetmek istiyorsak, bunu ancak insanların ne olduklarının cevabı içinde bulabiliriz: ve insanların ne oldukları, diğer şeylerin hepsinden öte, çeşitlidir. İstatistiksel bir hayalden daha fazla ve ilkelci bir rüyadan daha az hem hakikat hem de gerçekliğe sahip olan bir insan doğası inşa edeceğimiz bu çeşitliliği -erimi, doğası, temeli ve anlamları- kavramakla mümkündür. (Geertz 1973: 52)

Antropologlar geniş erimli ve hayli fazla uzmanlaşmış ilgi alanlarına sahip olmalarına rağmen, hepsi, gerek toplumun kendi içindeki bağlantıları ve toplumlar arasındaki bağlantıları anlamaya yönelik çabada ortak bir kaygıyı paylaşırlar. Sosyal ve kültürel antropolojinin konu ve teorileri aracılığıyla bu yolculuğa devam ettiğimiz sürece amacın daha fazla berraklaşması nedeniyle bu sorunlara yaklaşımda gidilecek çoklu yollar vardır. Orta Afrikalı Azandelerin niçin ve nasıl büyücülere inandıkları, niçin Brezilya'da İsveç'te olduğundan daha büyük toplumsal eşitsizlik olduğu, Mauritiusluların etnik çatışmayı

nasıl önledikleri ya da son yıllarda Eskimoların geleneksel yaşam biçimlerine ne olduğunu anlamaya yönelik bir çabanın içine girildiği takdirde çoğu kez bir ya da daha fazla sayıda antropologun daha önce bu konu üzerine araştırma yürütmüş ve yazmış olduğu görülür. Din, çocuk yetiştirme, siyasi iktidar, ekonomik yaşam ya da kadın ve erkek arasındaki ilişkiye dair bir araştırmaya girişildiğinde, esin kaynağı ve bilgi edinmek için profesyonel antropolojik literatüre başvurulabilir.

Antropoloji ayrıca insan varoluşuna dair farklı yönler arasındaki karşılıklı ilişkileri gözler önüne sermekle ilgilenir ve de genellikle antropologlar belli bir toplumda ya da tarif edilmiş bir toplumsal çevredeki yerel hayata dair ayrıntılı bir incelemeyi çıkış noktası yaparak bu karşılıklı ilişkileri araştırırlar. Antropoloji derin sorular sorarken aynı zamanda da verilerinin birçoğunu küçük yerlerden elde eder, denilebilir.

Kültür ve topluma ilişkin diğer konularla karşılaştırıldığında antropolojinin ayırt edici bir özelliği olarak geleneksel ilgi odağının küçük ölçekli endüstrileşmemiş toplumlarda olduğu şeklinde ortak bir kanı hâsıl olmuştur. Ancak, dünyadaki ve de bilim dalının kendi içindeki değişikliklerden dolayı bu artık doğru bir betimleme değildir. Gerçekte herhangi bir toplumsal sistem antropolojik olarak incelenebilir ve çağdaş antropolojik araştırmalar gerek tematik gerek ampirik açıdan devasa bir çeşitlilik arz eder.

Antropolojinin ayırt edici özelliklerine daha yakından bakmaya başlamadan önce geçmişine doğru kısa bir yolculuk yapacağız. Diğer sosyal bilimler gibi modern antropoloji de oldukça yeni bir disiplindir. Mevcut haliyle yirminci yüzyılda ortaya çıkmakla birlikte, tarihyazıcılığı, coğrafya, seyahat yazımı, felsefe ve ilk çağların hukuk öğretisi içerisinde önemli öncüllere sahiptir.

İlkel Toplum teorileri

Antropoloji tarihini yazmanın olası pek çok yolu bulunmaktadır. Yeterince yakından bakıldığında, klasik Yunan ta-

rihçisi Herodotos (MÖ yaklaşık 484-420) ya da coğrafyacı Strabo'da (MÖ yaklaşık 64-32) sözkonusu bilimin köklerini bulmak mümkündür. Her ikisi de etnografik betimleme konusunda önemli öncülerdir ve yabancı halklara dair ayrıntılı anlatılar yazmışlardır. İkisinin de yazıları, adetlerini, dillerini ve özelliklerini, çoğu zaman ahlaki ilkeyi gözardı etmeksizin, mümkün olduğunca ayrıntılı bir şekilde tasvir ettikleri yabancılarla ilgilidir. Muhtemelen Herodotos da, her toplumun kendi koşulları içinde anlaşılması gerektiği yönündeki çağdaş antropolojik bakış açısına sempati duyardı. Her ikisi de kaynaklarına eleştirel yaklaşmışlar ve kişinin şayet kendisi gözlemlemiş ise delil olarak gösterilen bir olgudan emin olabileceğini ileri sürmüşlerdir. Onlar bu anlamda, *avant la lettre* (kavram öncesi) sosyal bilimciler olarak nitelendirilebilirler.

Diğer yandan modern antropolojinin gelişimine dair tarihsel bir döküm onsekizinci yüzyıl filozofları David Hume ile Immanuel Kant ile başlatılabilir. En ünlü İngiliz amprisistlerinden biri (Locke ve Berkeley'in yanı sıra) olan Hume, doğru bilginin tek güvenilir kaynağının deneyim olduğunu iddia ediyordu; kendisi sonradan, öncüleri düşünce ve spekülasyona güvenmeyip duyular aracılığıyla ilk elden deneyim (ampirik, kelime anlamı 'deneyime dayanan') elde etmek için sosyal yaşamı gözlemleme yoluna giden ampirik sosyal bilimlere önemli bir esin kaynağı olacaktı. Hume'un öğretisini reddetmeye çalışan Kant insanların, düşünce biçimlerinde içkin olduğu varsayılan belli bir takım doğuştan yetenekleri paylaştıklarını iddi etti. Başka bir deyişle, insanların belli düşünce 'biçimleri'ne sahip olarak doğduklarını ileri sürdü; bu düşünceden yola çıkıldığında dünyadaki bütün insanların kabaca aynı şekilde düşündükleri sonucuna varılır. Evrensel zihinsel özelliklerle ilgili benzer anlayışlar modern antropolojide önemli bir tartışma konusu olmuştur.

Çoğu antropoloji tarihleri ne Herodotos ne de Kant'la değil ondokuzuncu yüzyıl ortalarında araştırmalarda bulunan bilim insanlarıyla başlar. Modern antropolojinin temelleri çoğunlukla Henry Maine'nin *Ancient Law* (1861) ile Lewis Henry

Morgan'ın *Ancient Society* (1877)'yi de içine alan kitaplarına dayandırılır. Bu yazarların ikisi de, yirminci yüzyıla dek etkili olacak olan 'ilkel toplum' teorilerini geliştirdiler. Hindistan'da çalışmış olan Maine, statü ile sözleşmeye dayalı toplumlar şeklinde daha sonra 'modern' ile 'geleneksel' toplumlar arasındaki pek çok farkı anımsatan kavramsal bir ikili ortaya attı. Maine, statüye dayalı ya da geleneksel denilen toplumlarda akrabalığın genellikle kişinin toplumdaki konumunu belirlemekte çok önemli olduğunu; sözleşmeye dayalı toplumlarda ise tam aksine kişilerin bireysel başarılarının toplumsal konumlarını belirlediğini iddia ediyordu.

Morgan'ın antropolojinin ilk dönemine yaptığı en önemli katkı hiç kuşkusuz toplumsal evrim teorisiydi. Toplumların evrimindeki üç ana evreyi birbirinden ayırıyordu: Vahşilik, barbarlık ve uygarlık. Vahşilik evresinde, insanlar avcılık ve toplayıcılıkla yaşamlarını idame ettiriyorlardı; barbarlık döneminde tarım ve hayvan yetiştiriciliği ortaya çıktı; okuryazarlığı geliştirip devleti kuranlar uygarlık evresine ulaşmış oldular.

Morgan'ın gelişim şeması, on dokuzuncu yüzyıldaki pek çok evrimci teoriden sadece biriydi. En ünlüsü ve de tartışmalı şekilde en karmaşık olanı, Karl Marx'ın sınıf mücadelesinin kaynaklık ettiği toplumsal gelişim teorisiydi (Bkz. 9. Bölüm). Marx açıkça Morgan'dan daha önemli bir düşünür olmasına rağmen, Morgan bilhassa sanayileşmemiş toplumlara olan ilgisi ve etnografik kaynakları kullanmasından dolayı antropolojinin ilk gelişim döneminde önemli bir yere sahiptir.

Evrimcilik ve yayılmacılık (diffusionism)

On dokuzuncu yüzyıl antropolojisinin bir özelliği toplumsal evrime -insan topluluklarının belli bir istikamette geliştikleri fikri- ve bununla ilintili olarak Avrupalı toplumların, 'vahşilik'le başlayan uzun bir gelişim çizgisinin son ürünü olduklarına olan inançtı. Bu, teknolojik ilerlemeye olan iyimser bir inançla beraber çoğu zaman Kipling'e gönderme yapılarak 'beyaz adamın yükü' denilen Avrupa'nın sözüm ona 'vahşileri uy-

garlaştırma' görevi bağlamında meşrulaştırılan Avrupa sömürgeciliği anlayışının egemen olduğu Viktorya çağı'na özgü tipik bir fikirdi. Charles Darwin'in ilk olarak *On the Origin of Species by Means of Natural Selection* (1859) (Doğal Seleksiyon Yoluyla Oluşan Türlerin Kökeni)'da ortaya konulan evrim teorisi de ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında entelektüel yaşam üzerinde güçlü bir etkiye sahip oldu. Darwin'i destekleyen Herbert Spencer, aşağı yukarı hayvan türlerinin uyum sağlayıp gelişim göstermeleri gibi insan topluluklarının da bireyler arası rekabet ve 'en güçlünün hayatta kalması' şeklinde evrildiklerini öne süren Sosyal Darwinizm teorisini geliştirdi.

Ondokuzuncu yüzyıldaki bir diğer önemli antropolojik akım, Almanya'da ilgi merkezi olan kültürel özelliklerin coğrafi dağılımına ilişkin bir öğreti yayılmacılık idi. Buna karşın evrimciler, her toplumda içkin bir değişim potansiyelinin var olduğunu iddia ederken, yayılmacılık teorisi taraftarları belli kültürel özelliklerin gelişiminin genellikle dışardan gelen etkinin sonucu olduğunu göstermeye çalıştılar. Her iki teori arasında sık görülen tartışmalar olmasına rağmen, yayılmacılık ilke olarak evrimcilikle bağdaşmayan bir teori değildi: Bu her ikisi için de geçerli bir durumdu(r). Birinci Dünya Savaşına yakın yıllarda insanlar tek tek toplumları tarihsel gelişimlerini açıklamaya çalışmaksızın ayrıntılı şekilde incelemeye başladıklarında antropoloji çevrelerinde yayılmacılık teorisi demode oldu. Diğer yandan, 1990'lı yıllarda, modern iletişim araçları, göç, küresel kapitalizm ve dünyanın her yerinde yerel koşulları etkileyen 'küresel' olguları içine alan gidişatı anlama ve izah etme girişimi olan küreselleşme teorisi (Bkz. 18. Bölüm) adı altında yayılmacılığı anımsatan kavramsal bir yönelim geri dönmeye başladı.

Ondokuzuncu yüzyıl sonları ile yirminci yüzyılın başlarında etkili olmuş Edward Tylor, James Frazer ve W.H.R. Rivers gibi İngilizlerle modern sosyal antropolojiye yaklaşıyoruz. Tylor çok sayıda konu üzerine yazılar yazdı ve 1871 tarihinde yaptığı kültür tanımı sayesinde onun herhangi bir antropoloji tarihinde yer alacağı kesindir. Bu tanım şöyle der: 'Kültür ve-

ya uygarlık, en geniş etnografik anlamda ele alındığında, bilgi, inanç, sanat, ahlak, adetler ile bir topluluğun üyesi olarak insan tarafından edinilmiş diğer bütün yetenek ve alışkanlıkları içine alan karmaşık bütündür (Tylor 1968 [1871]. Bunca yıllık bu kültür tanımı hâlâ pek çok antropolog tarafından kullanılır.

Tylor'un öğrencisi Frazer, hayli kısaltılmış versiyonuyla (Frazer 1974, [1922] bile hacimli bir kitap olan oniki ciltlik eseri *The Golden Bough* (1890)'u yazdı. Bu eser, geniş kapsamlı karşılaştırmalı bir dinler ve ritüeller incelemesi olup dünyanın her bir köşesinden etnografik ayrıntı zenginliğine sahiptir. Tylor ile Frazer'ın ikisi de evrimci idiler ve Frazer'in ana kavramsal tasarısı, düşüncenin büyücülükten din aracılığıyla bilimsel olana doğru nasıl geliştiğini açıklamakla bağlantılıydı.

Her ne kadar Tylor yıllarca Meksika'da kalıp orada bir kitap yazmış olsa da ne Tylor ne de Frazer ayrıntılı alan araştırmaları yapmadılar. Bir anekdota göre, pragmatist filozof Williams James bir akşam yemeği partisinde Frazer'e, haklarında o kadar çok yazdığı yabanilerden herhangi biriyle tanışıp tanışmadığını sorar. İddiaya göre Frazer afallamış bir ses tonuyla, 'Tanrı korusun!' der (Evans-Pritchard 1962).

W.H.R. Rivers ve A.R. Haddon ile Charles Seligman'dan oluşan çalışma arkadaşlarıyla durum farklıydı. Misyoner ve kâşifler tarafından elde edilmiş ve çoğu zaman güven duyulmayan materyallere bağlı kalmaktansa kendileri alan araştırması yürüttüler. Rivers ve meslektaşları 1898 yılında, birçok kimsenin modern antropolojik alan çalışmasının son önemli öncüsü olarak gördüğü Torres Boğazı'na (Yeni Gine ile Avustralya arasında) yapılan önemli bir keşif gezisinde yer aldılar.

Modern antropolojinin doğuşu

Franz Boas ile Bronislaw Malinowaki çoğu zaman ilk modern antropologlar olarak görülürler. Boas Alman kökenliydi ancak 1880'li yıllarda Kızılderililer üzerine çalışmak üzere Birleşik Devletlere gitti. Eskimo ve değişik Amerika yerli halkla-

rı arasında alan araştırmaları yaptı ve neredeyse yalnız başına Amerikan kültürel antropolojisini kurdu. Alfret Kroeber, Ruth Benedict ve Margaret Mead'in aralarında bulunduğu çok sayıda ünlü antropolog Boas'ın öğrencileriydi. Birçok alanda derin bir etkiye sahipti fakat en önemli katkısı, her kültürün kendi mantığına göre anlaşılması gerektiği ve buna bağlı olarak kültürleri evrimsel bir basamağa yerleştirmeye çalışmanın analitik açıdan yanlış sonuçlara götürdüğü şeklindeki kültürel görecelilik ilkesiydi. Kültürel görecelilik hâlâ vazgeçilmez bir metodolojik araçtır ve daha sonra bunun üzerinde ayrıntılı bir şekilde durulacaktır.

Malinowski bir Polonyalıydı ancak 1910 yılında İngiltere'ye göç etti. En önemli çalışması Yeni Gine'nin Trobriand Adalarındaki toplumsal yaşamı çok titiz bir şekilde kayda geçirmesiydi. Buradaki alan çalışması 1915 ile 1918 yılları arasında iki yıldan fazla sürdü ve yerel toplulukla yakın ve sağlam ilişki kurduğu bu tür bir çalışma sonraki antropolog kuşaklarının takip edecekleri bir ideal olacaktı. Malinowski toplumun farklı yönleri arasındaki karşılıklı ilişkileri incelemenin önemini vurguluyor ve bu nedenle uzun süreli alan araştırmalarının kesinlikle gerekli olduğunu öne sürüyordu. Bilhassa dili akıcı bir şekilde konuşmanın önemine vurgu yapıyordu. Malinowski'nin *Argonauts of the Western Pacific* (1922) adlı monografisi eksiksiz ve sistematik etnografik betimlemeleri ve herhangi bir toplumsal veya kültürel fenomenin kendi bağlamı içerisinde incelenmesi gerekliliğine ikna edici malzemeleri bakımından hemen bir klasik olmuştu.

Malinowski'nin, aynı zamanda sosyal antropolojinin gelişmesinde önemli bir yere sahip olan çağdaşlarından biri A.R. Radcliffe-Brown'du. Toplumsal entegrasyon konusunda büyük Fransız sosyologu Emile Durkheim'ın eserlerinden derin ilham almıştı. 'İlkel' toplumlarda iş bölümü ile din ve totemizm (Bkz. 13 ve 14. Bölümler) ile ilgili önemli eserleri yazmış olan Durkheim toplumu, bireyler ve toplumsal kurumlar olarak kavramsallaştırılabilecek olan bileşenlerin belirli işlevleri yerine getirdiği organik bir bütün olarak görüyordu; yani

bileşenlerinin en önemli rolleri toplumsal dengeye yaptıkları katkıdan ibaretti. Radcliffe-Brown Durkheim'ın toplumsal teorisinin yanı sıra başkalarının 'ilkel' toplumlardan elde ettikleri etnografik materyale de başvurdu. Önceki antropologlar kuşağının meylettiği gibi 'konjoktürel tarih'le iştigal etmektense toplumları oldukları gibi incelemenin önemi üzerinde duruyordu. Aslında, Malinowski ile Radcliffe-Brown'un her ikisi de kültürel tarihe kesinlikle karşı duruyorlardı.

Radcliffe-Brown antropolojide yapısal-işlevselciliğin kurucusu olarak kabul edilmektedir. Bu, toplumun çeşitli kurumlarının toplumun istikrarına katkıda bulunma biçimlerine dair bir ilkedir. Malinowski, kendisini işlevselci olarak tanımlamasına rağmen yapısal-işlevselci değildi. Buna karşın Radclif-

Franz Boas (1859-1941), Westphalia, Minden'de (bugünkü Almanya'da) doğdu, memleketi Almanya'da coğrafya eğitimi aldı ancak 1883-84'teki Kuzey Kutbu keşif gezilerinde yer aldıktan sonra antropolog oldu. Daha sonra Birleşik Devletlere göç edip Amerikan vatandaşı oldu. Boas, Amerikan kültürel antropolojisinin rakipsiz ismidir. Kuzey Amerika yerlilerinin yanı sıra Eskimolar arasında alan araştırmaları yaptı; çok sayıda yazılı eseri elli yıla yayılır ve hakkaniyetle modern Amerikan antropolojisinin kurucusu olarak adlandırılabilir. Gerçekte, onun dört ana ilgi alanı -etnoloji, dilbilimi, arkeoloji ve fiziksel antropoloji- Amerikan antropolojisinin temelini oluşturmaktadır.

Boas, Tylor ile diğer Avrupalı antropologların görkemli evrimsel şemalarına karşı çıkarak, sonradan tarihsel özgücülük (*historical particularism*) olarak bilinen, her toplum (ya da kültürün) kendi dinamikleri bağlamında anlaşılması gerektiği anlayışının lehine ilk duruşu sergilemiş oldu. Boas bununla ayrıca, her şeye rağmen kendisinin de paylaştığı ayrıntılı alan çalışmasını savunan İngiliz sosyal antropologlarından farklılaşıyordu. Boas'ın İngiliz meslektaşları gibi toplumsal modeller ve kültürler arası benzerlikler aradığı iddia edilebilmesine rağmen -ki muhtemelen bunlar daha çok psikolojik düzeyde kalıyordu- Radcliffe-Brown'dan farklı olarak ve Malinowski'den daha az ölçüde kültürel değişkenlik ve her kültürün benzersizliğine vurgu yapıyor ve bu anlamda da açıklayıcı genel çerçeveleri reddetme eğilimi taşıyordu. Herhalde Boas, kültürel göreceliliğin ilkelerini formüle eden ilk antropolog oldu ve ampirik verilerin titizlikle toplanması konusundaki ısrarı sadece bilimsel görüşlerinden değil, kültürel değişimin başta Kuzey Afrika'dakiler olmak üzere benzersiz kültürler olarak gördüklerini hızla yok etmekte olduğunun farkında olmasından kaynaklanıyordu. *The Mind of Primitive Man* (1911)'de olduğu gibi Boas, antropolojinin tehdit altındaki yerli halklar lehine çalışması gerektiğini savunuyordu.

fe-Brown ve ardılları, en derin anlamları toplumsal entegrasyona katkıda bulunmaktan ibaret olan bireyleri ve onların eylemlerini toplumun 'yan etkileri' olarak değerlendirirken, Malinowski bunun yerine toplumun, bireylerin ihtiyaçlarını tatmin etmek için var olduğunu iddia etme eğilimindeydi. Modern antropolojinin bu önde gelen şahsiyetleri arasındaki karşıtlığın izleri bugüne dek görülebilir: bazı antropologlar, toplumu bireylerin eylemlerinin kendiliğinden bir sonucu olarak görme eğiliminde iken diğerleri bireyleri büyük ölçüde toplumlarmın birer ürünü olarak görme eğilimindedirler.

Çağdaş antropoloji üzerindeki diğer pek çok önemli etkilerden söz edilebilir. Durkheim ve onun Fransız sosyoloji ekolü antropoloji üzerinde son derece etkili oldu. Durkheim'ın yeğeni Marcel Mauss, başka şeylerin yanı sıra, armağanlar ve sosyal yaşam üzerine çok önemli bir makale yazdı, *Essai sur le don* (The Gift, 1954 [1925]; bkz. Bölüm 11). Mauss'un çağdaşı olan Lévi-Bruhl, 'ilkel' insanların 'modern' insanlardan köklü bir şekilde farklı düşünüp düşünmediklerine ilişkin uzun ve karmaşık bir tartışmayı başlatarak farklı düşünce modelleri üzerine kitaplar yazdı (bkz. Bölüm 14). Dilbilimci Ferdinand de Saussure da mutlaka bu bağlamda anılmalıdır. Dilin yapısına dair çalışması, bu yüzyılın en büyük antropoloji projelerinden biri olan Lévi-Strauss'un yapısalcılığına ilham kaynağı oldu (Bölüm 7 ve 15).

Sigmund Freud'un psikoanalitik teorileri de özellikle Amerikan antropolojisinde etkili oldu. Son olarak, Marx, Ferdinand Tönnies, Maks Weber ve diğerlerinden başlayarak klasik Alman sosyolojisi çağdaş sosyal antropoloji düşüncesi üzerinde derin bir etki olmaya devam etmektedir. Sonraki bölümlerde, bu büyük sosyal teorisyenler tarafından ortaya atılan birçok farklı konuya geri döneceğiz.

Farklı antropoloji gelenekleri

Antropoloji geniş ve farklı alanlara yayılmış, her yerde kendine özgü karakterini muhafaza etmesine rağmen farklı ülke-

lerde bir dereceye kadar farklı uygulanan bir disiplindir. İkinci Dünya Savaşından bu yana Büyük Britanya, Birleşik Devletler, Fransa ve Avustralya merkez oldular. Genellikle sosyal antropoloji olarak söz edilen ve ayrıca İskandinavya ile Hindistan'da da güçlü bir konuma sahip olan İngiliz antropolojisi toplumsal süreçlerin incelenmesine vurgu yapar ve bundan dolayı sosyolojiye kapalıdır. İngiliz sosyal antropolog Edmund Leach (1982) bir keresinde disiplinini 'karşılaştırmalı mikrososyoloji' olarak karakterize etmişti. Birleşik Devletlerde ise bunun yerine kültürel antropolojiden söz edilebilir ve genelde İngiliz geleneğinin sosyolojik destekleyici özelliği burada daha az etkin olagelmiştir. Bunun yerine, dilbilim ve prehistorya farklı şekillerde Amerikan antropolojisine bilgi akışı sağlamıştır. Kültürel ekoloji, dilbilimsel antropoloji gibi çok sayıda uzmanlık alanları ile psikolojik ve yorumsal ya da hermenötik antropolojide çeşitli yaklaşımlar Birleşik Devletlerde gelişim gösterdiler.

Alfret Reginald Radcliffe-Brown (1881-1955) 'antropolojinin 'İngiliz ekolünü' kurdu. Cape Town'dan Chicago'ya kadar çeşitli üniversitelerde ders verdi ve iki dünya savaşı arasında bu bilimin yayılması ve gelişmesinde belirleyici bir rol oynadı. Radcliffe-Brown, bilhassa *The Andaman Islanders* (1922) ve *The Social Organization of Australian Tribes* (1931) adlı kitaplarında başvurduğu ve kendi ampirik analizleri içinde geliştirdiği Durkheim'ın toplumsal teorisinden derinden etkilendi. Bu kitaplarda, *Structure and Function in Primitive Society* (1952)'da olduğu gibi sosyal antropolojide yapısal-işlevselciliği geliştirdi: Toplumların bütünleşme biçimleri ve toplumsal kurumların birbirlerini beslemeleri ve toplumun devamlılığına katkıda bulunmaları ilkesi.

Radcliffe-Brown'un bilimsel tasavvurları doğa bilimlerinden alınmıştı. O fizik ile kimyanın doğruluk derecesiyle karşılaştırılabilir bir 'toplumun genel yasaları' teorisi geliştirmeyi umuyordu. Bu tasavvur çoğu antropologlar tarafından terk edildi -yapısal işlevselciliğin kendi saf yapısı- fakat özellikle Avrupa'da çağdaş antropologlar tarafından ortaya atılan sorulardan çoğu, daha önce Radcliffe-Brown tarafından sorulmuş sorulardır.

Savaş sonrasındaki Fransız antropolojisi, başta Claude Lévi-Strauss, Louis Dumont ve yapısal Marksist Maurice Godelier olmak üzere güçlü bir şekilde yapısalcılıkla (bkz Bölüm 7)

bağlantılı olmuştur. Güney Amerika, İtalya ve İberya yarımadası ile kısmen Belçika ve Hollanda'da Fransız yönelimi etkindir.

Bunlar ve diğer bölgesel farklılıklar abartılmamalıdır. Farklı ülkelerin profesyonel gelenekleri arasındaki birtakım tarihsel (mevcut) farklılıklara rağmen antropoloji disiplininin -pek çok uzmanlık alanları ve çok sayıda farklı düşünce hatlarını kapsamasına rağmen- bir bütün olduğuna dair çok az kuşku bulunmaktadır. Bu kitapta, kültürel ve sosyal antropoloji genellikle ayırt edilmiyor ancak bununla beraber çıkış noktasının sosyal antropoloji olduğu belirtilmelidir. Örneğin temel kuramsal görüşlerin tanıtımı (3-5. Bölümler) büyük ölçüde sosyolojik teoriye yaklaşmaktadır. Ayrıca bu kitabın perspektifi yoğun olarak karşılaştırmalıdır; böylece tasvir edilen her örnek ya da durum açıkça ya da zımnen diğer toplumlardaki başka fenomenlerle karşılaştırılmıştır.

Antropolojinin çerçevesi

O halde, antropoloji nedir? Gelin kavramın etimolojisiyle başlayalım. İki Yunanca kelimenin, 'insan' ve 'fikir' olarak tercüme edilebilen '*anthropos*' ile '*logos*'un bir bileşimidir. Yani antropoloji, 'insanlara dair neden' ya da 'insanlara dair bilgi'dir. Bu durumda sosyal antropoloji toplumlardaki insanlarla ilgili bilgi anlamına gelir. Bu tür bir tanım elbette ki antropolojinin yanı sıra başka sosyal bilimleri de kapsayacaktır, ancak yine de bir başlangıç olarak yararlı olabilir.

Bu disiplinde çok önemli olan 'kültür' kelimesi de, yetiştirmek, terbiye etmek anlamına gelen Latince '*colere*'den gelmektedir. ('koloni' kelimesi de aynı kökene sahiptir.) Bu durumda kültürel antropoloji ise 'terbiye edilmiş/işlenmiş insanlarla ilgili bilgi' yani insanlığın doğal özellikleri değil de edinilmiş olan özelliklerine dair bilgi anlamına gelmektedir.

'Kültür', İngilizcede en karmaşık iki ya da üç kelimeden biridir (Williams 1981: 87). 1950'li yılların başında Clyde Kluckhohn ve Alfret Kroeber (1952) kültürün 161 farklı anla-

mını çıkardılar. Bu tanımların çoğunluğunu burada ele almak mümkün olamazdı; bunun yanında birçoğu -neyse ki- oldukça benzerdi. Buradan yola çıkarak, kültürün kabataslak bir formülasyonu olarak, insanların bir toplumun üyeleri olarak edindikleri beceriler, düşünce ve davranış biçimleri olarak tanımlayabiliriz. Tylor ile Geertz'e borçlu olunan bu türden bir tanım (her ne kadar Geertz davranıştan ziyade yoruma vurgu yapsa da) antropologlar arasında en fazla yaygın olanıdır.

Yine de kültür beraberinde temel bir belirsizlik de taşır. Bir yandan, kültürel olarak her insan eşittir; bu anlamda insanlığa içkin temel bir benzerliğe işaret eder. Diğer yandan, insanlar farklı beceriler, düşünceler vs edinmişlerdir ve bu nedenle kültürden dolayı farklıdırlar. Başka bir deyişle kültür insanlar arasındaki hem temel benzerliklere hem de sistematik farklılıklara işaret eder.

Kültür ile toplum arasındaki ilişki aşağıdaki gibi tanımlanabilir. Kültür, varoluşun edinilmiş, bilişsel ve sembolik yönlerine işaret ederken, toplum, insan yaşamının toplumsal örgütlenişi, karşılıklı etkileşim ve iktidar ilişkilerine işaret eder. Şaşırtıcı gelebilecek bu analitik farklılığın saklı anlamları ileride açıklanacaktır.

Antropolojinin şu şekilde kısa bir tanımı yapılabilir: 'Antropoloji kültürel ve toplumsal yaşamın karşılaştırmalı incelenmesidir. En önemli metodu, belli bir toplumsal mekânda uzun bir süre yapılan alan çalışmasından ibaret olan katılımcı gözlemdir.' Bu şekilde, disiplin farklı toplumların farklı yönlerini karşılaştırır ve devamlı olarak karşılaştırma için ilginç boyutları araştırır. Mesela, biri Yeni Gine'nin dağlık bölgelerindeki bir halkla ilgili bir monografi yazmaya kalktığında daima, o halkı en azından başka toplumların özellikleriyle karşılaştırılabilir kılan bir takım kavramlarla (akrabalık, cinsiyet ve iktidar gibi) betimleme yoluna gidecektir.

İlaveten, disiplin, araştırmacının genellikle bir yıl ya da daha fazlasını harcamasını gerektiren belli bir sosyal ve kültürel çevrenin titiz bir yakın plan incelenmesi şeklindeki alan çalışmasının önemini vurgular.

Açıkçası, antropoloji diğer sosyal bilimler ve beşeri bilimlerle ortak pek çok özelliğe sahiptir. Aslında, bir bilim mi yoksa beşeri bilimlerden biri mi olduğuna karar vermek zor bir sorudur. Doğa bilimlerinin yaptığı gibi genel yasaları mı araştırıyoruz yoksa bunun yerine farklı toplumları anlamaya ve yorumlamaya mı çalışıyoruz? Yaklaşık 1950'li yıllarda, ikisi de dönemlerinin önde gelen antropologları olan, İngiltere'de E. E. Evans Pritchard ve Birleşik Devletlerde Alfret Kroeber, antropolojinin doğa bilimlerinden ziyade tarihle daha ortak özelliğe sahip olduğunu öne sürdüler. O dönem bir tür sapkınlık olarak görülen görüşleri yaygınlık kazanmasına rağmen, hâla bu disiplinin doğa bilimlerine benzer bilimsel titizliği amaç edinmesi gerektiğini düşünen bazı antropologlar bulunmaktadır.

Görüşlerdeki bu farklılığın zımni anlamlarından bazıları sonraki bölümlerde tartışılacaktır. Bunun yanında antropolojinin birkaç önemli tanımlayıcı özelliği bu disiplinin bütün uygulayıcıları tarafından kabul görür: Karşılaştırmalı ve ampiriktir; en önemli metodu alan çalışmasıdır; öyleyse bir tek bölgeyi ya da bir tek toplumu diğerlerinden daha önemli olduğu için seçmez. Yalın sosyolojiden farklı olarak, antropoloji ilgisini sanayileşmiş toplumlar üzerine yoğunlaştırmaz; felsefeden farklı olarak ampirik araştırmanın önemini belirtir; tarihten farklı olarak toplumu var olduğu haliyle inceler; ve dilbiliminden farklı olarak, dile baktığında konuşmanın sosyal ve kültürel içeriği üzerinde durur. Muhakkak, diğer bilim ve disiplinlerle büyük örtüşmeler var ve onlardan öğrenilecek çok şey var, ama yine de antropoloji, eşzamanlı olarak dünyadaki mevcut kültürel çeşitliliği açıklamak ve kültür ve toplum üzerine kavramsal bir perspektif geliştirmek için çaba sarf eden entelektüel bir disiplin olarak kendine has bir karaktere sahiptir.

Bir sonraki bölümde alan araştırması yöntemi ve araştırma sürecine geçmeden önce, aşağıda antropolojinin ana unsurlarına ilave birkaçının çerçevesi yer alıyor.

Bir toplum ya da bir kültür, önceden de belirtildiği gibi kendi koşulları içinde anlaşılmalıdır. Bunu söyleyerek, her toplumun değerlendirilmesinde kullanılacak olan ortak, evrensel ölçeğe başvurulmasına karşı uyarıyoruz. Sıklıkla kullanılan bu tür bir ölçek yaşam süresinin uzunluğu, gayri safi milli hâsıla (GSMH), demokratik haklar, okuryazarlık oranları, vs olarak tanımlanabiliyordu. Son zamanlara kadar, Avrupa toplumunda Avrupalı olmayanları Hıristiyan kilisesine kabul edilmiş olan nüfus oranlarına göre sınıflandırmak yaygın bir durumdu. İnsanları bu şekilde sınıflandırmak antropolojiyle hiç ilgisi olmayan bir durumdur. Yabancı bir toplumda yaşam kalitesine dair bir yargıya varmak için, bu toplumu ilk önce içerden anlamaya çalışmak durumundayız; aksi takdirde yargımız çok sınırlı bir entelektüel ilgiye sahip olacaktır. Yaşadığımız toplumda 'kaliteli yaşam' olarak kabul edilen bir şey, farklı bir bakış açısıyla bakıldığında hiç de çekici olmayabilir. Bu yüzden, halkların yaşantısını anlamak için deneyimsel dünyalarının bütünlüğünü kavramaya çalışmak gerekir ve bu projede başarılı olmak için, seçili 'değişkenler'e bakmak yeterli değildir. Ne paranın ne de ücretli işin yaygın olmadığı bir toplumda 'yıllık' türünden bir kavramın absürd olacağı aşikârdır.

Bu tür bir tartışma etnosentrizme karşı bir uyarı olarak okunabilir. Bu kelime ('halk' anlamına gelen Yunanca '*ethnos*'dan gelir) kişinin başka bir halkı kendi bakış açısına göre değerlendirip ve onları kendi şartları içinde tanımlamak anlamına gelir. Kişinin kendi '*ethnos*'u kendi kültürel değerleriyle beraber tam anlamıyla merkeze konur. Bu düşünce biçimine göre başka halklar ister istemez kendisininkinin bayağı taklitleri olarak görünür. Sudan'daki Nuerler bir ev satın almak için teminatlı kredi alamıyorlarsa şayet, böylece onlar kendisininkine göre daha az mükemmel bir topluma sahiplermiş gibi görülürler. Kuzey Amerika'nın batı kıyılarında yaşayan Kwakiutl Kızılderilileri elektrikten yoksunlar ise, onlar bizimkinden daha az doyurucu yaşama sahiplermiş gibi görünür. Yukarı Bur-



İkinci Dünya Savaşından önce Avrupa kentlerinde 'zenci kervanları' popülerdi. Afrikalılar, aynen vahşi hayvanların hayvanat bahçelerinde sergilendiği gibi teşhir ediliyorlardı. Bu fotoğraf, 1914 yılında Christiania'daki (şimdi Oslo'da) bir 'zenci köyünü' resmediyor. Acaba o zamandan bu yana 'egzotik halklar'a dair genel Avrupalı görüşü ne kadar değişti? (Foto, Oslo Etnografik Müzesinin izniyle)

ma'daki Kachinler Hıristiyanlıkla ilişkiye geçmeyi reddediyorlarsa, bizden daha az uygardırlar ve Kalahari'nin San halkı ('Bushmen') okuryazar değillerse bizden daha az akıllıymış gibi görünürler. Bu tür bakış açıları, başka halkların kendi şartları içinde bizden farklı olabileceklerini düşünmeyen ve onları anlamanın önünde ciddi bir engel olabilen etnosentrist tavra işaret eder. Yabancıları kendi toplumumuzla karşılaştırmak ve kendimizi hayali bir piramidin tepesine yerleştirmekten ziyade antropoloji, farklı toplumları içeriden göründükleri gibi kavramaya davet eder. Antropoloji, hangi toplumun hangisinden daha iyi olduğunun cevabını veremez, zira disiplin bu soruyu sormaz. Kaliteli yaşamın ne olduğu sorulduğunda, antropologun, her toplumun bu konuda kendi tanımına sahip olduğu şeklinde cevaplaması gerekir.

Diğer yandan, izini sürmek ahlaki yargıların izini sürmekten daha kolay olan etnosentrik önyargı dünyayı tanımlarken ve sınıflandırırken kullandığımız birçok kavrama şekil verebilir. Örneğin, kendileri 'siyaset' ve 'akrabalık' kavramlarından yoksun olan toplumlara işaret ederken siyaset ve akrabalıktan söz etmenin doğru olmayabileceği tartışılmıştır. Muhtemelen siyaset etnografın toplumuna ait olup, incelenen topluma ait değildi. Bu temel soruna daha sonra yeniden döneceğiz.

Kültürel görecelilik zaman zaman etnosentrizmin karşısına yerleştirilir. Bu, toplumların ya da kültürlerin niteliksel olarak farklı oldukları, kendi iç mantıklarına sahip oldukları ve bundan dolayı onları bir ölçek üzerinde sıralama bilimsel açıdan saçma olacağı anlamına gelir. Şayet biri bir San grubunda yer alıyor ve diyelim ki, okuryazarlık ve yıllık gelir gibi değişkenlerin olduğu bir merdivenin en alt basamağında bulunuyorsa, Sanların para ve kitaba ciddi bir ayrıcalık tanımadıkları anlaşıldığında bu merdiven onlara çok anlamsız gelecektir. Kültürel görecelilik çerçevesinde, çok sayıda arabanın olduğu bir toplumun az sayıda arabanın olduğu toplumdan 'daha iyi' olduğunu ya da sinema salonlarının nüfusa olan oranının yaşam kalitesi açısından yararlı bir gösterge olduğunun iddia edilemeyeceği açıktır.

Kültürel görecelilik, yabancı toplumları mümkün olduğunca önyargılardan arınmış şekilde anlama çabalarımızda vazgeçilmez ve tartışılmaz kavramsal bir önerme ve metodolojik bir kuraldır. Diğer yandan, büyük olasılıkla etik bir ilke olarak uygulamada bu imkânsızdır, zira ilke her şeyin bir diğer her şeyin iyi olduğu kadar iyi olduğunu göstermektir. Bu ilke belli bir toplumda belli bir anlam ifade etmiyorsa, nihayetinde nihilizme dek gidebilir. Bu nedenle, pek çok antropolog özel yaşamlarında doğru ile yanlışa ilişkin kesin, dogmatik nosyonlara sahip olurlarken gündelik yaşamlarında kültürel görecelilik kuramı yanlısı olmalarının yerinde olduğunu belirtmenin belki de tam sırasıdır.

Kültürel görecelilikle ilgili her şey söylenip yapıldığı takdirde basitçe etnosentrizmin karşısına konulamaz, zira en basit nedeni kendi içinde ahlaki bir ilke barındırmamasıdır. Antropolojide kültürel görecelilik ilkesi metodolojik bir ilkedir -entelektüel açıdan alakasız ahlaki bir ölçekle ilişkilendirmeksizin toplumları inceleyip karşılaştırmamıza yardım eder; ancak mantıksal açıdan bu doğru ya da yanlış arasında hiçbir farkın olmadığı anlamına gelmez. Son olarak, pek çok antropologun insanlık veya insan toplumlarınm genel, ortak yanlarını keşfetmeyi arzu ettiklerinin ayırdında olmalıyız. Evrenselcilik - insanlar arasındaki benzerliklere vurgu yapan ilkeler bütünü- çoğu kez kültürel göreceliliğin karşıtı olarak görülse bile bu tür bir proje ile kültürel görecelilik yaklaşımı arasında bir karşıtlık olması gerekmiyor. Antropolojik analizin belli bir yerinde pekâlâ relativist olunabilir ancak aynı zamanda belli bir temel modelin bütün toplumlara veya şahıslara özgü olduğu da iddia edilebilir. Aslında çoğunluk da antropolojinin konusunun bu olduğunu öne sürmektedir: hem her bir sosyal ve kültürel topluluğun özgünlüğünü hem de insanlığının ortak noktalarını keşfetmek.

Ayrıntılı okuma önerileri

E. E. Evans-Pritchard: *Social Antropology*. Glenco: Free Pres 1951.

(Türkçesi; E. Evans-Pritchard, *Sosyal Antropoloji*. İstanbul: Birey Yayıncılık)

Clifford Geertz: *The Uses of Diversity. In Assessing Cultural Antropology*, ed. Robert Borofsky. New York: McGraw-Hill 1994.

Adam Kuper: *Antropology and Antropologists: The Modern British School*. London: Routledge & Kegan Paul 1983.

2. ALAN ÇALIŞMASI VE YORUMLAMA

Verisiz teori boştur, ancak teorisiz veriler de kördür.
C. Wright Mills

Alan çalışması

Antropoloji, toplum ve kültür ile ilgili en önemli yeni bilgi kaynağı olarak alan çalışmasına yaptığı önemli vurguyla kendisini diğer sosyal bilimlerden farklı kılar. Bir alan çalışması birkaç ay ile iki yıl veya daha uzun süre alabilir ve incelenen fenomeni mümkün olduğunca yakından tanımayı amaçlar. Alan çalışmalarında farklı antropoloji ekolleri arasında farklılıklar olmasına rağmen, genelde, her ne kadar belli bir ölçüde yabancı olarak kalacak olsa da, oradaki varlığı yörenin devamlı sakinleri tarafından aşağı yukarı 'doğal' karşılanması için antropologun alanda yeterince uzun süre kalması gerektiği konusunda ortak bir kanı mevcuttur.

Pek çok antropolog alanda bulundukları vakit ister istemez palyaço rolüne girerler. Tuhaf bir şekilde yanlış bir gramerle konuşurlar; şaşırtıcı ve zaman zaman da patavatsız sorular sorarlar ve şeylerin nasıl olması gerektiğine ilişkin birçok kuralı yıkmaya meyillidirler. Böyle bir rol seçilmemiş olduğu zaman bile alan çalışması için mükemmel bir başlangıç noktası olabi-

lir: yerlilerin kendi davranışlarına nasıl tepki verdiklerini keşfederek onların düşünce yöntemlerine dair ilk ipucunu elde eder. Hepimiz yabancı bir çevrede aşağı yukarı palyaço olarak algılanırız; herhangi bir topluma yön veren, ki yabancı bir toplumdaki sosyal yaşam içinde yer alınmaya çalışıldığında ister istemez bir kısmının kırılacağı çok sayıda kural vardır. Örneğin İngiltere'de koyu renk bir takımın altına beyaz çorap giymek görgüsüzlük olarak değerlendirilir; ancak yine de yerel giyim kuşam kodlarına tam olarak aşina olmayan insanlar bunu yapıyorlar. Alanda, antropologların bundan çok daha ciddi hatalar yaptıkları biliniyor.

Bir alan araştırmacısı antropologun farklı ve bazen de daha sorunlu bir rolü uzman rolü de olabilir. Ev sahipleri tarafından büyük saygı duyulan birçok alan araştırmacısıyla son derece nazik şekilde konuşulur vesaire; ve buna bağlı olarak alan araştırmacıları yerlilerin yüksek dereceli yabancılara göstermeye utandıkları toplumun özelliklerini görememe riskiyle yüz yüze kalabilirler.

Alanda hangi role girilirse girilsin -etnografların çoğu muhtemelen kısmen uzman kısmen palyaçodurlar- alan çalışması hem profesyonel hem de insani anlamda çok dikkat gerektirir. Antropologlar tarafından yazılan düzenli, sistematik ve kapsamlı metinlerin büyük bir kısmı, sıkıntı, hastalık, kişisel yoksunluklar, hayal kırıklıkları ve hüsranla karakterize edilen alanda geçirilen uzun dönemlerin ürününden başka bir şey değildir: çok az antropolog vardır ki dürüstçe alan çalışmalarının hoş deneyimlerle dolu, sürekli heyecan veren bir keşif yolculuğu olduğunu söylesin. Yabancı bir mekânda kişi başlangıçta genellikle beceriksizce dil ve davranış kodlarının üstesinden gelmeye çalışacak ve çoğu durumda çaresiz hissedecektir. Bunun yanında, kuşku ve husumetle de karşılaşma riski vardır ve de bünye için, aşina olunmayan bir iklim, farklı yiyecekler ve alışıldığından farklı hijyenik koşullar başa çıkılması gereken hayli nahoş şeylerdir. Aynı derecede önemli olan bir şey de, 'Batılı' bir orta sınıf geçmişi olanlar için (ki çoğu antropolog öyledir) yalnız olmanın zavallı bir durum olduğu-

nu düşünen toplumlara uyum sağlamak çok zahmetlidir. Açıkçası pek çok köy ortamında kişi asla yalnız bırakılmaz. Sayıları artmakta olan modern şehir ortamlarında alan çalışması yürüten antropologlar için elbette ki bu sorun aynı derecede belirmez.

Alan metotları

Alan çalışmasında başlıca gereksinim mümkün olduğu kadar yerel yaşamın içinde fazlaca yer almaktır. Ayrıca antropologlar veri toplamak için uzmanlaşmış ve formel çeşitli teknikler kullanırlar (örneğin bkz. Pelto and Pelto 1970; Ellen 1984). Alan araştırmasının türüne bağlı olarak değişen ölçülerde planlanmış görüşmeler, istatistiksel örnekleme ve diğer tekniklere ihtiyaç duyulabilir. Antropologların büyük kısmı alan çalışmalarında formel tekniklerle planlanmamış katılımcı gözlemin bir bileşimine bağlı kalırlar.

Katılımcı gözlem, başka tekniklerle desteklensin ya da desteklenmesin pek çok alan araştırmasının temelini oluşturan enformel alan metotlarına işaret eder. Bu metodun amacı, araştırılan sosyal ve kültürel alanın mümkün olduğu kadar derinine inmektir; Evans-Pritchard'ın da değindiği gibi (1983 [1937]: 243) kişi fiiliyatta 'çifte marjinal' denilen, bir anlamda kendi toplumu ile incelediği toplumu arasında asılı kalmış olur. Katılımcı gözlem sırasında, kişi yerel sakinlerin arasına iyice dalarak fark edilmemeye çalışır ki kendi yaşamlarını her zamanki gibi sürdürebilsinler. Bu bakımdan, antropoloji camiasında gizli gözleme karşı açık gözlem meselesi tartışma konusu olmuştur. Genelde, ev sahibini amacının ne olduğundan haberdar etmemenin etik olmadığında görüş birliğine varılmıştır. Araştırılan insanlar antropolojik analizlere konu olmak istemeyi reddetme hakkına sahip olmalıdırlar; gizli gözlem durumunda bu imkândan yoksun kalmış oluyorlar.

Alan çalışması yapmanın birçok yolu var ve nasıl yürütüleceğine dair çok kesin bir reçetesini vermek mümkün değildir. Zira antropologun kendisi kullanılan en önemli 'bilimsel araç'

olmakla beraber süreç içerisinde büyük ölçüde kendi kişiliğini de keşfetmektedir. Farklılığın diğer bir kaynağı da antropologlar tarafından incelenen birbirinden ziyadesiyle farklı yerler ve konulardır. Metotlar disiplinin ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde belirlenmeli ancak daha fazla özgün olmak zordur. Evans-Pritchard bir keresinde 1920'li yılların başında ilk alan çalışması öğrenme girişiminden (1983 [1937]:239) söz etmişti. Önde gelen bir dizi antropologa alan çalışmasının nasıl yapıldığını sormuş ve çeşitli yanıtlar almış. İlk önce ünlü Finlandiyalı etnolog Westermarck şöyle demiş: 'Biriyle yirmi dakikadan fazla sohbet etme zira sen sıkılmadıysan da o senden sıkılacaktır.' Evans-Pritchard bu öğüdü şöyle yorumlar: 'Bir yere kadar yetersiz olsa da çok iyi bir tavsiye.' Alfret Haddon, 'gerçekten de oldukça basit; her zaman bir centilmen olarak davranılmalı.' Evans-Pritchard'ın hocası Charles Seligman, 'her gece on gram kinin almamı ve kadınlardan uzak durmamı tavsiye etti.' Son olarak Malinowski'nin kendisi acemi çaylağa zalim bir aptal olmamasını söylemiş. Evans-Pritchard'ın kendisi, daha sonra aynı açıklamanın içinde, olguların yalnız başlarına anlamsız olduklarını; diğer bir deyişle, 'insan neyi öğrenmek istediğini tam olarak bilmek zorundadır' ve ardından eldeki mevcut tekniklerden uygun bir metodoloji oluşturulmalıdır. Ne yazık ki alan çalışmasının basit bir reçetesi yoktur. Öyle bir metottur ki araştırmacının kendisi en önemli 'bilimsel araç'tır.

Araştırma sürecine, bilhassa alan çalışmasına ilişkin pek çok antropolojik açıklama muhtemelen hayli idealize ediliyorlar. Boş yere bir araştırma tekniği olarak tanımlanan 'katılımcı gözlem' ifadesi, mevcut araştırma sürecindeki etik ve metodolojik yetersizlikleri saklamaya yarayan kullanışlı bir örtü niteliğinde terim olarak hizmet edebilir. Sorunlardan biri, muhtemelen, araştırmacının incelediği insanlara yönelik antagonistik bir tavır geliştirmesi olayı olabilir. Malinowski'nin şahsi günlükleri 1967 yılında yayımlandığında, uzun ve sıcak bir tartışmayı tetiklediler. Önemli bir etnograf olarak bilinen Malinowski'nin Trobriand Adalarındaki ev sahiplerinin gururunu okşayan bir bakış açısına sahip olmadığı ortaya çıktı. Projesi,

adalıları kendi şartları içinde anlamaktan ibaretti, ancak kendisi şahsen onları pis vahşiler olarak görüyor ve sık sık, alan çalışmasına başladığı her sabah kulübesinden çıkmak için kendisini zorladığını aktarır. Bu bağlamda ortaya çıkan sorun;

Bronislaw Kaspar Malinowski (1884-1942) Polonya'nın Krakow şehrinde doğdu; 1910 yılında, kendini kuramsal bir antropolog olarak kabul ettirdiği Büyük Britanya'ya yerleşti. 1915-1918 yılları arasında Trobriand Adalarındaki efsanevi alan çalışmasını yürüttü ve ardından *Argonauts of the Western Pacific* (1922), *Crime and Custom in Savage Society* (1927) ve *The Sexual Life of the Savages in North-Western Melanesia* (1929) kitapları dâhil bu çalışmayla ilgili bir dizi kitap yayımladı.

Kuramsal perspektifleri başlangıçta tartışılabilir olmasına rağmen Malinowski antropolojiye önemli bir katkı sağlamıştır. Uzun dönem katılımcı gözleme önem veren alan metodu sonraki araştırmalar için standart oldu ve etnografisi daha önce yaygın kabul görenlerden çok daha ayrıntılıydı. Tematik açıdan ise, önceden çok nadiren işlenmiş hukuk, teknoloji, cinsiyet, mübadele ve diğer konular üzerine yazarak yeni bir zemin yarattı.

Malinowski, bir toplumun bütün kurumlarının doğaları gereği birbirine bağlı olduklarını düşünüyor ve her toplumsal ve kültürel fenomenin kendi bağlamı içinde incelenmesi gerektiğini vurguluyordu. Ayrıca, doğuştan gelen insan ihtiyaçlarının toplumsal kurumların gelişiminde sürükleyici güç olduğunu iddia ediyordu.

bu kadar az saygı duyulan bir halkın arasında sağlıklı bir alan çalışmasını yürütmenin mümkün olup olmadığıydı. Açıkçası cevap evettir: ve alanda ev sahipleri tedirgin edilmediği sürece antropolog cephesinde olumsuz tavırlara karşı hiçbir kural olamaz. Günün sonunda, katılımcı gözlemin değeri, alanda edinilen yakın dostlukların sayısında değil elde edilen ampirik verilerin niteliğinde yatar.

Alan çalışmasındaki yaygın yetersizlikler, alan diline dair sınırlı bilgi, cinsiyetçi önyargı (bkz. Bölüm 8) ya da görüşme yapılan kişilerin toplumu bir bütün olarak temsil edememeleridir. Son noktayla ilgili olarak, antropologların toplumun elitleriyle daha fazla ilgilenme eğiliminde oldukları muhtemelen doğrudur; çoğu zaman şefler, öğretmenler ve diğer örnekdışı kişiler gelen bir antropologa hizmet sunmada en çok etkili olanlardır. Gerald Berreman (1962) bir seferinde Kuzey Hindistan'daki alan çalışmasına ilişkin itiraf niteliğinde bir bölüm

yazmıştı. Bir çevirmene bağımlıydı ve bir süre çalıştıktan sonra, oldukça başarısız geçen, çevirmenin bizzat kendisinin alan çalışmasındaki bilgi çarpıklığının kaynağı olduğu anlaşıldı; bu yalanı söylediği için veya bir çevirmen olarak yetersiz olduğu için değil, kast hiyerarşisindeki konumundan dolayıydı. İnsanlar, Berreman'ın kendisi gibi biriyle ya da farklı bir kast mensubiyeti olan yerli biriyle konuştukları gibi onunla açık konuşmuyorlardı.

Alan çalışmasının ne sermaye-yoğunluklu ne de emek-yoğunluklu olması gerekmiyor: bir araştırma süreci olarak ucuzdur, zira dâhil olan bilimsel araçlar sadece alan çalışanlarının kendileri ve belki birkaç tane asistandan ibarettir. Bunun yanı sıra, belki de bilimsel bir metot olarak alan çalışmasıyla ilgili esas mesele zaman-yoğunluklu olmasıdır. İdeal olanı, yerel halkın yorumladığı şekilde dünyayı yorumlayabilinceye kadar alanda kalınması gerekiyor. Diğer nedenlerin yanında insan kendi kültürel arkaplanından tamamen kurtulamadığı için, bu imkânsız olsa bile, denemeye değer bir amaç olabilir. Antropologun bilgisinin gücü, her ikisinin analitik, karşılaştırmalı açıklamasını mümkün kılarak hem yerel kültür hem de farklı bir kültüre (kendi kültürü) ve de analiz araçlarına ilişkin uzmanlığında söylediği söylenebilir.

Teori ve veri

Teori ile ampirik materyal ya da veri arasındaki ilişki, antropoloji dahil bütün ampirik bilimlerde önemli bir yere sahiptir. Hiçbir bilim yalnız başına, saf olgulara dayanamadığı gibi sadece teoriye de dayanamaz (o zaman da saf matematik ya da felsefe olur): bu durumda, bize ilginç gelebilecek hiçbir şey söyleyemez. Farklı bir şekilde koyacak olursak, araştırmanın bir tümevarım ve bir tümdengelim boyutu vardır. Tümevarım orada gezinmeyi, 'izlemeyi ve merak etmeyi', insanların söyledikleri ve yaptıklarına dair bilgi toplamayı içerir. Tümdengelim, genel bir hipotez ya da teori aracılığıyla olguların nedenini açıklama girişimlerinden oluşur. Farz edelim ki, kadınların

toplumdaki konumlarının ekonomiye yaptıkları katkıyla orantılı olduğu hipotezini araştıracağım (bkz. Bölüm 8). Tümdengelim yöntemiyle çalışınca, bunun niye anlamlı olduğunu gösteren bir argüman geliştireceğim. Diğer yandan fiili araştırma sürecinde, var olan bir dizi toplumda kadının konumu ile ekonomi arasındaki ilişkiyi araştıran bir tümevarım yöntemine geçiş yapmam gerekecek. Ekonomiye yapılan katkı ile kadınların göreli statüsü arasında belirgin bir ilişki olmadığını gösteren bir ya da birden fazla toplumla karşılaşır karşılaşmaz baştaki hipotezimi derhal değiştirmem gerekecek.

Bu tür bir genel durumu anlamaya yönelik bir araştırmayı, yeni olguların teoriyi şekillendirdiği ve (şekillenmiş) teorinin olguları açıkladığı olguların gözlemlenmesi ile kuramsal muhakeme arasındaki zikzaklı bir hareket olarak tasavvur edebiliriz. Teoriden ampirik sürecin tanımına geçildiği ve de tersi her bir durumda, kişinin kavrama yeteneğinin eksiklikleri biraz daha tamamlanmış olur.

Şayet görüşme yapılan kişilerin söyledikleri ve yaptıkları her şey tekrarlanabilir olsaydı, belirli hipotezlerde değişiklik yapılamaz hatta doğrulanamazdı. Modeller ya da devamlılıklar ortaya konulmaksızın kişi tam anlamıyla ayrıntıların içinde boğulurdu. Toplumun tanımı, toplumun kendisi gibi kompleks ve muğlak olacak ve böylece anlamsız olacaktı. Antropolojik proje, büyük ölçüde gözlemlenen materyalin üstüne ısmarlama modeller ve düzenlilikler empoze etmekten oluşur ve bunu yapmak için kuramsal soyutlamalarımıza bağlı kalırız. Sorun, bu soyutlamalar aracılığıyla kültür ve sosyal hayata dair önemli bir şey söylemekte yatıyor.

Bu nedenle araştırma için doğru bir konu seçimi, alan çalışmasına hazırlığın önemli bir parçasıdır. En azından, kişi alan çalışmasına girişmeden önce, sözgelimi, kaynak yönetimi ya da çocuk yetiştirmeye ilgi duyup duymadığını bilmelidir. Aksi takdirde bir şeyle ilgili yeterince şey bilmekten ziyade her şeye dair çok az bilmekle sonuçlanacaktır. Godfrey Lienhardt (1985), Geertz'den bir benzetmeyi ödünç alarak, teori ile etnografi arasındaki ilişkiyi bir fil ile tavşan güveci arasındaki



Öncesinde araştırma çabalarını Ortadoğu toplumları üzerine yoğunlaştırmış olan Fredrik Barth 1968 yılında Yeni Gineli Baktamanlar arasında alan çalışması yaptı. Alan çalışması deneyimlerine dair popüler bir anlatımda Barth, alan çalışması sırasında on kilo kaybettiğini belirterek oradaki yetersiz beslenişini anlatmıştı, ama aynı zamanda beli 10 cm genişlemişti. (Foto, İskandinavya Üniversitesi Yayınları izniyle)

ilişkiyle karşılaştırıyordu. Lienhardt, ihtiyaç duyulan şeyin bir etnografi fili ile teori tavşanı olduğunu söyler. Onun da kabul ettiği gibi, asıl marifet tavşanın lezzetini ortaya çıkarmaktır.

Ev'de antropoloji

Antropoloji geleneksel olarak (i) gözlem ve alan çalışmasını öne çıkarması ve (ii) özellikle sanayileşmemiş toplumları incelemesiyle kendisini sosyolojiden ayırmıştır. Sosyoloji modern toplumları anlama, değerlendirme ve idare edilişi üzerine yoğunlaşırken, antropolojinin tarihsel görevi insan varolu-

şundaki farklılıkları açıklamak ve bir ölçüye kadar kaybolmakta olan toplulukları, yaşam biçimlerini yazıya geçirerek unutulmaktan kurtarmak olmuştur.

Bir dizi neden sonucu, 1960'lı yıllardan bu yana antropologun kendi toplumunda ya da komşu bir toplumda yapılan alan çalışmaları daha fazla yaygınlaşmıştır. Birincisi, bugün bizim disiplin, 'kabile toplumu'nun yok oluşu dâhil dünyadaki tarihsel gelişmelerden dolayı bir dizi tehlikeyle karşıya karşıyadır. Modernleşme ile 'gelişim'in mekânsal mesafeleri azaltmasına katkıda bulunması ve daha önce görece belirgin olan kültürler arası sınırları bulanıklaştırmış olmasından dolayı 'biz' (modern olanlar) ile 'onlar' (ilkeller) arasına keskin ayrımlar koymak imkânsız hale gelmiştir. 'Araştırma nesneleri'miz şu anda okuyucularımız bile olabilirler. İkincisi, kabile toplumu analizleri, araştırmacıları kendi toplumlarıyla ilgilenirken benzer analitik metotları kullanmaya sevk ederek mukayese için yararlı bir temel zemin oldu. Başka toplumları yakından tanıdığımızda kendi toplumumuzda neyin benzersiz olduğunu görmek daha kolay olmaktadır. Üçüncüsü, günümüzde yetersiz kaynaklar için rekabet eden çok sayıda araştırmacı bulunuyor ve uzak bir yerde uzun süreli bir alan çalışması yürütecek bir bütçeye sahip olmak zorlaşmış durumda. Bunlara ilaveten, Üçüncü Dünya'daki bazı yönetimler antropologlara kuşkucu yaklaşmaktadırlar. Sonraki bölümlerde de görüleceği gibi, hayli ilginç araştırma projelerinin çoğu 'modern' toplumları ilgilendirmektedir.

Zaman zaman araştırmacının kendi toplumunda yürüttüğü alan araştırmasına yöneltilen bir argüman, antropolojinin genel amacının dünyadaki kültürel farklılığı açıklamak olduğudur. Kültürel anlamda uzak olan toplumların incelenmesi gerektiği bu nedenle mantıklı görünüyor. Diğer bir argüman, kendi toplumumuzu mukayese için zımni bir temel olması gerektiği ki biz komşu toplumları incelediğimizde bu ortadan kalkmış oluyor. Diğer bir yandan, 'modern' toplumlarm alan incelemeleri sırasında, aslında bu toplumların kültürel ve toplumsal örgütlenme bağlamında genellikle varsayıldığından

çok daha heterojen oldukları ortaya çıkmıştır.

Kendi 'memleket'inde araştırma yapılması lehine ileri sürülen genel bir argüman, kültür, toplum ve benzeri konularda sorduğumuz soruların dünyanın başka yerleriyle eşit oranda ilintili olduğudur. Antropolojinin yaşlı büyük isimlerinden biri Sir Raymond Firth 1989 yılında bir dersinde kendi görüşünü şöyle ifade ediyordu: 'Antropolojik sorunları herhangi bir yerde araştırabildiğimiz için, biraz zaman geçirmek için rahat yerlere de gidebiliriz.' (Firth 1989). Firth'in kendisi alan çalışmalarının büyük bir kısmını Pasifik Okyanusundaki tropikal Tikopia adasında yapmıştı. Aslında, bugünün antropolojisi, antropologların ev dedikleri bölgeler dâhil bütün dünyayı kapsamaktadır. Evdeki alan çalışması, dünyanın başka yerlerindeki gibi, antropologun profesyonel yeteneklerine bağlıdır. Aşina olunan ya da yarı aşina olunan bir yerde, kültürel anlamda uzak olan bir yere nazaran dil ve kültürel alışkanlıklara hâkim olma avantajı vardır, ancak bu gereğinden fazla hazıra konulmuş bir durum olma eğilimi taşır. Bu sorun zaman zaman 'evkörlüğü' (*homeblindness*) olarak adlandırılır ve en azından büyük ölçüde doğru eğitimle üstesinden gelinebilir. Bir antropologun eğitiminin çekirdeğini oluşturan karşılaştırmalı, ayrıntılı kültürel farklılık incelemesi aşina olunan toplumları da uzak toplumlara uyarladığımız aynı metot ve analitik aygıtlarla inceleme imkânı sağlar.

Yorumlama ve analiz

Yirminci yüzyılın ilk yıllarında modern antropoloji şekil almaya başladığında, hâla Avrupalılar tarafından güç bela gidilmiş ve sistematik keşiflere çok az maruz kalmış büyük bölgeler vardı. Boas, Kuzey Amerika'nın batı kıyısı Kızılderililerini incelediğinde, Malinowski Trobriand Adaları'nda yaşadığında, Bateson Yeni Gine'de Iatmulların arasına katıldığında ve Evans-Pritchard Azandeler arasında yaşamaya gittiğinde aynı halklara ilişkin daha önce yapılmış incelemeleri okuyarak kısıtlı bir şekilde hazırlanabiliyorlardı. Gidecekleri yerlere iliş-

kin çok az şey biliyorlardı. O zamandan beri dünya önemli ölçüde değişti. Şimdi ise, Amazon havzası veya Yeni Gine gibi bölgelerde antropolojik açıdan incelenmemiş küçük gruplarla karşılaşmak hâlâ mümkün olabilmesine rağmen etnograf olarak gidilen bir bölgeyle ilgili yapılmış araştırmalar daima mevcuttur. Çoğu zaman araştırma bölgesine gitmeden dil öğrenilebiliyor ve alan çalışmasına başlamadan önce incelenmesi gerekli olabilecek çok miktarda uzman literatürü çoğunlukla mevcuttur.

Klasik antropolojik monografi, çıkış noktası olarak ayrıntılı bir köy alan çalışmasını ele alarak bir halkın en önemli kurumlarıyla ilgilenir. Çoğunlukla, din, siyaset, ekonomi, akrabalık vesaire arasındaki karşılıklı ilişkiler tanımlanarak bir halkın 'yaşam biçimi'ne dair kapsamlı bir görüş edinmeyi amaçlar. Bir takım nedenlerden bu model artık yaygın değil. Bunun belirgin bir nedeni, çoğu antropolojik araştırmanın büyük ölçekli karmaşık yerlerde yürütülmesi ve dolayısıyla köylerle sınırlı olmamasıdır. Diğer bir neden, antropolojinin kendi içinde gelişen uzmanlaşmanın birçok profesyoneli, belli toplumlarda örneğin tıbbi sistemler, toplumsallaşma, toplu ritüeller veya siyasi retoriğe odaklanan hayli uzmanlaşmış altdal uzmanlarına dönüştürmesidir. Üçüncü ve bağlantılı neden, genel bir etnografi varlığının pek çok bölgede zaten tamamlanmış olması olgusudur. Dolayısıyla çoğu zaman başlangıç çizgisinden başlamaya gerek duyulmaz. Annette Weiner 1970 yılında Trobriand Adalarında alan çalışması için yola çıktığında, böyle bir nedenle, Melanezya adası toplumunun her bir çehresini ayrıntılı incelemesi gerekmiyordu: Malinowski ve diğerleri zaten bunun yapmışlardı ve Trobriandlılar hakkında daha önce yapılmış analizlerdeki boşluklar veya tartışmalı noktalarla ilişkilendirebilirdi çalışmasını (Weiner 1988). İncelemeleri daha çok kadının rolü ile cinsiyet ilişkileri üzerine olup, bölgedeki eski çalışmalarla eleştirel bir diyalog içindedirler (bkz. Bölüm 8 ve 11).

Ayrıca, şimdi sosyal teori, antropologlar tarafından incelenen birçok toplumda içeriden üretilmektedir şimdi. Sosyoloji,

antropoloji ve başka itibar gören kuramsal metinler, Radcliffe-Brown'ın torunları ve Kroeber'in habercileri tarafından yazılmaktadır. Bu, günümüz antropolojik araştırmalarının öncüllerinin yaptıklarından daha büyük ölçüde incelenen toplumla bir diyalog içinde gelişmesi gerektiği anlamına geliyor. Ayrıca antropolojik incelemelerin yerel toplulukları doğrudan etkilediklerini de ima eder. Örneğin bugün Güney Amerika'nın bir mahallesi üzerine bir monografi yazılacak olsa, kitap ister istemez Güney Afrika toplumunu etkileyecektir; 'yerliler'in bir kısmı tarafından okunacak ve bu şekilde habercilerin toplumsal gerçekliğinin parçası haline gelir. Bu durum birtakım etik sorunlar da yaratmıştır. Kitaplarının sözkonusu toplumlar üzerinde doğrudan bir etkiye sahip olması Malinowski veya Bateson'ın karşılaşacağı bir durum değildi (şu anda Malinowski'nin eseri Trobriand Adalarında iyi biliniyor olsa da): bu tür sorunları gözönüne almadan rahatlıkla yazabiliyorlardı. Eser en azından İngilizce veya Fransızca yazıldıysa, bu mümkün değil artık.

Etnografik şimdi ve geçmiş

Antropolojik metinler genellikle geniş zaman kipiyle yazılırlar. Etkin antropolojik monografilerin birçoğu yarım yüzyıl ya da daha öncesinde yazılmışlardır ve ilk alan çalışması gerçekleştiğinden bu yana ilgili toplumlar büyük bir hızla değiştiler. Öte yandan, alan araştırmaları normal bir tarihsel dönem içinde değil sıradışı bir dönemde yürütüldü; klasik Afrika antropolojisi Fransız ve İngiliz sömürgeciliğinin son döneminde yani Birinci Dünya Savaşı ile 1960 arasında gelişti. O tarihten sonra, politik istikrar dönemi -öncesinde ve sonrasında Afrika'nın büyük bir bölümü için mevcut olmayan- olduğu için bu dönemin sıradışı olduğu anlaşıldı.

Sosyal antropoloji hiçbir zaman tarihin yerini almaya çalışmadı. Analizlerimiz geleneksel olarak zaman içinde belli bir yerde karşılıklı sosyal ve kültürel ilişkilere yoğunlaşmış ve şimdiye kadar bugünkü duruma yol açan tarihsel süreçler na-

diren vurgulanmıştır. İngiliz, Amerikan ve Fransız gelenekle-rinde amaç genellikle nasıl ortaya çıktığını açıklamak değil, belli bir toplum ya da kültürün işleyişlerini açıklamaktır. Boas, Radcliffe-Brown ve Malinowski, hepsi modern antropolojiye öncülük eden kültürel tarihin spekülatif biçimlerine daha ziyade eleştirel yaklaşıyorlardı. Ne var ki, çok eski antropolojik metinlere örneklik teşkil eden kötü kültürel tarihe verilecek doğru bir tepki tarihi gözden düşürmeyecek daha çok kişinin tarihsel titizliğini geliştirecektir.

Son dönemin, bilhassa 1980'lerden bu yana, antropoloji çalışmalarında tarihsel boyut daha önemli olmasına rağmen, antropolojik incelemelerin büyük kısmı mevcut 'anlar' veya 'enstantaneler' olarak tanımlanabilir. İçerdiği edebi zaman kipini karakterize etmek için 'Etnografik şimdiki' terimini kullanabiliriz. Belli bir bağlamda, bir monografide tanımlandığı şekilde Nuerlerin, Trobriandlıların ya da Swat Pathanların ne zaman belli bir kültür ya da toplumsal örgütlenme biçimi kurdukları alakasız olabilir. Bu halklara dair incelemelerin önemi öncelikle onların tarihsel ya da soybilimsel açıklayıcılıklarında değil en geniş anlamda insan varoluşunun farklılıkları ve benzerliklerine dair kavrayışımıza yaptığı katkıda yatar. İnsan yaşamının biçimlerine dair mukayese edici bilgilerimize katkı sağlarlar. Kirsten Hastrup'un iddia ettiği gibi, etnografik şimdi, zamansızlığın diğer toplumların bir özelliği olduğunu ima etmez, ancak 'etnografik bilginin ampirik olanın üzerine çıktığına vurgu yapıyoruz' (1992, s. 128) ki bu da genel anlamda insani durumu kavrayışımızı derinleştirir.

Ayrıca, sosyal hayatın eşzamanlı incelenmesinin belirgin bir metodolojik avantajı vardır. Antropoloji, bir nehrin sularına dalıp o aktıkça keşfedilmeye çalışılan bir süreç olarak tarif edilebilirken buna karşın tarihçiler kuru bir dere yatağını incelemeye zorlanıyorlar. Geçmişe ilişkin katılımcı gözlem yapılamaz.

Diğer bir yandan, pek çok antropolog, bir toplumun tarihini ve bugüne katkısını bilmenin önemini vurgulamakta Kroeber ve Evans-Pritchard'ın rehberliğini takip ettiler. Yazılı bir

tarihe sahip toplumlarla ilgili araştırmalarda bu bilhassa taltif edici olabilir -bazıları bunun kesinlikle gerekli olduğunu söyleyeceklerdir. Dahası, çoğu zaman her bir toplumu anlamak için can alıcı öneme sahip olan farklı toplumlar arasındaki bağlantılar ancak tarihsel anlamda incelenerek yeterince anlaşılabilir (bkz. Wolf 1982). Mesela, Birleşik Devletlerdeki köle ticareti ve pamuk çiftliklerine dair önceki bilgiler olmaksızın İngiltere'deki sanayi devrimini yeterince anlamamız imkânsız olurdu.

Özetle, etnografik şimdi ile tarihsel boyut karşılıklı olarak birbirlerini dışlamamalıdırlar. Az çok bütünleşmiş sistemlerde toplumları ve kültürleri incelemenin önemini yerli yerinde ortaya koymuş olan yayılmacılık karşıtları göreli yalıtımı ve toplumların değişmeyen özelliklerine aşırı önem atfetme eğiliminde oldular. Tarihsel kaynakların ulaşılabilir olması halinde, günümüz tekli toplumlarının anlaşılmalarına önemli katkılar sağladığı muhakkaktır.

Etnografi yazmak ve okumak

Alan çalışmasının antropolojiye yeni bilgi akışını sağlayan en önemli metot olmaya devam etmesine rağmen, profesyonel topluluklar içinde bilgi iletimi genellikle metinlerin yazılması ve okunması aracılığıyla gerçekleşmektedir. Geertz, önde gelen birçok uygulayıcının yazdıkları üzerine yaptığı bir incelemede, antropologun en belirgin eyleminin yazmak olduğunu iddia eder ve bu nedenle bu tür metinlerin ortaya çıkma yöntemine dikkati çeker (Geertz 1988). Gelenek-göreneklerin ve kültürel sistemlerin tarafsız ve objektif betimleme ve analizleri olmaktan uzak olan antropolojik yazılar yazarın biyografisi, edebi tarzı ve retoriği kadar yazıldıkları tarihsel dönem (sömürgecilik gibi) ve elbette alan çalışmasının niteliği tarafından şekillenir. Antropolojik bilgi üretiminin bu veçheleri çoğu zaman son-ürün yani monografiyle ilgisiz oldukları düşünülerek gereğinden daha az değer görürler ya da bir tarafa bırakılırlar.

Geertz'in kitabında örneğini bulan etnografi yaklaşımı, top-

lum ve kültür ile ilgili bilgi kaynakları olarak bu çalışmaların yetkinliğinin değerini azaltıyor ve onları sadece edebiyata indirgiyor gibidir. Geertz'in amacı bu değil: o sadece okuyucuya, etnografik metinlerin önemini kavramasını sağlayacak bir yorum içeriği kazandırmayı amaçlar. Örneğin, Raymond Firth'in, Tikopialılar üzerine yazdığı kitabına, sonraki 500 sayfada katı sosyolojik terimlerle betimlemeye devam edeceği topluma olan aşinalığını anlatmak için uzun betimleyici edebi bir pasajla -'Dickensvari taşkınlık ve Conradvari kadercilikle dizilmiş'- (Geertz 1988: 13) başlayarak etnografik yetkinliğini nasıl kabul ettirdiğini gösterir. Bu gözlem Firth'in çalışmasının yetersiz olduğunu değil farklı bir antropologun farklı bir kitap yazacağı anlamına gelir -başka bir deyişle, antropolog otorite olarak sahada ve kendi metni içinde yerini alır.

Son yıllarda çok sayıda antropolog (ya da meta-antropologlar) edebi eleştiri tekniklerini etnografik eserlere uyarlamakta Geertz'in izinden gittiler (bkz. özellikle, Clifford ve Marcus 1986; Manganaro 1990) ve Malinowski'nin tarzını Joseph Conrad'a borçlu olduğunu, Evans-Pritchard'ın Afrikalıları anlatımının sömürgeci geçmişi ve tavırlarınca lekelendiğini, Ruth Benedict'in, *The Chrysanthemum and the Sword* (Benedict 1974 [1946]) adlı Japon incelemesinin bir monografi araştırması değil İkinci Dünya Savaşı bağlamında anlaşılması gerektiğini vs. iddia ettiler. Anlatı stratejileri ve içkin gündemleri hedef alan bu olası ima, antropolojik çalışmaların inandırıcı olmaktan ziyade ikna edici olma; tasvir ettiklerinden daha fazlasını hatırlatmaları; incelenen toplum tarafından değil de yazarın kişisel önyargısıyla şekillendikleri ve daha çok sunulan verilerden değil de yazarın tarzı ve retoriği yüzünden okuyucuda 'güvensizlik duygusu' yaratma eğiliminde oldukları yönündedir.

Etnografik metinlerin yazılışına gösterilen yakın zamanlı ilgi zorunlu olarak bu radikal sonuca varmıyor. Geertz'in amacı etnografiyi kurmaca olarak gözardı etmek değildi ancak 'daha fazla fark edici bir gözle okumayı öğrenmemiz gerektiği'ni hatırlatmaktı (1988: 24). Bilgi üretimindeki edebi tekniklerin,

kişisel ve tarihsel bağlamların öneminin bilinmesi uzun vadede safça bir okumaya nazaran metni daha doğru kavramamıza yol açabilir. Bilhassa Birleşik Devletlerde 1980 ve 1990'lı yıllarda bilgi üretiminin toplumsal koşullarına yönelik bu tür bakış açıları, gerek daha önce sömürgeleştirilmiş halklara mensup olanlarca gerekse sömürgeci bir bakış açısıyla ya da en azından egzotiklik ya da basmakalıp yargılarla bilgilendirilmiş olarak gördükleri sözkonusu bölgelere ilişkin önceki değerlendirmelere karşı alenen ya da zımnen iddialarda bulunan antropologlar tarafından yazılmış 'postkolonyal etnografiler'e (bkz. örneğin, Guha 1989) ek olarak, (bkz. Marcus ve Fischer 1896; Clifford ve Marcus 1986) ötekileri temsil etme problemini yeni yöntemlerle çözmeye çalışan 'deneysel etnografiler'in sayısında bir artışa yol açtı.

Çeviri sorunu

Son bölümde kültürel göreceliliği tartışırken, bir toplumun başarılarını, kendi toplumumuzun standartları ve değer yargıları bağlamında değerlendirdiğimiz takdirde o topluma yönelik tatmin edici bir anlayışa varamayacağımız vurgulandı. Bu nedenle analitik kavramlarımızı, ilgilendiğimiz yabancı bir sosyal ve kültürel dünyayla bağlantılandırmak önemli bir tehlike halini almaktadır. Bu projeden kaynaklanan ilgili problemler sıklıkla çeviri sorunu olarak söz edilenlerdir. Bize yabancı olan bir dünyayı deneyimleme biçimini kendi düşünce kalıplarımıza nasıl tercüme edebiliriz; bir toplumu kendi terimlerimizle betimlemeye çalışırken yanlış yorumlamadığımız veya çarpıtmadığımızdan nasıl emin olabiliriz? Bizler kendi kültürel arkaplanımız, kavramlarımız ve değer yargılarımızla doldurulmuş iken, yabancı bir toplumu ve kültürü baştan başa anladığımızdan ne kadar emin olabiliriz? Bu birbiriyle bağlantılı sorunlar antropolojide temel sorunlardır ve Bölüm 14'te kapsamlı olarak ele alınacaktır. Şimdilik, bu sorunun bazı boyutlarına ilişkin bir çerçeve oluşturacağız.

Antropolojik bakış açısına göre insan hakları

İnsan haklarına ilişkin tartışmalarda evrenselci ve relativist bakış açıları çarpışabiliyorlar. Bir taraftan, insan haklarının, dünyanın her yerinde ilerletilmesi gereken evrensel bir doğru olduğu ve buna bağlı olarak belli bir toplum türünün ürünü olarak değerlendirilmemesi gerektiği iddia edilebilir. Diğer bir yandan ise, insan hakları mefhumunun hiç kuşkusuz modern zamanlarda Avrupa'da geliştiği ve 1948 tarihli 'evrensel' İnsan Hakları Beyannamesi'nin bu nedenle evrenselden başka her şey olduğu, dahası modern Avrupa toplumsal felsefesinin çocuğu olduğu ileri sürülebilir. Şayet ikinci argümanın başından sonuna kadar peşinden gidilirse, bizim insan haklarımızın Afrika ve Amazon toplumlarında da aynen Batı toplumlarında olduğu gibi kutsanmasını ve aynı gayretle savunulması gerektiğini iddia etmek gibi entosentrik bir yanlış olarak görülebilir. Bu mantığa göre, her kültür kendi şartları içinde anlaşılmalıdır, zira her kültür kendine özgü adalet ve hak kavramlarını ihtiva eder. İlkine göre, yani evrenselci düşünce çizgisine göre, sırf bizden farklı bir tarihsel geçmişe sahip oldukları için kabile halklarını ve diğer Avrupalı olmayan insan haklarını inkâr etmek asla gayri insani ve küstahlık olmaz.

Alison Dundes Renteln (1990) 100 toplumdan elde ettiği bulguları inceledi ve evrensel insan haklarının ampirik olarak var olup olmadığını araştırdı. Aslında yanıtı hayır oldu. Neyin doğru veya yanlış olduğuna; suçlular için ne tür cezalandırmanın meşru sayılıp sayılmadığı; neyin ciddi bir suç olarak görülüp görülmediğine ilişkin toplumlar arasında devasa farklılıklar bulunuyor. Bazı toplumlar geleneksel olarak büyü için ölüm cezasını dayatıyorlar; bazıları hırsızlara işkence ediyor; bazıları insan öldürenleri elektrikli sandalyeye gönderiyor; bir kısmı ise hala 'konuşma özgürlüğünün' özü itibariyle değerli olduğu hükmüne dair yerleşik hiçbir norma sahip değiller.

Renteln'ın vardığı sonuç ne yazık ki, en azından bir tek evrensel ilkenin var olduğu bunun da 'kısas' yani 'göze göz, dişe diş' ilkesi olduğudur. Bir suçun cezasının suçun ağırlığıyla orantılı olması gerektiğini beyan eden bir kuralın her yerde var olduğu görülüyor. Gayet tabii, hangi kuralın daha az ya da daha çok ahlakdışı olarak görüldüğü, cezalandırma yöntemlerinde olduğu gibi farklılık arz etmektedir. Bununla beraber Renteln, insan haklarının, başkalarına dayatılan Avrupa ya da Batı menşeli bir ilke olmaması için gelecekteki insan hakları iyileştirmelerinin bu farklılıkları gözönünde bulundurması gerektiğini öne sürer. Ancak tartışmadığı şey, yirminci yüzyıl boyunca insan hakları fikrinin, daha önce kendilerine yabancı olan halklar tarafından artan oranda kabul görmüş olduğu olgusudur -ki bu ilkelere yönelik herhangi bir rölativist duruşu kesinlikle yumuşatan bir olgudur bu.

Antropoloji disiplininde, akrabalık, toplumsal örgütlenme, toplumsal kontrol, din vesaire soyut kavramları kullanmak gerekir. Bu terimler, disiplinin kapsamı içinde karşılaştırılabilir

olması için gereklidir: örneğin, genel bir akrabalık kavramına sahip değil isek, Trobriandlıların akrabalık sistemini Yanomamö akrabalık sistemiyle karşılaştırmamız nasıl mümkün olacaktır? Ayrıca, antropologlar tarafından kullanılan soyut, teknik terimler bizim incelediğimiz toplumlarda çok nadiren bulunuyorlar: bunlar bizim dünyamıza ait kavramlardır, onlarınkine değil. Şayet antropolojinin amacı toplumları ve kültürleri içerden anlamak ise, incelenen kültüre ait olmadığı bariz olan terimlerle yabancı bir toplumu izah etmeyi nasıl mazur gösterebiliriz?

Görünüşteki bu paradoksun olası birden fazla çözümü var. Birinci adım, betimleme ile analiz arasındaki farkı ayırt edebilmek olmalıdır. Antropolojik bir açıklamanın betimsel yönü genellikle dünyanın yerel kavramsallaştırılmasına kapalıdır ve başlıca sorun yerel kavramların antropologun kullandığı dile tercümesinde yatmaktadır. Antropolog sosyal ve kültürel yaşam-dünyasını betimlerken, dünyanın içeriden göründüğü gibi bir açıklamasını vermek için bilgi kaynaklarından sık sık doğrudan alıntılar yapacaktır. Diğer yandan analiz, toplumu karşılaştırmalı antropoloji terimleri içinde, kuramsal bir düzeyde, diğer toplumlara bağlamaya çalışacaktır. Başka bir deyişle, toplumu kendi içinde var olmayan kavramlarla betimleyecektir. Sözkonusu halk nasıl bir 'akrabalık sistemi'ne sahiptir? 'Çatışmaları' nasıl çözüme kavuşturuyorlar? 'Kadın ile erkek arasındaki iş bölümü' nasıldır? 'Dinin ve ritüellerin' rolü nedir? 'İktidar ilişkileri' nasıl yapılanmış?

Betimleme ile analiz arasında ortaya konulan fark, yararlı olmasına rağmen, kesin değildir. Betimlemenin kendisi bile ister istemez antropologun olguları seçme ve kendi yorumlamaları tarafından şekillenir ve araştırmacı asla oralı biri olamaz. Bunlara ek olarak, bir topluma ilişkin kapsamlı bir açıklama yapma amacında olup bin sayfalık bir eser yazılsa bile bir betimlemeye her şeyi dâhil etmek açıkçası mümkün olmayacaktır.

Şimdi gelin içeriden bakış ile dışarıdan bakış arasındaki ilişkiye daha yakından bakalım. Bir bakıma etnografik betimleme, analize nazaran habercilerin tecrübe etmiş oldukları dünyaya daha yakın iken, ikincisi, yani dışarıdan bakış eninde sonunda kültür ve topluma dair genel bir yargıya varmayı amaçlar. Bu söylemden -bir toplumun kendi üyeleri tarafından yaşanıldığı ve betimlendiği şekildeki yaşam- emik söylem olarak bahsedilir. Onun karşıtı, araştırmacının analitik betimlemeleri veya açıklamaları 'etik' söylemdir.

Emik-etik ikiliği Marvinn Harris (1964, 1979) aracılığıyla antropolojiye girdi, ancak ilk önce terimleri, sesler ile seslerin anlamları arasındaki objektif ilişkiye işaret ederek fonetik ile fonemik arasındaki dilbilimsel ayrımından üreten dilbilimci Kenneth Pike tarafından ortaya atıldı.

'Yerli'nin bakış açısı emik iken, buna karşın antropologun analitik perspektifi etiktir. Öte yandan, antropolog, gerçekliğin haberciler tarafından algılanma yöntemini yeniden üretmeyi bile amaçlasa, sonucun niçin emik bir betimleme olmayabileceğinin üç nedeni var. Birincisi, genellikle iki dil arasında tercüme yaparız ve tercüme orijinalden farklıdır. İkincisi, sözel yargıları yeniden var etmek için yazılı bir araç kullanırız ve yazıya geçirilirken sözlü ifadelerin anlamı değişikliğe uğrar. Üçüncüsü, antropolog asla hakkında yazdığı bir halkla özdeşleşemez. Antropolojideki belki de tek emik betimlemeler bu nedenle yerlilerin kendi anadillerinde yazdıkları hikaye vb çalışmalardır.

Emik perspektiflerin yanlış, buna karşın etik perspektiflerin doğru olduğuna dair yaygın bir kanı vardır. Bu, meseleyi bir çerçeveye oturtmak için talihsizce bir yöntem. Konu, 'yerliler'in ya da 'bilim insanları'nın yaptığının doğru olup olmamasından ziyade, sosyal bilimcilerin uzmanlaşmış ilgi alanlarına sahip olmaları ve amaç edindikleri bakış açısı türlerinin alandaki ev sahiplerinin ilgi alanlarıyla özdeş olmamalarıdır. Kültürel ve sosyal bir sistemi eşit derecede doğru betimlemenin

bir dizi yöntemleri bulunmaktadır; kişinin seçimi ilgi alanlarına tabi olmak zorundadır. Emik-etik ayrımına ilişkin başka bir yanlış değerlendirme de, emik kavramların 'somut', buna karşın etik kavramların ise 'soyut' oldukları fikriyle aynı kapıya çıkmasıdır. Vaka bu olabilir, ancak bu tabiatı nedeniyle doğru değildir. Geertz'in bize hatırlattığı gibi (1983), incelenen halkların birçoğu 'Tanrı', 'büyü', 'ipotek kazancı' (*mortgage interest*), veya 'karma' gibi oldukça soyut veya 'deneyimden uzak' kavramlar kullanırlar.

Ayrıca, antropolojik bir araştırmanın kesinlikle anlamlı olması için gerekli bir koşul, araştırmacının, yerlilerin bilmediği asli bir şeyi bilmesidir. Araştırmacı, belli bir toplumun başka toplumlara ışık tutmasını sağlayarak ve bizim sosyal ve kültürel değişim hakkındaki bütünsel bilgi dağarcığımızın gelişmesine katkıda bulunarak yerel bir gerçekliğin karşılaştırmalı kavramsal bir düzenle bağlantısını kurma kabiliyetine sahiptir. Bu konuda 'güçlü ve 'yetersiz' yöntemler mevcut: bazı antropologlar boş yere doğa bilimcileri gibi kültür ve toplumlara ilişkin genel teoriler ve yasaların arayışına girerlerken, diğerleri de oldukça kapsamlı genel teorilerin doğruluğundan kuşku duyarak tek bir toplumun boyutlarını detaylı açıklamakla fazlasıyla meşguller. Bununla beraber, hepsinde ortak olan şey, insan varoluş biçimlerindeki benzerlikler ve farklılıklara olan ilgi ve de antropolojinin anlamlı bir şey söyleyebilme yeteneğine olan güvendir.

Siyaset olarak antropoloji

Birçok farklı işlerle iştigal eden antropologlar var. Küçük bir azınlığı araştırıp üniversitede ders verir. Birçoğu gelişim sektörüne dâhil olmuş ve hatta daha fazlası kamu yönetiminde çalışıyor. Yayıncılıkta, özel şirketlerde, hastanelerde vb yerlerde çalışan antropologlar da var. Başka bir deyişle bu bilim büyük çeşitlilikteki mesleki uygulamalarda yararlı olabiliyor. Biz burada, yetkin metinlerin -monografiler ve makaleler- yazıldığı ve değerlendirildiği ve okuma listeleri ile müfredatın

hazırlandığı; kısacası bu disiplinin tanımlanmakta olduğu mesleğin en güçlü çevrelerde antropolojik bilginin üretilmesine yoğunlaşacağız.

Antropoloji, belli bir tür sosyal çevrenin ürünü olduğu için kendisi antropolojik olarak incelenebilir. Öğrencilere sunulan bilgi sosyal ve kültürel vakumun içinde üretilmiyor ve ampirik yönelimler kadar kuramsal yönelimler de toplumsal işbirliği, rekabet, kişisel prestij arayışı ve siyasi kararlar aracılığıyla kararlaştırılırlar. Öğrenciler de, kendi açılarından, başarılı olmak için belli bir muhakeme kalıbı ve yazma stili içinde sosyalleşirler (bkz. Bölüm 3).

Böylelikle antropoloji sosyal ve kültürel bir alan olarak görülebilir; ve herhangi bir sosyal fenomen gibi iktidar eşitsizliklerini gerektirir. Bu olgu, en zayıf grup olan öğrenciler tarafından sık sık işaret edilip eleştirilir. Bu nedenle 1970'li yıllarda tüm Batı Avrupa'daki öğrencilerin, disiplinde içsel bir ideolojik önyargı olarak gördüklerini analiz edip eleştirdikleri gayrı resmi 'kültürkarşıtı' (*countercultural*) grupları oluşturmaları sıradanlaşmıştı. Bilhassa, feminist bir bakış açısının eksik olduğunu, geleneksel antropolojinin dayatma ve sömürüyle analitik olarak hesaplaşabilecek güçte olmadığını öne sürüyorlardı. Bu dönemde, baskın profesyonel önceliklere meydan okundu. Hepsinden öte, eleştirmenler beşeri bir bilim olarak antropolojinin toplumla yakından ilişkili olduğunu ve bu yüzden toplumdaki iktidar ilişkilerinden etkilendiğini vurguladılar. Üçüncü Dünya ülkelerinden bazı eleştirmenler, antropolojinin beyaz olmayan halklara, yaşam biçimlerini Batılı bilgi dağarcığına dâhil ederek boyun eğdirmeye çalışarak sömürgeci ideolojinin ancak bir uzantısı olduğunu iddia ettiler. İlintili başka bir mesele de bilginin nasıl gelişme kaydettiğiydi. Araştırma çevreleri, tarafsız bilgi araştırmalarında temelde öz-eleştirel ve katılar mı (Karl Popper, 1968 [1959] yoksa her yeni fikir kendi iktidar iddialarına meydan okuma tehdidinde bulunduğu için son derece muhafazakârlar mıdır (Thomas Kuhn, 1962)?

Radikal öğrenciler ve antropolojik uygulamayı eleştiren di-

ğerleri, disiplinin profesyonel iktidar eliti tarafından tanımlanmakta oluşu -belki de ister istemez- aynen kalsa da, disiplinin dönüşümüne katkıda bulundular. Otokritiğin biçimine yönelik işaret edilen en kayda değer şey muhtemelen, sosyal bilim anlayışlarını kişinin kendi durumuna tatbik etmedeki gönüllülüktür.

Son olarak, bir sosyal süreç olarak antropolojik bilgi üretimine dair bir şey söylemek gerekiyor. Yeni bakış açılarının ana kaynağı olarak alan çalışmasına vurgu yapılmasına rağmen, antropolojik yaklaşımların üretimi esas olarak üniversite ve araştırma enstitülerinde meydana gelmektedir. Antropologlar arasındaki bilgi alışverişi uluslararası konferanslarda, profesyonel dergiler, doktora tezleri ve kitaplar aracılığıyla gerçekleşmektedir. Birçok profesyonel antropolog çevrelerinde prestij ve iktidar rekabeti olduğu için, uluslararası antropoloji topluluğu cephesinde çılgın bir yayın hızı gözlemlenebilir. Bir Amerikan düsturu olan 'Yayınla ya da yok ol!', diğer bilimsel disiplinlerde olduğu gibi pek çok antropolog arasında da önemli bir düsturdur. Başka bir deyişle vakıa, yayın yapmanın ana motivasyonunun illaki 'bilgi sevdası' olmayışı olabilir.

Elbette ki antropoloji disiplini toplumsal sistemler ile kültürel farklılığı anlamaya yönelik olup, bireysel antropologların profesyonel kariyerleriyle ilgili değildir. Ne var ki, bu bilginin fildişi kulede yaşayan saf bir mesleki ruha sahip insan varlıkları tarafından üretilmediğini; etten ve kandan yapılmış, yanılabilme niteliğine sahip insanoğlunun analiz geliştirmekten sorumlu olduğunu; analiz kalıplarımızın, evrensel uygulanabilirlilik iddiasının, 'Öteki'lere uygulandığı kadar zaman zaman kendimize de uygulanması gerektiğini daima akılda tutmalıyız.

1960'lardan itibaren antropologlar arasında, ortaya çıkan nüfus patlaması, bilhassa antropolojik yayın dünyasında belirgin olanı, tek tek bireyler için her tür gelişmeyi takip etmeyi zorlaştırdı. Yıllık olarak basılan profesyonel dergi ve monografilerin sayısı oldukça fazla ve disiplin içinde artan oranda bir uzmanlaşmaya da tanıklık ettik. Bölgesel uzmanlaşmalar, tıb-

bi antropoloji, sembolik antropoloji ve gelişim antropolojisi gibi artmakta olan alt-disiplinlerin sayısındaki gelişimin aracılığıyla, disiplin parçalanma tehdidiyle karşı karşıya gibi görünüyor. 1940'larda disiplini bir kuşbakışı gözden geçirmek görece kolaydı; herhalde ilişki kurulacak sadece 30 veya 40 başyapıt vardı. Bugün ise ilgili araştırmaların sayısı hayli fazla ve uzmanlaşma kaçınılmaz olmuştur. Ancak, bu tür bir durumda şayet disiplin bir bütün olarak kalacaksa yaygın bir ortak kavramlar çekirdeği ile kültür ve sosyal sistemlere ilişkin birtakım ortak bilgileri akılda tutmak önemlidir. Bu kitap, antropologların uzmanlık alanları çok farklı olsa bile onlara her yerde profesyonel bilgi alışverişini mümkün kılan bu ortak temelin esas kısmını sunmayı amaçlamaktadır. Bu tür bir ortak profesyonel dilden yoksun olduğumuz takdirde, ne ortak bir disipline sahip olabiliriz, ne de çok sayıda uzmanlaşma ve ortaya çıkan alt-disiplinler arasında fikir ve deneyim alışverişi yapabiliriz.

Ayrıntılı okuma önerileri

Gerald Berreman: *Behind Many Masks: Ethnografhy and Impression Management in a Himalayan Village.* Society for Applied Antropoloji: Monograph no. 4, 1962.

Russell H. Bernard: *Research Methods in Anthropology. Qualitative and Quantitative Approaches.* London: Sage 1994.

Roy F. Ellen, ed.: *Ethnographic Research.* London: Academic Pres 1984.

3. SOSYAL İNSAN

Kişilik, gelişime sahip olan bir şeydir; başlangıçta, doğuşta, orada değildir fakat toplumsal deneyim ve eylemlilik süreci içinde oluşur, yani, bireyin bir bütün olarak süreç ve de sürecin içinde yer alan diğer bireylerle olan ilişkilerinin bir sonucu olarak birey kendisinde gelişir.

George Herbert Mead

İnsanlığın toplumsal karakteri

Basında zaman zaman, iddialara göre birçok yılını bir ormanda veya benzer bir yabani ortamda kültür ve insan topluluğundan uzak geçirdikten sonra keşfedilmiş 'yabani çocuklar'a dair hikayeler çıkar. Bu tür hikâyelere göre -Kipling'in Mowgli ile ilgili romanı, *Jungle Book*, bunların en ünlüsüdür (ve de gerçeklik iddiasında olmayan birkaç taneden biridir)- bu çocuklar hayvanlar, genellikle de maymunlar, tarafından büyütülmüş ve bu nedenle insanlarla iletişim kuramazlar. Normalde, 'balta girmemiş orman çocukları'nın hayvani davranışlara benzer bir davranış kalıbına sahip oldukları söylenir: homurdanıyorlar, insanlardan ürküyorlar ve insanlara özgü konuşma dilinden, yemek adabı ve biz geriye kalanları kültürel anlamda yetkin kılan diğer yeteneklerden yoksunlar. Büyük ihtimalle bu tür hikâyeler birer efsane, ancak yine de çok önemli bir antropolojik bakış açısına, yani insan varlıklarının toplumsal ürünler oldukları, örnek teşkil edebilirler. Michael Carrithers'in de belirttiği gibi 'insanlar çocukluktan itibaren

ortamlarının önemli bir özelliği olarak diğer insan varlıklarına yönelirler' (1992: 57).

Bizim insan karakteri olarak bildiğimiz şey doğuştan gelmez; öğrenme yoluyla elde ediliyor olmalı. İçimizdeki gerçek insan, antropolojinin anladığı şekliyle, sosyal ve kültürel dünya ile kurduğumuz bağlantı aracılığıyla ortaya çıkar. Her davranışın toplumsal bir kökeni vardır; nasıl giyindiğimiz (ya da aslında niye giyindiğimiz), dille nasıl iletişim kurduğumuz, hareketlerimiz ve yüz ifadelerimiz, ne yediğimiz, niçin yediğimiz -tüm bu yetenekleri öylesine kendiliğindedir ki onların edinilmiş değil de doğal olduklarını düşünme eğilimindeyizdir. Elbette ki, insanlar aynı zamanda, içgüdüsel olduğu tartışılmaz ihtiyaçlara da (beslenme ve uyku gibi) sahip biyolojik yaratıklardır, ancak bu ihtiyaçları tatmin etme yöntemleri her zaman toplumsal olarak yaratılır. İnsanların gelişmek ve hayatta kalmak için yiyeceğe ihtiyaç duymaları biyolojik bir olgudur; diğer taraftan yiyecekler hep kültürel olarak belirlenmiş şekilde hazırlanarak yenir ve yeme alışkanlıkları da değişkenlik arz eder. Bana doğal gelen yemek pişirme, tatlandırma yöntemleri ve malzemelerinin karışımı size nahoş gelebilir; -antropologların çok ilgisini çeken bir konu- yiyecek tabuları neredeyse her yerde var ancak toplumdan topluma değişmektedir. Üst-kastlara mensup Hinduların hiç et yemedikleri sanılıyor; dini kuralları gözeten Yahudi ve Müslümanlar domuz eti yemezler; birçok Avrupalı at eti yemeyi reddeder vesaire. Ayrıca başımızda saç çıkması biyolojik bir olgudur ancak bu olguyla ilişki kurma biçimimiz sosyal ve kültürel yolla şekillenir. Saçımızı uzatıp uzatmadığımız, kesip kesmediğimiz, tıraş edip etmediğimiz, boyayıp boyamadığımız, bukle yapıp yapmadığımız, düzleştirip düzleştirmediğimiz, yıkayıp yıkamadığımız veya tarayıp taramadığımız toplumumuzda geçerli olduğu düşünülen toplumsal alışkanlıklara bağlıdır.

İnsanlar birlikte var olmaları için bir takım ortak sosyal alışkanlıklara veya zımni davranış kurallarına tabi olurlar. Örneğin Britanya'da Japonca değil İngilizce konuşulduğu, otobüse binerken bilet satın alındığı, alışveriş merkezlerinde çıplak do-

laşılmadığı, komşunun evine girmeden kapı zilinin çalındığı vb konularda genel bir kural vardır. Bu tür sosyal kurallar genel kabul görürler ve bu nedenle çoğu zaman doğal oldukları düşünülür. Böylelikle, tamamen farklı kuralların kabul gördüğü başka toplumları inceleyerek kendimize dair bir şeyler öğrenebiliyoruz. Bu incelemeler, kendimizle ilgili aşağı yukarı içgüdüsel veya doğal olduklarını düşündüğümüz yığınla olgunun aslında toplumsal olarak oluştuklarını bize hatırlatırlar.

Doğa ve toplum

Tablo 3.1, insan varoluşunun önemli boyutlarını göstermektedir. Sol alt alan insanlığı biyolojik bir tür olarak gösterir. Burada görülen homo sapiens sapiensin ortak biyolojik karakteristikleri sindirim sistemi, ortalama boy uzunluğu ve genişliği, üreme organları ve beyninin büyüklüğü olabilir. Dil öğrenme kapasitesi gibi bütün insanlığın doğuştan gelen ortak yetenekleri de bu bölüme aittir.

Sağ alt alan insanlar arasında biyolojik olarak açıklanabilecek farklılıkları gösterir. Bazı bilim insanları, insan popülasyonları arasında, 'ırksal farklılıklar' gibi kültürel farklılığı açıklayan önemli genetik farklılıklar olduğunu iddia ediyorlardı (ve bazıları hala da iddia ediyorlar). Ne var ki, dünyadaki genetik farklılığın çok az bir oranının, ırksal varyasyonlar olarak düşünülen durumlarla bağlantılı olduğu gösterildi (Cavalli-Sforza ve diğerleri. 1994). Birincisi, bütün insanların genlerinin yaklaşık yüzde 99.8'i ortaktır. Geriye kalan 0.2'nin yüzde 85'i herhangi bir etnik grupta görülebilir ve 'ırksal' farklılıklar, genetik materyaldeki yüzde 0.012'lik fark olan 0.2'nin sadece yüzde 9'unu izah etmektedir. Son olarak, bu 'ırksal' farklılığın sadece küçük bir kısmı fiziksel görünümle bağlantılı değildir. Örneğin, birçok insan grubu yetişkinlikte sütü sindirmek için gerekli olan laktaz enziminden yoksundur. Bu kriteri baz aldığımızda, Kuzey Avrupalılarm Araplar ve Fulani gibi Batı Afrika halklarıyla birlikte sınıflandırılmaları gerekirken, Güney Avrupalıların Afrikalı ve Doğu Asyalılarla aynı sınıflandırılma-

ları gerekir. İnsanlığın, fiziksel görünüşü temel alınarak ırklara bölünmesi keyfi olup bilimsel açıdan anlamlı değildir. Bu yüzden, ırk incelemesi iktidar ve ideoloji antropolojisinin alanına girip kültürel çeşitlilik alanına ait değildir.

Kültür	kültürel ortaklıklar	kültürel çeşitlilik
Doğa	genetik ortaklıklar	genetik farklılıklar

Tablo 3.1: İnsan varoluşunun boyutlarının kavramsallaştırılması

Tablo 3.1'in sol üst alanı, ortak kültüre, insanlığın sosyal boyutlarına yani insanların toplum içindeki yaşamları aracılığıyla geliştirdikleri ortak özelliklere işaret ederken, sağ üst alan ise kültürel çeşitliliği gösterir. Bu boyutlar bir araya geldiklerinde antropolojik araştırmanın özünü oluştururlar. Antropoloji, insani özellikler arasındaki çeşitlilikleri ortaya koyarak insan varoluşunda, biyolojinin tam olarak izah edemediği geniş alanların var olduğunu göstermiştir, zira insan grupları arasında doğuştan gelen genetik çeşitlilik dünyadaki devasa kültürel çeşitliliği izah edebilmekten uzaktır (Haris 1979). İnsan potansiyeline ilişkin biyolojik sınırların olduğu muhakkaktır: örneğin üyelerine uçmayı ya da sonsuza dek yaşamayı öğretmiş veya yiyecek ve içeceğe ihtiyaç duymadan yaşayabilmiş bir toplum yoktur. Ayrıca, insan potansiyelinin ekolojik sınırları da var. Antropoloji insan yaşamının farklı biçimleri arasındaki benzerlikleri olduğu kadar çeşitlilikleri anlamaya

Gregory Bateson (1904-80) ünlü bir genetikçinin oğluydu ve aslen biyoloji eğitimi aldı. Bunun yerine antropolog oldu (Londra'dan Cambridge'e giderken trende Alfret Haddon'la tanıştıktan sonra), ancak yaşamı boyunca biyolojiye olan ilgisini korudu. Bateson'un ilk antropolojik monografisi, *Naven* (1936), Yeni Gine'de Latmul kabilesi erkeklerinin rol gereği homoseksüelmiş gibi davrandıkları bir gelenekle ilgili yerleşik kuralların dışında bir kitaptı. Daha sonra, Bateson çok sayıda konu üzerine çoğu kısa makaleler yazdı, fakat yazdığı her şey, süreç, iletişim ve düşünceler ile bağlamları arasındaki ilişkiyi anlama arzusuyla şekillenmiştir. Bateson, şizofreninin 'çifte körlük teorisi' aracılığıyla çağdaş psikoloji üzerinde büyük bir etki yarattı; balinaların iletişimi ile akıl hastanelerindeki akıl hastaları ile ilgili araştırmalar yürüttü ve sibernetiğin kurucularından biri oldu. Antropolojideki etkisi teori ve epistemoloji alanlarında hayli önemlidir. Beşeri ve doğa bilimi düşüncesinin bir sentezini yaratmaya yönelik oldukça özgün bir girişim olan *Mind and Nature* (1979) onun önde gelen epistemolojik çalışmasıdır. Bateson'un en önemli makalelerinin büyük çoğunluğu *Steps to an Ecology of Mind* (1972)'da toplandı ve kısa yazılı metinlerinin bir kısmı da ölümünden sonra basılan *A Sacret Unity* (1991)'de yer almaktadır.

çalışarak daha ziyade sosyal ve kültürel boyutlara yoğunlaştığından, genellikle bu sınırları izah etmeyi kendine görev edinmez. Bununla beraber insanlığın antropolojik ve biyolojik izahları arasındaki ilişki tartışma konusudur. Birtakım biyolog ile biyolojik antropoloji çalışan antropologlar, sosyobiyologlar insan yaşamının önemli özelliklerinin nihayetinde genetik bir kökene sahip olduğunu savundular. Antropologların çoğunluğu dâhil diğerleri, cinsiyetler arasındaki farklılıklar veya hatta saldırganlık gibi doğuştanmış gibi görünen varoluş boyutlarının ve çoğunlukla genetikle belirlenmiş gibi görünen diğer duyguların sosyal ve kültürel ürünler olarak anlaşılması gerektiği iddiasında bulundular. Buna gösterilen kanıt normal olarak, görünüşte saldırganlığın olmadığı (Howell'da olduğu gibi 1989) ya da, daha genel anlamda, sergilenen duyguların, bizim bildiğimiz duygulardan son derece farklı olduğu (Rosaldo 1984) bir halkla ilgili ikna edici bir açıklamayı içerir.

İnsanlığı genel anlamda gözönüne alırsak, insanlar arasındaki hem benzerlikleri hem de farklılıkları keşfedebiliriz. Biyologların çoğu benzerliklere yoğunlaşırlar. Kültürel varlıklar olarak insanlara dair incelemede, durum çok daha karmaşıktır. Elbette ki antropoloji ister istemez bütün insanlarda ortak

olan şeylerle de ilgilenir, zira bütün insanların kültürel varlıklar olduklarını ve toplumsal kurallarla ilgili olduklarını belirtmiştik. Diğer bir yandan, pek çok antropolog bireysel farklılıkları ve belli toplumların benzersiz oluşlarını açıklamaya çalışmışlardır.

Sorunlu kültür kavramına gelince, bu her zaman ortak bir şeye işaret eder, ancak bunun böyle oluşunun iki yolu var. İlki, kültür evrensel olarak paylaşılan bir şeye işaret edebilir - bütün insanların ortak bir niteliği onların kültürlülüklerinin kanıtıdır (Tablo 3.1 sol üst alan). İkincisi, kültür belli bir kültür (bu şekilde diğer kültürlerden ayrılan çoğul da kullanılabilen bir kelime; Tablo 3.1'de sağ üst alan) anlamında kullanılabilir. Bu perspektiften bakıldığında, kültür (tabiri caizse, farklı kültürlenmiş) gruplar arasındaki farklılığın bir işareti olup insan evrensellerinin bir işareti değildir. Kültürün bu her iki anlamı yaygın bir şekilde kullanılır -ve zaman zaman da karıştırılır.

Dil

Yazar William Burroughs, 'dil dış mekândan gelen bir virüstür' demişti. Biyologlar, Burroughs'un büyük olasılıkla haklı olmamakla beraber, insanın konuşma kabiliyetinin birçok bileşeninin, insanın başka türlerle paylaştığı diğer evrimsel özelliklerle ilintili olduğunu iddia ettiler. Ayrıca, sınırlı sayıda kelimenin anlamı öğretilen şempanzelerin sadece belli nesnelerle ilgili terimler değil 'araba' gibi sıradışı sınıflamaları temsil eden soyut kavramlar da oluşturdukları görülüyor (Lieberman 1994).

Bununla beraber biyolojik yakınlığa sahip türlerle olan benzerliklerin yanında, bilhassa büyük ayılarla, sözlü dilin çoğu zaman insanlığın ayırt edici esas özellik olduğu görülmektedir. Neredeyse başka hiçbir tür insanlar gibi çok farklı çeşitlerde anlamlı sesleri kullanmazlar ve başka hiçbir tür tam olarak konuşamaz. İnsan toplumlarında, nesneler adlandırılır ve sınıflandırılır, insan eylemleri adlandırılır ve ruhlar ve tanrılar

gibi soyut varlıklar adlandırılır. Her bir fenomenin sembolik anlamı ve kendi anlamı kalıplaştırılıp konuşma yetisine sahip toplumda kalıcılaştırılır ve kavramlar ile semboller arasındaki ilişki, insanların düşünüp hareket ettikleri belli kültürel evreni oluşturur. Bu, dili kültürel bir ortaklık haline getirir. Diğer bir yandan, dünyanın farklı yerlerindeki insanların besbelli farklı diller konuştukları biliniyor ve bu durumda kültür gibi dil de (bir dil anlamında), insan grupları arasındaki benzerliklerden ziyade farklılıkları tarif eden bir kavram olarak görülebilir.

Ne var ki, dünyadaki herhangi bir grupta görülebilecek genetik çeşitliliğin birçoğu gibi, gruplarda aynı şekilde epey dilsel ve kültürel çeşitlilik de bulunur. Geleneksel toplumların aynılığına ve bütünleşikliğine vurgu yapan ilk antropologlar, bir halkın bütün mensuplarının aynı bilgi repertuarını ve dünya görüşünü paylaştıklarını ve eşit derecede dilsel ehliyete sahip olduklarını öne sürerek gruplardaki kültürel ve dilsel aynılığa aşırı vurgu yaptıkları için eleştirildiler. Ancak, anadil gibi önemli kültürel özellikleri paylaşıyor olsalar da, küçük gruplarda bile kültürel repertuar, yetenekler ve dünya görüşlerinde önemli farklılıkların var olduğu iyi kaydedilmelidir.

Kültür ve ekoloji

Çağdaş antropologlar arasında, bazı halkları kullandıkları basit teknoloji nedeniyle başkalarına göre 'doğaya daha yakın' saymak artık yaygın değildir. Modern sosyal ve kültürel antropolojide, kültürün, bütün insanlar tarafından paylaşılan, temel insan belirteni olduğu anlayışı bir dogma olup bazı halkların 'daha fazla kültür sahibi' olduğunu iddia etmek anlamsız olacaktır. Bütün toplumlardaki insanlar, farklı şekillerde olsa da eşit derecede kültür sahibidirler.

Diğer yandan, modern toplumlarda pek yaygın olan bir görüş var ki bu, basit bir teknolojiye sahip insanların, bize göre 'doğaya daha yakın' yaşadıkları için doğa süreçlerine ilişkin sezgisel bir kavrayışa sahip oldukları, buna karşın biz modern

Duyular

Karl Marx vaktiyle beş duyunun doğanın değil, şimdiye kadarki bütün bir dünya tarihinin ürünleri olduklarını yazmıştı. Her ne kadar Marx bu fikri geliştirmediyse de, bununla antropologların çoğu zaman gözden kaçırdıkları bir dizi probleme işaret etmiş oluyordu: duyuların kullanımı kültürden kültüre nasıl değişmekte ve bu çeşitlilikten hangi metodolojik sorunlar ortaya çıkmaktadır?

Pek çok -belki de çoğunluk- etnografik metinde belirgin bir görsel anlatım vardır. Yerleşim alanlarının tasvirleri genellikle mekânsal örgütlenme, binalar, bitkiler ve de genelde göze karşılık gelen şeylere yoğunlaşır. Sesler, tatlar ve kokular bariz bir şekilde yoktur.

Mary Louise Pratt (1986) bundan yola çıkarak etnografik anlatılarda hemen hemen kokuların hiç yer almadığını, ancak kokunun dünyayı düzenlemekte başat bir öneme sahip olduğu toplumların var olduğunu belirtir. Constance Classen (1993), Andaman Adalarındaki Ongeelerin kokuyla düzenlenen bir dünyada yaşadıklarını gözlemler ve bilimsel rasyonalizmin gelişmesiyle 'Batı'nın koklama duyusunun çöküşüne' bağlar. Antik ve Orta Çağda gül koku ile ilişkilendirilirken, onsekizinci yüzyılla beraber esas amacı 'gözü oyalamak ve dolayısıyla zihni oyalamak' olmuştur (Classen 1993: 27).

Steven Feld '*Sound and Seniment*' (Ses ve Duygu) (1982) da Yeni Gine'de, ses ve müziği ana kozmolojik kategoriler olarak kabul eden Kaluli halkını tasvir eder. Kaluliler kuşları sadece görünüşlerine göre değil, seslerine göre de sınıflandırırlar. Gerçekte, Feld, Kaluli toplumunda sembolik bir sistem olarak seslerin işlevini gösterir. Sonuçta, Kalulilerde ses ve müzik oldukça önemli addedilmektedir. Walter Ong (1969) daha genel konuşarak sözlü kültürün hâkim olduğu toplumlarda yazılı toplumlardan farklı olarak, dünyayı 'resmetme' eğiliminde olduklarını ve böylece, kelimenin dar anlamıyla bir 'dünya görüşü'ne sahip olmayıp 'gerçekliği daha ziyade ses ve harmoni gibi kapsamlı işitsel terimlerle ifade ettiklerini' iddia eder. Classen, Meksika'daki Tzotzil, Andaman Adalarındaki Ongee ve Kolombiya'daki Desana sözlü toplumlarını karşılaştırarak, hepsinin de dünyayı farklı yorumlama yöntemlerine sahip olduklarını ortaya koyar: 'Tzotziller kozmosu sıcaklıkla, Ongeeler koku ve Desanaları da renkle tanzim ederler (Classen 1993: 122). Başka bir deyişle, görsel/işitsel çatallaşması çok basittir, ancak en azından duyuların toplumsal kullanımını incelemenin -ve etnografideki görünüş ve görsel metaforlara olan aşırı-güvene eleştirel yaklaşımı yansıtmanın- önemini ortaya koyar (Salmond 1982).

olanların kendimiz ve doğa arasına yabancılaştırıcı filtrelerden oluşan kalın bir tabaka yerleştirerek 'kendimizi doğadan uzaklaştırdığımız' iddiasındadır. Gelin şu örneğe bir bakalım.

Günümüz kuzey-doğu Zaire'sinde bulunan Ituri ormanındaki Mbuti pigmeleri basit bir teknoloji kullanan avcı ve top-

layıcılar olup sosyal farklılaşma cinsiyet, yaş ve kişisel niteliklere dayanır (Turnbull 1979 [1961], 1983). İki şekilde avcılık yapıyorlar: ok ve yayla bireysel olarak ve toplu olarak da ağlarla. Kadın ve çocuklar bol miktarda olan yenebilir şeyleri topluyorlar. Onlara göre, yiyecek kıtlığı tembelliğin sonucudur.

Mbutiler 20 kişilik gruplar halinde yaşarlar ve sınıflandırıcı akrabalık sistemine sahiptirler. Statüyü belirleyen cinsiyet, yaş ve kişisel otoritedir ve yaş grupları arasındaki geçiş görkemli geçiş törenleriyle belirlenir. Düğünler de önemli ritüeller olup boşanma teşvik edilmez. Evlilik dışı seks varsa da, onaylanmaz. Flört etmek katı kurallara tabidir.

Hayatta kalmak için hem kadınlar hem erkekler kapsamlı bir yetenek çeşitliliğine sahip olmalıdırlar. Bunların çoğu kültürel anlamda özgündürler; çoğunluğu ziraatçı olan komşuları Bantuca konuşan insanlarca paylaşılmazlar. Avcılık teknikleri, oklara zehir hazırlanışı ve bal toplama teknikleri erkeklere özgü en önemli hünerlerdir. Kadınlar ormandaki bitkiler ve onların faydaları konusunda uzmanlaşmışlardır: hangileri yenilebilir, hangileri şifa vericidir ve hangileri sepet örmekte kullanılır.

Bütün erkekler, kendilerine daha fazla yetki edinme ayrıcalığı sağlayan gizli molimo kültü üyeliğine kabul edilirler. Önemli dini ayinlerde molimo trampetleri çalınır ve ritüel şarkıları icra edilir.

Kısacası, Mbutilerin yaşamları kültürel anlamda baştan sona dek belirlenmiş durumda. Bu anlamda onların, sanayi toplumlarındakilere nazaran 'doğaya daha yakın' olduklarını varsaymak için hiçbir neden yoktur.

Diğer yandan, onların doğal ortamlarına verdikleri zararın, ziraatçi olsun endüstriyel olsun farklı bir geçim kaynağına sahip insanlar tarafından verilen tahribattan çok daha az olduğu açıktır. Nüfusları çok yavaş artıyor ve çevrenin temel süreçlerini daimi olarak değiştirmiyorlar.

Farklı bir bakış açısından bakıldığında, Mbutilerin tarım toplumlarından veya Paris'te yaşayan insanlardan daha fazla

doğaya yakın oldukları sonucuna varmak mümkündür. Dinleri, ormana karşı derin bir saygı ile karakterize edilir: unutulmamalıdır ki, ormanın onlara 'verdikleri' ile yaşamaktalar ve ormanın ruhuna tapınmaktadırlar. Ziraatçi toplumlarda ise, Claude Meillasaoux'un yazdığı gibi (1967), bunun yerine doğayı bir düşman olarak algılama eğilimi mevcuttur. Meillassoux, Turnbull'un etnografisini kullanarak, Mbutilerin doğayı bir özne olarak -ürünlerini topluyorlar ve aslında onu bir dost gibi görüyorlar- algılarken, ziraatçi komşularının ise onu, devamlı olarak ıslah edip geliştirdikleri ve zararlı ot ve babunlar gibi doğal fenomenlere karşı korumaları gereken bir nesne olarak gördüklerini öne sürer.

Diğer yandan, Bantuslar ve Fransızlar gibi Mbutiler de çocuklarını hayvanlardan veya başka bir kabilenin üyelerinden farklı bir şekle sokmaya büyük özen gösterirler: çocuklar doğuştan itibaren, ham durumdan alınıp uygun yola doğru dönüştürülürler; gerçek birer Mbuti olacaklardır, ne eksik ne de fazla.

İki tabiat ve iki yaklaşım

Antropolojide tabiat ile ilgili iki tür kavram bulunmaktadır: dışsal doğa ya da ekosistem ile içsel doğa ya da insan doğası. Bu kavramların her ikisi de kültürün karşıtını temsil ederler. Kültürel olan her ne ise o her zaman doğadan başka bir şeydir ve kültür her zaman bir dönüşümü, zaman zaman da doğal olanın inkârını ima eder. Claude Lévi Strauss'un, bütün insan topluluklarının kültür ile doğa arasındaki farkı ayırt ettikleri şeklindeki düsturu birçok antropolog tarafından kabul edilir (ama kimilerince de karşı çıkılır). Gayri-insani çevremiz bize zaman zaman insan projelerine karşı büyük bir tehdit olarak görünür: ürünlerimizi yok etme, hayvan sürülerimizi telef etmek vesaire gibi tehditler barındırabilir. Her kültürel proje hem dışsal hem de insan doğasını dönüştürmeyi içinde barındırır.

Aynı zamanda kültür özü itibarıyla doğayla ilişkilidir. Do-

ğanın, kültürün temelini oluşturan hammaddeleri sağladığını ve ikisi arasında güçlü bir karşılıklı bağımlılık ilişkisinin olduğu kabul edilir. Ayrıca doğanın, karşılaştırıldığında daha kırılgan, savunmasız ve geçici olduğu ortaya çıkan kültürden daha güçlü ve devamlı olduğu görünür. Birisi belli bir toplumsal düzeni 'doğal' olarak sunma başarısını gösteriyorsa aslında onu meşrulaştırmış olur.

Çoğunlukla doğa tehdit edici ve denetimi zor olarak algılanır, ama yine de kültürel ürünler için hammadde sağlayıcı olarak her zaman ihtiyaç duyulandır. Aynı zamanda muğlâktır da: hem bir meşrulaştırma kaynağı hem de bir rakiptir. Marilyn Strathern, After Nature (1992)'da, (kültürel) teknoloji denetimli (tüp bebekler, suni döllenme, taşıyıcı anneler, vs) yeniden üretimle 'doğal' yeniden üretimin yerini almaya çalışan sıradışı bir akrabalık ve soy sistemini betimler. Bunun hissedilebilir bir sonucu, neyin kültürel neyin doğal olduğuna dair popüler algılardaki değişikliktir. Strathern'in kitabı, yirminci yüzyılın sonunda İngiliz orta sınıfındaki akrabalığı konu edinir.

Doğa-kültür ilişkisine yaklaşımda iki temel yöntem bulunuyor. Bir yandan, doğa ile doğa-kültür ilişkisinin farklı toplumlarda nasıl kavramlaştırıldığı incelenirken, diğer yandan doğanın (çevre ya da insanların doğuştan özellikleri) toplumu ve kültürü nasıl etkilediği araştırılabilir. Sonuçta doğa hem doğanın kültürel temsilleri olarak hem de kültür ve toplum dışı ama yine de insanların yaşam biçimlerini etkileyen bir şey olarak varlık gösterir. Bizler biyolojik türler olarak ekosistemlerin içinde yer alıyor ve onları biçimlendiriyoruz; kültürel varlıklar olarak da, çevremize dair kavramlar geliştiriyor ve kendimizi onun dışına yerleştiriyoruz.

Etkileşim ve aktörler

Her şeyden önce, toplumsal yaşam eylem veya etkileşimden ibarettir: insanlar etkileşime son verselerdi eğer toplum varlığını devam ettiremezdi. Eylem kavramını, onunla bağlantılı

olan davranış kavramından ayırt etmek amacımız açısından yararlı olabilir: davranış, insanlar veya hayvanlarla ilgili gözlemlenebilir olaylara işaret ederken eylem, burada kullanıldığı şekliyle, aktörlerin yaptıkları üzerine düşünebildiklerini ima eder. İnsan varoluşunun bilinçli (iradi, refleksif) tutumlarına dikkati çeker. Bilebildiğimiz kadarıyla, insandan başka hiçbir tür iradi olarak davranışı üzerine düşünememektedir. Karl Marx *Kapital*'de ustabaşı olan bir insanı bir arı ile karşılaştırmasında bu olguya işaret eder (Marx 1906 [1867-94)]. Arıkovanı, ustanın (en azından vasat bir usta ise) inşa etmiş olduğu evden çok daha biçimli ve işlevsel olabilir, fakat bir nitelik farkı var: inşaat ustası işine başlamadan önce bilincinde eve dair bir şekil vardır ve arının da benzer bir şekilde başladığını varsaymamız için bir nedenimiz bulunmamaktadır. Arı doğrudan tasarım öncesi 'içgüdüler'le başlarken insan aktörler böyle yapmazlar.

Böylece faaliyet mefhumu, insanların, davranışlarının sonucunu bilmeseler dahi ne eylediklerini bildikleri anlamını taşır. Başka bir deyişle, şu anda yapılandan farklı bir şey yapmak her zaman mümkündür. Faaliyetteki bu belirsizlik insan faaliyetini önceden kestirmeyi zorlaştırmaktadır; aslında çoğu sosyal bilimci bunun prensipte imkânsız olduğunu iddia eder.

Antropoloji ve sosyolojide, eylemde bulunan bir kişiden çoğu zaman bir aktör (ya da fail) olarak söz edilir. Bu terim aynı zamanda kolektif aktörleri de içerir ve bu nedenle 'şahıs', 'birey' gibi kelimelerden çok daha kapsayıcıdır. Örneğin, devlet bir aktör olabilir. İlaveten, antropolojik çalışmalarda ortaklıklar çoğu kez aktör olarak belirirler. Ortaklık, bir ya da birkaç bakımdan eylemde bulunan bir birlik olarak ortaya çıkan insan kolektifidir. Pek çok toplumda, siyasi partiler ve sendikalar tipik aktörlerdir; mesela akraba grupları ortaklık oluştururlar (bkz. Bölüm 4,6). Bu arada, ortaklık kavramı kategori (eyleyen bir birim olarak işlev görmeksizin de olsa sınıflandırma düzeyinde ortak bir şeylere sahip olan şahıslar kategorisi) kavramından ayrı tutulmalıdır.

Faaliyet, ya da eylem kavramı genellikle etkileşim kavramı-

nın yerine kullanılabilir. İnsanların etkileşim olarak yaptıkları her şeyi kavramsallaştırmak, faaliyetin karşılıklılık karakterine dikkat çeker ve eylemlerin çoğu sadece doğrudan diğer faaliyetlere yönelmezler, ancak ilişki tarafından şekillenirler. Sosyal antropologlar tarafından incelenen en küçük birim birey değil, iki birey arasındaki karşılıklı ilişkidir. Diğer bir deyişle iki kişi arasındaki karşılıklı ilişki toplumun en küçük yapı taşı olarak görülebilir.

Statüler ve roller

Sosyal alışkanlık, etkileşim, ortaklıklar ve kategoriler gibi kavramlar oldukça soyut karşılaştırmalı kavramlardır. Kültürler arası karşılaştırmada yararlı kavramlardır ancak yerli (veya emik) kelime haznesinde nadiren bulunurlar. Bu aynı zamanda, insanların iştigal ettiği farklı sosyal ilişkileri betimlemek için geliştirilmiş olan ilave, faydalı bir kavramlar grubu için de geçerlidir. Birincisi, toplumun bütün üyeleri diğer üyelerle ilgili belli haklar ve görevlere sahip olup aynı hak ve görevlere sahip iki birey çok zor bulunur. İkincisi, her bir birey, farklı bireyler ve farklı durumlara göre pek çok hak ve görevlere sahiptir. Toplumsal süreçlerin bu veçheleri arasında analitik bir ayrım yapmak için toplumsal statülerden söz etmek adettendir.

Statü, bir kişinin, toplumsal bir ilişkiyi tanımlayan ve başkalarıyla ilintili olarak belli hak ve görevleri gerekli kılan toplumsal anlamda tanımlanmış durumudur. Her bir birey, amca, komşu, dişçi, müşteri, arkadaş vesaire çok sayıda statüye sahip olabilir. Sosyal birey, bu statülerin toplamından oluşur ve de onlarla tanımlanır. Ayrıca, her statüyle bağlantılı, zaman içinde varlığını idame ettirmesine katkıda bulunan toplumsal beklentiler vardır. Aktör için her statünün göreli önemi farklılık arz eder. Örneğin, bir etnik grubun veya dini grubun üyesi olmak, onun faaliyet alanını neredeyse her yönden etkileyecek kadar önemli olabilir. Akrabalığın görece önemli olmadığı bir toplumda torun olmak gibi başka statüler birey için daha az

bir öneme sahiptir -bireyi daha küçük durumlar içinde tanımlar ve onun öz-algısında marjinal bir yere sahiptir.

Verilmiş ve kazanılmış statüler arasında ayrım yapmak yol gösterici olabilir. Atfedilmiş statüler seçilemezler; yedi yaşındaki bir erkek çocuğu ikinci sınıf öğrencisi, bir erkek çocuk ve bir çocuk olmayı seçemez. Buna karşın, kazanılmış statüler aktör tarafından seçilirler. Modern toplumlarda, kişinin mesleğinin genellikle kazanılmış statü olduğu düşünülür, ancak pek çok toplumda bu açıkça verilmiştir (seçilmemiştir). Klasik antropoloji ve sosyolojide esas anlayış, modern toplumlarda toplumsal statülerin kazanılmış olması, geleneksel toplumlarda ise çoğu statünün verilmiş olması bakımından bu toplumların niteliksel açıdan farklı olduklarıdır. Ferdinand Tönnies'in (1963 [1889]) *'Gemeinschaft'* (cemaat) ile *'Gesellschaft'* (cemiyet) arasındaki meşhur ayrımı gibi Maine'nin sözleşme ve statü toplumları arasındaki ayrım da bu tür bir ikilemle ilgilidir. Sonraki araştırmalar bu tür bir ayrımın basitleştirici bir ayrım olduğunu gösterdiler ancak yine de analitik bir çıkış noktası olarak faydalı olabilir.

Statü kavramıyla yakından ilintili olan bir terim de rol kavramıdır ve her iki kelime zaman zaman eşanlamlı olarak kullanılırlar. Ne var ki, antropolojide, rol genellikle statünün dinamik yönü olarak, yani kişinin statü tanımıyla belirlenmiş sınırlamalarla beraber gerçek davranışları olarak tanımlanır. Modern toplumda 'otobüs şoförlüğü' tipik bir statü olabilir; o halde otobüs şoförünün rolü, kişinin bir otobüs şoförü olarak bilfiil yaptıklarıyla tanımlanacaktır.

Belirli bir sosyal statüyü yüklenmiş olmak kişinin eylemlerini belirlenmiş şekillerde yönlendirir. Mesela bir prensesin geceleri geç saatte pejmürde bir ortamda bira içmemesi beklenir. İnuitlerde bir şamanın gerektiğinde doğaüstü güçlerle bağlantı kurması beklenir; Trobriand Adalarındaki evli bir kadının seks hayatının monogami olması beklenir; bir Alman fabrikasındaki işçinin hafta içi her gün saat 8'den önce imzasını atmış olması beklenir. Kurallar ve bir statünün belirlenmiş rolüne ilişkin beklentiler ihlal edildiğinde, toplumun di-

ğer mensupları yaptırım ya da farklı cezalandırma biçimlerini uygulayarak tepki verebilirler.

Roller arası değişim

Statü farklılaşması ve düzenli yaptırım uygulamaları sayesindedir ki, toplumsal yaşam belli bir düzenliliğe ve önceden kestirilebilirliliğe sahiptir. Diğer yandan, bu önceden kestirilebilirlilik bütünsel olmaktan uzaktır. Eğer öyle olsaydı, sosyal bilimciler meziyet sahibi peygamberler olurlardı. Toplumsal statü ile onun dinamik karşılığı olan rol, aktöre beklenti ve olası yaptırımlarla ilintili belli hak ve görevler vererek ona imkân dâhilindeki hareket alanının bir kısmını resmeder. Fakat kişinin sosyal statüsü onun bütün bir faaliyet alanını asla belirlemez. Bu kısmen, statünün her bir durumda nasıl davranılacağına ilişkin nadiren kesin, ayrıntılı kurallar gerektirmesi ve ayrıca rolün statüyle asla özdeş olmaması olgusundan kaynaklanmaktadır. Başka bir deyişle, kişi kendiliğinden belirlemek durumunda kalır -örneğin, 'babalık' statüsünün sosyal tanımı belli beklentileri beraberinde getirmesine rağmen her toplumda babalık rolünü yerine getirmenin farklı biçimleri vardır. Diğer yandan, her statü, aktörlerin hayata geçirmeden önce yorumlamaları icap etmesi bakımından muğlâktır.

Filozof Jean-Paul Sartre (1957 [1943]) *Being and Nothingness (L'Etre et le nèant)* adlı önemli bir yere sahip mikro-sosyolojik ve varoluşçu çalışmasında, aktörlerin statüler üzerine nasıl düşündüklerini, tanımladıklarını ve çoğu zaman statüleri zoraki ve biraz sıkılgan yöntemlerle nasıl canlandırdıklarını titizlikle betimler. En önemli örneklerinden biri, bir Paris kafesinde, dikkatle ve profesyonelce 'garsonluğa' sızmaya çalışan garsondur. Sabit bakışları, mimikleri ve üzeri içeceklerle dolu bir tepsiyi mutfak kapılarından geçerken görünüşte soğukkanlılıkla sallarkenki zarifçe denge sağlamasıyla belirgin bir garson olma edası sergiler. Ama bu rolü evde karısının yanında sürdürmeye kalkışması halinde muhtemelen birkaç hafta içinde boşanmak için resmi işlemlere başlayacaktır.

Rol canlandırmaya yönelik felsefi betimlemelerinde Sartre, pek çok sosyolog ve antropolog tarafından çoktandır peşinden gidilen bir konuyu gündeme getirir. Onlar aktörlerin statülerini manipüle etme ve böylece kendilerini özgürleştirme kabiliyetleri üzerine yoğunlaşmışlardı -bu özellikteki statülerden değil de, belli statülerin ima ediyor göründükleri görünen zorlamadan yola çıkarak. Bu şekilde aktörler statülerine uzaktan bakabilirler; ortak aktörlerine kim olduklarına dair belli bir izlenim vermek içinde sınırlar dâhilinde ona hangi ifadeyi vereceklerine karar verirler. Rol canlandırma incelemesi aracılığıyla, toplumsal yaşamda özgürlük ile zorlama arasındaki ilişkinin özelliklerini inceleyebiliriz.

Edebiyattaki mevcut rol canlandırma ile rol mesafesindeki en etkili detaylandırmalardan biri muhtemelen Erving Goffman'ın *The Presentation of Self in Everyday Life* (1978 [1959]'dır. Yazar, geniş bir örnek çeşitliliği sunarak, insanların aşağı yukarı verilmiş statü ve sosyal ilişkilerini azimle kendi amaçlarının peşinden gitmek için kullandıklarını gösterir. Goffman, toplumsal süreç betimlemelerinde tiyatrodan ifadeler kullanır. Aktörlerden, rollerden ve performanslardan söz ederek sahne önü ile sahne arkasındaki farkı birbirinden ayırt eder. Böyle yapmaktaki amacı, rahatça üstesinden geldiğimiz ve görece kendimizi rahat hissettiğimiz durumlar vardır, aynen (edebi) aktörlerin, sahne arkasındaki giyinme odalarında, 'gerçekten kendileri olabilmeleri', espri yapabilmeleri, gerçek duygularını gözler önüne sergilemeleri ve sahne üzerindeki rollerinin katı kurallardan azade olduklarını hissetmeleri gibi. Buna karşın sahne önünde, verdikleri izlenimi denetlemeleri önem kazanmaktadır: aktör ne yaptığını bilerek başkaları üzerinde bıraktığı izleniminin ayırdında olmak ve arzu ettiği şekilde onu şekillendirmeye çalışmak zorundadır. Bu tür bir durumda, formel bir görüşme ya da rolüne tam olarak hakim olamadığı için kişinin kendini rahat hissetmediği başka birtakım senaryolarda olduğu gibi kişi, Goffman'ın izlenim bırakma yönetimi olarak adlandırdığı şekilde görünmenin yolunu bulacaktır.



Bir köy konseyinin lideri, şimdi Japonya'ya ait olan Ryukyu Adalarında köyün en yaşlı rahibesine saygılarını sunuyor. Selamlama biçimi, sözkonusu toplumun sosyal hiyerarşisine dair bir şeyler söylemesinin yanında insanlar arasındaki tabaka farklılıklarını da gösterebiliyor. (Foto: Ame Røkkum)

İzlenim bırakma mefhumu, batı Norveç'teki balıkçı teknesinin sosyal örgütlenmesine ilişkin incelemesinde Fredrik Barth (1966) tarafından ele alındı. Teknenin bir kaptanı, beş sekiz arası değişen balıkçısı ve bir 'ağ patronu' (*netboss*) vardır. Hepsi çeşitli statülere sahiptir ancak teknede profesyonel statüleri onlar için kat be kat önemlidir. Kaptanın işi teknenin dümenini yönetmek ve diğerlerine nezaret etmektir. 'Ağ kaptanı'nın balığın en fazla olduğu yeri bulması ve aşağıda balığın çok olduğunu 'anladığı' anda balıkçılara ağı atma emri vermesi beklenir. Balıkçılar görevleri gereği bütün kol emeği gerektiren işleri yaparlar.

Barth, çıkış noktası olarak bu basit statü dağılımıyla gemideki rolleri betimler. Statülerin belli özelliklerinin fazlasıyla

iletildiğini gösterir; yani aktörler izlenim bırakma yönetimlerinde bu özelliklere büyük vurgu yapıyorlar. Kaptan engin deneyimi ve sağduyu içeren bir sesle beraber dayanıklı bir adam olarak hareket ediyor. Balıkçılar sıklıkla güverteye çıkıyorlar, okyanusu seyretiyorlar ve iyi bir iş yapma arzularını göstermek için beraber sessizce konuşuyorlar. 'Dümenci' rolünü oynayan ağ patronu, kısmen mistik kökenli büyük içgüdüsel güçlerle donatılmış izlenimi veriyor; diğerlerinin göremediği işaretlerle havayı izliyor, durmaksızın balığın kokusunu almak için dolaşıyor vesaire. Bu durumda, belirli rol durumlarının kasıtlı aşırı iletimi aracılığıyla, bütün aktörler statülerinin gerektirdiği kapasiteye tam olarak sahip olduklarını göstermek için ellerinden geleni yapıyorlar.

O halde bizler 'oynadığımız' rollerle özdeş miyiz? Sosyal haya büyük ölçüde bilinçli izlenim bırakma yönetimi ve nihayetinde manipülasyondan mı oluşuyor? Goffman ve ardıllarının, insan yaşamının, hiçbir eylemin sahici ya da samimi olmadığı, başkalarının stratejilerini görüp üstesinden gelmeye dayalı bir dizi girişimden oluştuğu izlenimini verdikleri için eleştirilmeleri cazip olabilir. Bu tür bir eleştiri, belli bir ilgisi olsa bile, büyük ölçüde yerinde değildir. Goffman'ın değindiği asıl nokta, sosyal varlıklar olarak yaptığımız her şeyi tanımlayan toplumsal geleneklerin var olduğu gerçeğidir. En güçlü ve en samimi duyguları bile ifade etmek için, bu tür duyguların nasıl ifade edileceğini öngören kendine özgü, kültürel olarak tanımlanmış kurallara uyulması gerekmektedir. En sıradan eylem bile, şayet anlaşılır olacaksa toplumsal olarak tanımlanmış ifade biçimi aracılığıyla yönlendirilir.

Buna ek olarak, toplumun kuralları ihlal edilmek istendiğinde bile bunu yapmanın yolları sınırlıdır. Genel olarak, modern toplumlarda toplumsal kuralların eleştirisi oldukça yaygındır. Bu durumda kurallar, gerçek benin ortaya çıkmasını engelleyen 'deli gömlekleri' ya da 'hapishane' olarak tanımlanabilir. 1960 ve 1970'li yıllarda Batı Avrupa ve Kuzey Amerika toplumlarındaki çok sayıda genç, daha 'doğal, sahici' bir şekilde yaşamak için 'boş klişeler' olarak gördükleri şeyleri ret

ettiler. Saçlarını uzattılar, birden fazla partnerle evlilik dışı seks ilişkisi yaşadılar, çevresel bozulmaya yol açan kültürel edimleri reddettiler vb. O zamandan beri, bu hareketlere eleştirel yaklaşanlar, bunlardan iki genel sosyal bilimsel ders çıkarılabildiğini iddia ettiler. Birincisi, uzun saçlı asiler tarafından şaşırtıcı şekilde hızla yeni sosyal kurallar oluşturuldu. Örneğin, belli bir giyim koduna riayet edilmedikçe gruba kabul edilmek zordu. İkincisi, insanların 'boş klişeler'i terk ettikleri takdirde hayatta çok az ya da hiçbir şeyin kalmadığının anlaşıldığını öne sürdüler. Başka bir deyişle, insanlar, hoşlanmasalar bile toplumsal ritüeller, kurallar ve rutinlere bağlı kalmak durumundalar.

İktidar ve toplumsal yaşam

Rol teorisine yöneltilen yaygın bir eleştiri, sözüm ona toplumdaki iktidar ilişkilerini konu edinmemesidir. Zira toplumdaki sosyal kurallar, rol beklentileri ile rol ve statülerin gerçek dağılımının iktidardaki sistematik farklılıklara katkıda bulunduğu açıktır. Bazı aktörler diğerleri üzerinde önemli ölçüde güç kullanabiliyorlar; bir kısmı, bırakın diğer insanların yaşamları üzerinde denetim sahibi olmayı, kendi yaşamları üzerinde sınırlı denetime sahiptirler. Toplumsal yaşamın bu boyutu Goffman ve diğer rol teorisyenlerinin çalışmalarında sadece dolaylı olarak konu edinilmiştir.

İktidar, tarifi zor ve güç bir kavramdır. Filozof Bertrand Russell vaktiyle, fizik için enerji ne ise sosyal bilimler için de iktidarın o anlama geldiğini söylemişti: birkaç ana kavramdan biridir ancak tam anlamıyla tanımlamak imkânsızdır. Russell, evrensel anlamda hemfikir olunan bir iktidar tanımının olmadığı konusunda hâlâ haklıdır. Yine de, gerek kamusal gerek özel alanda iktidar ilişkileri bağlamında toplumlar arasında çok önemli farkların bulunduğu aşikârdı.

İktidarı kavramsallaştırmanın iki temel yöntemi arasındaki farkı ayırt etmek yararlı olabilir. Daha genel anlamda, bu şekilde toplum, sırasıyla aktör bakış açısı ile sistematik bakış

açısı olarak ileride tartışılacak olan (bilhassa bkz. Bölüm 5) iki şekilde kavramsallaştırılabilir. Toplum, ya maksatlı, iradi faaliyetlerin ürünü olarak ya da tüm faaliyetleri belirleyen kurumsal yapıların bütünlüğü olarak tasavvur edilebilir. İktidarı aktör perspektifinden görecek olursak (Max Weber'in görüşü), sosyal bir ilişkinin bir özelliği olarak, yani birine aksi takdirde yapmayacağı bir şeyi yaptırma gücü olarak tanımlanabilir. Eğer iktidarı sistematik bir bakış açısından görecek olursak (Marx'ın yaptığı gibi), toplumun bünyesinde saklı iktidar farklılıklarının tam da bu sosyal ilişkilerin yapı taşı olduklarını göstermek için can alıcı öneme sahip olmaktadır. Birey için iktidarsız bir statüye sahip olmamayı seçmek kolay değildir. Diğer taraftan, elbette kişi göreceli konumunu geliştirebilir, bu nedenle analitik amaçlardan ayrı tutulmaları gerekse de, her iki perspektifin faydalı olduğu söylenebilir ve çağdaş antropologların çoğunluğu analizlerinde ikisi arasında gider gelirler.

Ben

Rol teorisine yöneltilen diğer bir eleştiri, benin bütünleşik bir bütün olduğu ve bölünmüş roller içinde 'onu parçalara ayırmanın' yapay olduğu görüşüyle temsil ediliyor. Durum bu olabilir -en azından pek çok modern birey 'bütünleşik şahıslar' olduklarını düşünebilirler'- ancak yine de farklı sosyal ilişkiler, farklı durumlara uyarlanmış özel davranışlar geliştirmemizi gerektirir. Muhtemelen çok az insan vardır ki, büyükannesi, öğretmeni ve arkadaşlarıyla olduğu zaman aynı şekilde davransın. Sosyal kişi, sosyal ilişkilerinin ürünü olup bu ilişkiler de bağlamları içinde değiştikleri için kişi ister istemez, farklı şahıslarla karşılaştığında belli bir dereceye kadar izlenim bırakma yönetimiyle davranışlarını bir şekilde değiştirir.

Genellikle toplumsal yaşamdaki bu esneklik bireysel aktör için ciddi sorunlara yol açmaz, ancak epey sıkça farklı kişilerden karşıt beklentiler -eşzamanlı olarak ortaya çıktıklarında sorun olabilecek- beklenebilir. İkisi arasında seçim yapmak

zorunda kalındığında hangi statü seçilmelidir, karşılıklı dışlayıcı statüler mi? Modern çağdaş Batılı toplumlarda yeni yetme gençler, ebeveynleriyle dışarıda iken beklenmedik şekilde arkadaşlarıyla karşılaştıklarında muhtemelen bu türden kontrolü güç bir durum yaşamışlardır.

Rol teorisi, yukarıda Goffman'ın çalışmasında incelendiği gibi, sosyal ilişkilerin tanımlanması için kuvvetli bir araç olabilir ve nasıl yararlı olduğu sonradan gösterilecektir. Ne var ki, statü ve rollerin, sosyal yaşamın devam etmekte olan sürecine dair kavramsal soyutlamalar olduğu ve bu sıfatla etik terimler oldukları akılda tutulmalıdır. Karşılaştırmalı araştırmalar, bütün insan gruplarının bir ben veya birey kavramına sahip olduklarını göstermiştir (Mauss 1985 [1938], Geertz 1983), ancak bu kavram ciddi şekillerde farklılık arz etmektedir. Avrupa toplumlarında, ben genellikle bölünmemiş (*in-dividual* kelimesinde olduğu gibi), bütün ve hâkim olarak -bağımsız bir fail- algılanır. Diğer yandan, Avrupalı olmayan pek çok toplumda, ben, daha ziyade bireyin toplumsal ilişkilerinin bir toplamı olarak görülebiliyor. Strathern'in (1992) İngiliz ve Malezya akrabalık sistemleri arasında yaptığı karşılaştırmada öne sürdüğü gibi, sosyolojik anlamda düşünüldüğünde tipik Malezyalı ben anlayışı daha doğrudur. Yeni Gine'nin dağlık bölgelerindeki toplumlarda insan, yerel kültürün temel kategorilerine dâhil oluncaya kadar tam yetkili, olgun bir kişi olarak algılanmaz. Başka bir deyişle, çocuk olarak doğuştan itibaren tedricen edinilen kişilik, giderek toplumun ortak gelenekleri ve bilgi birikimiyle hemhal olur. Birçok orta Afrika toplumlarında da benzer bir mefhumla karşılaşıyoruz, zira ölen çocuklar gerçek ata ruhlarına dönüşmüyorlar: kültürel ehliyetleri sınırlı olduğu için ve daha geniş bir sosyal ilişkiler düzeninde ilerlemeleri gerektiği için kişilikleri hâlâ tamamlanmamış durumdadır. Ayrıca -Malezya'ya dönecek olursak- kişi, bütün borçları ödenmedikçe ve mirası dağıtılmadıkça ölü sayılmaz. Ölen kişinin ilgili olduğu bütün sosyal ilişkileri resmen sonlanmadıkça tam anlamıyla ölü olduğu düşünülmez. Strathern, Malezyalıların bireyi, sosyal bilimcilerin yaptıkları-

na çok benzer şekilde -bireyleri yalıtılmış varlıklar olarak görme eğiliminde olan İngilizlerden farklı olarak- sosyal ilişkilerinin bir toplamı olarak tasavvur ettiklerini iddia eder.

Mauss, benlik üzerine yazdığı ünlü makalesinde (1985 [1938]) Latince 'persona' teriminin köken olarak 'maske' anlamına geldiğini iddia eder. İnsanların benimsedikleri 'maskeler' ya da rollerden farklı bir şey olarak 'ben' fikrinin, ancak Hıristiyanlığın yayılmasından sonra Avrupa'da belirdiğini göstermeye çalışır. Zuni (Pueblo) yerlileri arasında, her klanda sadece sınırlı sayıda ön ismin var olduğunu ve belli bir ismin, klanın 'kast-listesinde'ki belli bir rolü oynama yükümlülüğünden söz eder. Başka bir deyişle, özerk bireyler olarak görülmezler, fakat kendilerini 'klanın önceden belirlenmiş bütünlüğünü ... eyleme geçirmeye' mukadder görürler (Mauss 1985 [1938]: 5).

Kamusal ve özel ben

Bu noktada, her şeyin kamusal ve toplumsal olduğuna dair yapılan antropolojik vurgu, ister istemez hiçbir şeyin özel ve 'mahrem' olmadığı anlamına gelmediğini vurgulamayı eklemek gerekiyor. Çoğu araştırmacı, kamusal ile özel ben arasında ayrım yaparlar (Fitzgerald 1993); kendisini içerden gördüğü için 'ben' olan ikincisi elbette bir antropolog tarafından doğrudan gözlemlenemez. Godfrey Lienhardt (1987)'ın da belirttiği gibi, Afrika'daki pek çok halkın kimlikten söz edişleri bu bizim yaptığımız ayrımla yakından ilgilidir. Kaplumbağa metaforunu kullanarak, kamusal kişi (başını ve ayaklarını gösteren kaplumbağa) ile özel kişi (kabuğuna çekilen kaplumbağa) arasında ayrım yapıyorlar. Her ne kadar iki kişilik düzeyi birbiriyle ilintili olsa da birini diğerine indirgemek zordur.

Rol analizlerinin sağladığı araçlar evrensel çapta uygulanabilirliliğe sahip oldukları takdirde -herhangi bir toplum incelemesinde yararlı olabilirlerse-, eğer amaç toplumsal ve kültürel sistemler arasındaki benzerlikler kadar farklılıkları da anlamak olursa sadece bir çıkış noktası olabilirler. Çoğu zaman

antropologlar tarafından, bazı halkların özel şahıs (ya da bizim tercüme ettiğimiz şekliyle, kişisel kimlik) kavramından yoksun oldukları iddia edilir. En azından, toplumlar arasında kişiliğin özel ve kamusal özellikleri arasındaki ilişki büyük ölçüde çeşitlilik arz ettiği muhakkaktır. Hatta Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'nın kültürel anlamda nispeten homojen toplumlarında bile önemli farklılıklar bulunmaktadır. Birçok Avrupalı, Kuzey Amerikalıların özel yaşamlarıyla ilgili yabancılarla konuşmaktaki rahatlıklarını görünce çok şaşırıyorlar. Kırsal yörelere gidildikçe farklılıklar derinleşmektedir. Louis Dumont (1980), Hindistan toplumunda bireyin tamamen topluluğa tabi olduğunu ve bireyin kendisini bağımsız bir özne olarak değil, organik bir bütünün parçası olarak gördüğünü öne sürer.

Şahıs isimleri, toplumdaki başat kişilik kavramı için bir ipucu verebilirler. Richard Alfrod (1988), Orta Amerika'daki Cunalarda çocukların on yaşına kadar gerçek isimlerini almadıklarını belirtir. Geertz (1973), her kişinin farklı durumlar için kullanılan yedi farklı isme sahip olduğu Java'da isim koymayı bir yabancı için son derece şaşırtıcı ve karmaşık bir iş olarak betimler. Bunu, tamamen yabancı olanların bile birbirlerine ön adlarının kısaltılmışıyla (Bill, Bob, Jim vs) hitap edebildikleri Kuzey Avrupa toplumunun gayri resmiliği ile karşılaştırın. Önemli olabilen bu tür kültürel farklılık sadece rol analiziyle anlaşılmaz, ancak rol analizi benin kültürel inşasıyla ilintili sorular ortaya atmamıza yardım edebilir, çünkü ilk başta rastgele ve tamamen doğaçlama görünebilen toplumsal yaşama dair gözlemlerin yapılanmasına yardım eder.

Brian Morris (1994), kişiliğin farklı özellikleri arasında üç katmanlı bir ayrımı öne sürmüştü. Birincisi, kişi, insani bir varlık, 'vücut bulmuş, bilinçli ve dil ve ahlaki faaliyetlere sahip toplumsal bir varlık' olarak teşhis edilebilir (Morris 1994: 11). Bu tür bir mefhumun evrensel olduğunu belirtir. İkinci olarak kişi, kültürel bir kategori olarak tanımlanabilir. Bu tür bir kategorileştirme ilkine göre hem daha az hem daha fazla kapsayıcı olabilir. Bir yandan, bazı toplumlar birçok durumda

yabancıları, çocukları ve köleleri eksiksiz kişilikle bağlantılı haklardan dışlayabilir; bir yandan, ata ruhları ve fiziksel çevrenin özellikleri gibi insan-dışı varlıkları kapsayabilir. Üçüncüsü, Morris, insan kişiyi 'başkalarının karşıtı olarak ben', geniş kültürel çeşitliliği gözler önüne serenin yorumu bir ben olarak tartışır. Dumont'un terminolojisi ile (benim takip ettiğim) bireyler eylemlerinin kökenlerinin egoda olduğunu düşünürken, çok sayıda antropolog, insan eylemlerinin nedenlerinin toplumsal, dini veya insan ötesi olduğunu iddia eder.

Bu bölüm, toplumsal yaşamı oldukça soyut ve genel terimlerle, büyük ölçüde kişilerarası etkileşim düzeyinde tanımladı. Rollerin canlandırılmasına ilişkin incelemeler, insanların toplumsal ve kültürel açıdan tarif edilmiş, genellikle belirlenmiş olan bir çerçeve dâhilinde eylemlerini seçmede ne kadar özgür olduklarını gösteriyorlar. Bir sonraki bölümde, insanların eylemlerini seçtikleri koşulların bir kısmına değineceğiz; başka bir deyişle, birey düzeyinden ziyade toplumsal düzey üzerinde durulacaktır.

Ayrıntılı okuma önerileri

Michael Carrithers: *Why Humans Have Cultures*, Chapters 4. Oxford: Oxford University Press 1992.

Thomas K. Fitzgerald: *Metaphors of Identity. A Culture-Communication Dialogue.* New York: SUNY Press 1993.

Erving Goffman: *The Presentation of Self in Everyday Life.* Harmondsworth: Penguin 1978 [1959].

Brian Morris: *Antropology of the Self.* London: Pluto 1994.

4. YEREL ÖRGÜTLENME

Herhangi bir toplumda yaşayan insanlar, toplumun bir yapısının olduğundan ya habersizdir ya da belli belirsiz farkındadırlar. Sosyal antropologun görevi bunu açığa çıkarmaktır.

E.E. Evans-Pritchard

Antropoloji, ampirik malzemesinin çoğunu yerel toplulukları inceleyerek elde eder. Klasik antropolojik analizlerin büyük çoğunluğu, bir köy ya da bir kentsel ortam olabilen çerçevesi çizilmiş bir sistem içinde yer alan kültür ve sosyal örgütlenmenin ayrıntılı betimlemelerine dayanır. Antropoloji son yıllarda yönelimlerinde yeni bir çeşitlilik ve uzmanlaşma alanları geliştirdi ve sık sık alan çalışmalarıyla elde edilemeyen (tarihsel kaynaklar, istatistikler vs) kaynaklara giderek daha fazla başvurma ihtiyacı doğmuştur. Yine de, bütünsel sosyal yaşam incelemeleri -katılımcı gözlem aracılığıyla bir sosyal sistemin farklı veçheleri arasındaki karşılıklı ilişkileri keşfetme- esas ilgi konusu olmaya devam etmektedir.

Küçük ölçekli yerelliklerle ilgili incelemeler üzerinde duran geleneksel antropolojik vurguya ilişkin taraflı açıklamalar şeklinde iki etkenden söz edilebilir. İlki, yerel topluluklar metodolojik anlamda katılımcı gözlemle kolaylıkla incelenebilen birimlerdir. Bir köyde ya da yerel bir mekanda ikamet edenlerin çoğunluğu şahsen birbirlerini tanırlar; yüz yüze iletişimle karakterize edilen bir sosyal sisteme katılırlar ve onu yeniden

üretirler. Bu tür bir yerleşimde, alan çalışması sırasında antropologun o birimdeki sakinlerin çoğunluğuyla tanışması mümkündür. Başa çıkılmaz metodolojik zorluklar olmaksızın, hangi aktörlerin kendilerini hangi aktörlerle hangi ilişkiler içinde gördüklerinin haritasını çıkartabilir ve böylece yerel topluluğu oluşturan etkileşim modellerinin kapsamlı bir resmini çıkartabilir.

İkincisi, yerel topluluklar, kendi kendilerine yeterli birimlermiş gibi de incelenebilir. Sakinlerinin çoğu faaliyetleri yerelde gerçekleşir, ihtiyaçlarının büyük bir kısmı yerel imkânlarla karşılanır ve yerel topluluk belli bir süre kendini yeniden üretir -varlığını idame ettirir. Bundan dolayı, yerel toplulukların çerçevesi içinde farklı sosyal kurumlar arasındaki karşılıklı ilişkileri incelemek için antropolojinin metodolojik araçlarını kullanmak mümkün olmaktadır.

Ancak, gerçekte hiçbir yerel topluluğun tamamıyla kendine yeterli ve zaman içinde değişmez olmadığının önemle belirtilmesi gerekiyor. Ayrıca, büyük oranda ve de giderek artan sayıda antropolog büyük ölçekli -uluslar, kentler, bölgeler- sosyal sistemleri incelemekle ilgileniyorlar. Bunun yanında, her ne kadar çoğu zaman katılımcı gözlem metodundan başka metotlarca desteklenseler de, büyük ölçekli sistemlere uygulanan inceleme metotları ve mantığı küçük ölçekli sistemlerde kullanılan metotlarla genelde aynıdır. Bu bölüm malzemesinin büyük bir kısmını, klasik antropolojik incelemelerin konusu olup antropolojinin temel ilkelerinin geliştirildiği tipik küçük ölçekli topluluklardan almaktadır.

Bir önceki bölüm kişi ve kişiler arası ilişkilere yoğunlaşmıştı. Aksine bu bölüm, antropolojik araştırmalar arasındaki farkı ayırt etmek için -araştırma biriminin bir merkezi ev ya da bir ulus-devlet olup olmadığı- faydalı olabilecek sosyal örgütlenmenin farklı düzeylerini gözler önüne seriyor. Önceki bölümün sosyal yaşamı bireyin bakış açısından görmesine karşın, bu bölüm toplumun bakış açısından bakmaktadır. Bir sonraki bölümde, birey ile toplum arasındaki ilişkiye kuramsal olarak değiniliyor.

Normlar ve sosyal kontrol

Her sosyal sistem, neye izin verilip verilmediğini belirlerken kuralların varlığına gereksinim duyar. Bu kurallara, ister açıkça belirtilsinler ya da ister sadece zımni rıza ile uygulansınlar norm denir. Hayatın her alanında harekete geçirilirler; bir kısmı son derece önemli iken diğerleri marjinal bir öneme sahiptirler. Pek çok toplumda ana norm 'çalmamalısın' kuralıdır. Modern toplumlarda belli ortamlarla sınırlı olan daha az öneme sahip bir norm 'işte her zaman kravat takmalısın'dır. Bazı normlar toplumun bütün üyelerini ilgilendirip bir kısmı sadece küçük grupları ilgilendirirken, İnsan Hakları Beyannamesi gibi bazılarının da zaman zaman bütün insanlık için geçerli olduğu düşünülür.

Normların var oluşu, herhangi bir toplumda onlara dair toptan bir görüş birliği ya da onlara yönelik toptan itaat edildiği anlamına gelmez. Örneğin, toplumun bütün üyelerinin uymasını beklemeksizin *virilocality* (yeni evli bir çiftin damadın ailesi ile yaşaması gerektiği; bkz. Bölüm 6) ile ilgili bir kural pekâlâ var olabilir.

Bütün normlar, yaptırımlara bağlı olmakta müşterektirler. İlkesel olarak, hem pozitif hem negatif yaptırımlar vardır. Pozitif yaptırım, normlara uymak karşılığında verilen bir ödülü içerirken, negatif yaptırım, kuralların ihlal edilmesi karşılığında cezalandırmayı öngörür. Diğer yandan, yaptırım terimi genellikle negatif yaptırımlar -hafif ya da sert cezalandırma biçimleri- için kullanılır.

Ceza olsun ödüllendirme olsun, yaptırımların uygulama kabiliyeti, bütün toplumlarda iktidarın ana kaynağını temsil eder. Bu nedenle herhangi bir sosyal sistemde norm ve yaptırım sistemini incelemek önemlidir. Normlar, toplumun temel değerlerini yansıtırken, farklı norm ihlal edici eylemlere uygulanan yaptırım türleri farklı değerlere verilen göreli önemin bir göstergesini sunar ve de iktidar çelişkilerini ortaya çıkarır. Örneğin, bazı toplumlarda cinsel sadakatsizlik hırsızlığa göre çok daha fazla ciddiye alınır ve daha sert bir şekilde cezalan-

dırılır; başka toplumlarda ise durum tersi olabilir.

Normlar ihlal edildiğinde uygulanan yaptırımlar sistemine sosyal kontrol denir. Aile, köy konseyi, polis, yargı sistemi veya okul sistemi gibi sosyal kurumlar belirlenmiş görevlerinden biri olarak sosyal kontrol sahibidirler: sosyal normların ihlalini engellemeyi amaçlarlar ve ihlaller meydana geldiğinde gerekli cezalandırmayı yapma gücüyle donatılmışlardır.

Toplumun bütün üyelerinin normlara uymaları beklenmez. Ne var ki, ihlal edildiklerinde bile önemlidirler, zira toplumsal açıdan neyin kabul edilebilir neyin kabul edilebilir olmadığının sınırını çizerler. Genellikle, normları ihlal eden insanlar elbette ki bunu 'fark edilmeden' ve yaptırıma maruz kalmadan yapmaya çalışacaktır. Diğer yandan, zamanla toplum değiştikçe normlar da değişir; bazıları yok olup giderler, bazılarının yerini başka normlar alır, bir kısmı yeniden yorumlanırlar ve bazıları hâlâ varlığını korur ancak önemlerinin azalmasında uzlaşmaya varılır. Örneğin, pek çok Hıristiyan toplumda Tanrı ve kutsal değerlere ilişkin kötü söz söyleme bir norm ihlali olarak kabul edilir ancak kesinlikle birkaç yüzyıl öncesinde olduğu gibi ciddi bir ihlal değildir. Çünkü kilisenin toplumsal iktidarı ve Hıristiyan dogmaların sembolik gücü azalmış durumda.

Norm ve yaptırımların bir toplumdaki temel değerler ile düşünce ve davranış kalıplarına dair bir ipucu vermelerine rağmen, insanların davranış nedenlerini tam olarak açıklayamadıkları unutulmamalıdır. Bu, çok açık olan, insanların her zaman 'kurallara riayet' etmedikleri gerçeğinden kaynaklanıyor; fakat ayrıca normların, nasıl davranılacağına dair eksiksiz talimatları, rol metinleri gibi, nadiren yeterli ayrıntılarla tayin etmelerinden de kaynaklanır. Gerçek yaşamda, insanlar daima kendileri için kararlar alırlar ve uygularlar, ancak böyle yaparken, kültürel yolla öğrenmiş oldukları '-meli'ler ve '-memeli'ler sistemine yani normlara gönderme yaparlar.

Sosyalleşme

Birçok antropolog, mukayeseli bir bakış açısıyla çocuk ye-

tiştirme veya sosyalleşmeyi incelediler. Sosyalleşme, kişinin tam anlamıyla -kişinin, bir toplumun üyesi olmasını sağlayacak bilgi birikimi ve yeteneğini elde ettiği- bir toplumun üyesi olma ehliyeti kazanma sürecidir. Pek çok toplumda, sosyalleşmenin esas sorumluluğu aileye aittir. Diğer yandan, karmaşık bir işbölümüne sahip toplumlarda, bu sorumluluk uygulamada farklı kurumlar arasında bölünür; örneğin aile, okul, hobi kulüpleri, spor merkezleri, televizyon vesaire. Mamafih, bütün toplumlar çocukların ve gençlerin sosyalleşmesinin büyük öneme sahip olduğunda mutabıktırlar. Çocukların sadece dil kategorilerini öğrenmeleri gerekmiyor, onu ne zaman ve nasıl kullanacaklarını da öğrenmeleri gerekiyor. İlaveten, binlerce ufak tefek şeyleri ve bilgi parçalarını -uyulması gereken davranışlar ve kurallar, kime saygı duyulup kime inanılacağı, kendi başlarına şeylerin nasıl üstesinden gelecekleri ve toplumun değerlerine uygun iyi bir yaşam sürdürecekleri- edinmek zorundadırlar. Sosyalleşme, kültürel kategorilerin bir nesilden diğerine aktarıldığı veya başka bir deyişle belli bir kültürel devamlılığı sağlayan esas araçtır.

Sosyalleşme üzerine çalışan pek çok antropolog, çocuk yetiştirmeye dair incelemelerin bir toplumun davranış biçimlerini tedricen nasıl şekillendirdiği ve bunu üyelerine nasıl öğrettiğini ortaya çıkarabileceği üzerinde durmuşlardır. Hayatın biçimlendirici aşamalarında, kültürel yeterliliğin elde edildiği aşikârdır. 1940'lı yıllarda sosyal psikolog ve antropologlar arasında, otoriter Alman sosyalleşme metodunun büyük bir ihtimalle İkinci Dünya Savaşına katkıda bulunan önemli bir etken olduğu yolunda yaygın bir görüş hâkimdi. Diğer yandan, antropolojide 'egzotik' toplumlarda sosyalleşmeye dair incelemeler, 'modern' toplum incelemelerine nazaran daha fazla oldu ve genel anlamda öncelikle sosyalleşme ve sosyal örgütlenme kalıpları arasındaki karşılıklı ilişkiyi izah etmeyi amaç edindiler. Bazı antropologlar da, sosyalleşmede kültürler arası durağanlıkları ya da süreklilikleri araştırdılar.

Yazarın kendi toplumuyla paralelliklere de dikkat çeken klasik bir sosyalleşme incelemesi Margaret Mead'in *Coming of*

Age in Samoa (Mead 1978 [1928])'dır. Bu kitapta, Mead, bir Polonezya adasında kızların ve genç kadınların kişiliğinin bizimkinden çok farklı bir kültürel ortamda nasıl şekillendiğini betimler. Diğer şeylerin yanında, Mead, kızların, karşılaştırma yaptığı Birleşik Devletlerdeki orta sınıf kızlarınkine göre daha rahat ve esnek bir cinsel bakış açısı içinde sosyalleştiklerini anlatır. Ayrıca, sert bireysel bir rekabetin olmayışının, Samoalıların Amerikalılara göre yaşamlarıyla uzlaşmalarını ve dünyayla barışık olmalarını daha fazla kolaylaştırdığına vurgu yapar. Gündelik yaşamın sorunlarını anlamak ve kavramak kolaydır ve genellikle basit bir çözümleri vardır, der. Ayrıca, Samoa'da ergenliğin, kişisel krizler ve kargaşa ile karakterize edilmediğini yazar:

> [Ergenlik] bir kriz ve stres dönemini temsil etmez, onun yerine yavaş yavaş olgunlaşmakta olan bir dizi ilgi ve faaliyetin düzenli bir gelişimi dönemidir. Genç kızların zihinleri çatışmalarla allak bullak olmaz, felsefi sorgulamalarla karışmaz, ulaşması zor tutkularla kuşatılmaz. Bir genç kız olarak, mümkün olduğu kadar çok sevgiliyle beraber olmak ve sonra köyden biriyle, akrabalardan biriyle evlenmek ve çok sayıda çocuğa sahip olmak, bunlar tekdüze ve de tatmin edici tutkulardır. (Mead 1978 [1928]: 129).

Aşina olduğu Kuzey Amerika toplumuyla yaptığı karşılaştırmada Mead, Samoa'daki sosyalleşmenin, Amerikan sistemine göre daha uyumlu ve dengeli kişilikler yarattığını iddia etti. Mead'in genel kavramsal (ve politik) noktası, insan kişiliklerinin önemli özelliklerinin doğuştan değil, birey ile toplum arasındaki dinamik karşılıklı etkileşim vasıtasıyla yaratıldığı idi. Toplumlar farklı oldukları için, farklı şekilde kişiler yaratıyorlar.

Mead'in araştırmasının farklı çevrelerden sert eleştiriler aldığını da eklemek gerekiyor; kavramsal çerçevesi değil ancak önemli miktardaki bulgularının geçerliliği sorgulandı. Yıllarca Samoa'da araştırma yapmış olan Derek Freeman herhalde onun en sert eleştirmeni oldu (Freeman 1983). Onun Samoa



Margaret Mead'in Samoa'daki sosyalleşme ve toplumsal cinsiyet rollerine dair araştırmaları antropolojinin sınırlarını aşan bir ilginin konusu oldu. Bu fotoğrafta Mead (solda) bir Samoalı olarak giyinmiş. (Foto, Kraliyet Antropoloji Enstitüsünün izniyle)

imgesi Mead'in sunmuş olduğu, çocuklara sadece sevgi ve dostluğun öğretildiği uyumlu toplumdan çok farklıydı. Freeman ise, itaate yönelik baskının son derece sert olduğu ve sapmaların ve farklı türde 'toplumun dışına çıkmaların' derin

kişisel sorunlar yarattığı bir toplum resmi sunar. İntihar oranının son derece yüksek olduğunu ve itaat etmekte zorlanan kişilerde belli zihinsel bozuklukların oldukça yaygın olduğunu gösterir.

Freeman'a göre, Samoa'da anomi büyük bir sorundur. Durkheim tarafından geliştirilen bir kavram olan anomi, toplumun değerlerine inançsızlık veya onlara göre yaşama yeteneğinin olmayışından kaynaklanan yabancılaşma duygusuna işaret eder. Bu tür bir yeteneksizlik dışlanmaya yol açar ve son derece acı verici olabilir. Durkheim, kentsel toplumlarda anominin çok yaygın olacağına inanıyordu ancak sonraki antropolojik araştırmalar, belli ki sımsıkı bütünleşmiş 'geleneksel' köy toplumlarında da -güçsüzler ve kenarda kalanlar için değil sadece toplumun, tam anlamıyla uyum sağlamış ve onun temel değerlerine sadık üyeleri için bütünleşmiş olan- pekâlâ var olabileceğini gösterdiler.

Sosyalleşmenin nihai hedefi, aktörlerin, toplumun temel aldığı değerleri, normları ve davranış biçimlerini özümsemelerini sağlamaktır. Bir norm benimsendiğinde, gerçek anlamıyla 'dâhili' bir şey olur; kişisel bir özellik halini alır. 'Öldürmemelisin' normu çoğunluğumuz tarafından benimsenmiştir: normalde başka insanları öldürmeyişimiz doğal bir durumdur. Dilimiz de benimsenmiştir; aslında ne yaptığımızı hiç düşünmeksizin İngilizce, Fransızca, Arapça ya da anadilimiz her neyse onu konuşuyoruz. Ayrıca bu temel yemek yeme alışkanlıkları ve bir dizi diğer kültürel gelenekler için de böyledir. Daha önce de söz edildiği gibi, büyük ölçüde başka toplumlarla yapılan karşılaştırmalar yoluyla muhtemelen kendimize ait bu tür özellikleri keşfedebilmeyi bekliyoruz: toplumların bütün üyeleri gibi, biz de genelde bunları kendiliğindenmiş gibi düşünme eğilimindeyiz. Bu, içinde yetiştiğimiz kültürün esas özelliklerini benimsemiş olduğumuzu ve belki de bunları keşfetmek için antropolojinin sağlamış olduğu bakış açısına ihtiyacımız var.

Pek çok insan, hayatları boyunca 'aynı kişi' olduklarını iddia ederler. Bu anlamda, kimlik değişmez bir şey olarak görünür; sair surette değişmekte olan bir dünyada sabit bir çekirdek olarak. Bu konu nihayetinde felsefi bir konu, ancak esas özellikleri antropolojik açıdan araştırılabilir. Daha sonraki bölümlerde, sınıf, cinsiyet, yaş ve etnisitenin farklı durumlarda çok çeşitli yollardan aktörlerin kimliğinin şekillenmesine katkıda bulundukları gösterilecektir; şimdilik sadece, bir kişinin kimliğinin zamanla değiştiği bir duruma kısaca değineceğiz.

Bütün toplumlar üyelerinin yaşamlarında yaşam basamaklarını birbirinden ayırırlar (ayrıca bkz Bölüm 8). Her yerde yetişkinler, çocuklarınkinden farklılaşan, yaşlı insanların hak ve sorumlulukları ile aynı olmayan hak ve sorumluluklara sahiptirler. Birçok toplum bunlardan daha çok sayıda aşamaları birbirinden ayırırlar; örneğin, modern Avrupa ve Kuzey Avrupa toplumlarında 'gençlik' ya da 'ergenlik' olarak bilinen dönem nihayetinde insan yaşamında 'doğal' bir aşama olarak kabul edilmişken, Kenya ve Tanzanya'daki Maasailer arasında genç bir erkek tam yetkinleşmiş bir savaşçı olarak kabul edilmesi için çeşitli aşamalardan geçer.

Bütün toplumlar, bir aşamadan başka bir aşamaya geçiş sorununu çözmek zorundalar. Bir kızın bir kadın olduğu ya da bir ergenin yetişkin olduğu kesin olarak nasıl söylenebilir? Genellikle çözüm geçiş ritüellerinde bulunur. Bu ritüeller, bir bireyin ya da bütün bir yaş grubunun bir statüden diğerine geçtiği belirgin olarak aleni olaylarla dramatize edilir. En önemli olanları genelde çocukluktan veya ergenlikten yetişkin bir erkeğe ya da kadınlığa geçişe işaret edenlerdir.

Geçiş ritüelleri çoğu zaman katılımcılar arasında geçici acılar, sınamalar ve mahrumiyetle karakterize edilir. Antropologların incelediği birçok toplumda, cinsel organların sünnet edilmesi ya da vücut dövmeleri, kişinin yetişkin bir insan olarak görüldüğünü gösteren görsel işaretler olma görevi görüyorlar. Bu nedenle, geçiş ritüelleri, adayları yetişkinler olarak

eksiksiz sorumluluk ve hakları hak ettiklerini göstermeye zorlayan bir dayanıklılık testi olarak görülebilirler. Aynı zamanda çoğunlukla, onları yeni bir tür sosyal birey olmaya dönüştüren geçiş aşaması süresince yetişkin yaşamına ilişkin önemli bilgiler de edinirler. Modern toplumlarda geçiş ritüellerinin yaygın biçimleri onaylama, sünnet ya da ilk komünyon, evlilik ve cenaze töreni olup bunların tamamı sosyal bir varlık olarak kişinin gelişimindeki aşamalara işaret eder. Bu ritüellere daha sonra ayrıntılı olarak değinilecektir (Bölüm 8 ve 13). Bu aşamada, geçiş döneminde olan aktörlerin sık sık tabular, yasaklamalar ve katı davranış kurallarıyla sarıldıklarını belirtmek yeterli olacaktır. Bazı toplumlarda, haftalarca ayrı tutulurlar. Bu katılığın bir nedeni, toplum için gerekli olmalarına rağmen geçiş ritüellerinin kendilerinin sosyal düzene ve toplumdaki egemen iktidar ilişkilerine bir tehdit olarak görülmeleri olabilir. Kişi çocuk iken tehdit oluşturmaz: çocuk olarak kişi güvenli ve tartışılmaz bir sosyal statüye sahiptir; bir yetişkin olarak, kişi normalde toplumda eşit derecede tanımlanmış bir yere sahiptir. Ne var ki, kişi iki aşama arasında yolun yarısında kaldığı zaman sanki 'herhangi bir şey olabilir' gibi geliyor. Haftalarca sürebilen üyeliğe kabul töreninde aday bir anlamda toplumun dışına konur; kişi ne çocuktur ne de yetişkin. Adaylar ilk kez kendilerini -ve toplumu- dışardan görebildikleri için anomi ciddi bir tehdittir ve tehlikeli bir şekilde yansıyabilir. Aslında belki de çağdaş modern toplumların uzatılmış tipik yetişkinlikleri yararlı bir şekilde çok uzun bir geçiş ritüeli olarak görülebilir.

Şimdiye kadar, sosyal bireyin gelişimi birey ile toplum arasındaki karşılıklı bir etkileşim olarak tasvir edildi. Şimdi bir adım ileri gidiyor ve kimin neyi kiminle yaptığına bakarak toplulukların sosyal örgütlenmesine dönüp toplumların zaman içinde varlıklarını (ve değişimi) nasıl idame ettirdiklerine bakacağız. Bu fikrin ana kavramı toplumsal kurumdur. Bu, bir âdet, iktidar ilişkilerini de içine alan bir sosyal ilişkiler sistemi ya da uzun bir zaman diliminde ayakta kalan ve bir anlamda şahısların onu hayata geçirmelerinden bağımsız olarak

var olan bir dizi davranış kuralları olarak tanımlanabilir. Mesela, çekirdek bir aile ölüm, boşanma ya da çocukların ayrılmalarından dolayı çözüldüğü vakit çekirdek aile kurumu etkilenmez. Bir kral ölüp yerine oğlu geçtiğinde bu genellikle monarşi kurumunu çok az etkiler.

Toplum kurumlarıyla vardır; bunlar işlev görmez hale geldiklerinde toplum bazen kökten değişime uğrar. Fransız Devrimi'nden sonra, siyasi alanda monarşinin yerini yeni bir kurumsal düzenleme, yani cumhuriyet aldı. Ve Avustralyalı aborijin toplulukları soykırıma, yerinden edilmişlik veya zorunlu ücretli işgücü ve para ekonomisine maruz kaldıklarında, eski önemli kurumlar fonksiyonlarını yerine getiremeyince bu toplumlar ya hızla değişime uğradılar ya da yeryüzünden silindiler. Başka bir deyişle, sosyal kurumlar, devamlılık kadar değişimin de incelenmesi açısından oldukça uygun bir ilgi odağı olabilir.

Hane

Sosyal antropolojide en küçük yapı taşı, daha önce de belirtildiği gibi yalıtılmış aktör değil, iki aktör arasındaki ilişkidir. Bu nedenle en küçük sosyal sistem ikili ilişkidir. Dünyada bu mütevazı alana ilişkin birkaç sistem bulunmaktadır; bu dar sistemin çerçevesi içinde gerçekleşen görece çok az sosyal faaliyet vardır. Bundan dolayı alan araştırmacısı bir yerleşime, genellikle kısa bir süre sonra, yoğun ve önemli etkileşimin yaşandığı, en küçük ve en kolay ulaşılabilen sosyal sistemin hane olduğunu anlayacaktır. Çoğunluk olmasa bile pek çok durumda antropolog alan çalışması sırasında bir haneye gerçek anlamıyla misafir olacaktır. Bu nedenle ve her toplumda haneler var olduğu için (bileşim bakımından değişiklik gösterseler de), bu sosyal sistemi inceleyerek ampirik bir araştırmaya başlamak mantıklı görünüyor.

Genellikle ama her zaman değil, bir hane, akraba olan insanlardan oluşur; yine çoğunlukla ama her zaman değil, aynı çatı altında yaşayan insanlardan oluşur. Hanenin en yaygın ta-

nımı şöyledir: bir hane, düzenli olarak ana öğünlerde birlikte yemek yiyen kişilerden oluşur. Ortak bir ikametgâhın esas kriteri olmamasının nedeni, pek çok halkın, kadın, erkek ve gençlerin farklı barakalarda yaşadığı düzenlemelere sahip olmalarıdır.

Biri Batı Afrika ve biri de Karayip'ten olan aşağıdaki örnekler, hane yapıları arasındaki önemli farklılıkları ortaya koyuyor ve topluluklardaki insanlar arası diğer farklar ve benzerlikler açısından böyle bir çeşitliliğin önemini ima edebilir.

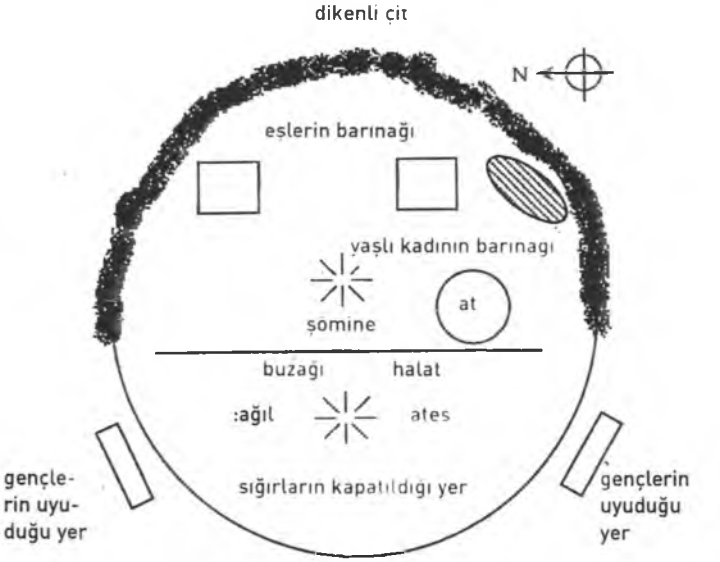
Fulaniler (Fransızca: *peul*), Senegal'den Çad'a kadar olan Batı Afrika'daki Sahel bölgesinde yaşayan sığır göçebeleridirler (Stenning 1962). Fulani hanesi genellikle çekirdek aileden (karı koca ve çocuklar) ya da birleşik aileden (koca, karılar ve çocuklar) oluşur. Sığır sürülerine erkek tarafından sahip olunur. Hane, ekonomik bir birim olup hayvan yetiştiriciliğinde kolektif sorumluluğa sahiptir. Ayrıca, çocukların evlenip yeni aileler oluşturmalarına kadar onların sosyalleşmesi ve ekonomik anlamda desteklemekten sorumludur. Çocukların hepsi evlendikleri zaman, hane eninde sonunda dağılır.

Burada farkına varılması gereken iki şey var. İlki, kurulu bir modele göre hane değişir veya evrilir; gelişimsel bir döngünün içinde gider. İkincisi, Fulani hanesi esnektir ve ekonomik ya da diğer nedenler gerektirdiğinde yapısını değiştirebilir.

Gelin önce hanenin gelişimsel döngüsüne bakalım. Çekirdek aile hayatı, tanım gereği, ilk çocuk doğduğunda başlar. Şayet bir oğlan çocuğu ise, doğumundan yedi gün sonra adı konulduğu aynı gün ilk buzağıyı alır. Yedi ila on yaş arasında iken sünnet edilir. Bu aşamada çoban olarak çalışabilecek yaştadır; ayrıca kendi sürüsünün temeli olarak babası tarafından muhtelif hayvanlar verilir. Birkaç yıl sonra çocuk, iki çift ebeveyn tarafından seçilmiş olan müstakbel gelinle tanıştırılır. Gelin onun ailesine katılır ve hamile kalıncaya kadar kalır. Ardından, ailesinin yanına geri döner ve orada yaklaşık iki yıl kalır. Sonunda çocukla birlikte döndüğünde çift kendi ailesini kurar.

Fulaniler, Müslüman ve erkekler dörde kadar kadınla evle-

nebiliyorlar. Diğer deyişle, bir hane döngüsünün zirvesinde nispeten geniştir. Sonra, çocuklar hayvanlarıyla beraber ayrılmaya başladıklarında 'inişe geçer', sonunda küçülerek yaşlı çift olarak ilk baştaki sayıya dönüyorlar. Aynı konut ve aynı tarlaların birbirini takip eden birden fazla kuşağa ait olabildiği tarıma dayalı, yerleşik topluluklardaki ailelerde tanık olunan fiziksel devamlılığa göçebelerde rastlanmaz. Yine de, sosyal bir sistem olarak ele alındığında, hanenin devamlılık arz eden bir yapıya sahip olduğu ve değişimlerin döngüsel olduğu ve geri dönüşsüz olduğu açıktır. O halde, nesiller boyu kendisini yeniden üreten bir sosyal kurum olduğundan söz edebiliriz.



Hayvancılıkla geçinen bir Fulani ailesinin evinin planı
(Batı Bornulu Wodaabeler)
(Kaynak: Stenning 1962)

Şekil 4.1: Tipik bir Fulani evi

Fulani hanesi ile sığır sürüleri birbirleriyle yakından ilintilidirler. İdeal olanı sürünün hanenin büyüme oranıyla paralel büyümesidir; bir oğul her zaman sürü güdecek yaştadır, sürünün kendisi de ona göre büyümelidir. Ne var ki, bu her zaman

böyle gitmez ve hanenin geçim gücünü sarsan muhtelif etkenler bulunuyor. Bunların bir kısmı iklimsel ve çevresel; diğerleri hanenin örgütlenme özellikleriyle ilgilidir.

Yaşamı idame ettirmek için minimum düzeyde bir sürüye ihtiyaç var. Stenning, çocuksuz bir çift için bunun 21 inek ve bir boğa olduğu tahmininde bulunur, ancak bir çift için, diğer işlerin yanı sıra sürüyü yalnız başlarına gütmek son derece büyük çaba gerektirir. Çekirdek bir ailenin gelişimsel döngüsünün ilk döneminde hane ancak güç bela geçinebilmektedir. Çoğu zaman böyle bir hane sürüsünü erkeğin babasınınkiyle birleştirir, ta ki en büyük oğul çoban olarak çalışabilecek yaşa gelinceye kadar. Erkeğin hanesiyle kurulan bu tür bir ittifak bilhassa kurak mevsimlerde önemli olabiliyor. Bu dönem boyunca, Fulaniler geniş bir alana dağılırlar; yağmurlu mevsimde daha geniş akraba grubuyla beraber yaşar ve işleri daha kolay paylaşabilirler.

Yeni hanenin durumu, erkek çocuklar büyüyüp işlere yardım ettikçe gelişme kaydeder. Başka deyişle, hanenin geçim gücü iki etken arasındaki ilişkiye bağlıdır: emek gücü ve diğer ekonomik kaynaklar, özellikle sığır ve yeterli otlaklar. Buradan yola çıkarak, sürünün büyüklüğü bir erkeğin birden fazla eşe sahip olabilmesinde (ve bir ölçüde tersi) belirleyicidir. Diğer yandan, erkek, az ya da hiç çocuk sahibi olamayan kadını boşayabilir, zira sürüsünü büyütmek için iş gücüne ihtiyacı vardır. Fulani hanesinde kadının konumu bu nedenle erkeğinkine göre çok daha muğlâktır. Erkek yalnız başına değerli olan her şeye, sığır sürüsüne sahiptir.

Sürü gereğinden fazla da büyümemelidir. Sınırlı sayıda insanın kaç hayvanı güdebileceğinin sınırları var ve de bölgede çok fazla hayvan olduğu takdirde toprak verimsizleşir.

Fulanilerde evliliğin ekonomik bir kurum olma özelliği sanayi toplumlarında olduğundan daha fazladır. Karıkoca, erkeğin sürünün büyümesini ve sağlıklı olmasını temin etmek, kadının ise çocuk doğurup onları sosyalleştirmekle yükümlü olduğu karşılıklı yükümlülüklere sahiptir. Birinin görevini ihlal etmesi durumunda diğer tarafın boşanma hakkı doğar.

Fulani hanesi, belirlenmiş, standartlaşmış değişken derecelerdeki geçinebilirlilik safhalarından geçen kendine yeterli bir ekonomik birimdir. Bu tür bir haneyi ayakta tutmanın zor tarafı, kuraklık veya hastalık gibi zor dönemlerde bile iş-gücü sürü ilişkisini en düşük sınırın üzerinde tutmaktır. Yiyecek az olduğu takdirde kadın boşanabilir; iş gücü yetersiz olduğunda (yani, sağlıklı çocuklar) erkek boşanabilir.

Modern toplumlarda da hane geçimi aynı şekilde faydalı bir kavram olabiliyor. Avrupalı bir hane, kazanç sahibinin kredi borcunu ödeyemediği için dağıldığında, geçim sınırının altına düşen bir haneye tanıklık etmiş oluyoruz.

Çelişki yüklü hane

Bilinen tüm toplumlarda, her ne kadar aynı toplumda farklı hane tipleri aynı anda var olup önemli yapısal değişiklikler hane kompozisyonunun değişimini zorunlu kılsa da hane yapısı bir süre sabit kalır. Hane yapısı hızla değiştiği zaman, bu genellikle sosyal örgütlenmedeki başka değişimlerin işaretidir. Avrupalı toplumlarda, ondokuz ve yirminci yüzyıllardaki geniş aileden çekirdek aileye doğru değişime tarım toplumundan endüstriyel üretime geçiş süreci eşlik etti. Bazı toplumlarda örneğin, San avcıları ile Güney Afrika toplayıcılarında, iklimsel ve ekonomik değişiklikler sonucu hane yapısı belli aralıklarla değişime uğrar. Kurak dönemlerde haneler küçük ve esnektir; yağışlı dönemlerde geniş gruplar oluştururlar. Şimdi gözden geçirilecek olan hane tipi başka nedenle esnektir. Açık söylemek gerekirse, bir arada tutmak son derece zordur.

Batı Hint Adalarının Aşağı Antiller bölgesi, büyük çiftliklerde çalıştırılmak için Afrika'dan getirilen kölelerin torunlarının çoğunlukla yaşadığı tropikal adalardan oluşur. Hıristiyanlar (çoğu Katolik) ve tipik aile yapıları çekirdek aile tipi (bkz. R. T. Smith 1956; P.J.Wilson 1978). Bu bölgedeki köylerin birçoğunda geçim tarım ve balıkçılığın -hem geçim hem pazar içinyanı sıra muhtelif ücretli işler ve az miktarda ticaretle sağlanır. Batı Hint Adalarından Birleşik Devletler, Kanada ve Batı Avru-

pa'ya göç oranı İkinci Dünya Savaşından bu yana hayli yüksek ve birçok adada bulunan hanelerin yarısından fazlasının geçici ya da devamlı dışarıda yaşayan akrabaları bulunuyor.

Karaib Adalarındaki ideal olanın çekirdek aile olduğu düşünülse de, Peter J. Wilson (1978) tarafından incelenen Providencia adasında çok az kişi durağan çekirdek aile halinde yaşamakta. En güçlü sosyal bağ anne ile oğul arasındaki bağ olup çoğu erkek annelerinden ayrılmak istemez. Dahası, evlenmeden beraber yaşayan birçok çift bulunuyor, evli çok sayıda erkeğin metresi var ve kadınlar çoğu zaman birden fazla erkekten çocuk sahibi oluyorlar. Bir kadının çocuk sahibi olduktan sonra doğduğu hanede kalması pek de az rastlanan bir durum değil.

Hanenin istikrarına ilişkin sorunlar şöyle özetlenebilir. Bir kadının içinde yaşadığı haneye, çocuklarına ve düzenli iletişimde olduğu erkeklere karşı güçlü ahlaki yükümlülükleri bulunuyor. Kadınlar genellikle toprağı işler. Bir erkeğin, annesi, eşi, çocukları, erkek arkadaşları, çocuklarının anne(ler)ine ve muhtemelen metres(ler)ine karşı ciddi yükümlülükleri bulunuyor. Farklı taraflara karşı bunca fazla yükümlülüğe sahip olması bir erkeğin bütün bunları pratikte tam anlamıyla memnun etmesini imkânsız kılmakta. Bu tür bir toplulukta en yaygın iç çatışmanın nedeni, erkeğin beraber yaşadığı hanenin dışındakilere (erkek arkadaşları, annesi ve metresi) parasını harcayan erkek üzerindeki normatif baskıdır.

Kadınların da yetişkin erk :k çocuklarından memnun olmaya hakları var zira, sözkonusu erkek üyeler güvenilmez olunca, kadınların haneye bulundukları katkıyla geçiniyorlar. Erkeklerle kadınlar ve erkeklerle çocukları arasındaki yakın ilişkilerin şiddet halini alması yaygındır. Bu, Batı Hintli erkekler arasındaki bir bakıma 'sorumsuz zihniyet'ten kaynaklanmıyor, daha ziyade yapısal çelişkilerle ilintili bir durum. Hem erkekler hem kadınlar uzlaşmaz beklentilerle karşı karşıyalar.

Hane ile akraba grubu arasındaki ilişkiler çoğu zaman çelişki yüklüdür. Batı Hint örneğinde, bu çelişki karı-koca ile anne-oğul bağı arasındaki bir çatışma olarak sunuldu, ancak ak-

törlerin hane dışındaki yakınlara karşı yükümlülükleri neredeyse her zaman karşılaşılan bir durum. Çok kişi, akrabaları olmayan kişilerin (çoğu evlilik, içevlilik ya da akraba evliliğiyle gelen yakınlar) hâkim olduğu hanelerde yaşıyorlar. Eğer bir kadın kocasının akrabalarıyla yaşıyorsa, kötü muameleye maruz kaldığını hissettiğinde sık sık ebeveynlerinin evine gitme hakkını bulur kendinde. Bir erkek kaynaklarının büyük bir kısmını, karısı ve çocukları pahasına annesinin bakımı için kullanabilir. 6. ve 7. Bölümlerde bu soruna geri döneceğiz.

Köy

Gerçek anlamda hiçbir hane tam olarak kendine yeterli değildir. Her zaman hanenin dışında çözüme kavuşması gereken bir dizi sorun vardır -siyaset, din, ekonomi, çocukların evliliği ve varoluşa dair diğer önemli konular. Görece özerk Fulani hanesi bile siyaset, din ve evlilik konularında diğer Fulanilere ihtiyaç duyarlar ve ticaret için de Fulani olmayanlara bağımlıdırlar. Güçlü kurumsal farklılaşmayla karakterize edilen kompleks modern toplumlarda nispeten çok az ihtiyaç hane içinde karşılanabiliyor. İnternet gruplarından iş piyasasına ve köşe başı kafelere kadar bu tür toplulukların üyeleri değişen ölçülerde birçok sosyal ağların katılımcılarıdırlar; bazıları küçük ve sıkı, bazıları geniş ve dağınık. Yine de hane, yerel bir topluluk veya devlet gibi daha yüksek düzeyde bir sistem oluşturarak başka hanelerle her zaman ilişki içindedir. Bu noktada, haneden daha geniş ölçekli bir sosyal sistem olarak köy üzerinde duracağız.

Dogonlar, güney-doğu Mali'de, göçebe Fulanilerin de yaşadıkları bir bölge olan Burkina Faso sınırı yakınındaki kuru bir çayırlık alanda (Beaudoin 1984) yaşıyorlar. Yerleşik çiftçiler olup darı, meyve ve sebze yetiştiriyorlar. Geleneksel anlamda bağımsız birimleri meydana getiren köylerde yaşıyorlar. Bunlar, kendi çiftçileri, siyasi liderleri, esnafı, tarlaları ve aleni ritüelleri ile birçok açıdan kendine yeterli köylerdir. Köylerin özerkliği, bölgedeki siyasi çatışmaların, çoğunlukla toprak

haklarıyla ilgili anlaşmazlıkların ya da farklı köylerden sakinlerin buluştukları pazaryerindeki tartışmaların neden olduğu köyler arasında meydana gelen çatışmalar olmasından anlaşılıyor.

Dogon köylerindeki sakinler soy mensubiyetine göre bölünüyorlar. Her soyun belli bir toprağı işleme ve köyün belirlenmiş bir kısmında yaşama hakkı bulunuyor. Siyasi iktidar soylar arasında bölünmüş, öyle ki her birinden bir üye, en yüksek siyasi otorite olan ihtiyar heyetinde yer alıyor. Heyetin liderine hogon deniliyor. Hâkim, başkan ve aynı zamanda dini otorite yetkisini kullanıyor. İhtiyar heyeti neredeyse her gün, yaklaşmakta olan dini bayramları planlamanın yanında toprak anlaşmazlıklarından, miras durumları, suçlar veya komşu köylerle çatışmalara kadar bir dizi sorunu görüşmek için toplanır.

Köy konseyi ve hogon öteden beri, tek tek haneleri aşan sorunlar üzerinde siyasi otorite kullanagelmiştir. (Günümüzde devlet kurumları yavaş yavaş bu geleneksel görevlerinin çoğunu üzerine almaktadır.) Köy sakinlerinden hediyeler alma hakları var, ancak aynı zamanda çeşitli nedenlerle zarara uğramış kişilere de tanzim edici yardımda bulunmakla yükümlüdürler. Hogon, modern toplumlardaki devlete benzer aynı iktidar biçimlerine sahipler. Yasalar çiğnendiğinde ceza uygular, o 'başbakan' ve 'piskopos'tur ve yeniden dağıtımdan sorumludur. Topluluk üyelerinden aldığı hediyeler vergi olarak düşünülebilir ve o bunları ortak fayda için yeniden dağıtmakla yükümlüdür. Çoğu toplumda var olan bu tür yeniden dağıtım mekanizmaları (bkz. Bölüm 11), kendi geçimlerini sağlayamayan hanelerin hayatta kalmalarını sağlar.

Ayrıca, Dogon köyleri sadece siyasi ve adli ortak paydaların dışında başka paydalarda da bütünleşiktirler. Tüm yetişkin erkeklerin yer aldığı dini kültler önemlidir. Geçmişle belli bir devamlılık oluşturmak ve geliştirmenin önemli olduğu düşünülüyor ve bir köydeki bütün sülaleler, şu anki yerleşimi kurdukları iddia edilen uzak atalara işaret ederler. Topraktan atalardan kalma yadigâr olarak söz edilir ve satılamaz. Böylece,

Dogon köyleri çok istikrarlı kalıyorlar. İç ve dış göç eskiden beri yaygın olmadı. Bu kalıp pek çok Afrikalı tarım topluluklarında çok yaygındı, ancak yirminci yüzyılda ve bilhassa İkinci Dünya Savaşından bu yana sömürgecilik ve devlet eğitim sistemi ve kapitalist bir emek pazarının büyümesiyle büyük ölçüde değişime uğradı.

Esneklik ve parçalanma

Brezilya ile Venezuela arasındaki sınıra yakın ormanlık bölgede yaşayan Yanomamöler, köy örgütlenmesine göre farklı bir modeli temsil ediyorlar (Chagnon 1983). Bahçıvanlık yapıyorlar; bu ne çekiş ne de saban koşulacak hayvana ihtiyaç duyulmadan, en önemli çalışma aracının toprak çapası olduğu basit bir tarım biçimini uyguladıkları anlamına gelir. Üretim biçimleri, insanların bir yeri ekmeden önce oradaki bitkileri yaktıkları 'tarım' olarak adlandırılabilir. Toprağın yakılan bölümü birkaç yıl kullanılabiliyor ta ki toprak geçici bir süre için verimsizleşip insanlar yeni bir bölgeye gidinceye kadar. Bu tip tarım özellikle Amazon bölgesinde, güneydoğu Asya ile Malenezya'da yaygındır.

Neredeyse arkası kesilmeyen savaş tehlikesi yüzünden, Yanomamö köyleri göreli sıklıkta çoğu zaman oldukça uzak yerlere göç ediyorlar. Buna ilaveten, ekim yapmış oldukları bahçelere yakın olmak için yakın mesafeli yerlere de gidiyorlar. Yanomamölerde, bir bahçenin ömrü dört beş yıldır. Diğer bir deyişle, köyler fiziksel yapılar olarak Dogonlarınkinden çok daha az ömürlüler.

Yanomamö köyleri, maddi anlamda, 200'e kadar kişiyi barındırabilen tek ve büyük komünal bir baraka olan shabonodan ibarettir. Sakinlerinin çoğunluğu akrabadırlar. Çift taraflı kuzenler arası evlilik dediğimiz bir evlilik sistemini uyguluyorlar (bkz Bölüm 7). Bu sisteme göre, genç bir kadın, dayısının ve halasının oğluyla olan bir adamla evlenmek zorundadır. Akraba terminolojileri sınıflandırıcıdır; yani akraba terimlerini, biyolojik bağları olma şartı olmaksızın bütün bir şahıs

kategorisini tanımlamak için kullanıyorlar (bkz. Bölüm 6 ve 10).

Yanomamöler, Dogonlara nazaran daha az karmaşık bir işbölümüne sahipler; genelde cinsiyet ve yaş dikkate alınır. En küçükler ile en yaşlılar çalışmakla yükümlü değiller; kadınlar tarımsal faaliyetlerden sorumlu iken, erkekler sadece ava giderler.

Köy muhtarı ve şaman köylerdeki en yüksek otoritelerdir. Bu makamlardan hiçbiri babadan oğula geçmez; önemli kişisel nitelikler ve iktidar olmak için diğerleriyle başarılı bir rekabet sonucu elde edilirler.

İş bölümü oldukça basit olduğu için, her hanenin kendi işini bağımsız olarak yürütme avantajına sahip olduğu düşünülebilir. Ancak, Yanomamölerin büyük gruplar halinde birbirlerine kenetlenmeleri için önemli nedenleri var. Birincisi, avcılık ve ritüeller gibi kolektif olarak yapılması gereken zorunlu işler var. İkincisi, Yanomamöler sürekli komşularıyla kan davası yaşıyorlar ve doğal olarak, bu tür bir durumla yüz yüze kaldıklarında kalabalık olmak güç ve güvenlik sağlar.

Kan davalarının önde gelen nedenlerinden biri kadın arayışıdır. Askeri anlamda başarılı olan köyler bu nedenle büyüme eğilimindedirler. Yanomamö köyleri belli bir büyüklüğe ulaştığında bir ya da birkaç sülale şeklinde bölünürler ve başka bir yerde kendi shabonolarını inşa ederler. Bu tür köy parçalanmaları öncesinde her zaman çatışma olur, ancak Chagnon'un gösterdiği gibi (1983), köy nüfusu en az 200'e ulaşmadan çatışmalar parçalanmaya yol açmazlar. Bölünme için çatışmanın kendisinden başka bir nedenin olması gerekiyor. Chagnon, bu bağlamda, burada olduğu gibi iş bölümünün sınırlı olduğu durumlarda, ancak sınırlı sayıda insanın siyaseten akrabalık ilkelerine göre örgütlenebildiklerini iddia eder. İddiasını, sakinlerinin yakın bağlara sahip olduğu köylerin, iç akrabalık uyumunun daha zayıf olduğu köylere göre daha istikrarlı olduklarının kanıtlandığı olgusuyla güçlendirir. İstikrarlı köylerde, insanlar eşzamanlı olarak muhtelif şekillerde birbirleriyle ilgilenme eğilimindeler, çünkü aynı soydan gelenler, nesillerdir

karşılıklı kadın alıp veriyorlar ve bu nedenle de daha az istikrarlı köylere nazaran karşılıklı daha güçlü ahlaki yükümlülüklere sahiptirler.

Köylerde sosyal entegrasyon

Şimdiye kadar sözü edilen bütün topluluklarda, akrabalık çok önemli. Fulanilerde, baba-oğul ilişkisi sosyal örgütlenmenin omurgasını oluşturur, çünkü babalar, oğullarının kendi sürülerini edinmelerinden sorumludurlar. Providencia'da anne-oğul ilişkisi öylesine güçlü bir bağdır ki çekirdek aile içindeki yaşamı olumsuz etkilemektedir. Dogonlar fiziksel olarak akrabalık etrafında örgütlenmişler; gerek yerleşim yeri gerek toprak hakları soy çizgisini takip eder, her soy çizgisi bir siyasi temsilciye sahiptir ve siyasi iktidar dağılımı akrabalık çizgisini takip eder. Son olarak, Yanomamölerde akrabalık, sadakat ve aidiyetin esas ilkesidir ve bu toplumdaki iktidar sahipleri konumlarını korumak için akrabalarından destek alıyorlar. Bu anlamda, akrabalık bu (ve diğer) toplumlarda temel örgütleyici unsurdur.

Köy konseyi ile Dogonların hogonunun, ya da Yanomamölerin muhtarının rolü çoğu zaman karşıt çıkarlara sahip akraba grupları arasında arabuluculuk yapmaktan ibarettir. Diğer yandan, 'dış politika'dan da sorumlular. Köy dışında meşru otorite yoktur ve bu anlamda her köy bağımsız birer siyasi birimdir. Köylülere göre, köy evrenin merkezidir. Aile, geçim derdi, çocukluk anıları, fiziksel korunma ve gelecek, bunların hepsi buradadır. (Burada, zaman kipinin etnografik şimdi olduğu akılda tutulmalıdır. Ne Dogonlar ne de Yanomamöler bugün devlet ve dünya kapitalizminden etkilenmiş değiller.)

Fulanilerin niçin köylerde yaşamadıkları sorulabilir. Cevap, herhangi bir toplumdaki yerleşim biçimleri bir dizi etkene bağlıdır. Fulaniler, geleneksel olarak toprak hakları üzerinde çok az rekabetin olduğu bir bölgede yaşıyorlar. Sahara ile Batı Afrika'nın daha nemli güney bölgeleri arasındaki çayırlık alanlarda nüfus yoğunluğu her zaman çok az olmuştur. Fulanile-

rin rekabetçileri yoktu, yakın savaş tehdidi yoktu ve hane başına geniş otlaklara sahip oldular. Gerektiğinde, daha büyük birimlerde bir araya gelecek kadar esnek oldular aynı zamanda; yağışlı mevsimler yoğun dinsel faaliyetler dönemi idi. Aslında, bir takım kolonyal ve post-kolonyal rejimlerin Afrika ülkelerinde yaptıkları gibi, sığır yetiştiricisi göçebelerde köy örgütlenmesini dayatmak ekolojik açıdan felaket olabilir. Diğer yandan, Bölüm 10'da, bir dış düşman tarafından tehdit edildiklerinde dağınık göçebelerin daha büyük birimler halinde bir araya geldiklerini göstereceğiz.

Ayrıntılı okuma önerileri

Napoleon A. Chagnon: *Yanomamö. The Fierce People*, 3rd edition. New York: Holt, Rinehart & Winston 1983. (Türkçesi; Napoleon A. Chagnon, *Savaşa Doğanlar*. İstanbul: Epsilon.)

Margaret Mead: *Coming of Age in Samoa*. Harmondsworth: Penguin 1978 [1928]

5. KİŞİ VE TOPLUM

Toplumların işlev gördüklerini söylemek abestir, fakat bir toplumdaki her şeyin işlevsel olduğunu söylemek ise saçmadır.

Claude Lévi Strauss

Kişi, sosyal bir varlıktır ve toplum da bireyler tarafından yaratılmıştır. Önceki bölümlerde, bu belirgin paradoks muhtelif şekillerde gösterildi. Ayrıca, belli bir zaman dilimi içinde baktığımızda, her zaman toplumun değişen ve aynı kalan birtakım bazı özelliklerinin olacağı belirtildi. Bu bölümde, bu temalardan birtakım kavramsal desrler çıkaracak ve bir yandan da kişi ile toplum arasında bir ilişki modeli önereceğiz. Bu iki dikotomi, bu kitabın analitik çerçevesinin temel bileşenleri olacaktır.

Sosyal yapı ve sosyal örgütlenme

Sosyal kurumlar ile statü ilişkilerinin bütünlüğü toplumun sosyal yapısını oluşturur. Bu yapının, bir anlamda, herhangi bir zaman diliminde belli pozisyonları doldurmak durumunda kalmış bireylerden bağımsız olarak var olduğunu varsaymak yaygın bir durum olmuştur. Vaktiyle, Radcliffe-Brown bunu şöyle ifade etmiş:

> Tom, Dick ve Harry'nin güncel ilişkileri ile Jack ve Jill'in davranışları alan çalışması defterimizde yer alabilir ve genel bir betimleme için örneklik teşkil edebilirler. Fakat bilimsel amaçlar için ihtiyacımız olan şey yapının biçimine dair bir izahattır. (1952: 192)

Böylece, sosyal yapı denen şey, toplumun matrisi olarak insanlardan boşaltılmış; görevler, haklar, iş bölümü, normlar, sosyal denetim vs'nin toplamı devam etmekte olan sosyal hayattan soyutlanmış olarak düşünülebilir. Bu tür kavramsallaştırma türünün amacı, gereksiz ayrıntılar olmaksızın toplumun esas niteliklerini ortaya çıkaran ve nispeten kullanılabilecek soyut bir toplum modeli oluşturmaktır. Radcliffe-Brown ile çağdaşlarının asıl ilgi odağı sosyal kurumların işlevlerini ortaya koymak, bunların toplumun bir bütün olarak devamlılığına nasıl dayanak oluşturduklarını ve katkıda bulunduklarını göstermekti. Örneğin, dinin genel fonksiyonunun, dayanışma, bir topluluk hissi yaratma ve iktidar farklılıklarını meşrulaştırma özelliğinde yattığı iddia edilebilir. Buradan yola çıkarak, Dogonların ata kültünün esas işlevinin, sosyal devamlılık ve aile dayanışması yaratmak, güçlü normatif bağlar aracılığıyla aktörleri toprağa bağlamak ve dolaylı yoldan sosyal düzene karşı isyan veya devrimin önüne geçmek olduğu söylenebilir. Neredeyse her toplumda hane örgütlenmesinin işlevinin istikrar yaratmak ve sosyalleşme aracılığıyla toplumun devamlılığını güvence altına almak olduğu söylenebilir. Kapitalizmin ortaya çıkışı gibi dış etkenler hanelerin varoluş koşullarını değiştirince, orijinal hane örgütlenmesinin işlevini kaybettiği söylenebilir: artık uygulanabilir değil ve bu nedenle eninde sonunda görünmez olacaktır. Yapısal-işlevselci düşünce kalıbı içerisinde, bütün sosyal kurumlar işlevsel olarak ortaya çıkarlar; eğer işlevsel değillerse, yok olurlar.

Durkheim ve Radcliffe-Brown'dan bu yana klasik yapısal-işlevselci anlayışa göre, toplum çoğu zaman, bütünleşik bir işlevsel sosyal kurumlar bütünü olarak bir çeşit organizma olarak ele alınmıştır. Alfret Kroeber (1952), kültürü, yeni mercan

hayvanlarının tam anlamıyla ölü yakınlarının üzerine inşa ettikleri mercan kayalıklarıyla karşılaştırarak benzer bir minvalde tanımlıyordu. Bir bütün olarak bakıldığında mercan kayalıkları (kültür) niteliksel olarak parçalarının toplamından farklıdır ve mercan hayvanlarının (aktörler) bilgisi dışında zamanla yapısı gelişir ve değişir.

Belli başlı sosyal kurumların varoluşu böylece işlevlerine gönderme yapılarak açıklanmış oldu. Birtakım insanların büyüye en azından sosyal entegrasyon ve toplum istikrarını dolaylı yoldan güçlendirdiği inancıyla -büyünün bu işlevinin aktörlerin bilgisi dahilinde olmaksızın- inandıkları söylendi (bkz. Bölüm 14). Durkheim, ilkel din teorisinde, insanların doğaüstü güçlere taptıklarına inanırken aslında topluma taptıklarını iddia ediyordu.

Bu tür bir argüman bağlamında muhtelif sorunlar ortaya atıldı. Yapısal-işlevselciliğin belirgin bir problematik yönü, bir sosyal yapı tasvirinin sağlam bir sosyal yaşam tasviriyle eşdeğerde olabileceği inancıdır. Durum öyle olsaydı şayet, insanların, önceden belirlenmiş yaptırım normlarına göre özenli ve tahmin edildiği gibi davranmaları gerekirdi. Alan çalışması yapan herkesin bildiği gibi gerçekte durum bu değil. İnsanlar kuralları çiğniyor, itiraz ediyorlar, normları farklı ve bazen de çelişkili bir şekilde yorumluyorlar, vesaire. Kuzey İskandinavya'nın yaylacı Samilerinde yerleşim modeli örnek olarak verilebilir (Pehrson 1964). Samilere göre, bir kadın evlilikte kocasının grubuna katılmalıdır (bu durumu karşılayan teknik terim erkek-yerlilik (virilocality)'tir. Ancak, uygulamada sadece yaklaşık yarısı bunu yapıyor ve kural dışına çıkmanın da çoğu zaman sağlam bir nedeni vardır. Buna dayanarak Pehrson, yaylacı Samilerin evlilik sonrasında ikamete dair tam anlamıyla bir kurallarının olmadığı sonucunu çıkarır. Holy ve Stuchlik (1983: 13) buna inanmıyorlar. Aksine, erkek-yerlilik kuralının kesinlikle varolduğunu, zira Samilerin kendilerinin, kural çoğu zaman ihlal edilse bile, kadının erkeğin grubuna katılması gerektiğini söylediklerini iddia ediyorlar. Bu açıkçası sağlam bir vurgu. Yeri geldiğinde insanların çoğunluğu cinsel

sadakatsizliğin ahlaken kabul edilemez olduğuna dair bir kuralın varlığı konusunda hemfikir olsalar bile, birçok toplumda bu oldukça yaygındır.

Raymond Firth (1951), sosyal yapı ile sosyal örgütlenme arasındaki farkla bu sorunu çözmeye çalıştı. Yapı, yerleşik kurallar, adetler, statüler ve sosyal kurumlar modelidir. Diğer yandan, sosyal organizasyon yapının dinamik özelliği olarak tanımlanır; başka bir deyişle insanların bilfiil ne yaptıkları: yapının çerçevesi içerisinde kararları ve eylem modelleri. Bu ayrım, statü ile rol arasındaki ayrıma benziyor.

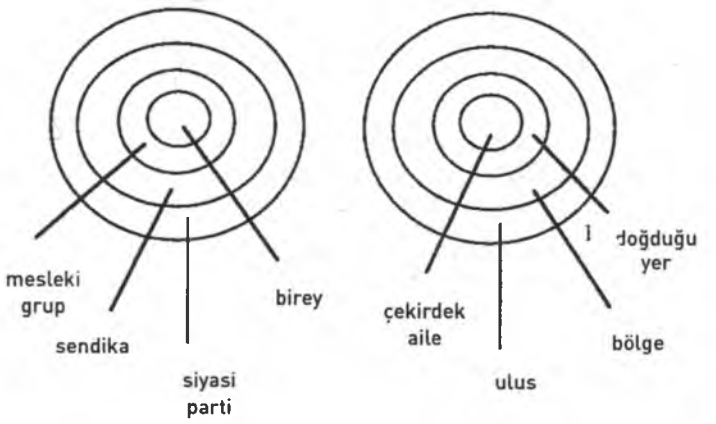
Firth'in getirdiği yenilik, sosyal süreci kavramsallaştırma girişimini temsil ediyordu; yani toplum ile sosyal hayat, varolan bir şeyden ziyade vuku bulan bir şey olarak görülür. Bu ayrım, aktörlerin toplumlarında geçerli olan kuralları ve normları devamlı olarak çiğnedikleri anlamına gelmez; ancak daha ziyade kurallar sisteminin insanların tam olarak nasıl davranacaklarını belirlemediği anlamına gelir. Hıristiyanların nasıl davrandıklarını anlamak istesek mükemmel İncil bilgisi bile muhakkak yeterli olmayacaktır. Firth'in modelinde ifadesini bulan yapıdan sürece doğru hareket çok sonradan antropolojik araştırmanın karakterini oluşturdu.

Sosyal sistemler

'Sosyal sistem' terimi burada ayrıntılı bir tanımı yapılmadan çok kullanıldı. Düzenli olarak gerçekleştirilen ve böylece karşılıklı etkileşim yoluyla bir sistem olarak yeniden üretilen bir sosyal ilişkiler bütünüdür. Bir sosyal sistem (aşağı yukarı) ortak bir normatif sistem ile işleyen yaptırımlarca da nitelendirilir; yani, sistemin sınırları içinde etkileşimin yapılması gerekenleri ile yapılmaması gerekenlerine ilişkin belli bir mutabakat ya da ittifak.

Şimdiye kadar, sosyal sistemlerle ampirik olarak üç düzeyde ilgilendik: ikili ilişki, hane ve köy ya da yerel topluluk. Bu düzeyler bu şekilde farklı kültürleri mi temsil ediyorlar? Şayet bir aktör kocasıyla bir ilişki içindeyse, ailesiyle başka bir ilişki

içindeyse ve köyüyle üçüncü bir ilişki içindeyse bu, kişiyi üç kültürün mensubu yapar mı? Elbette ki hayır. Ancak farklı sosyal statüler üç durumda harekete geçirilirler ve iştigal olunan ilişki türleri büyük ölçüde değişiklik arz edebilir. Hayatın bazı yönleri vardır ki, insanın sadece eşiyle paylaşılabilir ya da bazı şeyler (kamusal ritüeller gibi) de aleni olmadıkça anlamı olmaz. Buradan yola çıkarak, kültür, iki veya daha fazla aktörün birbirini anlamasına imkân veren bir şey olarak anlaşılmalıdır. Sahip olunan ya da olunmayan bir 'şey' değildir ve ortak kültürün basamaklarını konuşmak için uygun olabilir. Benzer şekilde, her aktör toplumda çeşitli sistematik aşamalara entegre olmuş ya da yer almaktadır. Bir yetişkin bir çekirdek ailenin, bir meslek sınıfı, siyasi bir grup ve bir ulusun üyesi olabilir. Ayrıca kişinin 'aidiyet basamakları' daha coğrafik ya da mekânsal terimlerle de kavramsallaştırılabilir: bir kişi çekirdek bir ailenin, bir mahallenin, bir kentin, bir eyaletin ve bir ulusun üyesi olabilir. Diğer yandan, toplumdaki basamakların şeklini çizmenin başka olası yöntemleri de bulunmaktadır. Bu sistemler, ancak düzenli etkileşim aracılığıyla sürdürüldükleri ölçüde var olurlar.



Şekil 5.1: Modern toplumlarda grup üyeliğini kavramsallaştırmanın olası iki yolu

Son bölümün etnografik örnekleri çeşitli sistemik düzlemleri ortaya çıkarmaktadır. Fulanilerde hane, akraba grubu ve

yağmurlu mevsimde bir araya gelen daha büyük grup, özel şartlar altında varolan (veya harekete geçirilen) ilintili ve önemli sistemik ortamlardır Bir Karayib köyünde kişinin içine doğduğu hane, erkek aktör için bütün yaşamı boyunca önemli bir sistemik ortam olarak kalır. Aksine Dogon ve Yanomamölerde ise hane, soy çizgisi ile köy en önemli sistemik katmanlardır.

İlintili ortamlar arasındaki ayrımlar, kişilerin hangi şekillerde diğerleriyle ilişki içinde olduklarına bağlıdır. Basit bir şekilde koyarsak, kişilerin hangi gruba bağlı olduklarına ve bu grupların amaçlarının ne olduğuyla ilgilidir. Antropolojik incelemelerde antropologların analitik merakları da önemlidir. Araştırma haneye mi, akraba grubuna mı, köye mi yoksa ulusdevlete mi odaklanmalıdır? Açık bir cevap, bir topluluğun sakinlerinin kendilerini farklı ilişki ağlarıyla nasıl ilintilendirdiklerini anlamakla başlayabilir; onlara en önemli görünen nedir ve önemli görevlerini kimlerle beraber gerçekleştiriyorlar?

Sosyal sistemlerle sosyal yapı arasındaki farkı ortaya koyabilmek önemlidir. Bir sosyal sistem sosyal yapı kadar soyuttur, ancak farklı bir fenomen türüne işaret eder. Sosyal sistemler, aktörler arasında sınırları belirlenebilen sosyal ilişkiler bütünü iken, buna karşın sosyal yapı (genellikle) bir toplumda standardize edilmiş ilişkiler bütünlüğüne işaret eder. Diğer yandan, bu kavramların her ikisi de, insan eylemi için fırsatlar ve kısıtlamalara yol açan toplumsal olarak yaratılmış mecralar ve çerçeveler olarak kavramsallaştırılabilir.

Sosyal sistemlerin sınırları

Şayet bir sosyal sistemi, düzenli etkileşim yoluyla yaratılan ve yeniden yaratılan bir sosyal ilişkiler bütünü olarak tanımlayacak olursak, sistemin sınırlarının, etkileşimin hızla azaldığı noktalarda bulunduğunu söylemiş oluruz. Kolonyal ve kolonyal öncesi dönemde Dogonlarda olduğu gibi görece yalıtılmış bir köy topluluğunda, ilgili sosyal sistemin köy sınırında durduğunu söylemek yerinde olacaktır. Köy sakinlerinin köy dı-

şındaki insanlarla girdikleri etkileşim (geleneksel olarak) çok nadir ve de görece önemsizdir. Din, aile yaşamı, siyaset ve üretim, bunların tamamı köy sınırları içinde gerçekleşir. Fakat ticaret gibi bazı aktivitelere gelince köy, daha büyük bir sistemin parçası, bir alt sistem olarak karşımıza çıkar. Bu anlamda sistemik sınırlar mutlak değildir, ancak sosyal bir bağlam türü veya bir eylemler bütününe aittirler.

Toplumu eğer bütünleşik bir bütün olarak düşünürsek analitik açıdan çeşitli alt sistemlere bölünebilir. Dogon köyündeki bu tür bir alt sistem, toplumun bütün üyelerinin değil belli başlı üyelerinin yer aldığı dinsel ve ritüel olan sistemdir. Farklı amaçlar için farklı bir aktörler grubunun yer aldığı diğer bir alt sistem şecere sistemi olacaktır; üçüncüsü hane vesaire olacaktır. Bu tür alt sistemler arasındaki ilişki antropolojik araştırmalar için çok önemlidir, zira biz farklı sosyal kurumlar ile eylemler arasındaki esas bağlantıları anlamayı amaçlıyoruz.

Sosyal ağlar

'Sosyal ağ' terimi birçok toplumun gündelik yaşamına son yıllarda girdi. Gündelik konuşmalarda, insanlar 'benim sosyal ağım' dediğinde kişi-merkezli bir ilişkiler bütününe işaret etmiş olur. Ayrıca, tek bir şahıs etrafında örgütlenmiş olmaksızın belli bir amaca yönelik harekete geçmiş ilişkiler bütününe işaret etmek için de kullanılabilir. Sonuçta, sosyal ağ teriminin analitik anlamı sosyal sistemlerin anlamıyla bağlantılıdır; genellikle bir ağın kişi-bağımlı olduğunu böylece fazla uzun ömürlü bir sosyal sistem olmadığını söyleyebiliriz.

Sosyal ağ ifadesini kullanan ilk antropolog aslında bir Afrikanist olup 1950'li yılların başında batı Norveç'te Bremnes'de alan çalışması yürüten John Barnes oldu (Barnes 1990 [1954]. Cemaatteki her bir kişi muhtelif gruplara aitti; hane, küçük köy, iş grubu vesaire. Analitik amaçlar açısından, Barnes Bremnes'te üç sosyal alan türü belirledi. İlki, kamusal yönetim aracılığıyla hiyerarşik olarak örgütlenmiş bölgesel anlamda sınırları belli alan. İkincisi, balıkçı tekneleri, balık yağı fabrika-

ları, bakkallar vs gibi karşılıklı olarak birbirine bağımlı ama şeklen bağımsız birimleri kapsayan ekonomik alan. Bu iki alan, belli bir ölçüye kadar aktörlerden bağımsız olarak zaman içinde belli bir kalıcılığa sahiptirler. Barnes'in sınırlarını belirlediği üçüncü sosyal alan ise, 'birimleri ve sınırları olmayan; eşgüdümlü örgütlenmesi olmayan alandı. Bremnes toplumunda büyüyen herkesin kısmen miras aldığı kısmen kendisinin inşa ettiği arkadaşlık ve eş dost bağlarını kapsıyordu' (1990: 72). Bu bağlar sosyal eşitler arasında var oluyor ve aktörlerin tanıdık çevreleri değiştikçe devamlı olarak değişime uğruyordu.

Barnes'in çalışmasında önemli bir nokta, bu tür bir topluluğun Afrika topluluklarına özgü sabit ortaklıklardan yoksun olduğudur. Bremnes'te bu tür ortaklıkların olmayışına katkıda bulunan önemli bir nedenin çift yanlı akrabalık sistemi olduğunu iddia ediyordu: hem anne hem baba tarafını içeren akrabalık.

> Benim kuzenlerim var ve zaman zaman birlikte hareket ederiz; ancak onların da benim olmayan kendi kuzenleri var ve böyle gidiyor ... Her bir kişi, haliyle, başka insanlarla temas halindedir, bir kısmı birbiriyle doğrudan temas halinde iken bir kısmı değildir. (Barnes 1990: 72)

Barnes'in sosyal ağ olarak adlandırdığı bu tür ilişkiler sistem idi. Burada, çoğu zaman ağların sınırlarının ve belirgin iç örgütlenmelerinin olmadığını belirtmek gerekiyor, zira her bir birey kendisini ağın merkezi olarak görebilir.

Barnes ayrıca, küçük topluluklar ile büyük ölçekli topluluklar arasındaki en önemli farklardan birinin ilkindeki ağların ikincisine nazaran daha yoğun olduğu gerçeğidir. İki kişi ilk kez büyük ölçekli kentsel bir ortamda tanıştıklarında, çok sayıda ortak tanıdığa sahip olduklarını keşfetmeleri az rastlanan bir durumdur; küçük ölçekli toplumlarda ise 'herkes' bir şekilde birbirini tanır -akrabalık, ortak arkadaşlar ve komşular, ortak okul deneyimleri, iş yaşamı ve/veya evlilik.

Ağlar kısa süreli ve geçici özelliğe sahiptirler. Bu nedenle, bu terim, esasen somut kişiler arasındaki bağlar vasıtasıyla var olan ve bundan ötürü de değişime uğrayan ya da bu kişiler çeşitli sebeplerle bağlarını sürdürmeye son verdiklerinde yok olan sosyal alanları veya alt-sistemlerin tanımlanması için uygundur.

Ölçek

Çoğunlukla, antropologların geleneksel olarak 'büyük ölçekli topluluklar'ın karşıtı olarak 'küçük ölçekli toplulukları' incelediklerini söyleriz. Peki ama nedir ölçek? Bu bir toplumdaki sosyal karmaşıklığın bir ölçüsü olarak görülebilir (örneğin bkz F. Barth 1978). Bir toplumun ölçeği, toplumun kendini yeniden üretmesi için gerekli olan statülerin sayısının toplamı olarak tanımlanabilir. Yanomamö köyünü Karaib köyüyle karşılaştırırsak, ikincisinin ilkinden daha büyük bir ölçeğe sahip olduğu anlaşılır. Yanomamö topluluğu alan olarak küçük ve iş bölümü bağlamında görece basittir. Karayib köyünde iş bölümü daha karmaşıktır: profesyonel uzmanlık nedeniyle çok sayıda insan arasında karşılıklı bağımlılık bağları bulunur ve köy doğası itibarıyla daha büyük ölçekli sistemlere (devlet, göç vasıtasıyla yabancı ülkeler) bağlıdır. Sanayi toplumlarına geldiğimizde, ölçeğin boyutu büyür: karşılıklı bağımlılık milyonlarca insanı kapsayabiliyor. Sosyal statülerinin bir kısmı sistemi desteklemeye katkıda bulunmazsa, sistem değişecektir: mesela, Hollanda'da bütün otobüs şoförleri greve gitseler, bu doğrudan ya da dolaylı olarak bütün Hollandalıların yaşamını etkileyecektir.

Ölçek, göreli bir anonimlik ölçüsü olarak da görülebilir: ölçek ne kadar büyük ise sistem içindeki o kadar az insan şahsen birbirini tanır. Şimdi, ölçek kavramının olası kullanımlarını gösteren bir örneğe dönebiliriz.

Case Noyale, Hint Okyanusunda bir ada devleti olan Mauritius'un güney-batısında yer alan bir köydür (Eriksen 1988). Yaklaşık 170 hanenin bulunduğu köyde yaklaşık 700 kişi ya-

şamaktadır. Esas geçim kaynağı balıkçılıktır ancak çok sayıda köylünün başka işleri de var. Bir kısmı yakınlardaki şeker kamışı çiftliğinde çalışıyor, bir kısmı çiftçi, bir kısmı 5 km uzaklıkta bulunan bir otelde vs çalışıyor. Köyde bir bakkal, birkaç dükkân, bir postane ve bir dispanser bulunuyor.



Diğer pek çok toplumda olduğu gibi Mauritiuslardaki Hıristiyanlarda geniş aile ideal kabul edilmektedir. Mass'dan evlerine giden Case Noyale'deki bu geniş ailenin hali belli durumlarda çekirdek ailenin daha pratik bir alternatif olabildiğini gösterebilir. (Foto: Yazar)

Bir anlamda, Case Noyale'nin görece küçük ölçekli bir sosyal sisteme sahip olduğunu söyleyebiliriz. Köyün kendisinde iş bölümü ile uzmanlaşma sınırlı olup uzmanlaşmış amacı olan birkaç tane yerel örgütlenme bulunuyor. Hemen hemen bütün köylüler birbirini tanıyor.

Diğer yandan, Case Noyale'yi yalıtılmış küçük-ölçekli bir sistem olarak görmek nihayetinde çok da faydalı olmaz. Yetişkinlerin yaklaşık yüzde 20'si köyün dışında çalışıyor ve orada yaşayanların bir kısmı (Katolik rahip ile okul öğretmeni dâhil) başka bir yerde yaşıyorlar. Balıkçılar tuttukları balıkları 'baniyan' denilen her gün kente gidip gelen bir aracıya satıyorlar. Köyün ergen gençlerinin bir kısmı ortaokul eğitimi için, otobüsle yaklaşık bir saat mesafede bulunan Rose-Hill veya Quatre-Bornes kentlerine gidiyorlar. Sakinler dış dünyaya dair sahip oldukları bilgilerin çoğunu radyo ve televizyon aracılığıy-

la ediniyorlar; okulu devlet finanse ediyor; bakkalda satılan ürünler büyük ölçüde dışarıdan ithal edilmişler, vs.

Bu şemadan yola çıkarak, bir yapının incelenmesinde ölçeğin oldukça ilintili olduğu tahmin edilebilir. Ölçek, eyleme yönelik seçeneklerin kapsamına sınır koyar, ancak aynı zamanda eylemin ürünüdür. Case Noyale'de, ortaokula giden ilk genç dâhil olduğu arkadaşlarından daha büyük ölçekli bir sistemin katılımcısı oldu. Riviere Noire Bölge Mahkemesinde birilerinin bir davasının olduğu her anda kişi yaygın olandan çok daha yüksek katmanlı bir ölçeği harekete geçirmiş olur. Çoğu zaman köylülerin çoğunluğuna göre, Case Noyale köyü amaca uygun sosyal sistemdir. Bu, ilkokula gittikleri, çalıştıkları, evlendikleri ve gerekli ihtiyaçları satın aldıkları yer. Ancak, Case Noyale, Mauritius ulus-devletinin bütünleşik bir parçası olarak (okul, toplu ulaşım ve başka hizmetler ulusal düzeyde örgütlenmiş olup balıklar da nihayetinde ulusal pazarda satılmaktadır) ve hatta belli açılardan küresel ekonominin de bir parçası olarak da ele alınabilir, zira Mauritili ekonomisinin bel kemiğini şeker sanayii oluşturuyor.

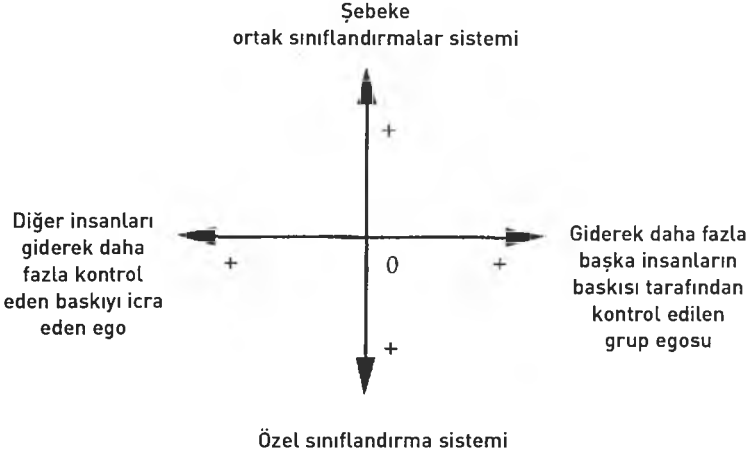
Bir toplumun ölçeğine dair anlamlı bir şeyler söylemek için, sosyal ilişkilerin dikkatle incelenmesi gerekiyor. Her şeyden öte, toplum üyelerinin hangi görevlerle yüz yüze geldiklerini ve bunları yerine getirmekte hangi seçeneklere sahip olduklarını tespit etmek zorundayız. Şayet bu görevler -geçim, sosyalleşme, siyaset, din, vesaire- uzmanlaşmış statülere sahip çok sayıda aktöre bağlı ise, ölçek, tanım gereği, hemen hemen herkesin neredeyse her şeyi bildiği bir toplumdakinden daha büyük olacaktır. Ayrıca, gördüğümüz gibi ölçek, bütün aktörlerin gündelik bazda küçük ölçekli durumlardan daha büyük ölçekli durumlara ve de geriye doğru hareket etmeleri anlamında duruma bağlıdır.

Grup ve şebeke

Küçük ölçeğin yanında geniş ölçekli sosyal alanlarda da çok sayıda aktör yer aldığı için her ne kadar bu tür bir ayrım so-

runlu olsa da küçük-ölçekli ve büyük-ölçekli toplumlar arasındaki ayrımlar sosyal antropolojide hâlâ kullanılmaktadır. Mauritili köy yaşamı Fransız mektup arkadaşına sahip olmaya ya da Avustralyalı turistlerle düzenli etkileşim içinde olmaya ya da Birman pirinci tüketmeye engel teşkil etmiyor; nitekim çekirdek aile ve kişisel dostluk da Almanlar için esas olanaklar olmaya devam ediyor.

Büyüklük ve karmaşıklıktan ziyade sosyal kontrol ilkeleri üzerinde yoğunlaşan diğer bir toplumları sınıflandırma şekli de Mary Douglas tarafından ortaya atıldı (bkz. örnğ. Douglas 1970). Antropoloji, sosyoloji ve sosyal felsefe alanlarındaki kuramsal çalışmalarının çoğunda, 'grup' ve 'şebeke' olarak adlandırdığı iki aks boyunca uzanan bir sınıflandırma şeması kullanır. 'Grup' boyutunda, şahıslar ve topluluklar sosyal uyum düzeylerine göre sınıflandırılırken, 'şebeke' boyutu ortak sınıflandırmalar ya da bilgi düzeyini tasvir eder. Başkalarıyla paylaşılmayan tamamen kişisel mefhumlar sıfırın altında yer alırlar. Güçlü grup, başka kişilerin birey üzerinde güçlü baskı uyguladığını gösterir; güçlü şebeke, insanların toplumsal düzeyde, bireysel duyarlılıklara çok az yer bırakırcasına katı bir şekilde sınıflandırıldıklarını gösterir.



(Kaynak: Douglas 1970, s. 84)

Şekil 5.2: Şebeke ve grup

Bir 'güçlü şebeke, güçlü grup' topluluk örneği, Douglas'ın bakış açısına göre, Meyer Fortes'in kolonyalizm döneminde tanımladığı şekliyle Ganalı Tallensilerdir. 'Buradaki kamusal haklar ve görevler sistemi, kişinin neyi ne zaman yiyeceğini, saçına nasıl çeki düzen vereceğini, nasıl gömüleceğini ve doğacağını belirleyerek her birini eksiksiz bir kimlikle donatır' (Douglas 1970: 87). Douglas, bu tür toplumların güçlü bir şekilde bütünleştiklerini ve yabancılarla yüz yüze katı sınırlar oluşturduklarını iddia eder.

Diğer bir topluluk türü de, Douglas'ın geç kolonyalizm dönemindeki bazı Orta Afrika topluluklarındaki durumu tasvir ederek örneklediği 'zayıf şebeke, güçlü grup' olanıdır (1950'ler; ayrıca bkz. Bölüm 15). Bu toplumlarda, insanların çelişik talepleri olabilir; itaatkâr olmalılar, ancak aynı zamanda kişisel üstünlük için de uğraşırlar. Atalarının toprağını işlemeleri beklenir ancak sadece göç yoluyla elde edilebilen para kazanmaları da beklenir. İç farklılaşma belirgin olmayıp, bir önceki türde yer alan 'sosyal ilişkilerin katı ritüelleştirilmesi'nden farklı olarak muğlâktır.

Douglas'ın örnek gösterdiği üçüncü topluluk türü, grup uyumunun zayıf olduğu 'güçlü şebeke' olarak adlandırdığı türdür. Bunun, ortaklaşa gruplar açısından tanımlanmasından, geçici ağlar açısından tanımlanmasının daha iyi olabileceği; amirlerin ve katı sınırların olmadığı bir topluluk türü olduğunu öne sürer. Ancak, topluluk amaçlarının ve kategorilerinin ortak olduğunu belirtir.

'Güçlü şebeke' tipinin, diagramın üst kısmında soldan sağa dalgalanan 'büyük-adam sistemi' olarak tanımlanabilecek başka bir varyantı da vardır (bkz. Bölüm 10). Küçük ölçekli bir toplulukta kendiliğinden lider olmuş büyük adam tebaasına mümkün olduğunca fazla baskı uygulamaya çalışır, fakat hoşnutsuzluğa yol açacak kadar gücü artınca onu sağa doğru çekerler.

Douglası'ın şemasında sanayi toplumu nerede durur? Kuşkusuz, bu onun ifade ettiği bir basitleştirme. Gerçekte, topluluklar diagramda dağılırlar, öyle ki bazı gruplar ya da bazı sos-

yal ortamlar örneğin sol üst aralığa ait iken, başkaları sağ üst köşede yer alabiliyorlar. Bazılarının görüşüne göre, sanayi toplumları 'zayıf grup, zayıf şebeke'dir: bireysel ve anonimdirler ve bu nedenle ego üzerinde az bir sosyal baskı uygularlar; içeriden öylesine farklılaşmışlardır ki kişiler arası ve toplum ile dış dünya arasındaki sınırlar muğlâktır. Bir diğer bakış açısına göre de, vatandaşlar üzerinde baskı uygulamakta devletin gücü gözönüne alındığında 'güçlü grup' olarak nitelenebilirler. Douglas, kendi payına, 'bazı Londralılar' ile Mbuti pigmeleri arasında ciddi benzerlikler olduğunu öne sürer. Hem modern bireyselciler hem de eşitlikçi avcı-toplayıcılar yatay eksen (Douglas'ın deyişiyle 'tam özgürlük') sıfıra yakın bir yere yerleştirilebilirler. İzlanda gibi son derece bütünleşik bir ulus-devlet doğrudan diagramın üst kısmına yerleştirilirken, gevşek kentsel topluluklar (örneğin Los Angeles) yatay eksenin etrafında ve -şayet sosyal entegrasyon güçlü ise- çoğunlukla alt kısımda kümelenecektir. Zengin aykırı tipler, derbederler ve sanatçılar gibi diğer 'dışarıda kalanlar' büyük ölçüde sıfırın altındadırlar. Diğer bir taraftan, modern toplumlardaki Yehova Şahitleri gibi dinsel kültler ve diğer sıkı bütünleşik gruplar Tallensilerle birlikte kesinlikle diagramın sağ üst kısmına yerleştirilebilirler.

Douglas'ın şeması, insanları topluluk içinde düşünmenin bir aracı olarak çok öğretici olabilir. Basit olup evrimsel değildir ve uyum ile kozmolojiler gibi sosyal yaşamın diğer boyutları arasındaki ilişkiyi incelemek için verimli olabilir. Ana önermeleri Durheimvari nitelikte olup, Douglas üstü kapalı olarak çok az paylaşımcı ve sosyal kontrolü fazla zayıf (başka deyişle, sıfıra yaklaşan bir durum) anomi ve parçalanma ile eşdeğerdedir. Rol analizi ve ölçek ile ağ modelleri sosyal aktörü çıkış noktası olarak alırken, Douglas'ın çalışması belirgin bir sistemik yaklaşımı ortaya koymaktadır. Modelin içerdiği olası bir anlam, tam anlamıyla entegre olmamış insanların patolojik oldukları, sosyal ve sembolik entegrasyonun, her toplumun ulaşmaya çalıştığı 'amaç' olabilir. Douglas, 'toplumların' sınıflandırma yaptıklarına ve insanların onunla bireysel olarak iliş-

ki kurmalarına ve hatta şahsi bir sınıflandırma sistemi yaratabilmelerine rağmen sosyolojiye konu olanların ortak bilgi sistemi ve normlar olduğuna vurgu yapar.

Topluluk ve aktör

Sosyal Darwinizmin kurucusu Herbert Spencer, sosyal ilişkilerin genel anlamda bireyler arasında gönüllü sözleşmeler temelinde kurulması gerektiğini öneriyordu. Spencer, kolektivist karşıtı bireyselci olarak adlandırılabilecek düşünce okulunun ilk taraftarlarındandır. Bireyselci düşünce (veya metodolojik bireyselcilik) çoğu zaman Max Weber'le anılırken, kolektivist düşünce ise Marx ve Durkheim ile anılır. Sosyal yaşama dair bu yaklaşımlar arasındaki fark, antropologların insanları yaptıkları şeylere sevk eden şeyin ne olduğunu veya toplulukların nasıl çalıştığını anlama çalıştıklarını söyleyen Holy ile Stuchlik (1983: 1) tarafından az ve öz bir şekilde ortaya konulmuştur. Antropologların büyük kısmı her ikisini de yaptıklarını iddia ederler ancak bakış açıları arasında ciddi farklar bulunmaktadır. İleri bölümler, aktör-merkezli ve sistem-merkezli izahatlar arasındaki farkı ortaya koyacaklar ve bu iki yaklaşımın aslında, tamamlayıcı olsalar da, farklı anlayış türlerine yol açtığı görülecektir.

Seçim, amaç-yönelimli eylem ve bireysel davranışlara vurgu yapan aktör-merkezli izahatlar, 1950'li yıllarda o zaman egemen yapısal-işlevselci modellere eleştiri şeklinde Avrupa'da sosyal antropolojiye girdi. Yapısal-işlevselciler, toplumu, sosyal kurumların 'birlikte çalıştıkları', az ya da çok aynı şekilde bünyenin parçaları olarak birbirlerini tamamladıkları bütünleşik bir bütün olarak görüyorlardı. Bireye çok fazla ilgi gösterilmiyor ve bireysel faaliyet aşağı yukarı toplumun kendini yeniden üretmesinin bir yan ürünü olarak görülüyordu.

Kavramsal açıdan eleştirel yaklaşanlar 'toplumun' 'ihtiyaçları' ve 'hedefleri' olabilir mi? diye soruyorlar ve olumsuz yanıt veriyorlardı. Toplum canlı bir organizma değildir, diyorlardı; sadece meydana gelen tek tek sayısız eylemin tesadüfî bir so-

nucudur. Dahası, toplumu tasvir ederken biyolojik metaforları kullanmanın yanlış olacağını belirtiyorlardı. Yapısalcı-işlevselciliğin en keskin muhalifleri, bunun yerine toplumun büyük ölçüde karşılıklı etkileşim yoluyla meydana geldiğine vurgu yaptılar. Bu yüzden, normlar etkileşimin bir nedeni olmaktan ziyade bir sonucu olarak görülmelidir (Barth 1966).

Yapısalcı-fonksiyonalist fonksiyon kavramı da ciddi eleştirilere maruz kaldı. Daha 1936'da, Bateson, 'fonksiyon' kavramının, sosyal bilimde yeri olmayan matematikten alınan bir ifade olduğunu yazmıştı (Bateson 1958). Fonksiyonalist açıklama, içindeki önermelerin sonucu kapsadığı çemberdir denildi sonradan (Jarvie 1968). Gözlemlenen olguların 'fonksiyonel' olmaları gerektiği varsayıldığı için, bütün sosyal bilimcilerin yapmaları gereken fonksiyonlarına bakmak olmalıdır.

Sosyal kurumların toplumun ayakta kalması bakımından fonksiyonel oldukları açıktır, zira onların kendileri de zaten ayakta kalan toplumun parçasıdırlar. Ancak, bu belli bir toplumda sözgelimi niçin tektanrıcılığın ya da büyücülük kurumunun geliştiğini veya bazı toplumlarda soyun niçin babadan türediğini başka toplumlarda ise anadan türetiğini açıklamaz. Diğer bir deyişle, yapısal fonksiyonalizm kültürel çeşitliliği açıklamayı vaadetmekte ancak sadece kurumlar arası karşılıklı ilişkileri betimlemekle kalmaktadır.

Edmund Leach (1954) farklı bir bakış açısından bakarak, toplumların hiçbir şekilde, yapısal-fonksiyonalist bakış açısından beklendiği kadar sabit olmadığını belirtiyordu. Yukarı Burma'daki Kaçinlerde politika üzerine analizinde, politik kurumun kendi yok oluş nüvesini devamlı olarak içinde taşıdığı döngüsel bir sistemden söz eder. Buna göre, kurum fonksiyonel olmaktan uzaktır. Devamlılık kadar değişim ve sürece de vurgu yapan çağdaş antropolojik araştırmalarda, yapısal-fonksiyonalizm bir araştırma stratejisi olmaktan çıkmış ancak özellikle de toplumdaki farklı kurumlar arasındaki karşılıklı ilişkilere yaptığı vurgu nedeniyle etkisi hissedilmeye devam etmektedir.

Bellidir ki, aktörler karar verirler ve aynı şekilde toplumların değiştikleri de aşikârdır. Ne var ki, aktörler tam anlamıyla kendi arzularıyla hareket etmezler: Eylemlerinin zorunlu yapısal ön şartları bulunmaktadır. Sadece bireysel ürün olarak tahayyül edilemeyecek, doğası gereği kolektif fenomenler olan fenomenler vardır. Dil gibi din de çoğu zaman bu bağlamda değerlendirilir. Bunların hiç biri bireysel özellikler olarak düşünülemez: Aksine, din, dil ve ahlak bireylerin üretilmesi için sosyal ön koşullardır. Toplumun oluşumunda bireylerin rolü üzerinde duran antropologlar, ahlak, dil ve dinin elbette var olduğunu, ancak önceden eylemi kestirmemizde bize yardım edemeyecekleri ve sorgulanmaksızın kabul edilemeyecekleri cevabını vereceklerdir. Bu fenomenlerin ne anlama geldiklerini ve zaman içinde niçin varlıklarını sürdürdüklerini veya değişime uğradıklarını anlamak için insanların tam olarak ne yaptıklarına ve niçin yaptıklarına bakmalıyız.

Bireyselci ile kolektivist açıklama arasındaki karşıtlık zaman zaman hangisinin önce geldiği, tavuk yumurta meselesinde olduğu gibi bir sıralama sorunu olmaktadır. Pek çok açıdan birey toplumsal bir üründür, ancak sadece bireyler toplumu yaratabilirler. Bu nedenle yapmamız gereken şey her iki bakış açısı arasındaki farkları ortaya koymak ve onları tamamlayıcı unsurlar olarak görmeye çalışmalıyız. Ne birey ne de toplum diğeri olmaksızın tahayyül edilemez.

Anthony Giddens (1979, 1984), genel yapılaşma teorisiyle sosyal hayatın iki ana boyutunu, faaliyet ve yapıyı bağdaştırmaya çalıştı. Giddens'm çözmeye çalıştığı sorun, bu bölümün önceki kısımlarında çeşitli vesilelerle üzerinde durulan sorunla aynı: Bir yandan insanlar eylemlerini bilinçli olarak seçerler ve iyi bir hayat (bir antropolog, iyi bir hayat olarak algılanan şeyin önemli kültürel çeşitlilikler olduğunu ekleyebilir) şeklindeki amaçlarını gerçekleştirmek için ellerinden geleni yaparlar. Diğer yandan insanlar kesinlikle, insanlar, ortamlar ve topluluklar arasında değişiklik arz eden ve seçme özgürlükle-

rini kısıtlayan ve bir dereceye kadar faaliyetlerinin akışını belirleyen bir baskı altında hareket ederler.

Giddens'ın bu paradoksa getirdiği çok genel bir çözüm, onun, yapının ikili karakteri kavramında özetlenebilir. Sosyal yapının, eşzamanlı olarak eylemin gerekli koşulları olarak ve de eylemlerin bütününün toplam sonucu olarak anlaşılması gerektiğini yazar. Toplum sadece etkileşimle var olur, ancak aynı zamanda toplum etkileşimin anlamlı olması için de gereklidir. Bu model, sosyal hayatın bireysel ve sosyal yönlerini en azından kavramsal bir düzeyde bir araya getirmektedir. Giddens'e göre, sosyal araştırma sanatı büyük ölçüde bu iki düzey arasında ilişki kurmaktan ibarettir. Onun modeli ile ilgili diğer modeller (çok sayıda varolan) özgür, gönüllü eylem fikri ile sistemik baskıyı bağdaştırmaya çalışırlar.

Peter Berger ile Thomas Luckmann (1967) Giddens'ınkine çok benzer sorunlarla uğraştılar. Onların çıkış noktaları, insanların doğuştan önceden varolan bir topluluğun içine atıldıkları ve onların eylemleriyle dünyayı yeniden oluşturduklarını olgusudur. Berger ve Luckmann ayrıca, her yeni hareketin, eylemin koşullarını biçimlendirme yolları (Giddens'in eylemin tekrarlanan karakteri dediği) üzerinde duruyorlar. Antik Yunan filozofu Heraklitos aynı nehre iki kez girilemeyeceğini, çünkü hem kişi hem de nehir bu zaman zarfında değişmiştir; Berger ile Luckmann da, kişinin aynı eylemi iki kez gerçekleştiremeyeceğini zira ilk eylemin sistemi hafif de olsa değiştirmiş olduğunu iddia ederler.

Sosyal sistem ya da yapı, bu bakış açısına göre, devam eden etkileşim sürecinden ibarettir, ancak aynı zamanda donmuş eylemi de kapsar. Gerek sosyal kurumlar gerek binalar ve teknoloji gibi maddi yapılar insan eyleminin ürünüdürler. Ancak zamanla, hep varolagelmiş, insanların üzerinde hareket ettikleri varlıkları doğal kabul edilen nesnel bir varlık halini alırlar: Eylemin koşullarını belirlerler. Berger ile Luckmann, toplumun bu şekilde, kurumsallaşmasının gerçekleştiğini ve her ne kadar subjektif eylemin ürünü de olsa da toplumun, bireysel bilinç üzerinde güç uygulayan objektif bir gerçeklik halini al-

dığını öne sürerler. Buradan yola çıkarak, kendi esas sorularını, yani canlı insan eylemliliğinin (süreç) şeylerden (sosyal yapı ve maddi objeler) oluşan bir dünyayı nasıl üretebildiği sorusunu sorarlar.

Kroeber'in mercan kayasının her yeni olayda kendini yavaş yavaş şekillendirmesi esnasında kendini yeniden üretmesi gibi, toplumun yeniden üretilmesinde ve değişiminde insan eylemi kendinden öncekilerle ilişki içindedir. Yeni eylemler öncekilerin mekanik tekrarları değildir, ancak aynı zamanda önceki eylemlere bağımlıdırlar. İlk eylem, sonrakinin nerede başlayacağını belirler, ancak nerede biteceğini belirlemez.

Berger ile Luckmann'ın etkili modeli Marx'ın emek ve sosyal yaşamın 'donması' nosyonuyla da uyumludur; Marx vaktiyle, ölü (emeğin) canlı (emeği) ele geçirdiğini yazmıştı. İnsan eylemliliğinin yaratıcı özelliği bina, araç veya bir gelenek olması için ölü materyal olarak dibe çöker. Buradan yola çıkarak, sosyal hayat ile toplumun ebedi ve ezeli gelişimi, devam etmekte olan insan eylemi ile sosyal kurumların seçme hakkını sınırlayıcı etkisi; katı (yapı, kurumlar) ile akışkan (süreç, devinim) arasındaki içkin bir gerilim olarak görülebilir.

Sosyal hafıza ve bilginin dağılımı

Toplumlar, sürekliliği olan etkileşim sistemleri ile ne sınırların ne de devamlılığın mutlak olmamasına rağmen zaman içinde belli bir devamlılığa sahip ortak sosyal ve politik kurumların varlığı vasıtasıyla tanımlanabilirler. Sosyal olandan ziyade kültürel olanı öne çıkaran entegrasyonun ilgili bir özelliği bilgi ve edinilen yeteneklerle ilgilidir. Yıllarca, bir toplumun üyelerinin aynı temel bakış ve değerleri paylaştıkları görüşünün yaygın olmasına karşın (en azından küçük ölçekli bir toplulukta), farklı kamplardan eleştirel sesler (kısaca Marxist, feminist, postkolonyal ve postmodernist olarak adlandırılabilecek) kadar ayrıntılı etnografik veriler de bilginin eşitsiz bir şekilde dağıldığını ve bir topluluğun üyelerinin ister istemez ortak temsillere sahip olmadıklarını ortaya koymuştur.

Toplumda kültürün hangi ölçüde ortak olduğu meselesi, bir kısmı açıkçası yanlış anlamalara dayanan birçok hararetli tartışmalara yol açmış olan karmaşık bir mesele olup bu nedenle başlangıç olarak bir düzeydeki paylaşımın diğer düzeyde de zorunlu olarak paylaşımı ima etmediğini belirtelim. Toplumlar, kullanılan analitik perspektif ve ampirik ilgi odağına bağlı olarak hem kalıplar içinde uygun hem de kaotik görünürler. Örneğin, dil tanım gereği bir dil topluluğunun üyeleri tarafından paylaşılır, ancak bu kesin olarak herkesin onu aynı ustalıkla kullandığı anlamına gelmez. Dil yeteneklerinin eşitsiz dağılımı ve toplumdaki iktidara yönelik sonuçları, iki dilbilimci Basil Bernstein (1972) ile William Labov (1972)'un çalışmasında çok basit ve öğretici bir tarzda gösterilmektedir. Berstein kısaca, Britanya'daki işçi-sınıfı çocuklarının orta-sınıfın çocuklarına göre daha zayıf notlara sahip olduklarını göstermeye çalışmıştı. İşçi-sınıfı ailelerde öğrenilen dilin, orta-sınıf ailelerde konuşulan dile nazaran, okullarda kullanılan standart versiyonla daha az bağdaşabilir olduğunu ortaya çıkarmıştı. 'Doğru İngilizce' olduğu düşünülen toplumun egemen kodu böylece orta sınıfın sosyolekti ile özdeş olmuş oluyordu. Labov, bu arada, Birleşik Devletlerdeki siyahi çocuklar üzerine yaptığı bir incelemede, siyahiler ile beyazlar arasındaki dilsel farklılığın siyahi çocuklardaki daha düşük bir 'zihinsel karmaşıkhk'ı temsil etmediği, daha ziyade karmaşık durumları ifade ediş biçimlerinin onları okulda başarısız kılacak şekilde egemen üsluptan farklılaştığını gösterdi. Labov'un analizinde, okullarda öngörülen linguistik kod siyahi sosyolektinden daha 'sofistike' değildi fakat bundan ziyade beyaz orta-sınıfın egemenliğinin devamını sağlayan gizli bir mekanizma olduğunu gösterdi.

Sosyal eşitsizlik, sosyalleşme aracılığıyla farklı bilgi türlerinin aktarılmasıyla sembolik bir düzeyde yeniden üretilir. 'İlkel' küçük ölçekli bir topluluğun bütün üyelerinin aşağı yukarı aynı bilgi ve yetenekleri edindiklerine inanmak alışkanlık halini almıştı, ancak antropolojik araştırmalar, bu tür toplumlardaki sosyal farklılaşma ile siyasi iktidarın, modern komp-

leks toplumlardaki gibi sembolik evrenlere dair bilgi ve ustalıktaki farklılıklarla yakından ilintili olduğunu ortaya koymuştur. Ayrıca, sosyal demokrat toplumlarda yapıldığı gibi aktif bir şekilde toplumun her üyesinin aynı bilgi ve becerilere sahip olmasını sağlamak için uğraşılsa bile, bu tür kendini yeniden üreten farklılık kalıplarını yok etmek zordur. Bunlar sosyal örgütlenmeye ve iş bölümüne içkin olup bilgi aktarımındaki farklılıklar da, sonraki bölümlerde ele alacağımız başka sosyal farklılıklarla bağlantılıdır.

Toplumlardaki bilgi ve beceri farklılıklarını izah etmenin birçok yöntemi bulunmaktadır. Feministler, tartışmanın iki hattından birini ya da ikisini takip etme eğiliminde olmuşlardır: (i) kadınlar kadın oldukları için dünyayı erkeklerden farklı algılıyorlar; (ii) toplumsal açıdan değerli olan becerileri kadınlardan uzak tutmak ataerkil sistemin çıkarınadır. Marksizmden ilham alan analizler, bilgi ve becerinin öğrenilmesini iktidar ve ideolojiye bağlama eğilimi taşırken (bkz. Bölümler 8,10 ve 13), Durkheim'dan esinlenen sosyal antropologlar bu tür farklılıkları, dolayısıyla toplumun entegrasyonuna katkıda bulunan iş bölümüyle ilişkilendirebiliyorlar. 'Değerli bilgi'nin tayin edilişinin ve daha genel anlamda da dünyanın bizzat kendisinin tanımının bir iktidar biçimi olduğunun belirtilmesi gerekiyor (bkz. Bourdieu 1982; ayrıca bkz. Bölüm 14). Ne var ki, yönetime ilişkin değerler ve kurallar güçlüler tarafından olduğu kadar güçsüzler tarafından sorgulanmaksızın kabul edilmekte olup bu sorgusuz kabul ediş, belli bir kültürel devamlılığı izah etmesi kadar, bir sosyal düzenin ayakta kalmasını açıklamaya da katkıda bulunabilir -sosyal düzenin doğal ve bundan ötürü de kaçınılmaz olarak gösterir.

Paul Connerton, sosyal hafızaya ilişkin bir incelemede (1989) üç hafıza türü arasında bir ayrım yapar: kişisel hafıza (geçmiş yaşantı ile kişisel deneyimlere ilişkin olan), bilişsel hafıza (dünyaya ilişkin genel bilgi birikimine ilişkin olanı) ve önemlisi zihinsel olmaktan ziyade vücut bulmuş olan alışkanlıklar-hafızası. Connerton, alışkanlıklar- hafızasının oldukça önemli şekillerde yaratıldığını ve görgü kuralları, el kol hare-



Prag, 1990. Vatandaşlar Bohemya'nın koruyucu azizi Kral Vàclav'ın bir heykeli önünde diz çökerek, ulusun büyük şahsiyetlerine saygılarını göstermek için çiçek ve mum bırakıyorlar. İnsanlar bu ritüel aracılığıyla, topluluk olma duygularına güçlü bir sembolik ifade kazandırmış oluyorlar. Aynı yerde, 1968 Sovyet işgalinden sonra Jan Palach adlı öğrenci kendini kurban etti. (Foto: Nora Gotaas)

ketleri, anlamlı vücut hareketleri (bağdaş kurarak oturmak gibi), elyazısı ve aktörlerin normalde kültürel beceriler olarak algılamadıkları, sadece teknik yetenekler ya da hatta 'sosyal içgüdüler' olduklarını düşündükleri diğer edinilmiş yetenekler şeklinde vücut bulan bedensel pratiklerle yeniden üretildiğini iddia eder. Kendisinden önce gelen Foucault (1979) gibi Connerton da, değerlerin yeniden üretilmesinde bedensel disiplinin içerdiği sosyal ve siyasi anlamları, 'tescilli' bilgi ve sosyal hiyerarşiler üzerinde durur.

Dan Spenber, sosyal temsillerin aktarımı, yayılması ve dönüşümünü açıklamaya yönelik özgün girişiminde bir temsiller epidemolojisi olarak adlandırdığı şeyi önermişti (1985, 1989). Sperber, tıp biliminden ödünç aldığı bir analojiyi kullanarak, ama ayrıca Lévi Strauss'a yaklaşarak, temsillerin, kolay bir şekilde çoğalan virüslerden farklı şekilde yayıldıklarını belirtir. 'Örneğin' der (1989: 127) 'eğer benim metnimden anladığınız şeyin, bu vesileyle ifade etmeye çalıştığım fikirlerin tam bir yeniden üretimi olduğunu anlasaydınız bu çok şaşırtıcı olacak-

tı.' Sperber'in analizinde bu nedenle bilgi ve beceriler, aktörlerin bu oluşumun farkında olmamalarına rağmen iletişim aracılığıyla aktarıldıkları her durumda hafiften değişirler (dönüştürülürler).

İletişim kalıplarının, iletişim teknolojisiyle beraber bir dizi etkene bağlı olmasına rağmen Sperber'e göre, bilgi aktarımının temel 'epidemik' karakteri evrenseldir. İlginçtir ki, aleni ve iletilen üzerine yoğunlaşarak, aktörlerin zihinlerine doğrudan erişimi öngörmeyen temsillerin incelenmesine yönelik bir metot sunuyor ancak yine de araştırmacıya hem çeşitlilik hem değişim ve -muhtemelen- görüşülen kişilerin zihinsel yapılarının özelliklerini teşhis etme imkânı vermektedir. İleride, bu epidemolojik metot, hem paylaşım hem çeşitlilik, hem devamlılık hem değişimi izah etme niteliğiyle bilgiye dair diğer bir takım yaklaşımların yetersizliklerinin üstesinden gelecek gibi görünüyor.

Dil ve öz-bilinç ötesi faaliyetler

Seçim ve özgürlük nosyonları, sosyal hayatın aktör merkezli açıklamalarında önemli yere sahiptir. Dolayısıyla, her eylemin bilinçli bir seçim olmaktan uzak olduğunu akılda tutmalıyız. Yaptıklarımızın çoğu alışkanlıklara ve yerleşik kurallara dayanır ve çoğu durumda farklı bir şekilde davranamayacakmışız gibi gelir. Pierre Bourdieu'nun (1977) toplumun örgütlenmesi üzerine yazdığı son derece etkileyici ancak anlaşılması zor olan eserinde refleks ya da öz-bilinç, eylem ve toplum arasındaki ilişkiyi tartışır. Bu bölümde ele alınan diğer teorisyenler gibi, o da sosyal bilimlerde yerleşik konumların ötesine geçmek ve yetersiz olduklarını düşündüğü konumlara eleştirel bir bakış getirmeye çalışır. Yorumsal antropolojiye (özellikle Amerikan etnometodoloji ekolü) dair bir tartışmada, 'sanki sosyal hayatın bir bilimi imiş gibi birilerinin sosyal hayatın modern bilim öncesi bilimine katkısı öne sürülmemelidir' (Bourdieu 1977: 23). Ve şöyle devam eder (age.):

> Sadece nesnel eğriler (fiyat eğrileri, yüksek eğitime erişim

olanakları, evlilik pazarının yasaları vs) oluşturularak, yapılar ile edimler veya onlara eşlik eden temsiller arasındaki ilişkinin kurulduğu mekanizmalara dair sorular ortaya atılabilir.

Başka bir deyişle, toplumu bütün yönleriyle anlamak için, sadece emik kategorileri ve toplum temsillerini anlamak yeterli değildir. Aslında, Bourdieu bu anlamda Evans-Pritchard'ın, emik yorumlar ile sosyal yapı arasındaki ilişkiyi inceleyen araştırma programına yaklaşmaktadır.

Bourdieu'nun kültürel koşullu eylem kavramı bilhassa etkili bir kavramdır. Uzun ömürlü, öğrenilmiş eylem tasarruflarını anlatmak için 'habitus' terimini kullanır. Habitus, eyleme dair özümsenmiş, örtük bir program olarak insan bedenlerine ve zihinlerine kaydedilmiştir. Bourdieu habitusu bir yerde 'dayanıklılıkla kurulmuş üretken doğaçlama ilkesi' olarak tanımlar (1977: 78). Ayrıca habitus vücut bulmuş kültür olarak da tanımlanır ve öz-bilinç refleksinden önce gelmesiyle düşünce ile seçili eyleme sınırlar getirir. Habitus aracılığıyla, sosyal olarak yaratılmış dünya doğal görünür ve tartışılmadan kabullenilir. Dolayısıyla, gizli kültürel anlamlar gibi güçlü ideolojik gizli anlamlara da sahiptir ve maksatlı olanın ötesine giden bir sosyal gerçeklik katmanına işaret ettiğini belirtmeliyiz. Görüşme yapılan kişiler görüşme esnasında isteseler bile habituslarını tasvir edemezler. Robert Borofsky (1994), nörolojideki yeni araştırmalarda olduğu gibi kendi alan çalışması üzerinde, örtük ve açık bilgi arasında ayrım yaparak Bourdieu'nun perspektifini teyit eder. Kasti ve bilinçli olmayan örtük hafıza şifahi olarak yeniden üretilemez, ancak eylem hakkında bilgi veren bir kültürel yeterlilik biçimidir.

Epistemolojiyi ele alan muhtelif kitaplarında Bourdieu, sosyal bilimcileri, toplum ve kültüre ilişkin karşılaştırmalı çalışmalarında sembollere ve düşünümselliğe fazla önem atfettikleri için eleştirir. Bourdieu, bu bilişsel ve bilhassa linguistik eğilimin, mesleki uzmanlığımızın karakteri olduğunu ve sosyal dünyanın büyük ölçüde kurumsal edimlerden oluşup gö-

rüşme yapılan kişilerin beyanlarından oluşmadığı gerçeğini gözardı etmemize neden olma eğilimi taşımaktadır. Başka antropologlar da (Bloch gibi 1991), sosyal dünyanın dil tarafından eksik belirtildiğini; başka bir deyişle sosyal hayatta ve biliş dünyasında, sadece non-linguistik olmayıp kolay kolay dile 'aktarılamayan' geniş alanların var olduğunu ortaya koydular. Maurice Bloch (1991), bilgi ve beceri aktarımının çoğu zaman dile başvurulmaksızın gerçekleştiğini iddia eder. Pek çok kültürel beceri onları sadece uygulamada göstererek açıklanabilirler. Diğer bir deyişle, görüşmelere aşırı güven metodolojik bir tuzak ise, sosyal dünyanın linguistik karakterine fazladan önem atfetmek de epistemolojik bir hatadır.

Şimdi, antropolojiyi de içine alan sosyal bilimlerdeki en temel kuramsal meselelere değinmiş olduk. 1960'lı yıllarda yapısal-işlevselciliğe yöneltilen eleştirilerden sonra antropoloji iki yönde belirleyici bir yönelim sergiledi: Birincisi, yapıya yapılan vurgudan sürece yapılan vurguya doğru bir değişim yaşandı. Şu anda değişim bir anomali değil de sosyal sistemlere içkin bir nitelik olarak görülmektedir. İkincisi, fonksiyon incelemesinden anlamın yorumlanmasına doğru önemli bir değişim gerçekleşti. Bir çıkarım olarak, çoğunun gözünde antropoloji sosyal bilimlerden uzaklaşarak beşeri bilimler yönünde ilerledi. Hal böyle olunca, çağdaş antropologlar şüphesiz sosyal süreçlere ilişkin açıklayıcı izahatlar öne sürmekte ihtiyatlı olup, bunun yerine anlama ve yorumlamaya yoğunlaşıyorlar.

Ayrıntılı okuma önerileri

Fredrik Barth: *Models of Social Organization*. London: Royal Antropological Institute, Occasional Papers, no. 23 (1966).

Peter L. Berger ve Thomas Luckman: *The Social Construction of Reality*. Harmondsworth: penguin 1967.

Mary Douglas: *How Institutions Think*. London: Routledge 1987.

Anthony Giddens: *Central Problems in Social Theory*. London: Macmillan 1979. (Türkçesi; Anthony Giddens, *Sosyal Teorinin Temel Problemleri*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık.)

6. AKRABALIK

Hiçbir toplum evlilik dışı seksi yasaklayacak kadar gaddar değildir (olmadığına inanıyorum) ve ikisini bir araya getirmekte belirgin bir rahatlık sözkonusu; evlilik olmaksızın seks yapılabilir ve yapılmaktadır.
Robin Fox

Antropologlar nesillerdir, pek çok 'ilkel' toplumda varolan karmaşık akrabalık sistemleri karşısında hayrete düşmüşlerdir. Bu tür karmaşık sistemlerin muhtelif meşhur örnekleri Avustralyalı yerli nüfus arasında bulunuyor. Geleneksel olarak avcı ve toplayıcı olan bu insanlar dünyadaki en basit teknolojiye sahipler. Metal, evcil hayvan ve yazıdan yoksun olup çoğu durumda temel tarımsal bilgilere bile sahip değiller. Ne var ki, bu göçebe grupların çoğu öylesine karmaşık akrabalık sistemlerine sahipler ki bir yabancının tamamıyla anlaması yıllar sürebilir. Çok sayıda farklı akrabalık türlerini isimlendirebiliyorlar, kimin kiminle evlenebileceğini belirleyen kesin kurallara sahipler ve gruplar küçük birimlere, klanlara ve alt klanlara bölünüyorlar.

Akrabalıkla ilgili araştırmalar antropolojide her zaman önemli bir yer tutmuştur. 1940'lı yılların sonuna doğru, bilhassa İngiliz sosyal antropolojisinde akrabalık öylesine önemli bir yer tutuyordu ki, alan dışından olanlar (ve öğrenciler) ironik bir şekilde disiplinden 'akrabalıkbilimi' (*kinshipologhy*) olarak söz ediyorlardı. Antropolog olmayan pek çok kişi, ala-

nın hâlâ başat konularından olan akrabalığa olan bu yoğun ilgiye anlayışsızlıkla tepki gösterdiler.

Akrabalığı bu kadar önemli kılan nedir? Bunun basit cevabı, pek çok toplulukta akrabalığın en önemli sosyal kurum olmasıdır. Pek çok durumda, akraba grubu kişinin geçimini, kariyerini, evliliğini, korunmasını ve sosyal kimliğini belirler. Bölüm 4 akrabalığın önemine kısaca değinmiş ve akrabalık sistemi ile sosyal örgütlenmenin diğer yönleri arasında yakın bir ilişki olduğunu göstermişti: Bazı durumlarda, antropologun akrabalık sistemi olarak resmettiği şey aslında sosyal örgütlenmenin kendisi olabiliyor, zira topluluğun üyeleri ve eylemlerinin çoğu öncelikle ve de en önemlisi akrabalık ilkeleri çerçevesinde örgütlenmiş olabilir.

Akrabalığı organize etmenin ve üzerine düşünmenin çok sayıda sosyal yöntemleri bulunmaktadır. Her ne kadar 'Batılı' toplumlarda, akrabalığın biyoloji ve kan bağıyla (Schneider 1984) ilintili olduğu anlayışı yaygın kültürel bir mefhum olsa da, antropolojik araştırmalar genellikle insanların kültürel sınıflandırmaları ve grup oluşumunun özellikleri şeklinde analiz ederler. Bu bölüm, sosyal örgütlenme olarak görülen akrabalığın bir takım ana özelliklerini sunuyor ve akrabalık üzerinde düşünmenin farklı yöntemlerini tartışıyor.

Ensest ve dış evlilik

Bilinen bütün insan toplulukları, aralarında yakın kan akrabalığı bulunan kişiler arasındaki en azından baba-çocuk, anne-çocuk ve kardeşler de dâhil olmak üzere, cinsel ilişkiyi yasaklar. Bu, bu tür ilişkilerin olmadığı anlamına gelmez, ancak bunu yasaklayan bir norm bulunmaktadır. Bu evrensel kuraldan çoğunlukla ensest tabusu olarak söz edilir. Bu tabuya kimlerin dâhil olduğu konusunda önemli kültürel farklılıklar vardır; birçok toplumda başkalarının çok uzak akraba olarak gördüğü kuzenler de bu yasağa dâhildir. Ensest tabuyu ihlale yönelik yaptırımlar evrensel anlamda sert değildirler; ancak yakın akrabalar arası evlilik her zaman katı bir şekilde yasaklanmıştır.

Ensest tabu niçin evrenseldir? Tylor ile Freud'dan beri muhtelif açıklamalar öne sürüldü. Çok sayıda antropolog, yeni üyelerin katılımıyla grubun genişlemesi ve akrabalıklar yoluyla ittifakların güçlenmesi gibi, bu kuralın sosyal avantajlarına değindiler (bkz. Bölüm 7).

Ensest tabuya ilişkin, uzman olmayanlar arasında yaygın olan fonksiyonalist bir açıklama, yaygın ensest ilişkinin biyolojik dejenerasyona yol açtığını ve ensest ilişkinin önüne geçen fonksiyonel mekanizmalara bu yüzden başvurulduğu şeklindedir. Bu tür bir açıklama tatmin edici olmaktan uzaktır. Özellikle, insanların ensesti reddetmelerine yol açan şeyin ne olduğunu açıklamıyor, zira insanlar birçok durumda genetik materyal üzerindeki olası olumsuz etkilerinden bihaberdirler.

Bazı antropologlar, beraber büyümüş insanların çok nadiren birbirlerine karşı erotik çekim hissettiklerini iddia ederken, diğerleri yakın akrabaların birbirlerine karşı cinsel cazibeye kapılmamalarını açıklamak için 'içgüdü' terimine başvurdular. Lévi-Strauss, erkeklerin etraflarındaki kadınları 'eşler' ve 'kızkardeşler' olarak birbirlerini karşılıklı dışlayan iki kategoriye ayırdıklarını ve sadece birinci kategoride olanların potansiyel cinsel partnerler olarak görüldüklerini iddia eder ve akraba grupları arasında kadın değişiminin, her şey söylenip yapıldığında, bilinçli olsun ya da olmasın, insan zihninin temel bir işleyişi olan karşılıklılık ilkesinin bir sonucu olduğunu öne sürer.

Bazı antropologlar, anlamı kültürden kültüre farklılık arz ettiği için 'ensest' teriminin kullanımına bile tamamen karşı çıktılar (Needham 1971). Ama yine de çoğunluk, yerel anlamda (emik açıdan) yakın akraba olarak tanımlanan kişiler arası cinsel ilişkiye işaret etmesi anlamında bu terimin faydalı bir kavram olduğunda hemfikirdirler.

Üyelerine, çok yakın olanlar dışında akrabalarıyla evliliği salık veren toplumlar vardır. Bu tür bir uygulamaya endogami denir; grup içinden evlilik. Karşıt uygulama ise grup dışından yapılan evlilik olup buna da ekzogami denir. İki kavram da görecelidir: Yanomamöler etnik grup düzeyinde endogamik-

tirler (nadiren Yanomamö olmayan biriyle evlenirler) ancak klan düzeyinde ekzogamiktirler. Bir dizi ekzogamik klanlara ayrılırlar (ortak bir ata adıyla isimlendirilmiş) ve kendilerinin soyundan geldikleri aynı şecereyi takip etmeyen kişilerle evliliği gerektirir. Akrabalığı babayanlı (*patrilineality*) tanımladıkları için, hala ile dayı çocukları kişinin kendi klanından sayılmaz (onlar çapraz-kuzenlerdir) ve bu nedenle onlarla evlenilebilir. Buna karşın Ortadoğu halklarının çoğunda amca çocuğuyla (paralel kuzen) evlenmek hayli yaygındır. Bir anlamda, bütün insan grupları değişen derecelerde hem endogamik hem de ekzogamiktirler: kişinin kendi türünden evlenmesi beklenir, ancak yakın akraba olarak sınıflandırılan biriyle değil. Her ne kadar Avrupa'da ebeveyn, çocuklar ve kardeşler olarak sınıflandırılan insanlar aslında başka yerlerde yakın akraba olarak görülseler de, kimin yakın akraba olup olmadığı doğal olarak kültüre özgü bir durumdur.

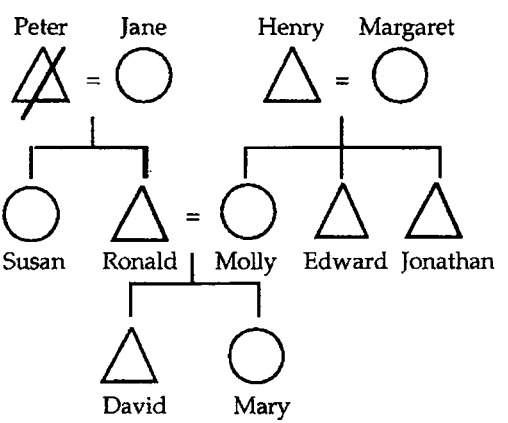
Birleşik gruplar

Akrabalık, elbette önemli olmalarına rağmen, toplumun yeniden üretimi ve kültürel değerler ile bilginin nesiller arasında aktarımından fazlasını ilgilendiren bir durumdur. Siyasette ve günlük işlerin örgütlenmesinde de akrabalık önemlidir. Birçok toplumda, kişi başarılı bir siyasi kariyer yapabilmek için hem kan akrabalığı hem de kanuni akrabalığın desteğine ihtiyaç duyar. Başka toplumlarda, aile üyeleri ortak ekonomik yatırımlar yaparlar. Mauritius Hindularında, örneğin, erkek kardeş ve kuzenlerin ortak bir iş kurmaları yaygın alışıldık bir durumdur. Bir işin ortak yürütülmesi gerektiğine dair bir kural olmamasına rağmen, akrabalığın pratik avantajları bulunuyor. Güçlü normatif yaptırım ağlarıyla birbirlerine bağlı oldukları için genellikle akrabalara daha fazla güven duyulabiliyor.

Pek çok toplumda, bilhassa devletsiz toplumlarda, akraba grupları genellikle siyasi istikrarın ve siyasi çıkarların tesisi için temel oluşturmaktadır (Bkz. Bölüm 10). Grup kendi için-

de karşılıklı sadakat bağlarıyla bağlıdır ve çoğu zaman savaş durumlarında bir ortaklık olarak işlev görebildiği gibi, örneğin evlilik harcamaları ya da takas gibi barış görüşmelerinde de işlev görebiliyorlar. Bu tür bir toplumda evlilik tek tek özerk bireyler arasında değil gruplar arasında gerçekleşir.

Akraba grubu içinde, farklı akraba kategorilerine nasıl davranılacağını normlar katı bir şekilde belirlerler. Bu normlar grubun dağılmasını önler ve insanların görevlerini yerine getirmesini sağlarlar. Bu şekilde bütün bir iş bölümü akrabalık temelinde örgütlenebilir. Müşterek akraba grupları tekyanlı (*unilineal*) olmaya meyillidirler, yani soy ilkesine göre alman yeni üyeler ya babanın akraba grubundandır (*patrilineal sistem*) ya da annenin akraba grubundandır (*matrilineal sistem*).



Üçgen erkeği, daire kadını, eşitlik işareti ise evli olduklarını sembolize eder (zaman zaman alttan ikisini birleştiren dikey bir çizgiyle gösterilir). İki kişiyi yukarıdan birleştiren dikey çizgi onların çocuk olduklarını gösterir. Sembolü çarpraz kesen çizgi sözkonusu kişinin öldüğünü gösterir. Bir başka deyişle Ronald ile Molly evliler, çocukları David ile Mary. Ronald'ın kizkardeşi Susan, Molly'nin erkek kardeşleri Jonathan ve Edward'ır. Ronald'ın annesi Jane, babası Peter ölmüş. Molly'nin anne ve babası Henry ve Margaret. Birçok akrabalık şemasında, akrabalık terimlerinin ilintili olduğu kişi için "ben/ego" terimi kullanılır.

Şekil 6.1: Akrabalık sembolleri

Grup üyeliği, siyaset, yeniden üretim ve sosyal istikrardan akrabalığın önemli özellikleri olarak söz edildi. Akrabalık kurumunun diğer önemli bir boyutu da hukuki olanıdır: Akrabalığa ilişkin antropolojik kelime dağarcığının büyük bir bölümünün Roma Hukuku'ndan geliyor olması tesadüf değildir.

Dünyanın birçok yerinde (her yerde olmasa da) kanın sudan daha koyu olduğu söylenegelmiştir ve İncil'deki kayıp oğlun meşhur geri dönüşü büyük bir bayramla kutlanmıştır. Dünyadaki çoğu toplumda kardeş ve baba katilliği akla gelen en ciddi suçtur ve ebeveynler daima müdahale ederler -hem evlilikten önce hem de sonra. Neredeyse kalıcı olan bu sorunlar, akrabalığın miras ve verasetle bağlantılı olması olgusuyla ilgilidir. Her iki kurum da kaynakların bir nesilden diğerine aktarılmasıyla gerçekleşir. Miras mülkiyet aktarımı ile ilgili olup, veraset 'statülere atfedilen belli hak ve görevlerin aktarımı olan makam aktarımı'na işaret eder (Rivers 1924).

Bütün toplumlar, kuralların çoğu zaman doğrulukları tartışılıp farklı şekillerde yorumlanmalarına rağmen biri öldüğünde kimin miras alacağını düzenleyen kurallara sahiptir. Toplumlardaki akrabalık sistemleri ile miras kuralları arasında genel bir bağ yoktur. Kadın ve erkeğin miras bağlamında eşit olduğu babayanlı soy sistemleri olduğu gibi cinsiyete, genelde de erkeğe öncelik veren sistemler de vardır. Bazı toplumlarda en büyük erkek çocuk kardeşlerine göre mirasın daha büyük bir kısmını alır (*primo-geniture*); başkaları da karşıt ilkeyi uygulayıp en genç olanına öncelik veriyor (*ultimogeniture*). Ortak ilke birleştirici yönde işlev görmesine karşın, miras potansiyel bir düzensizlik kaynağıdır, çünkü akrabalar arasındaki çıkar çatışmalarını açığa çıkarmaktadır.

Veraset kuralları çoğu zaman soy ilkesiyle yakından ilgilidir. Babayanlı sistemlerde, bir oğul (ya da daha genç bir erkek kardeş) merhumun yükümlülüklerini devralır; anayanlı sistemlerde erkek genellikle annesinin erkek kardeşinin yerini alır. Ancak, örneğin şeflerin ve Şamanların kişisel becerileri te-

melinde atandıkları veya seçildikleri toplumlarda olduğu gibi, pek çok veraset biçiminin soy ilkelerine göre gerçekleşmediği de hatırlatılmalıdır. Yanomamölerde ve diğer pek çok küçük ölçekli topluluklarda durum böyledir.

Akrabalık sayılma biçimleri

Şeklen, akraba grup üyeliği ile diğer kaynakların ebeveynlerden çocuklara aktarılmasının olası altı ilkesi bulunuyor (Barnard ve Good 1984: 70). Daha önce de belirtildiği gibi, bilhassa babayanlı toplumlarda çoğu zaman üçünün bir araya gelmesine rağmen aynı ilkelerin veraset, miras ve soy için geçerli olması gerekmiyor.

1. Babayanlı (*Patrilineal*). Üyelik ve/veya kaynakların babanın soy çizgisi aracılığıyla tek yanlı aktarımı.

2. Anayanlı (*Matrilineal*). Üyelik ve/veya kaynakların annenin soy çizgisi aracılığıyla tek yanlı aktarımı.

3. Çiftyanlı (*Double*). Bazı kaynakların babanın soy çizgisi aracılığıyla, diğerlerinin annenin soy çizgisi aracılığıyla aktarımı. İki soy çizgisi ayrı tutulur.

4. Birleşik (*Cognatic*). Kaynaklar hem anne hem baba yanlı aktarılabilir (*bilaterally*)

5. *Paralel.* Erkeklerin oğullarına, kadınlarınsa kızlarına aktardıkları nadir bir uygulama türü.

6. Çapraz ya da değişimli (*Crossing or alternating*). Bir öncekinin zıddı olan uygulama: erkeklerin kızlarına, kadınların da oğullarına aktarımda bulundukları nadir bir uygulama türü.

Bu basite indirgenmiş tipoloji, örneğin babayanlı toplumlarda kişilerin annelerinin akrabalarıyla hiç 'bağlantılarının olmadığı'na inanmasına yol açmamalıdır. Uygulamada bütün akrabalık sistemleri, isimler, haklar ve grup üyeliği çoğu zaman önceliği bir tarafa vermelerine rağmen, akrabalık ilişkilerini hem anne hem baba tarafında örgütlerler. Babayanlı bir toplumda, babanın soyuna olan bağlılık, çoğu durumlarda, anneninkine olan bağlılıktan daha güçlüdür.

Birleşik ya da ikiyanlı (bilateral) soy

Avrupa ve Kuzey Amerika'nın çoğunluğunda, iki yanlı akrabalık temelde eşit oranda önemli görülüyor. Anne ve babanın her iki cinsiyetten akrabaları bizim akrabalarımızdır ve çoğu zaman terminolojik anlamda iki soy arasında sistematik bir ayrım yapmayız. Örneğin, İngilizcede babanın annesi ve annenin annesi için ayrı terimler yoktur (fakat örneğin İskandinav dillerinde bu tür ayrımlar mevcuttur).

Bu toplumların çoğu, babanın soyadı çocuklara geçtiği için baba tarafına belli öncelik vermişlerdir. Ancak, son yıllarda kadınlar evlilikten sonra kendi soyadlarını kullanmaya başladılar ve böylece çocukların da soyadı annenin soyadıyla aynı olabiliyor.

Bir önceki bölümde Bremnes örneğinde de gösterildiği gibi, durağan, sıkı bir şekilde bütünleşmiş grupları iki yanlı akrabalık sistemi çerçevesinde örgütlemek zordur. Akraba grubunun çerçevesi belirgin olarak çizilemez, çünkü egonun akrabaları her zaman egonun ilgili olmadığı akrabalara sahip olacaktır. Bütünleşik akraba grupları etrafında yapılanan çok sayıda toplum bu nedenle tek yanlı ilkeyi temel alır. Diğer yandan, dünyanın bazı bölgelerinde, özellikle Pasifik'te, birleşik ortaklık grupları mevcuttur. Pragmatik açıdan hem anayanlı hem de babayanlı akrabalığa dayanan eklektik bir temelde yapılanmışlardır.

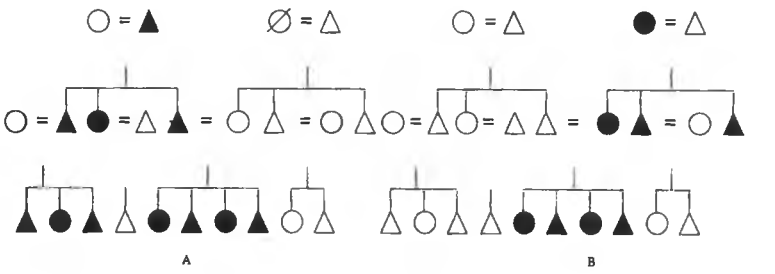
Birleşik soy ya da ikiyanlı akraba tanımlaması şecerelerin yapılanmasında sorunlar yaratmaktadır. Her bir nesil için zaman içinde geriye gidildiği için, akraba sayısı ikiye katlanıyor. İki ebeveyn, dört büyük ebeveyn, sekiz büyük-büyük ebeveyn, on altı büyük-büyük-büyük ebeveynimiz, vesaire vardır. Bu tür bir toplumda şecereler böylece yüzeysel olmaya meyillidirler -çoğu insan ataların saymak için üç dört kuşaktan daha geriye gidemezler ve sözü edildiği gibi, akrabalığa dayalı ortaklıklar da görece azdır. Bunun yerine, bilhassa üst sınıflarda sınıf endogamisi çoğu zaman grup dayanışmasının ve akrabalık ortaklıkları mantığını anımsatan kaynakların birleştirilmesinin temelini oluşturur.

Babayanlı sistemde soy çizgisi, en az egonun kardeşlerini ve babasını, babanın kardeşlerini ve gruptaki erkeklerin çocuklarını kapsar. Halanın çocukları ise egonun grubuna ait değildir, daha ziyade kocasının grubuna aittir.

Soy genelde bundan daha büyüktür ve büyüklüğü grubun yapısal ve şecere hafızasına bağlıdır. Şayet, on nesil geriye giden ortak bir atanın her torununu kapsıyor olsa, grup doğal olarak, beş nesil öncesi bir atadan saymaya başladığı andakinden çok daha büyük olacaktır. Bu tür bir fark sadece hafıza ya da unutkanlıktan kaynaklı bir durum değildir, toplumun örgütsel özellikleriyle de ilintilidir. Uzun bir şecere hafızasına sahip bir toplumda oldukça büyük akrabalık-temelli ağlar ve müşterek gruplar -akrabalarını saymayı iki ya da üç nesil geriye gittikten sonra bırakan topluluklardan çok daha büyük gruplar- organize etmek gerekir ya da en azından mümkündür. Sosyal grubun küçük ve şecerelerin sığ olduğu Kalahari'nin San avcı ve toplayıcıları ikinci tür topluluğa örnektir. Babayanlı temelli akraba gruplarının ne yaptıklarına bakalım.

Efsaneye göre, Dogonlar bugün yaşadıkları yere yerleştiklerinde, her köy, her biri bugünkü klanların atası ya da ataları olan kardeşler tarafından kurulmuş (Beaudoin 1984). Her birinin torunları *ginna* denilen aynı küçük köyde yaşıyorlar. *Ginna* kelimesi klanın toprakları, klan şefinin (*ginna bana*) yaşadığı aile evi ve ailelere ait daha küçük evler için kullanılıyor. Toprağın büyük bir kısmı ginna bana tarafından idare edilip aile reisleri arasında dağıtılıyor. Böylece *ginna* kavramı, antropologların mülkiyet, ikametgâh yeri, sosyal haklar ve ödevler ve siyaset olarak gördüğü şeyleri tek bir akrabalık terimi içinde bir araya getirmiş oluyor.

Sadece erkekler ve onların çocukları aynı soyun üyeleridirler. Kadın eşler/anneler başka bir yerde toplanan diğer soylara aittirler. Evlilik genellikle, bu yolla dostluk bağlarını güçlendiren iki baba tarafından organize edilir. Dogonlar soy düzeyinde ekzogamiktirler. Boşanma var; babayanlı ilkenin kapsa-



Şekil 6.2: Babayanlı sistem (A) ve anayanlı sistem (B). Karartmalı semboller, aynı soya ait olan üyeleri gösteriyor

yıcılığından dolayı, baba ve onun soyu boşanma gerçekleştiğinde çocukları almakla yükümlüdür.

Biçimsel açıdan akrabalık sadece baba yanlı olduğu için, her Dogon, başta yakın baba tarafı akrabaları, yani baba, erkek kardeşler ve amcalar başta olmak üzere sınırlı sayıda akrabaya karşı akrabalık yükümlülüklerine sahiptir.

Soyun baba yanlılık özelliğine ek olarak, ikamet etme biçimi de erkekyerlidir (*virilocal*). Bu, yeni evli çiftin erkeğin ailesiyle ya da en azından onun *ginna*sında oturması anlamına gelir. Bu şekilde, en önemli kaynaklar -aynı coğrafi alanda yoğunlaşmış toprak hakları, siyaset, çocuklar ve akrabalar- Dogon erkekleri tarafından kontrol edilir.

Görülen o ki, sistem en fazla, en önemli kaynakları kontrol eden erkeklere yarıyor. babayanlı ve erkekyerli topluluklarda kadınlar yabancıdırlar ve çoğu zaman tehlikeyle ilişkilendirilirler; bazı Afrika topluluklarında her an büyücülükle suçlanmaya hazırdırlar. Kendi babayanlı aileleri farklı bir köyde ve bir anlamda evlilik hayatları boyunca yabancılar arasında yaşamış oluyorlar. Evli kadınlar, topluluk içindeki yabancılar oldukları için böylece soyun bağlılığı için bir tehdidi temsil ederler. Bu, Bölüm 4'te sözü edilen aile ile soy arasındaki potansiyel çatışmayı bize hatırlatıyor. Erkeğin sadakati bölünmüş olur ve kendi soyuna sadakat ile kendi çekirdek ailesine sadakat arasında seçim yapması gereken zor durumlar ortaya çıkabiliyor.

Babayanlı sistemler bütün değerli kaynakları tek bir ilkede,

yani baba yanlı soy ilkesinde bir araya getirmeye muktedirler: veraset, miras, mülkiyet hakları, ikametgah yeri, evlilik ortağı, çocuklar ve siyasi haklar. Şimdi de daha az düzenli bir görüntü sunan anayanlı sistemlere bakalım.

Anayanlı sistemler

Dünyadaki halkların çoğu antropologlar tarafından ya babayanlı ya da birleşik olarak sınıflandırılmalarına rağmen, Malinezya başta olmak üzere Afrika ve Kuzey Amerika'da çok sayıda grup anayanlıdır.

Anaerkil akrabalık sistemlerinin sadece, kadınların erkeklerin yerini aldığı, ataerkil sistemlerin tersi olduğu yolunda yaygın yanlış bir anlayış mevcut. Bazıları da anayanlılığın anaerkillikle aynı olduğuna inanıyorlar. Bu yanlıştır. Anayanlı toplumlarda, babayanlı toplumlarda olduğu gibi erkekler genellikle formel siyasi makamları ve önemli ekonomik kaynakları ellerinde tutarlar. Bu, anayanlı sistemlerin babayanlı sistemlerden daha karmaşık olduğu anlamına geliyor. Yukarıda Şekil 6.2'de basite indirgenmiş anayanlı ile babayanlı sistem arasındaki fark gösteriliyor. Biyolojik anlamda, akrabalık ilişkileri diagramın her iki tarafında da aynıdır; yalnız uygulamada, A kişisinin B kişisinin grubundan çok farklı bir şekilde oluşmuş bir akrabalık grubuna ait olduğunu görürüz.

İlk kez Birinci Dünya Savaşı sırasında Malinowski tarafından incelenen Trobriand ada halkı, dünyada en kapsamlı incelenmiş anayanlı halklardan biridir. Kiriwina (Trobriand adalarının en büyüğü) sakinleri, birlikte dört matriklan oluşturan anayanlı soy çizgisine mensupturlar. Birden fazla soyu kapsayan klanın en önemli görevi evlilikleri düzenlemektir. Ortaklaşa toprak, büyülü sözler ve diğer kaynakların sahibi olan soy Trobriand toplumunda en önemli ortaklık grubudur (Weiner 1988).

Annenin hem kadın hem erkek akrabaları, annenin annesi ve annenin anneannesi (vs) kişinin anne soyuna aittirler. Ancak, kişinin babası farklı bir soy çizgisine yani kendi anne so-

yuna aittir. Şimdilik, matrilineal sistem patrilineal sistemin ikiz görüntüsü gibi görünüyor.

Diğer yandan, her ne kadar soy anneden gelse de siyasi iktidar erkeğin elinde. Her anaçizgisinin bir erkek şefi vardır. Dahası, önemli kaynaklar miras aracılığıyla erkekten erkeğe, genellikle de dayıdan kişiye aktarılıyor. Dayı aynı zamanda kızkardeşinin çocukları üzerinde yetki kullanırken, babadan daha nazik ve kibar olması beklenir (Malinovski 1984 [1922]) -babayanlı toplumlardaki durumun tam tersi. Diğer yandan, Trobriandlılar erkekyerlidirler: yeni evli çift erkeğin ailesinin yanına yerleşiyor, kadının değil.

Trobriandlılar bahçe tarımı yapıyorlar ve dayanıklı yiyecekleri *yam* (karbonhidrat açısından zengin bir yumrulu bitki)dır. Ancak, her aile öncelikli olarak kendi tüketimine yönelik *yam* yetiştirmez. Ondan ziyade anne tarafı akrabaları için de yetiştiriyorlar. Böylece, bir erkek ile ailesi erkeğin kız kardeşi için *yam* yetiştirir. (Ayrıca kadınlar bahçede bu amaca yönelik gündelik tüketim için ayrılmış *yam*lar yetiştirirler.) Adalılar aynı zamanda diğer akrabalara da yam verirler ve bir adam kasına erkek kardeşleri tarafından verilmiş *yam*ları tekrar dağıtabiliyor. *Yam*lardaki bu trafiğin amacı sadece sembolik olarak görülebilir -akrabalık yükümlülüklerine somut bir örnek olarak- ancak aynı zamanda siyasi özelliklere de sahip. Kadının kocası *yam*ları kontrol eder ve bunun için karısının erkek kardeşine karşılığını ödemekle yükümlüdür -ya hediyeler vererek ya da siyasi destek sağlayarak. Bu anlamda birden fazla eşli bir adam siyasi güç elde etmek açısından iyi fırsatlara sahiptir, zira yiyecek ihtiyacı için gerekli olmayan, bu şekilde bir yatırıma dönüşecek olan çok miktarda *yam* almaktadır.

Bu noktada, mübadele sistemleri Bölüm 11'de ayrıntılı olarak ele alınan Trobriandlıları bırakıyoruz. Burada, anayanlı sistemlerin, aile ve soy içinde babayanlı sistemlere nazaran genel anlamda daha keskin çatışmalara yol açtığını belirtelim. Çocukların sosyalleşmelerindeki en önemli otorite, ailenin dışında yaşayan dayıdır; evin reisi de aynı zamanda ailenin dışında yaşayan kız kardeşine karşı derin yükümlülük sahibidir.

'Anamerkezlilik'

'Çok tutarlı bir anayanlı sistemin' (Radcliffe-Brown'un ifadesi) en çok bilinen örneği, Güney Hindistan'ın Malabar kıyısındaki Nayar halkıdır. Nayarlarda, istikrarlı çekirdek aileler bulunmuyor ve erkeğin çocukları üzerinde hakları bulunmuyor -sadece kızkardeşinin çocukları üzerinde hak sahibi (Gough 1959). Adetlere göre, daha birkaç gün sonra evlilik bozulur ve sonrasında kadının yeni sevgililer edinmesine izin verilir. Çocukları onun anne soyuna aittir ve erkekler güçlerini kız kardeşlerinin çocuklarını sosyalleştirmek için kullanırlar.

Anayanlı olmanın yanı sıra, bu tür bir düzenleme 'anamerkezli' olarak tanımlanabilir. Bu bir akrabalık terimi olmayıp, bir aile tipinin tanımıdır. En basitinden ve kelimenin gerçek anlamıyla 'annenin odak noktası olması' anlamına gelir. Karayipli toplulukların birçoğunda ya da -uç bir durum olarak- Nayarlarda olduğu gibi, babanın belli nedenlerle az öneme sahip olduğu, evlilik bağının uzun ömürlü olmadığı aileler için kullanılan bir terimdir bu. Anamerkezlilik nadiren miras ve veraset, grup inşası ve akrabalık terminolojisiyle alakalıdır. Bu durum anayanlı ve birleşik soy çizgili topluluklarda olduğu kadar babayanlı topluluklarda da ortaya çıkabilir. Birleşik Devletler gibi modern toplumlarda, bilhassa en yoksul kesimlerde anamerkezliliğin oldukça yaygın olduğu belirtilmiştir.

Trobriandlıların erkekyerli (anayanlı halklarda yaygın değildir) olmaları işleri daha karmaşıklaştırmaktadır.

Sistemler arasındaki farklılıklar

Şimdi de, anayanlı sistem ile babayanlı sistem arasındaki farklılıkları özetleyelim.

Her iki sistem de siyaseten genelde erkekler tarafından idare edilir. Toprak hakları başta olmak üzere miras çoğunlukla erkeklere geçer. Babayanlı toplumlarda bu tür haklar babadan çocuğa (çoğu zaman babadan oğula) aktarılır; anayanlı toplumlarda ise dayıdan kız kardeşin oğluna geçer.

Grup üyeliğine yapılan atıf aynı çizgiler boyunca farklılık gösterir. Anayanlı toplumda, ego, kadının ya da erkeğin annesi, annesinin annesi, dayı, dayı çocukları vs olarak aynı akraba grubunun bir üyesi olacak; babayanlı toplumda ise, kişinin babası, babanın babası, amca, amca çocukları vs olarak aynı gruba aittir.

Babayanlı sistemlerde, erkeğin eşleri grubun devamlılığını sağlar; anayanlı sistemlerde ise erkeğin kız kardeşleri sağlar.

Belli toplumlarda, ego kadının ya da erkeğin babası aracılığıyla belli hakları elde edebiliyorken, başka toplumlarda anne aracılığıyla elde edilir, ancak her nerede akraba-temelli ortaklıklar varsa, bu hususta neredeyse her zaman ilkelerden birine uyulur. Belli nadir durumlarda, bir şahıs iki soy çizgisine de mensup olabiliyor, hem anayanlı, hem de babayanlı. Bu tür bir sistem çiftsoylu ya da ikiyanlı akraba tanımıyla karıştırılmamalıdır. Örneğin, Namibyalı Hererolarda (Radcliffe-Brown 1952), herkes iki ayrı soyun üyeleridirler -anneden dolayı bir babayanlı, bir de babadan dolayı babayanlı soy. Bazı haklar babayanlı soyun yetkisinde iken, bazıları da anayanlı soyun yetkisindedir. Bu şekilde, erkekler babayanlı soyun devamlılığını sağlarken, kadınlar da aynı şekilde anayanlı soyun devamlılığını sağlarlar.

Klanlar ve sülaleler

Şimdiye kadar, klan ve sülale terimlerini tanımlarını yapmaksızın kullandık. Profesyonel literatürün çoğunda, her ne kadar sülalelere göre klanlar daha geniş, daha gevşek örgütlenmiş gruplar olsalar da, bunlar neredeyse eş anlamlı olarak kullanılırlar. Genel bir kural olarak, bir sülalenin, bütün ara bağlantıları beyan ederek ortak bir atadan geldiğini gösterebilen kişilerden oluştuğunu söyleyebiliriz. Klan, bütün bağlantıları sayabilecek durumda olmaksızın aynı atadan geldikleri varsayılan insanları kapsar. Kuzey Pakistan'da Swat vadisindeki Pathanlarda, binlerce insan, ortak görüş birliğiyle kanıtlayabilme imkânı olmaksızın efsanevi Yusuf'un baba yanlı torunları olduklarını varsayarak kendilerini Yusufzade klanının mensupları olarak görürler (Barth 1959).

Bundan yola çıkarak, genellikle, sülaleler tarihsel olarak daha yüzeysel ve sonuç olarak da klanlardan daha küçük gruplardır. Trobriandlılar ve Swat vadisi dahil, pek çok toplulukta bağlantılı oldukları düşünülen çok sayıda sülale zaman zaman

ittifaklar oluştururlar -daha yüksek bir düzeydeki akraba gruplaşmaları olarak.

Antropologlar, klan örgütlenmesine dair kavramlar geliştirmişler ancak bu kavramların bizim kendi kavramlarımız olduklarını ve onlara ait olmadıklarını unutmamalıyız. Yaygın klan biçimlerden biri, hiyerarşik olarak merkezde yer alan bir liderlikle etrafından düzenlenen konik klandır. Her düzeyde kabul edilmiş bir lider vardır ki genelde sülalenin en yaşlısıdır ve klan bir bütün olarak daha yüksek bir düzeyde bir şefe sahiptir. Konik klan, görece devamlılığı olan ama yine de -devletlerden farklı olarak- akraba sadakatine dayanıp kanun ya da bayrak sadakatine dayanmayan tipik şefliklerdir.

Afrika halkları araştırmalarında oldukça etkili olan diğer bir klan örgütlenmesi modeli de, büyük ölçüde siyasi bir örgütlenme biçimi olarak incelenmiş olan parçalı (*segmentary*) klandır. 1930'lu yıllarda Evans-Pritchard tarafından incelenmiş olan güney Sudanlı Nuerler (Evans-Pritchard 1940, bkz. Bölüm 10) muhtemelen parçalı klan örgütlenmesinin en çok bilinen örneğidir.

Konik klandan farklı olarak, parçalı klan hiyerarşik değildir; *acephalous* (kelimenin tam anlamıyla başsız) yani, herkes tarafından otoritesi kabul edilen bir lidere sahip olmayıp yapısal olarak eşit sülalelerden ve alt-klanlardan oluşur. Klanın bütün üyeleri birbirlerini akraba olarak görürler ancak görece nesepsel uzaklığa ilişkin açık nosyonlara sahipler: Bazıları yakın akraba iken, diğerleri daha uzak akrabadırlar. Barış dönemlerinde ve otlakların verimli olduğu dönemlerde, aile özerk birim olarak işlev görebilir, aşağı yukarı Fulani ailesine benzer şekilde. Şayet başka bir grupla kan davası olursa ya da kuraklık varsa, sülale ve alt-klanlar daha yüksek bir düzeyde müşterek gruplar şeklinde geçici olarak birleşebilirler.

Bu iki tip siyasi klan örgütlenmesi, modeller düzeyinde en sade olanlarıdır, ancak günümüze kadar gelenler sadece bunlar değil. Yeni Gine'nin dağlık bölgelerinde, yerel grup için bir toprak üzerinde geleneksel haklarla beraber bağımsız, babayanlı, ekzogamik bir klan olarak örgütlenmiş olmak oldukça

yaygındır. Birkaç yüz ya da bin kişiden oluşabilen bu tür bir grup genellikle akrabalık yoluyla kendisinin başka bir grupla bağlantılı olduğunu düşünmez. Dahası, eğer potansiyel erkek-yerlilik kuralları katı şekilde uygulanmıyorsa, bu tür patriklanlar çoğunlukla geniş bir alana dağılmışlar. Bunun yanı sıra, öyle görünüyor ki ortak bir ata ilkesi, parçalı Afrikalı topluklara nazaran pek çok Malenezyalı halk için daha az öneme sahiptir. Örneğin, Yeni Gine'de, aynı yiyeceği yedikten sonra birbirlerini akraba olarak niteleyen topluluklar bulunuyor (Sørum 1993).

Sosyobiyoloji ve akrabalık

Bu noktada, akrabalığa büyük önem atfeden ve çoğu sosyal ve kültürel antropologdan farklı olarak, bunun esasında biyolojik olduğunu düşünen antropolojideki yeni bir eğilime ilişkin birkaç söz söylemek gerekiyor. Sosyobiyoloji, biyolojinin, insan faaliyetlerinin biyolojik doğamız tarafından ne kadar etkilendikleriyle ilgilenen dalıdır. Sosyobiyologlar, insan eyleminde en önemli temel itici gücün üreme güdüsü olduğunu varsayarlar. Erkekler, genetik materyallerini yaymak için ellerinden geleni yaparlar ve kadınlar da, kendilerini ve çocuklar küçük ve savunmasız iken zürriyetlerini koruyabilecek erkekler ararlar. Kültür ve toplum, akrabalık sistemleri dâhil, bu doğuştan gelen ihtiyaçların yan sonuçlarıdır. (Bu görüşün en uç iddialarından biri, organizmalarımızın, genlerimizin hayatta kalmasını sağlayan makineler olduğunu iddia eden Richard Dawkins'e aittir; bkz. Dawkins 1976.) Böylece, aile üyeleri arasındaki dayanışma, onların aynı genlere sahip olmaları olgusuyla açıklanabilir. Dolayısıyla, genetik bir bakış açısıyla, bir adamın iki erkek kardeşi için ya da ilk kuzenlerinin dördü için ölmesi rasyonel olacaktır.

Sosyobiyolojinin önde gelen teorisyeni, Edward O. Wilson (1975, 1978), sosyal bilimleri, henüz 'ana bilim'lerine tam anlamıyla entegre olmamış, biyolojinin en yeni dalları olarak değerlendirir. Kuşkusuz, bu tür bir argüman, genellikle insan va-

roluşunun biyolojik olmayan özellikleri üzerinde duran ve Wilson'un 'yeni sentez'ini kendi alanlarına nahoş ve ilgisiz bir müdahale olarak görmüş olan kültürel ve sosyal antropologlar tarafından büyük tepkilerle karşılaşmış olması gerekiyor. *The Use and Abuse of Biology* adlı eserinde Sahlins (1977) sosyobiyolojiye karşı çıkar. Diğer şeylerin yanında, antropologlar tarafından incelenen mevcut akrabalık sistemlerinin hiçbir şekilde, ortak genlerin bulunduğu yerlerde insanlar arası dayanışmanın daha güçlü olduğu fikrini desteklemediğini gösterir. Aslında, pek çok akrabalık sistemi, 'kan bağları' olmayan insanlar arasındaki sağlam ve güçlü yükümlülüklerin doğmasına yol açar. Dolayısıyla, birçok toplumda var olan homoseksüelliği de bu çerçeve içinde açıklamak zor görünmektedir.

Bu bölüm, esas olarak soy, miras ve veraset aracılığıyla akrabalığı betimledi ve ortak soy nosyonları temelinde ortaklıkların nasıl oluşturulabildiğini gösterdi. Bir sonraki bölümde, bir adım ilerleyip, genel anlamda soy ve akrabalık için evliliğin önemi üzerinde duruyoruz.

Ayrıntılı okuma önerileri

Alan Barnard ve Anthony Good: *Research Practices in the Study og Kinship*. London: Academic Pres 1984.

Robin Fox: *Kinship and Marriage*. Harmondsworth: Penguin 1967.

Marshall D. Sahlins: *Tribesman*. New York: Prentice-Hall 1968.

David M. Schneider: *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Pres 1984.

7. EVLİLİK VE İTTİFAK

Onlar bizim düşmanlarımız, onlarla evleniriz.
Nuer atasözü

Erkek bakış açısına göre kadınlar kıt bir kaynaktır. Bir toplum ne kadar erkek egemen olursa olsun erkekler hayatta kalmak için kadınlara muhtaçtırlar. Anayanlı sistemlerde, erkeklerin kız kardeşleri bunu yaparlar; babayanlı toplumlarda eşler bunu yaparlar; birleşik soy ya da iki yanlı toplumlarda kız kardeşler ile eşlerin her biri işin bir kısmını yaparlar. Bir erkek neredeyse sayısız çocuğa sahip olabilirken -teorik olarak her gün birden fazla çocuğa da sahip olabilir- bir kadının kapasitesi genellikle yılda bir çocukla sınırlıdır ve dahası birçok toplumda çok sayıda çocuk büyümeden ölmektedir. İnsan üreme perspektifinden bakıldığında, spermin ucuz yumurtalarınsa pahalı olduğu söylenebilir. Bu olgu, erkeklerin kadın cinselliğini kontrol etmeye çalışmaları sonucuna giden eğilim kadar, erkeklerin akraba kadınları karşılığında başka kadın almadan dışarıya vermek istemedikleri bir kaynak olarak görmeleri eğiliminin de kısmi bir açıklaması olabilir.

Çoğu toplumda erkeklerin fazla çocuk istemelerinin muhtelif nedenleri olabilir. Çoğu zaman tarlaları veya sürüleri için çocukların iş gücüne ihtiyaç duyarlar ve çocuklar siyasi deste-

ğin temelini oluştururlar ya da bir yaşlılık sigortası poliçesi olarak da görülebiliyorlar. Aynı zamanda erkeklerin 'üreme güdüsü'nün biyolojik açıklamaları da var.

Birçok toplumda çokkarılılık (*poligamy*: erkeklerin birden fazla eşe sahip olmaları) yaygındır. Çokkocalılık (*Polyandry*: bir kadının birden fazla eşe sahip olması) ise çok nadirdir. Aslında, 863 toplumdan elde edilmiş geniş bir veri tabanına sahip *Etnografik Atlas*'ta çokkocalılık sadece dört kez karşımıza çıkıyor. Halen, evlilik kurumunun mantıksal gerekçesi, en azından kısmen, üremeyi ve çocukların sosyalleşmesini sağlayabilme özelliğidir. Kıyaslama yapılacak olursa, romantik aşk nadiren iyi bir evliliğin önkoşulu olarak görülmektedir. Daha ziyade, evlilik çoğunlukla akraba grupları tarafından organize edilir, ilgili bireyler tarafından değil; eğer taraflar birbirlerinden hoşlanırlarsa, bu bir tür ikramiye olarak görülür. Bireyler eşlerini seçsinler veya seçmesinler, genellikle evlik bireyler arası bir ilişki değil de gruplar arası bir ilişki olarak algılanır.

'Batılı' toplumlarda evlilikteki hâkim ideoloji, evliliğin, sınıf sınırlarını da aşabilen saf aşka dayanması gerekliliği mukayeseli bir perspektiften bakıldığında özel bir durumdur. Örneğin, Doğu Afrika'nın meşhur deve yetiştiricisi göçebeleri Maasailerde, eşler arasında romantik aşkın çok güçlü olması durumu bu önemli bir dezavantaj olarak görülür. Bu toplumda evlilik esas olarak, amacı çocuk yetiştirmek ve sürüleri büyütmek olan bir iş ilişkisi olarak görülür. Şayet eşler aşık olurlarsa, sonuç, işi olumsuz etkileyen kıskançlık ve ihtiraslı patlamalar olabilir. Birçok Maasai kadını evliliği gerekli bir bela olarak değerlendirirler (Talle 1988). Diğer yandan, bazılarının düşündüğü gibi sadece modern toplumlarda yüksek oranda boşanmaların gerçekleştiği doğru değildir. Dünyadaki toplumların çoğunda boşanma var ve de bazı 'geleneksel' toplumlardaki boşanma oram Hamburglularmkinden daha yüksektir.

Çeyiz ve başlık parası

Avrupa ve bazı Asya toplumlarında, çeyiz geleneksel olarak

önemli bir kurum olmuştur ('zaman zaman bir Hint-Avrupai kurum olarak tanımlanır'). Bu, gelinin evlendiği vakit ailesinin evinden yeni evi için çoğu zaman ev eşyaları, çamaşır ve ev için gerekli diğer şeylerden oluşan hediyeleri getirmesi anlamına gelir. Bu kurum, erkeğin ailesine kadını ekonomik açıdan destekleme girişiminin bir bedeli olarak da görülebilir. Çeyiz, mirasın bir avansı olarak da görülebilir. Hindistan'da evlendirilecek kızlara sahip olmanın bedeli kız çocuklarını öldürmenin önemli nedenlerinden biridir.

Başlık parası (gelin-parası da denir) başta Afrika olmak üzere, çeyizden daha fazla yaygındır. Burada, damadın ailesi, damadın gelinin emeği ve üreme gücü üzerindeki haklarının karşılığı olarak gelinin ailesine kaynak aktarmakla yükümlüdür. Başlık parasının ödenmesi erkeğin kadın ve çocukları üzerindeki haklarını onaylar. Başlık parasının ödenmemesi durumunda, evlilik engellenebilir ve pek çok toplumda başlık parası ile ilgili anlaşmazlıklar yaygın bir kan davası nedeni olagelmiştir.

Başlık parasının yaygın olduğu ve de baba yanlı akraba grubunun güçlü olduğu toplumlarda yenge ile evlilik (*levirate*) olabiliyor. Yani dul bir kadının merhumun (*levir*) erkek kardeşiyle evlenmesi anlamına gelir ve bu yolla kocanın ölümünden sonra baba tarafı kadın ve çocuk üzerindeki denetimi devam ettirmiş olur. Baldızla evlilik (*Sororate*), yani dul erkeğin merhumun kız kardeşiyle evlenmesi *leviratın* sadece tersi durum değildir: çoğu durumda, kadının akraba grubunu, ölmüş bir kadının yerine yaşamakta olanı koymak üzere yükümlülük altına sokar.

Başlık parası ödemek, insanlar arasında birtakım ahlaki bağlar kurar. Birincisi, karşılıklı güvenin bir işareti olarak soylar arasında sözleşmeden doğan bir bağ kurar. Başlık parası uzun bir zaman zarfında, yani damadın belli bir süre kayınpederi için çalıştığı gelin-hizmeti yoluyla ödendiği vakit, bağlar daha da güçlenir. İkincisi başlık parası sistemi ödeme yapan tarafta dayanışmayı arttırır. Çoğunlukla, ücretin ödenmesine çok sayıda akraba katkıda bulunmak durumunda kalır ve da-



Yeni Gine'nin Bedamini erkekleri genellikle gelecekteki eşleri için akraba gruplarına başlık parası ödemeleri gerekiyor. Bu adamın takmış olduğu saç bandına benzer köpek dişlerinden yapılmış zincirler yaygın bir ödeme aracıydı. Fakat bu adam, hiç ödeme yapmadan iki eş sahibi olmayı başarmıştı. Bayramlarda dans ettiğini gördükten sonra onunla kaçmayı seçmişler. (Foto: Arve Sørum)

mat çoğu zaman akrabalarından borç alır. Bu tür borçlar uzun süreli borçlara ve damat açısından soy akrabalarına karşı derin yükümlülüklere yol açabilir.

Moietiler ve evlilik

Ekzogamik gruplar tanım gereği dışarıdan kadın alırlar. Birçok toplumda mülkiyet, miras ve siyasi makamın erkeğe geçtiği ve kimin kiminle evleneceğine erkeklerin karar verdiği malumdur. Hatta ikamet etme şekli içgüveyi (*uxorilocal*: damadın gelinin ailesinin yanında yaşaması) şeklinde bile olsa, kadının erkek kardeşleri ve diğer erkek akrabalar, farklı bir köyde eşleriyle yaşıyor olsalar dahi kadının evliliğe dair (*matrimonial*) kaderini belirlemeye çalışırlar.

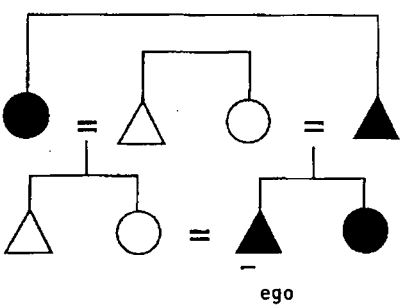
En çok bilinen karşılıklı kadın değişim biçimi, kız kardeşlerin karşılıklı değişimidir: Ben sana kız kardeşimi veriyorum, sen de bana kendi kız kardeşini veriyorsun. Soy takibi yapılan toplumlarda, karşılıklı kadın alıp verenler kişilerden çok ortaklıklardır. Eğer bir toplumda düzenli olarak kadın alıp veren iki akraba grubu varsa bu toplum iki moietiye bölünmüştür. Moietiler çoğunlukla karşılıklı kadın alıp vermenin yanında iş bölümü de yaparlar.

Moiety değişim sistemi Avustralyalılar arasında yaygındır. Bu evlilik sistemlerine dair incelemelerde, moiety sisteminin nihai bir sonucunun bir tür çapraz kuzen evliliği olduğu ortaya konulmuştur. Şöyle: Orta Avustralya'daki Kariera gibi oldukça küçük bir toplulukta herkes kendini akraba olarak tanımlar. Babayanlı soyu takip ediyorlar ve ekzogamik iki 'evlilik sınıfı' halinde örgütlenmişler. Karşı cinsten kardeş olarak sınıflandırılmayan herhangi biriyle evlenebilirler. Karieralar da Yanomamöler ve başkaları gibi, çok farklı kişileri tarif etmek için tek bir terimi kullanmaları anlamına gelen kategorileştirici bir akrabalık terminolojisine sahipler. Bu durumda, aynı cinsiyet, nesil ve klana ait olan herkes biyolojik akrabalıktan bağımsız olarak aynı terimle tarif edilir. Sonuçta, Karieralar baba, onun erkek kardeşleri ve aynı kuşaktan ve de klandan olan diğer erkekler için aynı terimi kullanıyorlar. Paralel kuzenler sınıflandırmasına (babanın erkek kardeşinin ve annenin kız kardeşinin çocukları) girip de kardeş oldukları düşünülen kişilerle evlenemezler. Diğer yandan, babanın kız kardeşinin ve annenin erkek kardeşinin çocukları ve aynı kategoriye girip çapraz kuzen denilen herkesle evlenebilirler.

Belli bir zaman diliminden bakıldığında, bu tür bir sistem, aralarında kadın değişimi yapan iki partiklana dayalı bir moiety sistemi halini almaktadır. Bir erkek, babasının evlenmiş olduğu, annesinin dahil olduğu patriklandan evlenir. Hem babanın kız kardeşinin çocukları hem de annenin erkek kardeşinin çocukları bu klana mensuptur, zira babasının kız kardeşi de bu klandan biriyle evlenmiştir.

Moiety sistemindeki karşılıklı değişimin mantığını daha iyi

gösterebilecek olan benzer bir örnek de Yanomamölerden. Bir Yanomamö erkeği, babanın kız kardeşinin kızı ve/veya annenin erkek kardeşinin kızı olarak sınıflandırılan biriyle evlenebilir. Bir kadın da benzer şekilde, babanın kız kardeşinin oğlu ve/veya annenin erkek kardeşinin oğlu olarak sınıflandırılan biriyle evlenebilir. Babayanlı paralel kuzenler aynı gruba aittirler, aynı anayanlı paralel kuzenlerde olduğu gibi, zira annenin kız kardeşi tanım gereği babanın erkek kardeşiyle evlidir. Sınıflandırıcı bir akrabalık sisteminden söz ettiğimizi unutmayalım; terminolojik olarak biyolojik akraba ile diğerlerini birbirinden ayıran bir sistemden bahsetmiyoruz.



Şekil 7.1: Yanomamölerde çift yanlı çapraz-kuzen evliliği. Koyu şekillerle gösterilen kişiler "ben"in baba tarafına aitler. Model oldukça basitleştirilmiş; gerçekte, çok daha fazla sayıda kişiyi kapsamaktadır.

Yanomamöler, annenin erkek kardeşinin kızları ve/veya babanın kız kardeşinin kızları sınıfına giren evlenilebilir kadınlar için *suaböya* terimini kullanırlar. Yanomamö terminolojisinde sadece iki tür aynı-nesilden kadınlar -eşler ve kız kardeşler- olmasına rağmen, uygulamada 'yakın' ile 'uzak' çapraz-kuzenleri birbirinden ayırırlar. Ebeveynlerin çoğu, bu nedenle çocuklarını ittifak kurmak istedikleri sülalelere ait olanlarla evlendirmeye çalışırlar.

Chagnon, çok sayıda Yanomamö köyüne ait istatistiksel analizleriyle (1983), biyolojik akrabalık bağlarının en güçlü olduğu yerde siyasi istikrarın en fazla olduğunu gösterdi. Belli ki, nesillerdir karşılıklı kadın alıp veren grupların üyeleri, sadece sınıflandırıcı bir akrabalık ilişkisine sahip kişilere naza-

ran daha farklı şekillerde ilişki içindedirler -hem akrabalık hem de diğer yükümlülükler bazında. Dahası, kendileriyle aynı köyde yaşadıkları için 'yakın' çapraz-kuzenlerle evlenmeleri kadınların da yararınadır. Kadınlar böylece, korumalarına ihtiyaç duyabilecekleri erkek kardeşlerine yakın olabiliyorlar.

Şekil 7.1'de gösterildiği gibi, Yanomamölerde çapraz-kuzen evliliğinin ideal modeli, şabono sakinlerinin çok yakın akraba oldukları çok istikrarlı bir sistem oluşturabilirdi. Ancak, uygulamaya gelince Yanomamöler savaş tehlikesini azaltmak (bkz. Bölüm 10) ve de kadın eş aramak için köy sınırlarının dışında ilişkiler kurmak durumunda kalıyorlar. Sonuç olarak, şabono sakinleri olması gerekenden daha az yakın akrabalardan oluşmaktadır.

Mübadele ve mevki farklılıkları

Birçok geleneksel toplum döngüsel kadın değişimi sistemini uygularlar, yani A klanı B klanına kadın verir, B klanı C klanına, C klanı D klanına verir, D klanı da yine A klanından kadın alır. Bu tür bir sistemde, bir kadının karşılığı sadece başka bir kadınla ödenir.

Üç ya da daha fazla grubun, döngüsel kadın değişimi aracılığıyla birbirlerine karşılıklı bağlandıkları bir sistem, moietiden daha büyük ölçekte olabilir, zira işlemesi daha fazla sayıda akrabalık ilişkisine bağlıdır. Kadın eş-alanlar ve eş-verenler arasında kategorik bir ayrımın yapıldığı böyle bir sisteme asimetrik ittifak sistemi denir, buna karşın bir moiety sistemi simetrik bir ittifak oluşturur. İkincisi gruplar arasında eşitliği barındırırken, asimetrik ittifak ise, zorunlu olmasa da, gruplar arası prestij farklılıklarını içerir.

Yukarı Burma'daki Kaçinler babayanlı soy düzeyinde egzogami uyguluyorlar (Leach 1954). Kadın değişimi kuralları, Yanomamölere göre çok daha kompleks ve hiyerarşik bir sosyal örgütlenmeye işaret ediyor. Kaçinlerde, eş-verenler (*'mayu'*), eş-alanlara (*'dama'*) göre daha yüksek bir prestije sahipler.

Pirinç yetiştiricisi olan Kaçinler sülaleler açısından üç ana

kategoriye ayrılırlar: şef, aristokrasi ve sıradan olanlar. Her sülale, kendisinden daha aşağı konumda olanların mayusu olduğu bu sistemde kadınlar aşağıya doğru hareket ediyorlar. Dama, mayusuna başlık parası ödemekle yükümlüdür, ancak genelde hemen ödenmez. Çoğu zaman, damat, daha yüksek konumdaki kayınpederi için yıllarca -bazen ömrünün geriye kalanı boyunca- çalışmak zorunda kalır. Bu şekilde, kadınlar 'pahalı' oldukları için, mayu ile dama arasındaki mevki farklılıkları zamanla yeniden üretilir ve de güçlenir.

Şimdiye kadar verilen örnekler egzogamik evlilik sistemleri ile ilgiliydi. Özellikle, önemli miktarda kaynağın evlilik yoluyla aktarıldığı oldukça katmanlaşmış toplumlarda grup endogamisi de var. Avrupa kraliyet aileleri ile Hint kastları bu şekilde endogamik olarak bilinirler. Ne var ki, endogamik ve egzogamik terimlerinin göreceli kavramlar oldukları unutulmamalıdır. En azından çekirdek aile düzeyinde bütün halklar egzogamiktirler; aksine çocuklarını, hiçbir ayrım yapmaksızın herhangi biriyle evlenmesine rıza gösteren çok az topluluk vardır. Bireysel seçme özgürlüğünün bir erdem olarak vurgulandığı Birleşik Devletler gibi toplumlarda bile 'ırk endogamisi' yaygındır.

Soy ve ittifak teorisi

Evlilik kuralları ve uygulamalarına dair araştırmalardaki temel bir nokta siyaset, ittifaklar ve istikrarla ilgilidir. Belli bir düzeyde bütün gruplar egzogamik oldukları için, evlilik ister istemez, çekirdek aile, soy ya da klan dışında ittifaklar yaratır. Akrabalığın en temel olgusu olarak nesil ve soy-temelli dayanışmayı görenlere açıktan ya da zımni karşı çıkan birçok antropolog tarafından bu tür ittifaklar üzerinde durulmuştur.

Başta Evans-Pritchard (1940) ve Meyer Fortes'in (1945) sırasıyla Nuerler ve Tallensilerdeki akrabalık ilişkilerine ilişkin araştırmaları olmak üzere bazı etkili ve klasik incelemeler yoğun olarak soya dayalı ortaklıklar üzerinde odaklanmışlardır. Ortak tek yanlı soy çizgisine sahip -gerçek ya da kurgusal ol-

sun- grupların daha uyumlu olduklarım ve siyaseten harekete geçebildiklerini göstermişlerdir (bkz. Bölüm 6-10). Ortak bir atanın varlığından dolayı birleşmiş olan bu müşterek grup, devletsiz toplumlarda akrabalığın temel olgusu olarak görülmüştür.

Yeni Gine ve antropologlar

Yeni Gine, toplam 810 kilometrekarelik yüzölçümüyle (Büyük Britanya'nın yüzölçümü 244,046 kilometrekaredir) dünyanın ikinci büyük adasıdır. Nüfusu yaklaşık 3,5 milyon civarında olup 1975 yılından beri ada, batıda Endonezya'ya ait olan Irian Jaya ile doğuda Papua Yeni Gine bağımsız devleti arasında ikiye bölünmüştür.

Yeni Gine çok sayıda endemik yani başka yerde bulunmayan bitki ve hayvan çeşitlerini barındırmaktadır. Doğal görünümü etkileyici ve verimsiz bataklık alanlar kadar adanın büyük bir bölümünü görece erişilmez kılan engebeli dağlar ve derin vadileriyle zengin bir çeşitliliğe sahiptir. Fakat Yeni Gine'nin hem dağlık hem de düztük alanlarındaki insan yerleşiminin tarihi binlerce yıl geriye gidiyor. Adanın yüzlerce etnik grubunun çoğunluğu, kıyılardan başlayıp denizden yüksekliği 4,000 metreyi bulan vadilere kadar uzanan dağınık tarım alanlarında geleneksel olarak bahçıvanlık yaparlar. Bu insanların çoğu, özellikle dağlık bölgelerdekiler büyük domuz sürüleri beslerler.

Yeni Gine'deki dilsel çeşitlilik sıradışı bir özellik taşır. 700'ün üzerinde dil konuşulur ve bunların 500'ü -dağlık bölge dilleri- diğer herhangi bir dil grubuna girmiyorlar. Büyük bir bölümü birbirlerini karşılıklı anlamıyorlar.

Melanezya dillerinin konuşulduğu kıyı bölgeleri, ilk önce Malay ve Endonezyalı balıkçılar ve sonradan Avrupalılar tarafından yüzyıllardır biliniyor. Dağlık bölgeler son zamanlara kadar ada dışında hemen hemen bilinmiyordu. Aslında, 1930'lu yılların başında tamamen şans eseri bir grup bilim insanının orada Engalar halkını keşfedene dek genelde oraların insansız bölgeler olduğu sanılıyordu. Akşam karanlığından hemen önce bir zirveyi aştıktan sonra keşif grubu küçük ateşler ve özenle ekili tarlalarla dolu verimli bir vadi keşfettiklerinde şaşkınlığa uğradılar. Bilhassa 1960'tan bu yana, misyoner faaliyetler, devlet ve para ekonomisinin bu dağlık bölgelerdeki yaşama nüfuz etmesine rağmen, geleneksel kültür ve sosyal örgütlenmenin birçok özellikleri gücünü korumaya devam ediyor.

Yeni Gine'nin dağlık bölgelerinin Avrupalılarca keşfedilmesinden bu yana, ada, buranın taze karşılaştırmalı kültür ve toplum bilimi için önemli bir kaynak olarak gören antropologların kısa süre içinde yoğun ilgisine konu oldu -büyük bir kültürel çeşitlilik sergileyen, görece yalıtılmış pek çok 'Taş devri' topluluğunun başına geldiği gibi. En sonunda, bu antropolog akışı antropologların kendilerini etnografik antikalar ya da geçmiş bir çağın kalıntıları olarak gördüklerini düşünen Yeni Guineliler arasında ciddi bir öfkeye yol açtı.

Çok sayıda antropolog, Afrikanistler tarafından sunulan parçalı klanlara ilişkin şık mantıksal modellere tepki gösterdiler (Kuper 1988). Özellikle, baba yanlı soy temelindeki toplulukların parçalı soylar halinde örgütlenmiş olmalarının beklenmiş olduğu Yeni Gine'de alan çalışması yapmış olanlar için geçerliydi bu durum. Ne var ki, Yeni Gine topluluklarının, baba yanlı soya ait olmayan insanları da içerdiği ve Nuerler ile Tallensiler için tanımlanmış olan birleşme ve parçalanma mekanizmalarından yoksun oldukları ortaya çıktı. Örneğin, Yeni Ginenin Chimbu dağlık bölgesi birleşik soya dayalı bir sistem olarak tanımlandığı gibi pek çok istisnalarla beraber babayanlı bir sistem olarak da tanımlanabiliyordu. Dolayısıyla, Evans-Pritchard, Fortes ve diğerleri tarafından önerilen modellerin geçerliliği ampirik zeminlerde sorgulanır oldu -ve birleşik soy ve hısımlık bağlarının önemini küçümsemek pahasına tek yanlı soy gruplarının önemini abartmış olabilecekleri sonucuna varıldı. Bu konudaki önemli bir ayrıntı, akrabalığın yapısal ve sistemik özelliğine odaklanmış antropologlar Radcliff-Brown çevresinden iken, başta Audrey Richards olmak üzere uygulamanın soyut yapı üzerindeki önceliğine vurgu yapan eleştiricilerin de çoğu durumda Malinovski'nin öğrencileri olmaları olgusudur.

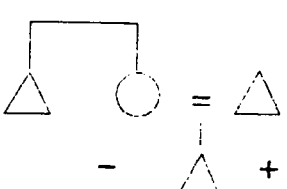
Temel ve kompleks yapılar

Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship* (1969 [1949]) adlı önemli eserinde soy teorisine çok daha kuramsal bir şekilde meydan okur. Ortak soya değil de, daha ziyade, temel bir akrabalık olgusu olarak kadınların karşılıklı değişimi yoluyla gruplar arası ittifakların oluşumuna dikkat çeker. İpucunu yapısal dilbilimcilerden (ilişkilerin dilin temeli olduğunu vurgulayan) ve karşılıklılık ilkesinin insanlık için temel bir koşulu olduğuna vurgu yapan Marcel Mauss sosyolojisinden (bkz. Bölüm 11) alan Lévi-Strauss, akrabalık kurumuna ilişkin oldukça özgün bir bakış açısı geliştirdi. Gerçekte, tam da bir erkeğin kız kardeşini başka adama verip bu yolla hısımlık bağ-

larını kurduğunda toplumun şekillendiğini iddia eder.

Lévi-Strauss'un perspektifindeki esas unsur, bütün akrabalık sistemlerinin, dört temel akrabalık ilişkisinin türevleri olduğu anlayışıdır: erkek-kızkardeş, karı-koca, baba-oğul ve annenin erkek kardeşi-kız kardeşinin oğlu. Lévi-Strauss, benzer yapılar tarafından yapısal dilbilimcilerden esinlenmiş olan 'temel yapı'nın veya 'akrabalık atom'unun (bkz. Şekil 7.2) akrabalığın ve de insan topluluğunun temeli olduğunu düşünüyordu. Sınıflandırıcı çapraz- kuzen evliliğine dayalı topluluklar kadar asimetrik ittifaklara dayalı topluluklar dâhil olmak üzere bazı topluluklar doğrudan 'temel yapı' üzerine inşa edilir. Lévi-Strauss'un terminolojisinde 'kompleks' sistemler, evlilikte belirleyici unsurlar olarak dört temel unsura başka ilişkiler de ekler. Temel sistemlerin olumlu kurallara sahip olduğuna değinir; sadece kiminle evlenilmeyeceğini değil kiminle evlenileceğini de (Yanomamölerde olduğu gibi) belirlerler. Modern toplumlarda başat olup bireysel seçimi temel alan kompleks sistem sadece olumsuz kurallara sahiptir ve bu nedenle akraba grupları arasında uzun erimli ittifaklar yaratamazlar.

Lévi-Strauss'un akrabalık atomunda annenin erkek kardeşi



Şekil 7.2: Akrabalık atomu

önemli bir karakterdir. Ensest yasağının evrenselliğinin ve erkeğin kadın üzerinde denetiminin tasdik edilmiş olmasına bağlı olarak, çocukların yetiştirilmesi nihayetinde kız kardeşini evlendirme isteğine bağlıdır. Radcliffe-Brown'un daha önceki bir tartışmasından esinlenerek, Lévi-Strauss, bir erkek ile annesinin erkek kardeşi arasındaki ilişkinin can alıcı öneme sahip olduğunu iddia eder. Şayet eşler samimi bir ilişki içinde iseler, kadın erkek kardeşiyle mesafeli bir ilişkiye sahip ola-

caktır veya tersi. Eğer biri annesinin erkek kardeşiyle yakın, hassas bir ilişkiye sahip ise, baba katı ve sert bir kişi olacaktır veya tersi. 'Sert dayılar' genellikle, ama her zaman değil, anayanlı toplumlarda ortaya çıkar.

Lévi-Strauss'un argümanı kompleks olup hem kuramsal hem de ampirik olarak çok yer tutmaktadır. Ancak, soy ve ittifaklarla ilgili önceki tartışmaya ilişkin önemli bir nokta, Lévi-Strauss'un düşünce hattının, gruplar arası ittifakların ortak atadan daha önemli olduğunu ima etmesidir. Evlilikle kurulmuş hısımlık, bu anlamda, toplumun bütünleşmesini anlamanın evrensel bir anahtarıdır. Önceden akrabalığın en küçük yapı taşı olarak görülen çekirdek aile, bu şemada ikincil bir yapı halini almakta, zira erkek-kızkardeş ilişkisi ile hısımlığı gerektirmektedir.

Claude Lévi-Strauss (d. 1908), zihnin çalışma biçimlerine ilişkin etnografik verilerle desteklenen yapısalcılık kuramının kurucusudur. En temel öğretisi, zihnin dünyayı zıt çiftler halinde organize ettiği ve böyle bir çıkış noktasından uyumlu ilişki sistemleri geliştirdiğini varsayan ikili zıtlıklar ilkesidir. Yapısalcılık esas olarak iki düşünce akımından etkilendi: Başta Durkheim ve Mauss olmak üzere Fransız sosyolojisi ve Ferdinand de Saussure, Roman Jakobson ve diğerleri gibi yapısal dilbilimciler. Lévi-Strauss, başkaları tarafından kaydedilen büyük miktarda etnografik verileri sentezlemiş ve yeniden sentezlemiş üretken bir yazar olup belli başlı eserleri *The Elementary Structures of Kinship* (1949), *The Savage Mind* (1962; bkz bu kitapta Bölüm 14), *Structural Anthropology* (1963, 1976) başlıklı makalelerden oluşan iki cilt, dört ciltlik *Mythologiques* (1966-719 ve daha kişisel ve melankolik seyahat üçlemesi Tristes tropiques (1955)'dir.

Hayli soyut düşünce biçimlerinin ve sınıflandırmanın evrensel olduğunu öne sürdüğünden bu yana Lévi-Strauss, genel şemalarının çoğu zaman etnografyalarına uymadığını belirten, daha çok ampirik yönelimli antropologlar tarafından ciddi eleştirilere maruz kaldı. Ne var ki, Lévi-Strauss'un, -özellikle Fransa'da ve diğer Latin ülkelerinde, ama aynı zamanda Anglo-Sakson dünyasında da- Malinowski ve Radcliffe-Brown'dan sonraki dönemin en etkili tek antropologu olduğuna kuşku yoktur. Sonuç olarak, Gregory Bateson'unki gibi onun da projesinin pek çok antropologunkinden bir şekilde farklı olduğu belirtilmelidir. Çalışmalarının nihai amacı, toplumların nasıl çalıştığını ya da insanları harekete geçiren şeyin ne olduğunu anlamaya çalışmaktan ziyade, zihnin çalışma ilkelerini ortaya koymak olmuştur. Dolayısıyla, akrabalık terminolojisinin sosyal örgütlenmenin bir sonucu değil, son tahlilde zihnin evrensel yapılarının bir ürünü olarak görür.

Emredici ve tercihli kurallar?

Lévi-Strauss, çapraz-kuzen evlilik kuralının, basit bir akrabalık sisteminde akraba grupları arasındaki karşılıklılık ilkesinin temel bir ifadesi olduğunu düşünüyordu. Ona göre, bu gruplar aynı zamanda olumsuz evlilik kuralları kadar olumlu evlilik kurallarına da sahiplerdi. Bu tür temel sistemler, ayrıca, tek yanlı soy sistemlerine sahip olup grup düzeyinde kadın alıp verirler.

Lévi-Strauss'un çevirmeni ve onu eleştirenlerden biri olan Rodney Needham, emredici ve tercihli sistemler (Needham'm önerdiği) arasındaki ayrım *The Elementary Structures of Kinship* (Needham 1962)'ta ele alınmamış olsa bile ikinci modelin sadece emredici evlilik kurallarının uygulandığı toplumlarda geçerli olduğunu iddia etti. Lévi-Strauss bu görüşe karşı çıktı ve akrabalık atomunu evrensel temel bir yapı olarak gördüğünü, kadın mübadelesinin bütün tekyanlı sistemlerde geçerli olduğunu ve emredici ile tercihli sistemler arasındaki ayrımın yersiz olduğunu iddia etti. Uygulamada, tercihli denilen sistemlerin emredici olduklarını öne sürdü. Dolayısıyla, emirler normatif düzeyde kalırlar ve uygulamada bu tür kurallar asla tam olarak uygulanmazlar.

Sonuç olarak, anlaşılan evlenilip evlenilemeyecek kişi kategorileştirmeleri (egzogami kuralları gibi) ile kiminle evlenmenin faydalı olacağına ilişkin kültürel tercihler arasında ayrım yapmak gerekiyor. Şayet evliliği ebeveynleri belirliyorsa, bireyler açısından evlilik kuralları emredici kurallar olarak algılanabilir, ancak toplumsal bir düzeyde, uygulamaların bütününün bir tasviri olarak bu modeli kullanmak yanlış olacaktır. Lévi-Strauss'un emredici kurallar olarak söz ettiği şey basit bir şekilde, topluluk üyelerinin düşünce kategorileriyle aynı yere çıkıyor; Needham'm yaptığı ayrım, bu kategoriler ile aktörlerin özgül, kültürel olarak tanımlanmış amaçları gerçekleştirmek için izledikleri stratejiler arasındaki farkı ortaya koymayı mümkün kılmaktadır.

Kategoriler ile kurallara dair en mükemmel bilgi dâhi, insan-



Claude Lévi-Strauss, tartışmalı bir şekilde yirminci yüzyıl antropolojisinde en orijinal kuramsal sentez girişimi olan yapısalcılığın yaratıcısı. Bu fotoğraf, The Elementary Structures of Kinship kitabını yazdığı sırada çekilmiş. (Foto, Kraliyet Antropoloji Enstitüsü izniyle)

ların tam olarak nasıl davranacaklarını kestirme imkânı sunmaz bize ve bu noktada Firth'in yaptığı sosyal yapı ile sosyal örgütlenme ayrımını anımsayabiliriz. Kurallar ve normlar ile kurallar ve normların sosyal uygulamaları aynı şeyler değillerdir.

Akrabalık fenomeninin önemli bir bölümü muhtemelen bir ittifak perspektifinden olduğu kadar soy perspektifinden de yorumlanabilir. Kuper'ın (1988)da belirttiği gibi, soy teorisyenleri büyük ölçüde toplum örgütlenmesinde özellikle babayanlı soyların önemli olduğu toplumlara yoğunlaşırken, buna karşın ittifak teorisyenleri de gruplar arası ittifaklar kurmanın önemli olduğu toplumların incelenmesiyle daha fazla ilgilenmelerine rağmen, hem ttifaklar hem de soy her akrabalık sis-

teminin özellikleri arasında yer alırlar. Fakat genellikle soy grupları bağlamında düşünülen toplumlarda önemli ittifaklar tespit etmek de oldukça mümkündür.

Akrabalık, doğa ve kültür

Pek çok modern toplumda, akrabalığı biyoloji terimleriyle beraber düşünmek yaygın bir durumdur. Avrupalılar genellikle kendilerini, kuzenlerine nazaran kardeşleriyle ve ikinci kuzenlerine nazaran da ilk kuzenleriyle daha yakından ilişkilendirirler. Bu tür bir toplumda sınıflandırıcı akrabalık aşağı yukarı yok gibidir. Ancak bu tür toplumların bile biyolojik akrabalıktan ziyade sosyal organizasyondan gelen akrabalık terimlerine sahip oldukları ortaya çıkıyor. Yanomamölerde, birisinin baba soyundan olan bütün kadınlar 'babanın kız kardeşleri' ve annenin baba soyundaki bütün erkekler 'annenin erkek kardeşleri' olarak kabul edilir. Kişinin babasının kuşağında sadece iki tür erkek ve iki tür kadın bulunur: babanın, annenin erkek kardeşleri, anne ve babanın kız kardeşleri. Karieralar ile diğer çok sayıda Avustralyalı halk arasında, bir moietinin aynı kuşağın ve cinsiyetin bütün üyelerinden aynı akrabalık terimiyle söz edilir. Bütün 'erkek kardeşler', ortak biyolojik bir soydan gelmeseler bile, neredeyse tüm pratik amaçlar açısından erkek kardeşlerdir.

Çoğu Avrupalı akrabalık terminolojisinde, bazı hısımlara, yani ebeveynlerimizin kardeşleriyle evlenmiş kişilere 'enişte' 'yenge' denir. Pek çok Hint-Avrupa dillerinde biyolojik babalık ve hısımlık arasında terminolojik fark yoktur. Kayınbirader ile görümce/baldıza ilişkin Avrupalı akrabalık terimleri farklı iki akraba türüne de işaret edebiliyor. Kayınbirader kişinin eşinin erkek kardeşi de olabilir; kişinin kız kardeşinin kocası da olabilir. Başka deyişle, akrabalık doğal olarak gelmiyor; sosyal olarak yaratılmış olmalılar ve bu en azından kısmen, aksi takdirde kaotik bir biçim alacak olan bir sosyal âlemde işlerin çözüme kavuşmasını kolaylaştıracak ve düzen yaratacak şekilde şekillenmişler.

Needham (1962) ve David Schneider (1984) akrabalığın biyolojik kökenine vurgu yapanlara karşı çıkarak, akrabalığın biyolojik olgularla zorunlu bağlantısı olmayan bir icat olup bunun antropologların bir icadı olduğunu iddia ettiler. En azından bu bölümde verilen örnekler, bir topluluktaki akrabalık sisteminin otomatik olarak biyolojik kökenli olmadığını gösteriyor. Toprakla ilgili iddiaları meşrulaştırmak için soyun önemli olduğu durumlarda, soykütüklerini manipüle etmek alışılmış bir durum olabilir. Laura Bohannan (1952), toprak sahibi parçalı patriklanlar halinde örgütlenmiş tarım yapan bir halk olan Nijeryalı Tivlerle ilgili bir araştırmada bu konuyla ilgilendi. Bu toplumda, soyun yapısı ve kökenleri çoğu zaman, çıkarlar uğruna bilinçli olarak manipüle edilmektedir. Anne Knudsen (1987, 1992) akrabalık, kan davaları ve Korsika'daki mafya ile ilgili yazılarında, kişinin toplam kuzenlerinin (ikinci derece erkek akraba) sadece küçük bir oranının sosyal yönden harekete geçirildiklerini gösterir. Sadece akraba olan biri, uygulamada akraba olarak addedilen biriyle ortak çıkarlara sahiptir. Çoğunlukla soykütüğü açısından en uzak olan kuzenler uygulamada en yakın olanlar olurlar. Geertz (1988: 8), 'annesinin kardeşinden her zaman at diye bahseden ama babasınmkinden asla eşek diye söz etmeyen' Kuzey Afrika katırına gönderme yaptığında, çok daha genel bir şekilde manipulasyon ve yorumlama 'gerçekler'ine ilişkin bu açıklığı ortaya koymaktadır.

Bazı ortak paydalar

Görüldüğü üzere, akrabalığa dair sorunları incelemenin çok farklı yolları bulunuyor, fakat bütün toplumlar ortak bazı adlandırmalara sahiptirler; hepsinde ensest ve egzogamiyi düzenleyen kurallar vardır. Bütün toplumlarda, ister marjinal ister büyük öneme sahip olsunlar şahıslar veya soy grupları arasında ittifaklar oluşturulur. Ayrıca öyle anlaşılıyor ki bütün toplumlar, çocuğun ilk gelişim yıllarında anne ile çocuğun birlikte yaşadıkları bir sosyal örgütlenme geliştirmişler (olası

bir istisna çocuk yuvalarının oldukça yoğun olduğu toplumlar olmak üzere). Bütün toplumlar, işlevsel üreme kurumları oluşturmuşlar ve hepsinin miras kuralları vardır.

Bunların yanında, toplumların önemli bir kısmı, akrabalığa dayalı siyasi, ekonomik ve diğer boyutları olan yerel örgütlenme biçimleri oluşturmuşlardır. Din olsun denetim kuralları olsun, bu tür toplumlarda atalara ve ata ruhlarına saygıyı temel alırlar (bkz. Bölüm 13). İktidar farklılığı da aynı zamanda akrabalıkla ilintilidir. Aslında, akrabalık çoğu kez toplum ve insan varoluşu için temel tabirdir. O halde, müşterek akraba grupları, emredici evlilik kuralları ve ata kültlerine ihtiyaç duyan toplumlarda akrabalığın rolü nedir?

Akrabalık ve bürokrasi

Kuşkusuz, birçok toplumda, bu toplumlar modernleşme süreçlerinden geçtikten sonra da, yani mensupları vatandaş ve vergi mükellefi, ücretli çalışan ve TV izleyicisi olmalarına rağmen akraba temelli örgütlenme biçimleri önemli olmaya devam etmektedir. Çoğu modern devlette, hanedan aileler finans alanında (ve bazen siyasette) varoluyorlar ve bireysel öz-kimlik açısından soykütükleri önemini korumaktadır. Modern toplumda çekirdek aile önemli bir kurumdur ve bu tür çok sayıda toplulukta akrabalık kişinin kariyer fırsatları, siyasi aidiyet, ikametgâh yeri vesaire için nihai bir yere sahiptir.

Diğer yandan, kapitalist emek pazarı, görünürde biçimsel olarak gönüllü sözleşme ve bireysel başarıya dayanır -akrabalık yükümlülüklerine ve atfedilmiş kimliğe değil. Bu nedenle de, modern devlet toplumlarında akraba temelli örgütlenmeyi, emek pazarı ve siyasi yönetim sisteminin bürokratik örgütlenme özelliğine karşıt ve olası bir tehdit olarak ele almak alışılmış bir durumdur. Akraba temelli örgütlenme belli kişilere sadakate dayanırken, bürokratik örgütlenme ise ideal anlamda, başta kanun ve sözleşme yükümlülükleri olmak üzere soyut ilkelere bağlılığa dayanır. Akraba çevresi birbirine yardım etmekle yükümlü iken, bürokratlar, ilgilendiklerinin kim oldu-

günu düşünmeksizin aynı prosedür ve ilkeleri takip etmekle yükümlüdürler. Akrabalık ideolojisine göre, farklı insanlara farklı muamele yapmak doğrudur; bürokratik düşünce biçimine göre ise, herkese aynı formel kural ve düzenlemelere göre muamelede bulunulmalıdır. Yüksek mevkideki biri yakınlarından birini işe aldığında, diğerleri buna nepotizm (gerçek anlamı, yeğen kayırmacılığı) yani akraba temelli 'adaletsiz' farklı muamele diye adlandırır. Akrabalık mantığına göre de, bu tür farklı bir muamele adaletsizlik değildir, sadece bir sadakat ve dayanışmanın göstergesidir. Bugün hemen hemen her toplumda aynı anda varolan bu iki mantığın teoride uzlaşmaları zordur -karşıt etik değerleri temsil ediyorlar.

Max Weber (1978 [1919]), akrabalık-temelli ve bürokratik örgütlenme arasındaki farlılıkları sistematik bir şekilde ortaya koyan ilk sosyal teorisyendir. Çıkış noktası Avrupa'nın sanayileşmesi olup, sanayi devrimi, formel kurallara dayanan anonim bürokratik örgütlenmenin gelişimi ile akrabalık bağlarının zayıflaması arasındaki belirgin karşılıklı ilişkiyi gözler önüne serdi. Bürokrasinin belli özelliklerine eleştirel yaklaşmasına rağmen (bürokrasinin 'demir kafesi'nin katılığından korkuyordu), Weber eşit muameleye ilişkin anonim ilkeler ve bireyin profesyonel ve özel statüleri arasında net bir ayrıma dayanan bu örgütlenme biçimini, daha önceki örgütlenme biçimine egemen olan tikelci ilkeleri aşan önemli bir ilerleme olarak görüyordu. Daha sonra Weber'in teorisini geliştiren Talcott Parsons (1977) modern toplumları, isnat-yönelimli ve tikelci olarak gördüğü 'geleneksel toplumlar'ın karşıtı olarak başarı-yönelimli ve evrenselci olarak değerlendiriyordu. Bu ayrım, modern bir toplumda kişinin konumu ve kariyer fırsatlarının onun başarılarına ve kazanılmış statülerine bağlı olduğu ve herkese eşit muamelenin (özellikle kanun önünde eşit medeni haklar ve eşitlik) önemli bir ilke olduğu anlamına gelmektedir. Buna karşın, geleneksel bir toplumda, çoğunlukla akrabalıkla bağlantılı atfedilmiş statülerin daha önemli olduğunu; başka bir deyişle, bir kişinin ne yaptığının kim olduğundan daha az önemli olduğunu iddia ediyordu Parsons.

Bu tür dikotomiler her zaman basite indirgeyicidir. Birincisi, modern toplumlarda kesinlikle tikelci ilkelerin bulunmadığı doğru değildir. İkincisi, antropolojik araştırmalar başarı yönelimli, bireysel başarının soy mensubiyetinden daha önemli olduğu çok sayıda 'geleneksel' toplumun var olduğunu göstermişlerdir. Örneğin, Yeni Gine'nin dağlık bölgelerinde olduğu gibi pek çok avcı toplayıcı topluluklarda durum böyledir. Dahası, tam da 'geleneksel toplumlar' terimi oldukça sorunlu bir terim, zira -And dağlarındaki Quechua köyünden Çin İmparatorluğuna kadar- oldukça farklı toplumları aynı kefeye koymaktadır.

Diğer bir taraftan, bu tür dikotomiler kavramsal araçlar olarak faydalı olabilirler ve ampirik bir gerçeklik betimlemeleriyle karıştırmadığımız sürece olguların organize edilmesinde yardımcı olabilirler. Yine de, bunların ideal kategoriler (Weber'in terimi) olduklarını asla unutmamalıyız; biçimlendirilmiş, âlemin özelliklerinin soyut modelleri, saf halleriyle asla 'açıkta' karşılaşmadığımız.

Akraba-temelli ve bürokratik örgütlenme arasındaki ilişki daima ampirik bağlamda ele alınmalıdır. Sonra, iki ilkenin çok sık olarak eşzamanlı işlev gördüklerini; uygulamada birbirlerini dışlamadıklarını anlayacağız. Bir kişi, farklı durumlarda hem formel adalet, hem de akrabalık dayanışmasından yana olabilir.

Metaforik akrabalık

Bürokratik örgütlenme incelemelerinden alınacak başka bir ders, evrensel ilkelerin (formel kurallar, sözleşmeler, vb) hayata geçmesi tikelci ilkelerin ortadan kalktığı anlamına gelmediğidir: Her iki kurallar bütünü de beraber var olurlar; nitekim, ailenin önceki işlevlerinin birçoğunu başka kurumlar üstlenmiş olmasına rağmen, bireycilik aileyi bir kenara atmamıştır. Şimdi de, akrabalığa dayalı düşünce biçiminin modern devletli toplumlarda başka biçimlerde, daha az belirgin bir şekilde varlığını sürdürüşünü inceleyelim.

Sanayileşme ile büyük, heterojen nüfusların ulus-devlet içinde entegre olmaları sonucu, birçok açıdan klanı -ya da sülaleyi- temel alan sosyal örgütlenmeyi devam ettirmek imkânsız hale geldi. Bu tür bir toplumda, herkes hiçbir bağının olmadığı çok sayıda insana bağımlıdır ve her kişi akraba grubunun desteği olmaksızın yaşamından sorumludur. Emek sözleşmesi, klan toprağının ve aile ticaretinin yerini almış ve sosyal hareketlilik yüksektir. Bireyin seçimini esas alan evlilik ideolojisi, eski soyu esas alan evliliklerin yerini almıştır. Para ekonomisi ve evrensel işgücü ideolojisi geçim derdi ve ikametgâh yeri sorunlarını kolektif olmaktan çıkarıp bireysel meseleler haline getirdi.

Bu, bizi akrabalığın önemli olmaktan çıktığı sonucuna götürebilir. Ne var ki, sosyal örgütlenme potansiyelinin yanı sıra akrabalık önemli sembolik boyutlara da sahiptir. Bilinen çoğu insan topluluklarında akrabalık, öznel aidiyet, güvenlik duygusu ve kişisel kimliğin esas odak noktasıdır. Bu alanlarda, akrabalığın yerini en azından kısmen de olsa milliyetçilik gibi metaforik akrabalık ideolojilerinin aldığı açıktır. Milliyetçilik, bir ulusa metaforik bir akrabalık ideolojisi sunar. Soy ideolojileri gibi, 'biz' ve 'onlar' arasındaki karşıtlıklara vurgu yapar ve kendi içinde eşitlikçi ve evrenselci olmasına rağmen, diğer uluslar bağlamında tikelcilikten yanadır (bkz. Bölüm 17). Ulus, aynı zamanda belli hukuki bağlamlarda bir soy olarak da işlev görebilir. Şayet bir kişi arkasında varis bırakmadan ölürse, mülkünü devlet miras alır. Belli durumlarda, ayrıca devlet çocuklarla ilgili ebeveynlik sorumluluğunu da üstlenebilir.

Milliyetçilik ile asli akrabalık ideolojisi arasındaki kesin bir fark, milletin şahsen asla tanışmayacak olan çok sayıda insanı kapsamasıdır; birbirini tanımayan insanlar arasında anonim bir topluluk oluşturur. Eğer, büyük ölçekli topluluklar ile küçük ölçekli topluluklar arasında ideal-tipik bir ayrım yapmak istiyorsak, sınırı bu noktada koymak yararlı olacaktır: Şayet kişinin varoluşu önemli açılardan tanımadığı kişilere bağlı ise, kişi büyük ölçekli bir sosyal sisteme aittir.

Akrabalık ve toplumsal cinsiyet

Akrabalık ile evliliğe ilişkin bu iki bölümü bitirmek için, akrabalık ile cinsiyet arasındaki ilişki üzerinde düşünmek yerinde olacaktır. 1960'lı yıllara kadar olan 'akraboloji'nin ('*kinshipology*') altın çağı boyunca antropologlar, önemli birkaç istisna dışında, cinsiyet konusuyla fazla ilgilenmediler. Bugün, Boas, Kroeber, Malinowski, Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard ve Fortes'in klasik eserlerini okuduğumuzda, cinsiyet ile cinsiyet farklılıklarının sosyal ve kültürel üretimine dair analizlerin eksikliği göze çarpmaktadır. Akrabalık incelemelerinde, eril bir bakış açısı egemendir. Elbette, kadınlar da bu araştırmalarda bir yere sahipler; zaman zaman eş, anne ve kız kardeş olarak yer alırlar, ancak bağımsız hareket eden kişiler olarak çok nadiren yer alırlar. Toplumun (yani erkeklerin) denetlediği araçlar olarak görülürler; gruplar arasında alınıp verilirler, evlendirilirler, cadılıkla suçlanırlar, vesaire. Bunların yanı sıra, akrabalıkla ilgili klasik antropoloji araştırmaları, akrabalık sistemlerinin cinsiyet ilişkilerinin özgün biçimlerini nasıl yarattıklarını -erkeklerin kadınlar üzerindeki iktidarını meşrulaştıran ne tür bir ideolojidir- çok az araştırmışlardır ya da bir akrabalık ilişkisinin çoğu zaman aslında bir cinsiyet ilişkisi olduğu şeklinde hayli belirgin bir olgu üzerinde bile fazla durmamışlardır.

Günümüzde, sosyal hayatı cinsiyet-tarafsız bir perspektiften ya da açıkça kadın taraflı görmeye çalışan artan oranda bir literatür var olmaktadır. 1970'lerden bu yana, toplum ve kültürde örgütleyici bir unsur olarak cinsiyetin temel önemine ilişkin çok önemli araştırmalar yayımlandı ve bu araştırmaların bir kısmına bir sonraki bölümde değinilecektir. Ne var ki, bu literatürün şaşırtıcı derecede az bir kısmı akrabalık incelemelerine bağlanmaktadır (bkz. Collier ve Yanagisako 1987; Howell ve Melhuus 1993). Zira eğer Lévi Strauss, kız kardeş-erkek kardeş ilişkisinin akrabalığın sosyal oluşumunda birincil öneme sahip olduğu fikrinde haklı ise, bunun kuşkusuz, bu akrabalık ilişkisinin aynı zamanda bir cinsiyet ilişkisi olma-

sıyla da mutlaka ilgisi vardır. Takip eden iki bölüm insanları, cinsiyetten başlayarak, çoğu zaman iktidar farklılıklarını zorunlu kılan, karşılıklı olarak birbirini dışlayan kategoriler içinde sınıflandırmak için kullanılan çeşitli kriterleri ele alacaktır.

Ayrıntılı okuma önerileri

Kuper, Adam: *The Invention of Primitive Society: Transformations of an Illusion*, Bölümler 10-11. London: Routledge 1988. (Türkçesi; Adam Kuper, *İlkel Toplumun İcadı Bir İllüzyonun Dönüşümleri*. İstanbul: İnsan Yayınları.)

Leach, Edmund: *Lévi-Strauss*, Bölüm 6. Glasgow: Fontana 1970. (Türkçesi; Edmund Leach, *Levi-Strauss*. İstanbul: Afa Yayınları.)

Needham, Rodney, ed.: *Rethinking Kinship and Marriage*. London: Tavistock 1971.

8. CİNSİYET VE YAŞ

Bütün hayvanlar eşittir, ancak bazı hayvanlar diğerlerinden daha eşittirler.
George Orwell

Bütün toplumlarda, kişiler arasında güç farklılıkları vardır. Bütün yetişkinlerin her kararda eşit etkiye sahip olduğu, herkesin tam anlamıyla eşit hak ve görevlere sahip olduğu bir toplum yoktur. Başka bir deyişle, sosyal farklılaşma ve eşitlik evrensel olgulardır. Onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyılın, sözümona bütün insanların aynı seviyede oldukları ve siyaseten eşit oldukları 'özgün ilkel toplum'a ilişkin romantik fikirler, ilk profesyonel etnograflar alandan döndüklerinde tamamen ortadan kalktı. En küçük gruplarda bile ve hatta en basit teknolojiye sahip insanlarda bile seviye farklılığı vardı. 'Masa başı teorisyenleri'nin düşündüklerinden farklı olarak, küçük ölçekli toplumlar iç farklılıklardan yoksun değiller. Bu anlamda Marx ile Engels, ondokuzuncu yüzyılın ortalarında, yaşlı ve genç insanlar arasında, kadın erkek arasında, içeridekiler ve dışarıdakiler, 'biz' ve 'onlar' (sonuncusuna Bölüm 16-17'de değiniliyor) arasındaki farklılıklardan oluşan sosyal farklılaşmaya dair evrensel kriterlerin varlığını kabul etmekte haklıydılar.

Her sosyal farklılaşma mevki ve iktidara erişimde eşitsizliğe

yol açmaz ve dolayısıyla dikey farklılaşma ile yatay farklılaşma arasında ayrım yapmak gerekmektedir. Dikey farklılaşma boyutu iktidar ve mevki eşitsizliklerine işaret ederken, yatay boyut eşitsiz mevki ifade etmeyen sosyal farklılaşmanın -örneğin iş bölümü vasıtasıyla ifade edilebilen farklılıklar- özelliklerini kapsar. Yine de birçok sosyal farklılaşma biçimleri dikey ya da yatay bir özelliğe sahiptirler.

Farklılaşma biçimlerinde antropolojik açıdan önemli ve büyük farklılıklar bulunuyor. İş bölümünün sınırlı olduğu, avcı ve toplayıcı toplumlar gibi küçük ölçekli toplumlarda sosyal farklılaşma basit olup sadece yaş ve cinsiyetle ifade edilebilir. Pek çok bahçe tarımı yapan ve tarım toplumlarında, dini liderler ve şefler, insanların geri kalanından farklı bir yerde olduğu kabul edilen statülere sahiptirler ki bu statülerin irsi olması gerekmiyor. Daha kompleks bir yapıya sahip tarım toplumlarında, ırsi siyasi makamlar, çoğu zaman bürokrasi ve profesyonel bir ordu ve zengin ile yoksul, güçlü ile zayıf arasında da büyük farklılıklar olabiliyor. Bazı toplumlarda, atfedilen statüler (Hindistan'daki kastlar gibi) formel sosyal farklılaşmada kati role sahiptir; başka toplumlarda kişinin sosyal mevkiini ve toplumdaki yerini belirlemekte edinilmiş statüler daha önemli olabiliyor.

Cinsiyet, yaş, sınıf ve kast gibi sosyal farklılaşmaya ilişkin kriterler üzerine birçok kuramsal perspektifler bulunuyor. Antropolojideki en şiddetli tartışmaların bir kısmı aslında farklılaşma, iktidar ve mevkie dair meselelerle ilgilidir. Dolayısıyla, farklılaşma ile ilgili en önemli kriterlerin bir kısmını tartışan bu ve bir sonraki bölüm ayrıntılı olmaktan uzaktır.

Cinsiyet

Cinsiyet farklılıklarına bakmanın temelde iki farklı yolu bulunmaktadır. Bir yandan, kadın ile erkek arasında belli biyolojik farklar vardır; cinsel organlar farklı görünmekte ve farklı işlev görmekteler, kadınlar çocuk doğurmakta, erkekler genellikle daha büyük vücutlara sahiptir, vesaire. Bu aşamada, daha

çok toplumsal cinsiyet (*gender*) yerine 'sex' terimi kullanılmaktadır.

Diğer bir yandan, cinsiyet farklılıkları uygulamada sosyal ve kültürel olarak kodlanmış ve kurumsallaştırılmış olup antropologların üzerinde durdukları da büyük ölçüde '*gender*' (toplumsal cinsiyet) terimiyle 'seks'ten (biyolojik cinsiyet) ayırt edilen bu tür farklılıklardır. Bütün insan toplulukları kadın ile erkek arasındaki farklılıkları kavramsallaştırırlar ve bu tür farklılıkların belli bakımlardan önemli olduklarını düşünürler. Ancak, kadın erkek ilişkilerinin ortaya çıkardığı sonuçlarda önemli çeşitlilikler vardır ve bu nedenle toplumsal cinsiyete ilişkin genelleme yapmak zordur. Cinsiyet en iyi şekilde bir ilişki olarak incelenebilir -erkekler kadınlarla ilişkileri bağlamında tanımlanır veya tersi- ve bu ilişki farklı toplumlarda farklı idrak edilir.

Antropolojik araştırmalarda toplumsal cinsiyet, belki de şaşırtıcı bir şekilde, uzun bir süre boyunca görece ihmal edilmiştir, zira toplumsal cinsiyet kimliği kişisel kimlik için en temel dayanak olabiliyor. Şimdilerde, verdiği etnografik ayrıntılar nedeniyle methedilen Malinowski'nin önemli kadın kurumlarını tamamen ihmal ettiği ve Trobriand toplumunun yeniden üretilmesinde erkeğin katkısını abarttığı söylenmektedir (Weiner 1988). Diğer pek çok klasik incelemelerde de sosyal aktörler aşağı yukarı sosyal erkeklerle eşdeğer görülmüşlerdir. Bu tür bir bakış açısı androjenik (*andros*, Yunancada erkek) olarak adlandırılabilir. Duruma bakılırsa durum değişmekte olup 1970'lerden bu yana toplumsal cinsiyet antropolojik araştırmaların ana konularından biri haline gelmiştir. Bu araştırmaların bir kısmı, ondokuzuncu yüzyılda, insan toplumunun ilk başta kadınlar tarafından yönetildiğine dair yaygın anlayış, 'ilk anaerkillik' mefhumuna ilişkindir. Bu anlayışa göre, halkların birçoğunda yaygın olan mefhumların muhtemelen, kadınlar üzerindeki iktidarlarını meşrulaştırmak için erkekler tarafından yaratılan efsaneler olduğu iddia edildi (Bamberger 1974).

Kadınların görece güçsüzlükleri ve öne sürülen boyun eğdi-

rilmişlikleri, Batılı 'ayrım' ve 'iktidar' mefhumlarının hem lehinde hem de karşısında yer alan tartışmaların temelini oluşturan çok sayıda karşılaştırmalı araştırmaya konu edildi. Kadınların formel siyasi iktidardan yoksun olmalarına rağmen, gerek ev içinde gerek dolaylı yollardan önemli oranda güç sahibi oldukları iddia edildi. Ayrıca antropologların ayrımla ilgili kavramlarının etnosentrik açıdan taraflı oldukları öne sürüldü. Avrupai bir bakış açısına göre geleneksel Ortadoğu toplumlarında ayrımcılığa uğramış ve zayıf olarak görülen kadınlar bile durumlarını başka türlü değerlendiriyor olabilir.

Son antropolojik araştırmaların bir kısmı öncelikli olarak 'kadının konumu' ile ilgilenmek yerine farklı toplumlarda erkek-kadın ilişkilerinin farklı yönlerine yoğunlaşmaktadırlar. Çok sayıda antropolog, sadece kadınlığın değil erkekliğin de toplumsal olarak inşa edildiğini ortaya koydular (bkz. Gilmore 1989).

Toplumsal cinsiyet her an her yerde nazır ve kolaylıkla görülebilir; belki de bunun 'doğal' olduğunu düşünmüş olan antropologlar tarafından ihmal edilmesinin de nedeni budur. Ne var ki, akrabalık ve etnisite gibi toplumsal cinsiyet de doğal ve de Tanrı vergisi değil, toplumsal olarak yaratılmıştır. Cinsiyete ilişkin kavramlar ve geleneklerdeki büyük kültürel çeşitlilik de bunu ortaya koymaktadır. Muhtemelen bütün toplumlar toplumsal belli başlı cinsiyet farklılıklarının doğal oluşlarına dair anlayışlar ileri sürerler, fakat bu tür anlayışların kendileri kültürel inşalar olup doğanın bir parçası değillerdir. Toplumsal cinsiyeti ele alan çağdaş bir antropolojik bakış açısı bu nedenle 'gerçekte toplumsal cinsiyet nedir?' sorusuna yanıt bulmaya çalışmalı ancak daha ziyade 'toplumsal cinsiyetin sosyal ve kültürel inşası ... [ve] kadınlık ile erkekliğin inşa edilişleri arasındaki ilişki'ye bakmalıdır (Strathern 1988: 69).

İş bölümünde cinsiyet

Basit bir iş bölümünün hâkim olduğu ve uzmanlaşmanın az olduğu toplumlarda bile, kadınların yaptığı işler erkeklerin-

kinden farklıdır. Yanomamö ve Fulanilerde bunun örneklerini görmüştük. İş bölümünün toplumsal cinsiyete dayalı olduğu toplulukların en tipik örnekleri avcı ve toplayıcı topluluklardır ve insanlığın varoluşunun büyük bir kısmı yalnızca avcı ve toplayıcılardan ibaret olduğunu belirtmeye bile gerek yoktur.

Bazı okuyucular, sadece 'avcılar' yerine 'avcılar ve toplayıcılar' teriminin kullanıldığını fark etmişlerdir. Bunun gerçek nedeni toplumsal cinsiyetin öneminin artmış olmasıdır. Bu tür topluluklarda erkekler genellikle avlarlar ve kadınlar da toplarlar. Uzun bir süre, antropologlar ve bu topluluklara dışardan bakan diğerleri bu gruplarda avcılığın esas geçim kaynağı olduğuna inanıyorlardı. Bu anlayıştakiler devam olarak avcılıktan bahsediyorlar ve bunun en önemli aktivite olduğu izlenimi uyanıyordu. Başta Güney Afrika'da olmak üzere, bu tür gruplarda beslenme üzerine yapılan ayrıntılı araştırmalar, en önemli beslenme kaynağının kadınlar tarafından toplanan kök bitkileri, böcekler, yenebilir bitkiler ve küçük yaratıklar olduğunu, erkeklerin avcılığının ise düzensiz, belirsiz ve güvenilir bir geçim kaynağı olmadığını gösterdi. Richard Lee tarafından incelenen bir San topluluğunda (1968), insanların besinlerinin üçte ikisini toplayıcılıktan elde edilen besin kaynaklarından aldıkları ortaya çıktı. Bunun yanında erkekler yine de toplumlarını avcı bir toplum olarak görüyorlar ve kadınların rutin işlerine avcılığa verilen aynı sembolik önem verilmiyordu.

Bir hipotez olarak, kadınların ekonomik katkılarının önemli olduğu yerlerde kadınların etkilerinin çok önemli olduğunu varsaymak mantıklı görünmektedir. Ester Boserup (1970), cinsiyeti referans alarak bir dizi tarım toplumunda iş bölümünü karşılaştırdı. Zamanında çoğu kişiyi şaşırtan elde etmiş olduğu sonuç, başta Afrika ve yük hayvanı kullanmayan topluluklar başta olmak üzere, birçok toplulukta tarımsal işlerin esas yükünü kadınların üstlendikleriydi. Ayrıca, sadece ev işlerinden sorumlu oldukları yerlere nazaran bu topluluklarda kadınların etkisinin genellikle daha fazla olduğu ortaya çıkıyordu. Boserup'ın vardığı tartışmaya açık sonuç, tarım top-

lumlarında yeni teknolojinin gelişiyle kadınların siyasi konumunun genellikle zayıfladığı, zira bu teknolojinin erkekler tarafından kontrol edilme eğiliminde olduğuydu. Boserup, kadınların ekonomik katkılarının azaldıkça konumlarının da zayıfladığını iddia etti; ancak bu oldukça çetrefilli konu. Zira ekonomik değeri olan katkı nedir? Görüldüğü gibi, toplayıcılık avcılıktan daha az görünür, daha az ilgi çeken ve konuşulmaya değer olabiliyor (aynen sanayi toplumlarında ev işleri gibi), ancak yine de bir ekonomik katkıdır. Aşağıdaki örnek, toplumsal cinsiyet ilişkileri, ekonomi ve ideoloji ile iktidar alanları arasındaki ilişkiyi gösterebilir.

Mundurucular güney-doğu Amazon ovasında yaşayıp (Murphy&Murphy 1985) geleneksel olarak muhtelif diğer Amazon orman topluluklarıyla benzer bir yaşam biçimine sahipler. Politik olarak köy düzeyinde entegre olmuşlar; 50-100 kişiden oluşan her köy siyaseten bağımsızlar. Balıkçılık ve avcılık dışında bahçıvanlık yapıp kök bitkileri, meyve ve sebze yetiştiriyorlar. Bu, erkeklerin ava gittikleri anlamına geliyor.

İş bölümü cinsiyet temellidir. Erkekler tarlayı temizlemeden sorumlu iken, kadınlar ekim, ot yolma ve hasattan sorumlular. Kadınlar ayrıca yabani bitkileri ve kabuklu yemişler toplarken, kadın ve erkekler balıkçılıkta işbirliği yaparlar. Murphy:

> Erkekler, kendilerini esas olarak bahçeci ya da balıkçı olarak değil avcı olarak görürler, din avcılık merkezli olup ruh dünyası av türleriyle yakından ilgilidir. Onurlandırılan kişi toprağı büyük bir gayretle işleyen kişi değil de, becerikli avcı olur. (Murphy&Murphy 1985: 88)

Aslında, beslenme ile ilgili bir bakış açısından bakıldığında bahçecilik aktiviteleri hem avcılıktan hem de balıkçılıktan daha önemlidir ve ayrıca daha fazla çalışma gerektirirler. Ancak, mesele sadece beslenmeyle ilgili değil: Sözkonusu olan güç ve prestijdir. Dolayısıyla; bir tek antilobu vurmanın tropikal bitki olan tarodan bir ton yetiştirmekten daha değerli olduğu dü-

şünülür, taronun bir grubun hayatta kalması için daha önemli olması bir şeyi değiştirmez.

Mundurucu topluluğu erkekler tarafından yönetilen bir topluluktur. Birçok erkek egemen toplumda olduğu gibi burada da erkekler, 'her şey kötüye gittiğinde', nihayetinde her şey efsanevi bir kültürel kahraman tarafından değiştirilmeden önce aslen anaerkil olan bir sosyal düzenle ilgili hikâyeler anlatırlar. Bu tür efsaneler, ideolojinin önemli bir özelliği olarak düşünülmelidir: Bir geçim kaynağı olarak avcılığa orantısız bir önem atfedilmekle beraber, erkek üstünlüğünü de meşrulaştırmaya katkıda bulunurlar. Diğer yandan, şayet Mundurucular kadının ikincil konumunun 'doğal' olduğunu düşünüyor olsalardı, bu tür ideolojik efsanelere ihtiyaç duymayacaklarını belirtmek gerekiyor: Bu hikâyeler, erkeklerin ihtiyatlı olmamaları durumunda kadınların yeniden ayağa kalkacaklarına dair uyarılardır.

Şayet erkekler, bir grubun ayakta kalmasına kadınlardan daha fazla katkıda bulunmadıkları doğru ise, bilinen çoğu toplumda erkeklerin niçin siyasi ve ekonomik üstünlüğe sahip oldukları sorusu akla gelebilir. Şimdi gelin, neredeyse evrensel olan bu iktidar tutarsızlığını izah etme girişimlerine bir göz atalım.

Özel ve kamusal

Kadınlar erkeklerden daha az ya da daha çok iş yüküne sahip olsalar da neredeyse evrensel olarak ev işlerinden sorumludurlar -çocuk yetiştirme, yemek pişirme ve temizlik. Buna karşın erkekler, aile işlerinin dış dünya ile ilgili olanlarından sorumludurlar. Avcı ve toplayıcı topluluklarda, kadını ve onun meme emen çocuğunu tehlikelerden korumaları gerekir; daha fazla uzmanlaşmış toplumlarda siyasi ve ritüel makamları ele geçirme eğilimindedirler. Bazı antropologlar, kadının ikincil konumunun asıl nedenini, eninde sonunda biyoloji kaynaklı olan kadınların hamilelik ve emzirme dönemlerinde hareketlilikten yoksun kalmaları gerçeğinde gördüler. Serbest



Malezyalı Chewonglarda toplumsal cinsiyet ilişkileri geleneksel olarak çok eşitlikçidir ve erkeklerin çocuklara bakması sıradan bir durumdur. Bu fotoğrafta da görüldüğü gibi, küçük çocuklar bile, Chewonglar için ekonomik açıdan önemli olan tütünü içiyorlar. (Foto: Signe Howell)

hareketliliğin önündeki bu engeller kadının eve bağlanmasına hizmet ederken erkek kamusal alanda dolaşabilme özgürlüğüne sahiptir. Dolayısıyla, toplumsal cinsiyetler arasındaki bu güç farklılıklarının toplumdaki kamusal ve özel alanlarla da bağlantılı olduğu; erkeklerin ilkini kontrol ederken, kadınların ikincisine hapsoldukları öne sürüldü (Rosaldo 1974). Murphylerin Mundurucular monografisi, bu tür bir farkın bunu salık veren bir şeye sahip olabileceğini iddia eder. Mundurucu köyünde, sadece kadınlar ve çocuklar kulübelerde yaşar-

lar; bütün erkekler, erkekler evinde kalırlar. Bu evin duvarları yoktur; uzun direklerle desteklenen büyük eğimli bir çatı olarak inşa edilir. Açık tarafları köye bakar ki erkekler her an olan biteni takip edebilsinler. Kadınların yeri ev ve tarla iken, erkeklerin yeri, bütün köyü ilgilendiren önemli kararların alındığı kamusal alandır.

Ortner ve Whitehead (1981) bu perspektife, kadınların kültürel anlamda, doğru ya da yanlış, özel ve tikel projelerle ilgilenme, erkeklerinse kamusal ve ortak fayda ile ilgili oldukları yönünde genel bir eğilimin olduğunu eklediler. Onların iddiasına göre:

> [Bu], Rosaldo (1974) tarafından ortaya atılmış olan yaygın bir sosyolojik farkla ilgilidir: Neredeyse evrensel olarak erkekler, 'evrenselci' konuların ifade edildiği ve üstesinden gelindiği 'kamusal alan'ı denetlerken, neredeyse evrensel olarak kadınların da, ailelerinin refahıyla yükümlü 'evsel alan'da yer alırlar ya da hapsolurlar. (1981: 7)

Bu ayrım etnosentrik olmakla eleştirildi -modern toplumlarda anlamlı olabileceği ancak diğerlerinde de anlamlı olması gerekmediği iddia edilir- ancak ne var ki bu, toplumsal cinsiyet konulu çok sayıda mukayeseli araştırmayla doğrulanmış veya üstü kapalı olarak kabul edilmiştir.

Hâkimiyet ve itaat

Kadınların ikincil konumda olmaları evrensel bir durum mudur -kadınlar her yerde erkeklerden aşağı bir konumda olup daha mı zayıftırlar? En yaygın cevap evettir, ancak mesele karmaşık olmaktan da uzak değildir. Birincisi, farklı toplumlarda toplumsal cinsiyetler arasında, hemen hemen tam eşitlikten (Malezyalı Chewonglar gibi; bkz Howell 1989), kadınların kaderleri üzerindeki etkilerinin çok sınırlı olmasına kadar, çok önemli farklılıklar bulunuyor. İkincisi, 'mevki', 'talileştirme' ve 'kadınlara karşı ayrımcılık' gibi kavramların ken-

dileri sorunlu kavramlardır. Muhtemelen burada antropologun kendi kültürel arkaplanının sağlıksız bir analitik önyargı oluşturduğu iddia edilmekteydi, buna göre antropolog aslında eşitliğin arzu edilen bir şey olduğunu varsaymakta iken, antropologlar tarafından incelenen halkların birçoğu toplumsal cinsiyetlerin eşit olmaları gerekmediği, daha ziyade tamamlayıcı olmaları gerektiğinde ısrar etmektedirler. Son olarak, erkek ve kadınların iktidar ve farklılıklarından tam olarak aynı şeyi anladıkları da kesin değildir. Kadınlar muhtemelen, erkeklerin prestij nesnesi olarak gördüğü şeyleri daha mı az önemsiyorlar?

Cinsiyet eşitliğinin yüksek seviyede olmasıyla tanınan bir toplum olarak sıkça sözü edilen bir grup, şu anda Birleşik Devletlerin güney-batısında bulunan geleneksel Hopi topluluğudur. 'Geleneksel Hopi kadınına "erkeklerin mi yoksa kadınların mı daha önemli olduğu" sorulduğunda, yaygın cevap, 'Biziz, çünkü biz anneyiz'dir, erkeklerin de, tanrıların elçileri olarak önemli oldukları kaydıyla.' (Schlegel 1977: 186).

Geleneksel kültürlerinin önemli özelliklerini korumuş olmalarıyla tanınan Kuzey Amerikalı yerli bir halk olan Hopiler anayanlı akrabalık sistemine sahipler. Çoğu anayanlı topluluktan farklı olarak, kadının erkek kardeşleri ve annenin erkek kardeşi kadının hareket ve faaliyet özgürlüğünü engellemeyen güçlü otoriteler değiller. Eşlerin eşit oranda önemli ve tamamlayıcı oldukları kabul edilir ve aile gibi soyun da bir kadın reisi vardır.

Diğer yandan, her ne kadar, Schlegel'in belirttiği gibi 'kadınlar fikirlerini söylemekte tereddüt etmiyor' ve 'Hopi erkekleri de kadınların genellikle kendi başlarına hareket etmelerini seve seve kabul ediyor' olmalarına rağmen bir köyde erkekler resmi siyasi ve dini iktidara sahiptirler (1977: 195). Aile ile köy arasında yer alan kurum, bir erkek-kız kardeş çifti tarafından idare edilen klandır.

Hopilerde iş bölümü karşılaştırmalı bir bakış açısıyla söylenecek olursa istisnai bir durum arz etmiyor. Sadece erkekler ava gider ve sadece kadınlar un öğütür; ancak tarımsal işleri

bölüşürler. Buradan yola çıkarak Schlegel, Hopilerde toplumsal cinsiyet eşitliğinin yüksek seviyede olmasının nedeninin ekonomik değil kültürel olduğunu savunur: Bir kültürün ideolojik hedefinin yaşam olduğu ve yaşamın devam etmesi için her iki cinsin eşit oranda gerekli olduğuna inanıldığı yerde, herhangi bir cinsin daha az değerli olması ihtimal dışıdır' (1977: 205). Bu yeterli bir açıklama olabilir mi? Bazı erkek egemen toplumlarda üremede kadının rolünün az olduğuna inanıldığı doğrudur; üremede erkek sperminin can alıcı bir rol oynadığı kabul edilir. Pek çok ataerkil toplumda, kadınların, vücudun yumuşak, dayanıksız organlarını, erkeklerinse kafatası ve kemikleri yarattığına inanılır. Ancak böylesi bir toplumsal cinsiyet ideolojisi toplumsal cinsiyetler arası eşitsizliğin nedeni olabilir mi yoksa eşitsizlik bu tür bir kurumsal düzenin sonucu mudur? Burada bu soru için genel bir cevap önerilmiyor; mevcut sosyal süreçte, ideoloji ve uygulamanın birlikte işlev gördüklerini ve ancak analitik olarak birbirinden ayrılabildiklerini belirtmek yeterli olacaktır. Başka deyişle, neyin neyi belirlediğini tespit etmek kolay değildir.

Kadınların 'ikincileştirilme'ye meyilli olmaları ne anlama geliyor? Çok daha eşitlikçi toplumlarda bile, kadınlar olsa da çok nadiren yüksek dini mevkilere sahip olabiliyorlar. Mundurucularda sadece erkeklerin ritüellerde kullanılan kutsal trampetleri çalmalarına hatta görmelerine izin verilir; Hopilerde bile sadece erkekler rahip olabilirler. Diğer yandan belli ki rahipliğin toplumdaki nihai iktidarın ifadesi olduğu doğru değildir. Aslında kamusal mevkilerden -siyasi olsun ya da dini olsun- yoksun olan kadınların gayrı resmi yollardan hatırı sayılır bir güç sahibi oldukları bilinmektedir. Erkek egemen oldukları hayli belirgin olan toplumlardaki alan çalışmalarım sırasında, erkeklerin samimi bir şekilde, evsel alanı denetleyen eşlerinin yaşamlarındaki her şeye karar verdiklerinden şikâyetçi olduklarına şahit oldum.

Joyce Riegelhaupt (1967), Lizbon dışındaki Saloio'daki yerel bir Portekizli toplulukla ilgili renkli ve de merak uyandıran bir araştırmada, resmiyette erkek iktidarının egemen oldu-

ğu bir toplulukta erkek ve kadın iktidarı arasındaki ilişkiyi analiz eder. Alan araştırması sırasında, Portekizli kadınların kamusal alanda olduğu kadar evsel alanda da ikincil konumları kanunla teyit edilmişti. Neredeyse bütün siyasi mevkiler erkeklere aitti. Diğer yandan, Riegelhaupt, bu toplulukta kadınların zaman zaman uygulamada erkeklerden daha güçlü olduklarını keşfetmiş.

Bu topluluktaki kadınların güçlü konumlarının açıklaması anlaşılan, paradoksal olarak kadınların kocalarından daha kamusal bir role sahip olmalarını sağlayan iş bölümünde yatıyor. Ailenin kadın üyeleri zamanlarını ev işleri, çocuk yetiştirme, bir takım tarımsal işler, pazarlama ve alışverişe ayırırken erkekler tarımsal işlerden sorumlular. Erkekler tarlada çalıştıkları için gündüz vakti köyde kalan sadece kadınlardır. O sırada, bilgi alışverişinde bulunup bilgi ağlarını oluşturdukları dükkânlarda bir araya geliyorlar. Ayrıca malları satmak için Lizbon'a gidiyorlar ve bu şekilde köy dışında da ilişki ağları geliştirebiliyorlar. Erkeklerse, kendi müstakil alanlarında izolasyon ortamında çalıştıkları birbirleriyle çok daha az iletişime sahipler.

Ailenin mallarını kadınlar pazarladıkları için, ailenin mali işlerinde başat durumdalar. Resmiyetteki marjinal konumlarına rağmen siyasette de önemliler. Önemli yerel meselelerin çoğu kamusal altyapının muhafaza edilmesi ve iyileştirilmesiyle ilgilidir; yolların onarımı, su borularının döşenmesi vesaire. Bunların üstesinden gelmek için yerel yetkililerle kişisel ilişkilere sahip olmak gerekiyor. Geniş bir alana yayılan ağları sayesinde, kadınlar çoğu zaman, kocalarının doğru kararları almaları için kocalarıyla konuşmaları için yerel yetkililerin eşlerini ikna etmekte başarılı oluyorlar.

Başka bir deyişle, kurallar ile edimler arasında büyük bir tutarsızlık bulunuyor. Yasalar ve resmi ideoloji, erkeklerin politikada ve ev ekonomisinde yetki sahibi olmaları gerektiğini vazediyor. Uygulamada, görünüşe bakılırsa kadınlar her iki bakımdan da kocalarından daha fazla güç sarf ediyorlar. Saloio örneği, kadınların ikincil konumlarının *a priori* kabul edi-

lemeyeceğini göstermekle beraber ayrıca, bir toplumun görünen normlarına dair en eksiksiz bilginin bile insanların nasıl hareket edeceklerini kestirebilmemize olanak sağlamadığını hatırlatmaya da hizmet ediyor.

Erkekler: Kadmlar::Kültür:Doğa?

Bu alt başlık yapısalcı bir formül gibi şekillendirildi. Şöyle okunabilir: 'Erkekle kadınlar arasındaki ilişki kültürle doğa arasındaki ilişkinin karşılığı mıdır?' Normal bir üst üste iki nokta bir ilişkiye işaret eder; çift olanı ise ilişki kümeleri arasındaki bir ilişkiye işaret eder (ayrıca bkz. Bölüm 14).

Pek çok toplumda, kadınlar, daha işlenmiş oldukları düşünülen erkeklere göre doğaya daha yakın olarak görülürler. Sherry Ortner, Lévi Strauss'un yapısalcılığından ilham alan bir makalede (Ortner 1974) doğa gibi kadının da evcilleştirilmemiş, yaban ve denetiminin zor olduğunu belirtir. Bu yüzden bir tehlikeyi (erkeklere karşı) temsil ederler ve ehlileştirilmeleri gerekir. Ortner, bu yaygın kültürel anlayışı destekleyebilecek olan kadının varoluşuna dair birbiriyle bağlantılı üç evrensel özellikten söz eder. (i) Kadının bedeni ve biyolojik fonksiyonları (doğum, regl, emzirme) kadının 'kendi türüne' özgü davranışlara, 'sadece kültürel projeler'e yoğunlaşma serbestisine sahip olan erkeklerden daha fazla zaman ayırmasını zorunlu kılmaktadır. (ii) Kadının bedeni ve fonksiyonları erkeklerinkinden daha 'daha az önemli' olarak görülen sosyal rollere (yemek pişirme, temizlik gibi) yönlendirmektedir. (iii) Kadın varoluşunun bu iki özelliği ona, erkeğinkinden farklı ve doğaya daha yakın olduğu düşünülen bir zihinsel yapıya sahip olmasına yol açmaktadır. Belirtmek gerekir ki, bu konu kamusal/özel ayrımını çağrıştırmaktadır. Aynı zamanda, bu, ister seksüel eylem olsun, ister kültür aktarımı veya toplumda cinsiyetlerin sahip oldukları saygın roller olsun o çok yaygın olan, erkeklerin aktif kadınlarınsa pasif oldukları görüşünü öne sürer.

Bu düşünce kalıbına göre, erkek ve kadın arasındaki biyo-

lojik farklılıklar toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin çıkış noktasını oluşturur; örneğin küçük çocuklarla (aynı şekilde eksik kültürlendikleri düşünülen) olan ilişkisi onu doğaya yakın tutar. Şunu da eklemek gerekir ki, babayanlı ve erkekyerli toplumlarda kadınlar ayrıca 'dışardan' gelirler; içinde yaşadıkları akraba grubundan başka bir akraba grubuna aittirler. Bütün bunlar, kadınların çoğunlukla erkeklerden daha doğal, daha az kültürel olarak görüldüklerini gösterir -ve bunun nedenini açıklamaya katkıda bulunabilir.

Diğer yandan, kadınların her yerde kültürel rollere sahip oldukları aşikârdır; birçok toplumda geleneği muhafaza etmek ve onu aktarmak aslında kadının rolüdür ve kadınların erkeklerden daha fazla dindar olmaları çoğu zaman 'doğal' kabul edilir. Dahası, Akdeniz bölgelerinin çoğunda erkeklerin 'doğanın cinsel güçleri' olduğu düşünülür ve bu nedenle kadınlar kirlendiklerinde kendilerini suçlarlar -kendilerini sözüm ona seksüel güdülerini kontrol altına alamayan erkekten koruyacak kadar kültürlenmeleri gerekmektedir. Mamafih, Ortner'in, kadınların doğum yapmaları, bebekleri emzirmeleri ve regl olmaları olgusunun onları doğa ve kültür arasında anlaşılması güç bazen de 'tehlikeli' kültürel bir konuma soktuğu yolundaki varsayımını destekleyen bir etnografi zenginliği bulunmaktadır.

'Kültür doğa için ne ise kadın için de erkek odur' anlayışı tartışmalıdır ve çoğu bilim insanı bu modelin basite indirgeyici olduğunda hemfikirdirler. Ayrıca, doğa ile kültür arasındaki kültürel farklılığın Ortner'in, Lévi Strauss'a yaklaşarak, varsaydığı kadar evrensel olamayabileceği de belirtildi. Ancak, bu şekilde düşünmek, karmaşık etnografik malzemeyi yorumlamaya önemli bir katkı olabilir. Düşmanların ya da ikincil konumda olanların bir şekilde doğaya daha yakın oldukları anlayışı çok da seyrek karşılaşılan bir durum değildir ve elbette sadece kadın-erkek ilişkisiyle sınırlı değildir. Kuzey Amerika'daki köleliği haklı çıkarmaya hizmet eden ırkçı ideolojiye göre, siyahlar beyazlara göre doğaya daha yakındırlar ve bu yüzden de ağır fiziksel çalışmaya daha uygundurlar; ancak aynı za-

manda 'çocuk gibidirler', sorumluluk ve özgürlüğü üstlenemezler. Bu anlamda, bir kültür-doğa dikotomideki sosyal eşitsizliğin çerçevesi, iktidar farklılıklarını meşrulaştırmanın ciddi bir ideolojik aracı olabilir.

'Kadınların Dünyaları' ve 'Erkeklerin Dünyaları'?

Kadınlar ve erkekler arasında sistematik farklılıkların var olduğunu kabul ettiğimiz taktirde -farklılıkları ister biyolojiye, ister sosyalleşmeye ya da ister ideolojiye yoralım- kadınlarla erkeklerin dünyayı farklı şekillerde deneyimlediklerini de kabul etmek zorundayız (Ortner'in farklı 'zihinsel yapılar' olarak adlandırdığı durumla bağlantılı olarak). Edwin Ardener, 'kadınların problemi sosyal antropologlar tarafından çözüme kavuşturulmamıştır' (1977: 1) derken çıkış noktası buydu. Kadınların sorunu, 'kadınların konumu' sorunuyla eşdeğer değildir, ancak daha çok antropolojik araştırmalar bağlamında kadınlar tarafından ortaya atılan metodolojik ve kuramsal sorunlarla ilgilidir. Ardener, bilhassa birçok toplumda kadınların utangaç ve sessiz olduklarını ve sohbetlerde antropologların ilgisini çeken konulara girmenin zor olduğunu iddia eder. Kadınlardan 'dilsiz' diye söz eder -gerçek anlamında değil de, kadınlar, antropologlarca (kadın olsun erkek olsun) pek de anlaşılır olmayan şekillerde iletişim kurma eğiliminde iken, erkeklerin toplumları hakkında, antropologların düşünme biçimine aşina yollardan daha kolay konuşmaları anlamında: Ardener dolaylı olarak, erkek kültürel evreninin antropolojik olana kadınların kültürel evreninden daha yakın olduğunu dile getirir. Ona göre, eril bir önyargıya sahip olanın antropologun kendisi değil, antropolojinin kendisidir. Sonraki toplumsal araştırmalarında etkili olan bu argüman, Ortner ile Whitehead'in tikelci kadın ile evrenselci erkek ayrımını anımsatıyor. Şayet Ardener haklı ise, kadınlarını dünyasını keşfetmek erkeklerinkine göre genel olarak daha zordur. Durum her ne olursa olsun, pek çok toplumda kadınla erkeğin dünyayı farklı deneyimledikleri açıktır. Karayipler'deki araştırmalarda as-

lında kadınlarla erkeklerin karşıt etiklere sahip oldukları iddia edilmişti: erkekler ünlerini arttırmaya uğraşırken, kadınlar saygınlıklarını arttırmaya çalışıyorlar (P. Wilson 1978) ve her iki değerler sistemi dünyayı iki farklı biçimde algılama sonucunu doğuruyor. Diğer yandan, bu iki etik toplumsal cinsiyetle bağlantılı olmasına rağmen, toplumsal cinsiyete kesinkes de bağlı değildir. Ünlerini arttırmanın peşinde olan 'içki alemine düşkün kadınlar' -baştan çıkarıcı- kadınlar olduğu gibi, çok nadiren alkol alan ve her Pazar çocuklarını kiliseye götüren dengeli ve ne yapacağı kestirilebilen erkekler de var (Eriksen 1990).

Toplumsal cinsiyetler arası ciddi gerilimlerin yaşandığı bu tür toplumlar paradoksal görünürler, zira kısmen uzlaşmaz olan iki değerler sistemine dayanıyor gibi görünüyorlar. Gerçek şu ki, aynı şekilde diğer toplumlarda da, daha az görünür olsa da, benzer paradokslar muhtemelen yaygındır ve toplumsal cinsiyete odaklanarak bu ahlaki değerleri incelemek verimli olabilir. Bu bizi, neyin 'gerçekte' erkek neyin kadın olduğuna dair (öz arayışları) ilk kaygılardan uzaklaştırmakta olup toplumsal cinsiyet araştırmalarının bu sıfatla, toplum incelemesinin önemli bir boyutu olduğunu göstermektedir.

Yaş

Toplumsal cinsiyet gibi, yaş da sosyal farklılaşma ve sınıflandırmada evrensel bir ilkedir. Yaşlanma kaçınılmaz ve geri döndürülemez bir biyolojik süreçtir, ancak toplumsal cinsiyet gibi yaş da belli bir ölçüde sosyal olarak inşa edilir. Birçok toplumda bir kişinin mevkii toplumsal cinsiyetine bakılmaksızın yaşlandıkça yükselir. Ladislav Holy, 'aslında, hayatta kalmanın fiziksel hareket yeteneğine bağlı olduğu birkaç avcı ve göçebe topluluğun dışında ...., sanayileşmemiş toplumların belirgin şekilde ileri-yaşa dayalı olduğunu iddia eder (1990, s. 167). Buna karşın, modern sanayi toplumlarında yaşlı insanların yaşlarından kaynaklı özellikle üst bir yetkiye sahip değiller: Onlar artık başarabilecek durumda olmadıkları için, bun-

lara benzer bireysel başarıya üstün bir değer atfeden toplumlarda görece değerli değillerdir. Buna ilaveten, modern toplumlardaki hızla ilerleyen kültürel değişim yaşlı insanların sahip olduğu bilgelik ve kültürel yeteneği geçersiz kılmaktadır.

İlerlemiş yaş çoğu zaman engin deneyim, bilgelik ve sağlıklı karar verme yetisiyle ilişkilendirilir. Pek çok toplumda, yaşlı erkekler siyasi liderdirler ve yaşlı kadınlar da genç olanlara nazaran daha az 'tehditkâr' olarak algılanırlar, zira onlar daha fazla 'işlenmişler' ve genç kadınlara göre doğadan daha fazla uzaklaşmışlardır. Artık regl olmamakta ve çocuk sahibi olmamaktadırlar; 'daha kuru'lar (*drier*) ve 'tehdit edici' bir seksüel gücü temsil etmiyorlar. Bazı toplumlarda yaşlı kadınlar genç kadınlardan daha güçlü olabiliyorlar. Yaşlıların, siyasi alanı kontrol ettiği toplumlara gerontokrasi toplumları denir.

Benzer şekilde, çoğu zaman çocuklar ve ergenlerin, içkin insanlıklarının henüz gerçekleşmemiş olması anlamında eksik görülürler -bu arada bazı nedenlerle, bir kusursuzluk hali olarak 'masum' oldukları düşünülebiliyor. Henüz sosyalleşmedikleri için günah veya erdemi bilmezler.

Bir çok toplumda, yaş ve toplumsal cinsiyetten başka, insan kategorileri arasında ayrım yapmaya yarayan kriterler vardır, ancak kişisel becerinin yanında sadece bu kriterleri kullanan toplumlar da vardır. Bu anlamda, toplumsal cinsiyet ve yaşın sosyal farklılaşma açısından kast, sınıf veya etnisite gibi diğer kriterlerden daha önemli olduğu açıktır.

Yaş basamakları ve yaş grupları

Yaşın önemli bir farklılaşma ilkesi olduğu bazı toplumlarda, gençlik ile yaşlılık arasında muhtelif aşamalar veya kurumsallaşmış basamaklar bulunmaktadır. Yeni Gineli Baktamanlar erkeklerde yedi yaş basamağını birbirinden ayırırlar ve birinden diğerine geçiş ritüeli görece bir ileri seviyeye geçiştir (Barth 1975). Yedinci basamaktaki erkekler, gizli bilgilerin farklı biçimleri (birbirini takip eden geçiş ritüeller aracılığıyla aktarılan) dahil Baktamanlarda varolan neredeyse bütün bilgi-

lere sahiptirler ve dolayısıyla, siyasi alanın denetimine sahip olmaları gerektiği 'doğal' karşılanmaktadır.

Analitik bir kategori olarak yaşam-evreleri

Tüm toplumlar farklı yaşam-basamaklarını birbirinden ayırırlar. Van Gennep, Turner ve diğerlerinin geçiş ritüelleri ile ilgili araştırmaları, sosyalleşme sürecinin hayatta nasıl kaçınılmaz olarak kopukluklar yarattığını, buna bağlı olarak insanların nasıl bir evreden başka birine geçtiklerini, yeni statüler, haklar ve ödevler edindiklerini gösterirler. Fakat bu tür yaşam-basamakları evrensel midir? Bu görüş, beş yaşam basamağının evrensel olduğunu düşünen Colin Turnbull (1985) tarafından tartışıldı. Eğer haklıysa, bu basamaklar mukayeseli kavramlar olarak kullanılabilir; yani, bütün toplumlarda aynı evrelerle karşılaşacağımızı bekleyebiliriz. Turnbull'un yaşam-basamakları şunlardır.

Çocukluk başkalarına bağımlı olmakla ve kültürel kategorileri hızlı kazanmayla dikkati çeker.

Ergenlik, çocukluk ile kişinin seksüel olgunluğa doğru yöneldiği ve yavaş yavaş tam sosyal sorumluluk üstlenmeye hazırlandığı olgunluk arasındaki dönem olarak tanımlanır.

Gençlik, ergenlik ile büyük ölçüde yüksek öğrenim yaşı olarak tanımlanan yetişkinlik arasındaki aşama olarak kabul edilir.

Yetişkinlik, Turnbull'un öncekilerden 'daha sıkıcı' göründüğünü iddia ettiği dördüncü evre (ya da, çoğu toplumda üçüncüsü); tam sorumluluk, çalışma ve rutin dönemi.

Son yaşam-basamağı yaşlılıktır, Turnbull'un, fiziksel ve akli bozuklukların ortaya çıkabildiği, ama 'yürek ve ruhun' öncesinden çok daha canlı olduğu, zira yaşlıların büyük oranda deneyim sahibi oldukları dönem olarak tanımladığı dönem. O halde, yaşlanma ve yaşam-basamakları arası geçişler, Turnbull'un ima ettiği gibi farklı toplumlarda aşağı yukarı aynı şeyler midir? Muhtemelen hayır. Örneğin, çocukluğun Avrupa'da kavramsallaştırılmasının daha onsekizinci yüzyılda geliştirildiğine pek kuşku yoktur.

Bu anlamda, yaş dikey bir farklılaşma ilkesi olarak işlev görebilir. Ayrıca, nüfusu (genellikle sadece erkekleri), aynı yaş kategorisine ait olan grupları akran gruplarına bölerek yatay olarak da işlev görebilir. Kırsal Nuer ve Maasai toplulukları gibi yaş, toplumsal cinsiyet ve akrabalıktan başka içsel farklılaşma kriterlerinden yoksun olan toplumlarda, erkekler (bazen de kadınlar), akraba olarak tanımlanmayan, ancak aynı zamanda sünnet edilen insanların grupları halinde örgütlenirler. Bu gruplarda akrabalığı hatırlatan bir tür özel dayanışma vardır ve çoğu zaman yaş grupları özel kolektif yükümlülüklere

sahip olurlar. Bu tür birimlerin oluşturulması, akrabalık sınırlarını çapraz böldükleri için, toplumda sosyal ahenk ve entegrasyonun güçlenmesine katkıda bulunmaktadırlar (ayrıca bkz. Bölüm 10). Bazı devletli modern toplumlarda, örneğin aynı gruptaki Eton kolejlilerin birbirilerini desteklemelerinin beklendiği üst ve üst-orta sınıflarda aynı düzeyde olmasa da, okul arkadaşları benzer dayanışma bağları kurabiliyorlar.

Cinsiyetleştirilmeye doğru yaşlanma

Toplumsal cinsiyet ve yaşın ikisi de hem biyolojik hem de kültürel özelliklere sahiptirler. Yaşın illa ki toplumsal cinsiyetle doğrudan bir korelasyona sahip olması gerekmiyor. Örneğin, Kamerunlu Bakwerilerde bir erkeğin neredeyse 40 yaşına varmadan evlenmesi imkânsızdır, çünkü bir eş bulabilmesi için mal mülk ve siyasi nüfuz sahibi olması gerekiyor. Diğer yandan kadınlar ise, cinsel ergenliğe varmadan kısa bir süre sonra evleniyorlar.

Çoğunlukla çocukların görece cinsiyetsiz oldukları düşünülür ve sosyalleşmelerinde genelde çifte bir sonuca ulaşması amaçlanır: onları toplumun bir üyesine dönüştürmek ve kadın ve erkeğe dönüştürmek. Bu nedenle, kız ve erkek çocukların geçiş ritüelleri genellikle belirgin şekilde birbirlerinden farklıdırlar.

Yeni Gine'nin dağlık bölgelerindeki Hagen Dağı yakınında yaşayan gruplarda (Strathern 1988), yeni doğan çocukların hem eril hem de dişi niteliklerle doğdukları anlayışı yaygındır. Onlara göre kadın ve erkek olmak için, bir dizi ergenlik ritüelleriyle doruğa ulaşan uzun bir öğrenme sürecinden geçmek zorundadırlar. Özellikle erkek çocuklarda bu ritüel hayli revaçtadır. Hagenlilerin kendilerine göre, erkeklerin uygun bir şekilde toplumsal cinsiyetleşmiş şahıslar, yani faal sosyal şahıslar, olma sürecini tamamlamaları için kızlardan daha fazla çalışılması gerektiği gerçeğinden kaynaklanıyor. Kız çocuklarının bedenlerinde gerekli gelişim potansiyeline sahip oldukları na inanıldığı için daha az yetiştirme töreni aracılığıyla dö-

nüştürülmeye ihtiyaç duyarlar. Daha önce de bahsedildiği gibi, erkeklerin çoğunlukla aktif, kadınların ise pasif oldukları kabul edilir.



Bir Betsileo erkek çocuğun sünnet edilişi, Madagascar. (Foto: Øyvind Dahl)

Bu tür ergenlik törenlerinden sonra, çocuklar bir çok toplumda açıkça toplumsal cinsiyetle ayrışıyorlar. Bu tür ritüeller seksüel olgunlaşma esnasında ya da daha önce gerçekleşmesi gerekiyor. Bazı Ortadoğu toplumlarında, hem erkek hem kız çocukları anneleriyle beraber hamama gidebiliyorlar; ancak ergenlikten sonra erkek çocukların çıplak kadınları görmelerine izin verilmez. Çoğunlukla ergenlik törenleri cinsel organların sünnet edilmesini, dövme yaptırma ya da, ilk başta yerlileri yabancılardan ve 'kusursuz' kişileri 'kusurlu'lardan ayırt etmeyi mümkün kılacak başka görünür değişiklikler yapmayı

gerektirir. Birçok toplumda adaylar ergenlik döneminde, toplumun yetişkin üyeleri olarak kendilerine sorumluluk ve haklar vermeye değer olduklarını kanıtlamaları için çoğu zaman fiziksel acı şeklindeki büyük denemelere maruz kalıyorlar. Nuerlerde, erkek çocuklarının ergenliğe adım atmaları, yüzü boydan boya kesen kulaktan kulağa altı paralel çizginin kesilmesini kapsar. Kesikler 'kemiğe' kadar iner (Evans-Pritchard 1940) ve erkek çocukların bu dayanıklılık denemesi sırasında acı duyduklarını göstermemeleri beklenir.

Geçiş ritüelleri

Geçiş ritüelleri (*rite de passage*) terimi, 1909 yılı gibi erken bir tarihte *Les Rites de Passage* kitabını yayımlayan Arnold van Gennep'in adıyla birlikte anılır. van Gennep bu tür ritüeller aracılığıyla toplumun kendisini yeniden ürettiğini yazıyordu. İnsanlara sosyal yapıları değişmeksizin yeni statüler verilir ve törenlerin aleni olma niteliği, insanlara toplum tarafından sağlanan duygu birliğini, hakları ve yükümlülükleri yıllık olarak hatırlatma özelliği taşır. O zamandan bu yana, Victor Turner (1967, 1967, 1974), evrelere ve şimdi Zambiya'da olan Ndembulardaki ritüellerinin sağladığı anlam katmanlarına daha yakından bakarak van Gennep'in perspektifini daha fazla geliştirdi. Turner'in araştırmalarındaki genel bir konu, geçiş törenlerinin eşzamanlı olarak, topluma entegrasyonun yolunu açma işlevi gördüğünü ve katılımcılara mistik ruhsal dünya ve 'sosyal organizma' ile bir olma deneyimi kazandırmasıdır.

Turner, van Gennep'i takip ederek ritüelleri üç aşamaya böler; ayırma, bilinç eşiği ve yeniden bütünleşme. Ayırma, bireyin ya da grubun, sosyal yapıda sabit bir noktadan bilinmeyen bir şey yönünde uzaklaşan hareketi tarafından karakterize edilir. Yarık tamamlandığında, fail bilinç eşiğine girer ki kişinin belli bir anlamda toplumun dışında, 'ne orda ne burada' görüldüğü muğlâk bir safhadır. Bu aktörü tehlikeli bir konuma sokar. Toplum, aktörün yeniden entegre olmayı reddetmesi, değerlerine ve iktidar hiyerarşilerine karşı çıkması riskiyle karşı

karşıyadır ki birey de kendi açısından anomi ve sosyal evsizlik riskiyle yüz yüzedir. Turner, neredeyse her toplumda bilinç eşiğindeki kişi 'fiziksel olmasa da yapısal olarak kültürünün standart tanımları ve sınıflandırmaları bağlamında görünmezdir' (1974: 232) der. Bu zor ve tehlikeli bilinç eşiği ne yazık ki bireyi yeni bir sosyal birey kategorisinde yeniden doğmaya hazırlamak için önceki statülerinden 'temizlemek' için gereklidir.

T.O. Beidelman, Tanzanya'daki anayanlı bir halk olan Kagurularla ilgili bir incelemede (1971), sünnetten hemen sonra ölen bir erkek çocuk sıradan bir şekilde gömülemez, zira ne bir çocuk ne de bir yetişkin olarak ölmüştür, bilinç eşiğinde, muğlâk bir kişi olarak hatta kişi-olmadan ölmüştür.

Geçiş ritüellerinin son evresi yeniden entegrasyondur. Bu evrede, adaylar yeni bireyler olarak, genellikle daha yüksek bir mevkide geri dönerler.

Beidelmen, Kagurularda kabul edilme ritüellerinin ayrıntılı bir tasvirini sunar ve bunlarda Turner tarafından analiz edilen evreleri tespit etmek kolaydır. Bu törenler, her iki cins için hem ahlaki eğitim hem de fiziksel değişimleri gerektirirler ancak içerikleri farklıdır. On-oniki yaşlarındaki erkek çocuklar köyden uzaklaştırılarak çıplak ve tıraşlı şekilde çalılık bir araziye (ayırma) götürülür. Sünnet derileri orada alınır ve onlara eşlik eden yetişkin erkekler onlara, Kaguruların dünya görüşünün özünü özetleyen bilmeceler, şarkılar, efsaneler öğretmeye başlarlar. Sünnetten sonra, erkek çocukların belli bir süre çalılık arazide geçici bir kampta kalmaları gerekir (bilinç eşiği) ve bu dönemde yetişkin erkekler onları birtakım denemelere tabi tutarlar: Aslanlar varmış gibi çalılıkların arasında saklanırlar, onlara sünnetten sonra ölebilecekleri söylenir, vesaire. Bu uzun dönem, elbette, bilinç eşiğidir. Son olarak erkek çocuklar köye götürülürler ve birtakım yeni isimler verilir (yeniden entegrasyon).

Kız çocuklar, erkek çocuklardan farklı olarak kabul edilme töreninden sonra köklü olarak değişime uğramış kabul edilmiyorlar. Erkek çocuklar çalılıkların içine götürülürken, kız

Victor Turner (1920-83) klasik yapısal fonksiyonalizm eğitimi aldı ancak ilgi alanları tedricen sembolik analiz ve psikolojik antropoloji yönünde gelişti. En önemli monografisi, *Schism and Continuity in an African Society* (1957), Kuzey Rodezya'daki (şimdiki Zambiya) Ndembularda sosyal entegrasyon ve bölünmeyi konu edinir. Sonraki birkaç kitabı daha Ndembular ile ilgilidir, ancak en etkili metinleri ritüel ve sembollerin anlamları üzerinedir. Lévi-Strauss'dan farklı olarak, Turner, sembollerin eşzamanlı olarak toplumun idame ettirilmesine nasıl katkıda bulunduklarını ve varolan problemlere yanıt verdiklerini göstererek sembollerin birden fazla anlamlara sahip oluşlarına (*multivocality*) veya muğlâklıklarına vurgu yapar. Ritüel ile ilgili araştırmalarında, Turner özellikle geçiş ritüellerine yaklaşımıyla tanınır. Çok önemli gördüğü bilinç eşiği evresine dikkati çeken odur (örneğin *The Ritual Process*, 1969 içinde). Turner, sosyal entegrasyonun faklı biçimleri, yani formel 'toplumlar' (*societas*) ile enformel 'topluluklar' (*communitas*), arasında dinamik bir karşılıklı etkilenme olarak bilinç eşiğiyle gerekli kılınan farklı durumlar arasındaki geçişi betimlemiştir. Turner'a göre, ritüeller bir sosyal yapının yoğunlaştırılmış ifadeleridir: Ritüelleri ayrıntılı bir şekilde inceleyerek, toplum ve bireylerle ilgili genel anlamda iddiada bulunmanın mümkün olduğunu iddia etti. O zamandan bu yana diğer antropologlar, Turner'ın bilinç eşiği, toplumlar ve topluluklarla (*societas and communitas*) ilgili görüşlerini ve kavramlarını sadece ritüel olanların dışında başka durumlara da uygulamaya çalıştılar.

çocuklar ayrı olarak köydeki kulübelerde yalıtılmış şekilde başlatılıyorlar, fakat onlar da sünnet ediliyorlar ve belli ölçülerde erkeklerden farklı şeyler öğrenmelerine rağmen ahlaki eğitimden geçiriliyorlar.

Kaguru topluluğunda (ve başka birçok toplulukta), bilinç eşiği dönemi erkek çocuklara güçlü ortak deneyimler kazandırır; birlikte denemelere tabi tutulup birlikte yetişkin oluyorlar. Çoğu zaman, bu tür ortak deneyimler yaşam boyu süren dayanışma bağları oluştururlar; daha önce de söz edildiği gibi, bu tür bağlar bazen kurumsallaştırılır ve yoksa soy örgütlenmesine dayanan toplumlarda hafifletici bir siyasi etken olarak hizmet eder.

Evlilik ve ölüm

Geçiş törenleri ile ilgili araştırmaların çoğunluğu kabul edilme törenleriyle ilgilidir. Ne var ki, evlilik ve ölüme ilişkin

törenler de önemlidir. Kişileri bir statüden diğerine taşırlar ve toplumun uyumu, ahlaki değerleri ve iktidar meşruiyetinin kolektif hatırlatıcıları olarak hizmet ederler -kabul edilme törenleri gibi. Akrabalığa dayalı toplumlarda, evlilik akraba grupları arasında ittifaklar oluşturmak için önemli fırsatlar sunar ve toplumun devamlılığını simgeler.

Ölümle ilgili ritüeller her ölümlünün yaşamında son önemli geçiş ritüelidir. Kagurularda, ölüm ritüelleri iki sorunla ilişkilendirilir. Bunlardan birincisi, ölünün canlıların dünyasından ruhsal dünyaya güvenle geçiş yapması temin edilmelidir. Çalılık arazideki ergenler gibi, yeni ölmüş kişiler 'ne orada ne burada'dırlar ve bu nedenle büyük bir ihtiyatla yaklaşılmalıdır. Yaşayan insanların kontrol edildiği gibi kontrol edilemezler, ama aynı zamanda yaşayan insanları etkileyebilecek kadar onlara yakındırlar. Başka bir deyişle, mümkün olduğunca ölü insanlar olarak hızla uygun şekilde yerleştirilmelidirler.

Ölmüş bir kişi her şeyden önce tıraş edilir (kabul edilme töreni sırasındaki yeni kimse gibi); erkekler sağ, kadınlar sol taraf üzerine uzatılır. Her iki cinsiyet de başları ruhani dünyaya doğru, sola dönük gömülürler. Ölü bedenler büyük bir hızla gömülürler, çünkü kirletici ve tehlikeli oldukları düşünülür, ancak yas dönemi en az dört gün sürer. Bu dönemin sonundaki ikinci sorun ölünün buradaki görünümü, yani miras sorunu ile ilgilidir. Bu durumda, mesele sadece biri için iyi işlerin yapılması değil, hangi sosyal bağların güçlendirileceği ve hangilerinin zayıflatılacağı ile ilgilidir. Ölümle beraber dağıtılması gereken sosyal yükümlülükler, mülkiyet ve sosyal statüler vardır.

Ölümde karşılaşılan sorunlar muhtemelen evrenseldir. Birincisi, hayatta kalanların ölümü kabullenmelerini mümkün kılmak için ona sembolik, belki de dini bir içerik kazandırılmalıdır; ve ikincisi hayatın devam edip gittiğinden emin olunmalı, yani ölümden sonra da toplum az çok var olmaya devam etmektedir.

Modern toplumlarda geçiş ritüelleri?

Bazı okurlar, geçiş ritüellerinin 'bizde' değil 'bizim dışımızda' varolduğu izlenimine kapılabilirler. Durum böyle değil, ancak hiç kuşkusuz modern toplumlarda bu tür törenlerin önemi azalmış durumda.

Batı Avrupa toplumlarında, İkinci Dünya Savaşından bu yana üçünün önem kaybetmiş olmasına rağmen dört büyük geçiş töreni önemli olmuştur. Cenaze töreni hâlâ büyük öneme sahip bir sosyal olay iken, vaftiz, kiliseye kabul töreni ve evlilik hem daha az yagın olmuşlar ve çoğu Avrupa toplumlarında daha az önemli hale gelmişlerdir. Nedeni, kısmen bu törenlerin, rolü Avrupalıların günlük yaşamlarında azalmış olan bir dinle ilişkili olmaları; diğer kısmi açıklama ise, bireylerin bir statüden diğerine geçişte bu törenlerin artık belirleyici olmamasıdır. İskandinavya'daki Protestan topluluklarda, kiliseye kabul edilecek adaylar geleneksel olarak İncil ile ilgili önemli miktarda bilgiyi ezbere bilmekle yükümlü tutulurlar ve başarısız olmak da ciddi bir olasılıktır. Kabul edilme töreni sonrasında, gençler takım elbise, saat -İskandinavya'nın bazı bölgelerinde 1930'lu yıllara kadar sigara kutuları ve takma diş seti (çoğu zaman balina dişinden yapılma) da yaygın hediyeler arasındaydı- gibi tam sorumluluk sahibi yetişkinler olarak görüldükleri anlamına gelen 'yetişkin' hediyeler alırlar. Çocuk 14 yaşında iken kabul edilme töreni gerçekleştiği için, öneminin niçin azaldığını anlamak kolaydır: daha önce kabul edilme töreninden sonra kendi hayatlarını kazanmaları beklenirken, artık törenden sonra hayatlarında ciddi bir değişiklik olmuyor. Acaba, evlilik töreninin öneminin azalmasının da benzer bir açıklaması olabilir mi -ancak bu hâlâ belirgin değil?

Sosyal farklılaşma ilkeleri olarak toplumsal cinsiyet ile yaş arasındaki önemli bir fark, birinin yaş grupları arasındaki üyeliği aşağı yukarı otomatik olarak değiştirirken, çok az insan toplumsal cinsiyetlerini değiştirir. Yaşlı hakimiyetinde (*gerontocratic*) ama başka türlü eşitlikçi toplumlarda, erkek çocuklar

siyasi haklarını elde etmeleri için sadece yaşlarının gelmesini beklerler; yetişkinler konseyinde oturmak için seçilebilirler ve sonunda güçlü atasal lider olabilirler. Pek çok toplumda bu kadınlar için geçerli bir seçenek değildir.

Bu bölümün de üzerinde durduğu gibi, toplumdaki iş bölümü sosyal farklılaşmanın temelidir ve iş bölümünün göreli karmaşıklığı sosyal farklılaşmanın karmaşıklığına işaret eder. Ayrıca, sosyal farklılaşmanın siyaset ve ideolojiden bağımsız incelenemeyeceğini de gösterdi. Toplumsal cinsiyet ve yaş siyaset ve işbölümüyle bağlantılıdır, ancak genellikle diğer etmenlerle beraber işlev görürler. Bir sonraki bölümde, sözü edilen karmaşıklığa katkıda bulunan buna benzer kriterler, yani kast ve sınıf üzerinde duracağız.

Ayrıntılı okuma önerileri

David Gilmore: *Manhood in the Making.* New Haven, CT: Yale University Pres 1989.

Sherry Ortner ve Harriet Whitehead, ed.: *Sexual Meanings.* Cambridge: Cambridge University Pres 1981.

Victor Turner: *The Ritual Process.* Chicago: Adline 1969.

9. KAST VE SINIF

Şimdiye kadar sahip olan her kişiye verilecek, ve o bereket sahibi olacaktır; fakat sahip olmayandan sahip olduğu bile alınacak.

Kutsal Kitap
(Kral James versiyonu), St Matthew 25: 29

Hindistan'da, toplumsal cinsiyet ve yaş gibi kast da görünüşte doğuştan olan, verilmiş niteliklere işaret eder. Teorik olarak, kişinin kastını değiştirmesi cinsiyetini değiştirmesi kadar zordur.

Sosyal sınıflar kavramı farklıdır. Her ne kadar çoğu sosyal bilimci, insanların çoğunluğunun ebeveynlerinin sınıf üyeliğini devraldıklarını (işçi sınıfı çocuğu ise, işçi sınıfında kalması hayli muhtemeldir) iddia etmiş olsalar da, gerek teoride gerek uygulamada sosyal sınıflar arasında büyük bir hareketlilik vardır. Birçok toplumda, sınıf üyeliğinin emik olarak kazanılmış olup atfedilmiş bir statü olmadığı kabul edilir.

Kast ile sınıf arasındaki ilişki karmaşık olup her iki kavramı da tam olarak tanımlamak zordur. Gelin kast kavramıyla başlayalım.

Kast sistemi

Kast sistemi, hem 'kültür' hem de 'toplum'un özelliklerini içine alır; yani, hem Hinduizm ilintili sembolik bir sistemdir

hem de Hint toplumunda sosyal organizasyon, karşılıklı etkileşim ve iktidarı düzenleyen bir dizi kurallar ve uygulamalardır.

Kast sistemi, bütün Hindu toplumunu irsi üyeliğe sahip endogamik gruplara bölen ve bunları üç özellik aracılığıyla eşzamanlı olarak birbirinden ayıran ve birleştiren bir sistem olarak tanımlanabilir. Bu üç özellik, evlilik ve ilişki bakımından ayırma; en azından teoride, her grup içindeki iş bölümünün belli bir mesleği temsil etmesi ve son olarak, grupları üst ve alt kastlara bölen bir skalada sıralayan hiyerarşidir.

Böylece, kast sistemi atfedilmiş statülere göre insanların sıralanışını gerektirir, farklı kastların üyeleri arasındaki karşılıklı ilişkileri düzenleyen kuralları belirler ve belli görevlerin sadece özel kastların üyeleri tarafından yürütüleceği anlamına gelen iş bölümü aracılığıyla kastların karşılıklı bağımlılığına yol açar.



Hindular, ölülerini yakmak ve kutsal Ganj nehrinde temizlenmek için Hindistan'ın her yerinden Varanasi'ye (Benares) haç yolculukları yaparlar. (Foto: Trgyve Bølstad)

İdeoloji ve din bakımından, kast sistemi, kastlar arası ayrımı ve iş bölümünü haklı çıkarmaya hizmet eden törensel (dinsel) saflık ve kirlilik mefhumlarına dayanır. Diğer şeylerin ya-

nı sıra, törensel saflıktaki farklılıklar, bir üst kasta mensup olan kişinin aşağı bir kasta mensup birinin hazırlamış olduğu yiyeceği yemesi halinde kirleneceği ve sadece Brahman kastına mensup olanların dini ritüellere önderlik etmeye yetkili olduğu anlamına gelir. Her kast yiyecekler konusunda kendi kurallarına sahiptir; örneğin, üst kastlar ağza içki almayan ve vejetaryen olma eğilimindedirler.

Varna ve Jati

Kast sistemini, tüm Hindu nüfusunu dört ana gruba, varnalara ('renk' anlamına gelen Sanskritçe bir kelime) bölen bir hiyerarşi olarak düşünmek kabul gören bir anlayıştır. Brahmanlar (rahipler) en üst tabaka olup onları Ksatriyalar (savaşçılar ve krallar), Vaişya (tüccarlar) ve Surdalar (esnaf ve zanaatkârlar ve işçiler) takip eder. Varna sistemi dışında basamağın en altında Dokunulmazlar yer alır. Bir üst kasta mensup birinin, böyle kirletici bir kişiyle temasa girdikten sonra ince bir arınma ritüelinden geçmesi gerektiği için İngilizler tarafından bu şekilde adlandırılmışlardır. En yüksek üç kasta mensup olanlara 'iki kez doğmuş' denir, çünkü ruhani yeniden doğuşu zorunlu kılan bir seremoniden geçerler.

Gerçi her ne kadar yanlış olmasa da kast sisteminin bu tür bir tanımı basite indirgeyici ve nihayetinde yanıltıcıdır. Birincisi, kastlara ait olan Hindu olmayanların da bulunduğunu belirtmek gerekiyor; Hindistan'ın yaklaşık 120 milyonu bulan Müslümanlarının kendi kastları bulunuyor (genelde aşağı kastlar) ve 'kabileler' denilen çok sayıda etnik gruplar Dokunulmazlar olarak sınıflandırılmakta ve öyle de davranılmaktadır. Hindistan'da, Budist Sri Lanka'dan Müslüman Pakistan'a kadar olan Hindu olmayan topluluklar da kendi kastlarına sahipler.

Ayrıca ve daha önemlisi, Hint nüfusunun bu beş katmanlı bölünmüşlüğü oldukça soyut olup gündelik yaşamda görece az öneme sahiptir. Hintli sosyal antropolog M.N. Srinivas şöyle der: 'Kast sisteminin asıl birimi dört varnadan değil, geleneksel bir mesleği icra eden ve belli bir kültürel, ritüel ve adli

otonomiye sahip çok küçük bir endogamik grup olan jātidir' (1952: 24). Hindistan'da binlerce jāti var; hepsi irsi bir mesleği veya zanaatı (artık geçerliliği kalmamış olsa bile) temsil edip bölgedeki diğer jātilere karşı köklü sorumluluklara sahip oldukları kadar ritüel hiyerarşide de özel bir yere sahiptirler. Jātilerin büyük bir kısmı görece küçükler, fakat bir kısmı büyük olup kendi içlerinde, soy katmanları arasında asimetrik ittifak modellerine sahip farklılaşmış gruplar bulunuyor.

Jātilerle Varnalar arasında kalan ara seviyede, tüm Hindistan'ın mesleki kastlarını görüyoruz, örneğin Hindistan'ın her yerindeki jātileri içine alan demirciler kastı Lahor gibi.

Varna sisteminin pratik işlevi, yerel jāti üyelerinin kendilerini, ülkenin geri kalan kesimlerindeki jātiler bağlamında konumlandırmalarına imkān sağlamasıdır; ilaveten, sabit, soyut bir hiyerarşi ve değer sistemini temsil etmektedir. 'Dokunulmazlar' (şimdi 'bastırılmışlar' anlamına gelen Dalitler deniliyor) varna sisteminde bir yere sahip değiller ancak jātilere aittirler. Srinivas, 'aşağı jātilerin mensupları daima 'vejetaryenlik ve içki içmemeyi kabul edip ritüel ve panteonlarını Sanskritleştirerek bulundukları seviyeyi yükseltmeye çalışmışlardır' yorumunu yapar ve kast-tırmanma sürecinin, Hindistan'da gözle görülür tek tip bir değerler sisteminin yaygınlaşmasına yol açtığını belirtir. Başka bir deyişle, aşağı bir kastı yüksek bir kasttan ayırt etmeye yarayan değer ve kriterlerle ilgili yaygın bir mutabakat olduğu görünüyor.

Jajmani sistemi

Hindistan köylerinde geleneksel jātiye dayalı işbölümüne jajmani sistemi denir. Farklı kastların üyeleri arasındaki ürün ve hizmet alış verişine ilişkin bir geleneksel kurallardan oluşur. Diğer bir deyişle, her kastın diğerlerine karşı belli sorumlulukları bulunmaktadır. Sistemik bir bakış açısıyla bakıldığında, kastlar arası bağımlılık sayesinde köyün sosyal bir sistem olarak korunduğu söylenebilir; aktör perspektifinden bakıldığındaysa bireysel fırsatlar üzerinde ciddi kısıtlamalar ya-

rattığı söylenebilir. Jajmani sistemi, ideolojik olarak dinle bağlantılı olup onun aracılığıyla meşrulaştırılmakta ve bu şekilde saf olma ve olmama ve kast sistemindeki görece sıralamaya dair mefhumların devamına katkıda bulunmaktadır. Çöpçü kastı üyelerinin gerçekten süpürme işlemini yapmaları onların gerçekten de kirletici olmalarının göstergesi olarak yorumlanabilir; aynı zamanda, zaten süpürmeleri gerekiyor zira kirletici olarak algılanıyorlar. Bu şekilde, kastın sosyal ve sembolik özellikleri birbiriyle bağlantılı olup ideoloji ile edimler arasında bir uygunluk yaratarak birbirlerini güçlendirmelerine katkıda bulunmaktadır.

Büyük ölçüde mal ve hizmetlerin doğrudan mübadelesinden oluşan jajmani sisteminde öteden beri çok az para dönmüştür. Çoğu zaman, bu alışverişlerin tam hesabı tutulmamıştır. Çünkü her kastın diğerlerine karşı belli görevleri olmuştur. Modern Hindistan'da, jajmani sistemini geleneksel uygulamalara göre çalıştırmak zor olabiliyor. İlki, para ekonomisi - ve şimdi yaygın olan budur- jajmani ilişkisinde olunmayan kişilerden de her tür mal ve hizmeti satın almayı mümkün kılmıştır. İkincisi, Hint toplumundaki değişimler, jāti sisteminin meşru kılmadığı çok sayıda mesleğin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Üçüncüsü, Hint köylerinin kapitalist sistem ile devlet bürokrasisiyle bütünleşmesi jātiler arası bağları zayıflatmıştır. Kentleşme jajmani sistemini elverişsiz kılmıştır. Jajmani köylerdeki sosyal sistemi istikrarlı bir ekonomik sistem ve işbölümüyle bütünleştirmişti, ancak Bombay gibi yüksek ekonomik değişim hızı, devasa göç ve çok karmaşık işbölümüne sahip büyük bir kentte gerektiği gibi işleyemez hale getirmiştir. Bu, Bombay'da jāti ile meslek arasındaki her tür bağın ortadan kalktığı anlamına gelmiyor; ancak bu bağın daha yüzeysel, muğlāk ve geleneksel köydekinden çok daha fazla manipülasyona açık olduğu anlamına geliyor.

Kast ve sosyal hareketlilik

Kast ve sosyal tabakalaşmanın diğer kriterleri arasındaki

ilişki, daha 'geleneksel' diğer yerleşimlerdeki gibi karmaşık olabiliyor. F.G Bailey'in Bisipara köyündeki 'kast tırmanışı' ve siyasi çatışmaya ilişkin araştırmaları (Orissa, Doğu Hindistan; bkz. Bailey 1968) bu karmaşıklığın bir kısmını gözler önüne sermektedir. Onun perspektifi büyük ölçüde aktör merkezlidir.

Bisipara'da, Bailey'in alan çalışmasını yürüttüğü 1950'li yıllarda jajmani sistemi aşağı yukarı hâlâ bozulmamıştı, ancak dışarıdan bir takım rahatsız edici unsurlar girmişti. Bilhassa, köy, aşağı kast mensuplarına da açık olan önemli siyasi kariyer fırsatları sunması anlamında modern Hint devletine entegre olmuştu. Bailey, köydeki farklı siyasi çatışma ve rekabet türlerini tasvir etmekte olup bizim bunların ikisine daha yakından bakmamız gerekiyor: kast tırmanışı ve kast çatışması.

Bir bireyin durumunu iyileştirmesinin olası üç yolu var. Kast mensubiyetini değiştirmeye çalışabilir (küçük bir köyde bu son derece zordur), kendi kastının düzeyini iyileştirebilir ya da bütün bir kast sistemini bir kenara bırakıp onun dışında bir kariyer yapmaya çalışabilir.

Bisipara'daki içki imalatçıları kastı onyıllar boyunca ekonomik durumlarını düzeltmiş, ancak ritüel saflığında bir iyileşmeye yol açmamışlardır. Aslında, zenginlik ile ritüel saflık arasında bir korelasyon olmasına rağmen, kişi zengin ve ritüel anlamda kirletici olabilir ya da tersi. Bu nedenle kast liderleri ekonomik sermayelerini ritüel saflığa dönüştürmeye çalışmışlardı. İlkin, genellikle Sanskritisazyon olarak bilinen uygulamalar aracılığıyla kendi edimlerini saflaştırmaları gerekmişti. Aşağı kastlara özgü ritüellere (hayvan kurban etme gibi) son vermişler ve benzer şekilde başka hususlarda da vejetaryen olmak gibi diğer Brahman kuralları benimsemişlerdi.

İçki imalatçılarının yüksek bir kast olarak kabul edilmek için diğer yandan jajmani sistemi içindeki konumlarını da iyileştirmeleri gerekiyordu ve bu en zor kısmıydı. Kirletici içki imalatçılarıyla bir jajmani ilişkisine giren her kast yerel hiyerarşide onlar tarafından geride bırakılma riskiyle yüz yüze kalıyorlardı; diğer yandan, içki imalatçıları hizmetler için ödeme

yapabiliyorlardı. Eninde sonunda, (merdivenin çeşitli basmaklarından geçtikten sonra) Brahmanlarm onlar için ritüel hizmetler icra etmelerinde başarılı oldular ve bundan böyle temiz bir kast oldukları kabul edildi, ancak büyük miktarda paralar harcama pahasına. Yüksek bir ekonomik konumu yüksek bir ritüel konuma dönüştürdüler.

Bu tür bir sosyal hareketliliğin, kendi başına kast hiyerarşisini reddetmediğini belirtmemiz gerekiyor; daha ziyade bunu açıkça kabul etmiş oluyorlar. Kast çatışması olarak sözü edilen siyasi çatışma biçimi farklıdır.

Pan kastı, lideri, Gandi'nin kast eşitliği ilkesinden ilham almış olan, aşağıda yer alan, ritüel olarak kirletici ve yoksul bir kast idi. Muhtelif vesilelerle yüksek kasta tahsis edilmiş bir tapınağa girmeye çalışıyorlar, ancak dışarıya atılıyorlardı. Ardından kendi tapınaklarını inşa ederek kendilerini temiz bir kast olarak ilan ettiler. Bu strateji, bu eylemi kuralların kaba bir ihlali olarak gören Bisipara'daki diğer kastlar tarafından kabul görmedi ve Pan kastının sosyal anlamda tanımlanmış konumunu iyileştirmeye yaramadı.

Pan kastına göre, içki imalatçıları tarafından izlenen strateji ekonomik nedenlerle olanaklı değildi. Böylece, bir kısmı, rakip bir değer hiyerarşisi, yani kamusal hizmet vasıtasıyla konumlarını iyileştirmeye çalıştılar. Yerel yönetimde ritüel olarak saf olmayanların kotalarından yararlanarak, kast üyeliği dışındakilerin kriterleri ile ritüel saflığın ilintili olduğu hiyerarşik skalada sosyal tırmanışta başarılı oldular.

Bir Hint köyündeki bu sosyal hareketlilik tablosundan, birbirinden kısmen bağımsız işlev gören üç tabakalı bir ölçü olduğunu görüyoruz: ekonomik sistem, kast sistemi ve kamu idaresi. Farklı kaynaklar her bir sistemde de tehlikededirler, lakin iktidar farklılaşmasına yol açan hepsi de farklı ilkeler vasıtasıyla meşrulaştırılırlar ve kısmen mukayese edilmez bir yapıya sahipler. Bisiparalı Brahmanlar Panların kamu idaresindeki prestij artışlarını tanımadılar; ne var ki, yerel yönetimdeki tırmanma sayesinde Pan kastı üyeleri Brahmanlar üzerinde güç kullanabilir duruma geldiler.

Ekonomik gücün ritüel saflığa dönüştürülmesinin mümkün olduğu ortaya çıkarken, siyasi gücü de (kamusal sektörde) benzer bir prestije dönüştürmenin mümkün olmadığını belirtmek gerekiyor. Bu, ekonomik ve ritüel faktörleri bağdaştıran ancak devlet sektörünü içermeyen jajmani sisteminin işleyişinden kaynaklanmaktadır.

Kast: Bir tür sosyal katmanlaşma?

Kast araştırmaları her zaman Hindistan ile ilişkilendirilmiştir. Ancak, kast kavramının faydalı olacak şekilde daha geniş kapsamlı karşılaştırmalı bir kavrama dönüştürülebileceği iddia edilmiştir. Şimdi bu görüşün iki örneğine göz atalım.

Fredrik Barth (1981), kuzey Pakistan'da Swat vadisinde siyaset ile ilgili araştırması bağlamında vadideki katmanlaşma sistemini anlatır. Pathanlar Müslüman olmalarına rağmen, bu bölgede Hindu komşuları tarafından öylesine etkilenmişler ki onlar da, kastları anımsatan değişen saflık derecelerine göre irsi statülere bölünmüşler. Swat vadisindeki işbölümü jajmani sistemine benziyor: 'azizler', toprak sahipleri, rahipler, zanaatkârlar, çobanlar, köylüler ve 'horgörülen gruplar'dan (Hindu toplumundaki Dokunulmazlar veya Dalitlere karşılık gelen) oluşan bağımlılık ilişkileri ve karşılıklı sorumluluk ilişkileri var.

Ne var ki, Swat'taki 'kast sistemi' dinsel bir üstyapıyla ilintili veya onun aracılığıyla meşrulaştırılmıyor. Aksine kast sistemi ile Tanrı önünde herkesin eşit olduğunu vaaz eden İslamiyet arasında doğrudan bir karşıtlık sözkonusu. Bu nedenle Barth, Pathanlar Hindu olmadıkları için kastlarının aslında sosyal tabakalaşma ve işbölümünün bir dışavurumu olduğunu öne sürer.

Max Weber'in de onayladığı kastın sosyal yapının bir tezahürü olduğu görüşüne, Louis Dumont (1980: 208-212) itiraz eder. Dumont'a göre, kastı anlamak için, onu sosyal ve kültürel bir bütünün bütünleşik bir parçası olarak görmek gerekir; dolayısıyla kastlardan, içinde doğdukları belli bir kültürel bağ-

lamdan yalıtarak söz edilemez. Hindu olmayan toplumlarda 'kast benzeri sistemlerin' varlığı, kast sisteminin birtakım tezahürlerinin yayılmasıyla açıklanır. Dumont'a göre, Swat'ta, Kerala'daki (güney-batı Hindistan) Hıristiyanlarda ve Sri Lanka'da Budistlerdeki kast sisteminin bu 'taklitleri' içinde tamamen yer almaksızın Hindu kültürü tarafından kuşatılmış ve nüfuz edilmiştir. Özetle, Dumont kast sisteminin Hindu kültürünün bir tezahürü olduğunu ve bir Hindu bütünselliği içinde anlaşılması gerektiğini iddia eder. Dumont başka bir yerde, tam da bu 'katmanlaşma' kavramının, Hindistan'ın hiyerarşik topluluklarını anlamayan bireyselci Avrupai tasavvura uzak olduğunu öne sürüyordu.

Louis Dumont (d. 1911) yıllarca Oxford Üniversitesinde ders verdi, fakat 1955 yılından itibaren Fransa'da çalıştı. 1950'den bu yana Hindistan ve genel sosyolojik ve antropolojik konularla ilgili çok sayıda kitap yazmış olmasına rağmen, özellikle 1980'lerin başından beri antropolojideki nüfuzu belirginleşmiştir. Klasik sosyolojiden (bilhassa Durkheim ve Tönnies) uyarlanan temel yargısı, toplumların bütünleri entegre ettiklerini ve bu dolayısıyla onları oluşturan parçaların toplamından niteliksel olarak farklı olduğu anlayışını ifade eder. Dumont, Hindistan'daki kast sistemine ilişkin meşhur analizinde (*Homo Hierarchicus*, birinci baskı 1968), bu sistemin Hindu kültürüne mahsus içkin bir mantığa sahip olduğunu iddia eder. Avrupa'da bireyin özel bir değere sahip olduğu konusunda mutabakat varken, Hindistan'da ise birey sadece kuşatıcı, bütünsel bir kültürel sistem bağlamında anlam kazanır. *Essays on Individualism* (1986)'de Dumont sosyal antropolojiyi, eşitlikçi, bireyselci değerler sisteminin evrenselliğini sorgulamaksızın kabul ederek toplumlar arasındaki bu tür temel farklılıkları görmezlikten gelmekle eleştirir. Dumont'un antropoloji teorisine yaptığı en önemli katkılardan biri, değerler hiyerarşisini takdim etmesidir. Burada, her toplumun, düzey çeşitliliği içinde ifade edilen ve bu tür bazı değerlerin daha alt seviyelerdeki başka değerleri belirlediği -kuşattıkları- belli değerlere göre bütünleştiklerini öne sürer. Dumont, Avrupa toplumunun en yüksek değerinin birey olduğunu belirtir. Bu tür kuşatıcı değerler, belki onlara karşı da olabilen toplumdaki diğer değerlerden daha asli görülürler ve onları belirlerler.

Gerald Berreman (1979), kast kavramını karşılaştırmalı bir kavram yapmakta Barth'dan daha radikal bir duruş sergiledi. Diğer şeylerin yanında, Amerikalı siyahları 'saf olmayan bir kast' şeklinde tasvir ederek Birleşik Devletlerde kastların var

olduğunu savundu. Herkesin kendi kaderini belirlediğini öne süren resmi meritokrasi ideolojisine rağmen, siyahların düşük meslekler ve saf kasta (beyazlar) dokunmaları halinde kirletici güce sahip olmalarıyla düşük-seviyeli ırsi bir kategoriye ait olduklarını iddia etti. Berreman'dan önce, Kroeber de, bunun bütün Hint toplumu ve kültürünün özünden kaynaklandığını düşünen Dumont için kabul edilebilir olduğu ortada olan böyle geniş bir kast kavramının yararlılığını savundu.

Dumont'un kast perspektifi açıkçası sistemik iken, Barth ve Berreman aktörün ulaşabildiği seçenekler üzerinde daha fazla dururlar. İkincisini yaparken, kendi kültürleri büyük ölçüde farklılık gösterse de, ABD'deki siyahlarla, Swat Pathanları ve Hindu köylüleri arasındaki benzerlikleri bulmak mümkün olmaktadır. Berreman, Dumont'un kastı 'Brahmanik anlayış' (Berreman 1979; bkz ayrıca Burghart 1990) olarak değerlendirmesinin, iktidar sahiplerinin anlayışlarını neredeyse hiç eleştirmeden yeniden üretmekle eleştirdi. Başka deyişle, Berreman Hint toplumunu, üyelerinin zorunlu olarak görece tek biçimli bir dünya görüşü tarafından kuşatılmış olduğu bir bütün olduğunu düşünmüyor.

Modern Hindistan'da kast

Kast sistemi dini veya ruhani, fiili ve sosyal bir özelliğe sahiptir. İnsanların dinsel konumları ve ritüel pratikleri, evlilikleri ve ittifakları ve profesyonel yaşamlarında imkânları açısından önemlidir. Elbette ki modern Hindistan'da kast sistemini olduğu gibi muhafaza etmek imkânsızdır ve bunun başlıca dört nedeni var. Birincisi, yeni mesleklerin ortaya çıkması insanların jâtiye göre sınıflandırılmalarını karmaşık hale getirmektedir. İkincisi, pek çok durumda ücretli çalışanlar kasttan ziyade niteliklerine göre çalıştırılmaktalar. Üçüncüsü, Hint yetkililer kamu sektöründe 'Öngörülen kastlar' ve 'Öngörülen kabileler' için kotalar aracılığıyla kastlar arasındaki farklılıkları aktif bir şekilde azaltmaya çalışmaktadırlar. Dördüncüsü, kentleşme karşılaşılan insanları sınıflandırmayı zorlaştırmakta

ve birçok Hintli için, kimsenin onları tanımayacağı bir kente giderek damgalanmış bir kimlikten kaçmalarını mümkün kılmaktadır.

Hinduizmin kendi içinde de, kast sistemini ortadan kaldırmaya yönelik girişimler başlatılmış durumda. Aryanizm adında önemli bir reformist hareket ondokuzuncu yüzyıldan bu yana bu yolda çalışmakta ve Mahatma Gandhi, başka şeylerin yanı sıra, Dokunulmazlara Tanrının çocukları anlamına gelen 'Harijanlar' ismini vererek kast hiyerarşisini değiştirmeye çalıştı. Günümüzde, Dalit örgütlenmeleri (Gandhi'nin onlara tepeden bakışının ifadesi olarak gördükleri terimi reddederek) kast sistemini kaldırma yönünde etkili oluyorlar.

Kast sistemini kaldırmaya veya en azından sonuçlarını hafifletmeye yönelik bu ve diğer girişimlere rağmen, bu durum hâlâ yaşamaya devam ediyor. Örneğin *Sunday Times of India*'da evlilik ilanları kast üyeliklerine göre sınıflandırılmaktadır. Hindistan'ın birçok bölgesinde jajmani sistemi yok olmaya yüz tutarken, kast sistemi ritüel ve sosyal alanlarda bir dizi işlevi hâlâ sürdürmektedir.

Sınıflar ve katmanlar

Toplumsal cinsiyet ve yaş her yerde insanların sosyal farklılaşma ve sınıflandırılma ilkeleri görevini görürler. Kast ve/veya sınıfa dayalı sistemler bu bakımdan daha karmaşıklar ve daha karmaşık bir işbölümüne de sahiptirler.

Sosyal sınıf terimi, sınıfların, harfiyen söylenecek olursa, diğer toplumlarda da var olmalarına, rağmen genellikle kapitalist toplumlara uyarlanır. En etkili sosyal sınıf teorisi Karl Marx tarafından ondokuzuncu yüzyılda geliştirildi. Marx'ın, tarihi toplumlara ilişkin özellikle de kapitalist toplumlara ilişkin çok kapsamlı incelemelerinde sınıf terimi özel bir yere sahiptir, zira ona göre sınıflar arası ilişkiler tarihsel değişimde belirleyicidir.

Marx sınıfları mülkiyet bağlamında tanımladı. Herhangi bir toplumdaki yönetici sınıf, mensuplarının üretim araçları (top-

Hindistan'ın dışında kast

1840'tan 1917 yılına dek, İngiliz ve Fransız kolonilerinde köleliğin resmen kaldırılmasını takiben milyonlarca Hintli, devamlı olarak yerleştikleri uzak kolonilere transfer edildiler. Bu kitlesel göçün nedeni, kölelerin serbest bırakılmasından sonra plantasyonlarda ortaya çıkan işgücü ihtiyacı idi. Çoğu kişi bu Hintlilerin, iş sözleşmesi karşılığında çalışma sözü verilerek baştan çıkarılıp tam anlamıyla kandırıldıklarını ve plantasyon kolonilerindeki gerçek durumlarının kölelerinkinden hiç de daha iyi olmadığını iddia etmişlerdir. Hugh Tinker (1974) bu sözleşmeli sistemi 'köleliğin yeni bir biçimi' olarak tanımlamıştır (bkz ayrıca Mintz 1974). Hintlilerin büyük bir kısmı Bihar ve Utar Pradeş'ten -Hindistan'ın en yoksul kesimlerinden- gelmişlerdi, ancak bir kısmı da Tamil Nadu ve Andhra Pradeş'den gelen Dravidianlardı. Bu Hintlilerin torunları hâlâ bu eski plantasyon kolonilerinde yaşıyorlar ve özellikle Mauritius'da (toplam nüfusun yüzde 65'i), Guyana'da (yaklaşık yüzde 55), Fiji (1987 yılındaki darbeden sonra yaklaşık 45'i), Trinidad ve Tobago (yaklaşık yüzde 40) ve Surinam'da (yaklaşık yüzde 35) hayli fazlalar.

Bu Hintli diasporaya ilişkin büyük bir antropolojik literatür bulunmaktadır ve çoğu akademisyen kültürel devamlılık ve değişimi sorguladılar. Örneğin kast sistemi, gemi yolculuğunda beslenme ile ilgili kısıtlamaları sürdürmek imkânsız olduğu için ve de kolonilerdeki işbölümü jajmani sistemini işlevsiz hale getirdiği için daha Hindistan'dan ayrıldıkları günden itibaren değişmişti. Bu insanların gitmiş oldukları toplumların bir kısmında, bilhassa Mauritius'da, bazı kastlar hâlâ endogamiktirler, ancak Triniad gibi diğerlerinde çeşitli alt-gruplar daha pratik nedenlerle tek bir 'Hint-Trinidadianlılar' kategorisi içinde birleşmişler. Ancak Trinidad'da bile, sadece Brahmanlar Ortodoks (Sanatanist) rahip olabiliyorlar. Ayrıca, Mauritius'da, politik koşullarda son yıllarda kast bilincinde yeniden bir canlanma yaşandı ve aşağı kastlar kendi çıkar gruplarını oluşturdular.

Ne jajmani sistemlerinin ne de 'pançayatlar'ın (kast konseyleri) varlığını sürdürdükleri ama kast anlayışlarının varolmaya devam ettiği Hint diasporalarının deneyimi, kast sisteminin hem esnek hem de adapte edilebilir olduğunu ve de sosyal ve kültürel değişim sonucu ortadan kalkmasının hiçbir şekilde kesin olmadığını göstermektedir. Diğer bir yandan, kastın, bir mevki ve farklılaşma kriteri olarak -hem Hindistan'da hem denizaşırı Hintliler arasında- son derece değişken bir öneme sahip olduğu muhakkaktır. Bazı insanlar için kast üyeliği onların toplumdaki yerini büyük ölçüde belirleyebilir; başkaları içinse, sadece dini festivaller ve seçim kampanyaları sırasında önemli olabilir.

rak, aletler, makineler, fabrikalar vb) kontrol edip diğer insanların emek gücünü satın alan (yani insanları çalıştırır) sınıftır. Bu sınıfın altında da genellikle, hayatta kalmak için emeklerini satmak durumunda kalan ücretlilerin yanında çiftçiler ve

bağımsız zanaatkâr sınıflarını görürüz. Modern sanayi toplumlarında, genelde üç önemli sosyal sınıftan söz edebiliriz: Üretim araçlarına sahip olan burjuvazi ya da kapitalistler, mensupları üretim araçlarına sahip olup ama başkalarını çalıştırmayan küçük burjuvazi ve mensupları emeklerini satan işçi sınıfı. İlaveten, mensupları mülkiyetlerinin gelirinden geçinen aristokrasiyle beraber işsiz lümpen proleterler, suçlular, derbederler vardır.

Eşitliğin öne çıktığı toplumlarda bile insanlar arasında ciddi sistematik derece farklılıklarının olduğuna kuşku yoktur. Pratikte, sınıf farklılıklarının nesiller boyu devam etme eğilimi vardır, zira, her zaman belli bir sosyal hareketlilik olmasına rağmen, çocuklar ebeveynlerinin sınıf mensubiyetlerini devralırlar. Bu tür farklılıklar ister istemez üretim araçlarına sahip olmakla ilişkilendirilsin ya da ilişkilendirilmesin, aktör merkezli bir perspektiften olduğu kadar sistemik açıdan da çok önemlidirler. Sosyal bilimcilerin büyük çoğunluğunun Marksizmin aksine, eşitsizlikle ilgili olarak önceliği açıklayıcı değişken olarak ekonomik mülkiyete vermeyen bir görüşü desteklediklerini belirtmek gerekiyor. Buna zaman zaman sosyal tabakalaşma teorisi ismi denilmekte ve Max Weber'le ilişkilendirilir. Marx'tan yarım yüzyıl sonra yazan Weber, hep birlikte kişiye belli paye kazandıran birden fazla, kısmen bağımsız kriterlerin olduğunu ve mülkiyetin bunlardan en önemlisi olmasının gerekmediğini savundu. Örneğin, belli bir toplumda politik güç ve entelektüel prestij de önemli olabilir.

Sınıf ve tabakalara ilişkin perspektifler arasındaki önemli bir fark çatışmaya verilen önemdir. Sınıf teorisi neredeyse hep sınıflar arası çekişmeyi temel alan bir tür çatışma teorisidir. Marx, başarılı sınıf mücadelelerinin eninde sonunda üretim ilişkilerinde ve sosyal düzende niteliksel değişimlere yol açtığı için, sınıf mücadelesini sosyal değişimde en önemli faktör olarak gördü.

Gerek sosyal sınıf fikri gerek sosyal tabaka veya sınıflarla ilgili diğer teoriler etnosentrik olmakla eleştirildiler. Dumont'un, kast teriminin geniş çaplı analitik kullanımlarına

ilişkin eleştirisi bu tür tartışmanın temsilcisidir. Bir kısmı, bütün toplumların tabakalaştıklarını ve sınıf ya da tabaka kavramlarının bu nedenle faydalı olacağını öne sürerken, diğerleri kavramların kendilerinin Avrupa'ya özgü olduklarını ve doğaları gereği modern devlet toplumlarıyla ilintili olduklarını öne sürdüler.

Sosyal tabaka ve sınıfların ekonomik ve siyasi özelliklerinin bir kısmına sonraki bölümlerde döneceğiz. Bu aşamada, bir sosyal farklılaşma ve sınıflandırma ilkesi olarak sınıfa yoğunlaşıyoruz. Önceden feodal olan bir topluma kapitalizmin gelişini gösteren aşağıdaki örnek, aslında ekonomik değişim ile kültürel değişim arasında hatırı sayılır bir karşılıklı ilişki olabileceğini göstermektedir.

Porto Riko, San José'de ondokuzuncu yüzyılın birinci yarısında önemli bir değişim gerçekleşti (Wolf 1969 [1956]). Büyük ölçüde kendi tüketimlerine yönelik yiyecek üretmek yerine çiftçiler artan oranda dünya pazarı için bir ürünü yetiştirmeye başladılar. Bu en önemli ürün, giderek artmakta olan bir talebe sahip kahveydi. Gerçi, ürünün kârlı olması için çeşitli sorunların çözüme kavuşması gerekiyordu. Toprak sahiplerinin ekili alanları arttırmaları ve dolayısıyla ücretli işçi de bulmaları gerekiyordu. Aynı zamanda genişlemeyi finanse etmek için bir kredi kaynağı da (banka veya benzeri bir kurum) bulmaları gerekiyordu.

Toprak bol olduğu sürece, insanlar kendi topraklarını işlemeyi tercih ettikleri için, ücretli işçi bulmak zordu. Ancak, kahve yetiştiricileri tedricen ekilebilir toprakların çoğu üzerinde denetim kurdular ve sonunda toprağı işlemek serbest olmaktan çıktı. Şimdi bütün toprakların satın alınması gerekiyordu. Bu yeni durum öncesinde bağımsız olan çok sayıda küçük toprak sahibinin proleterleşmesine yol açtı. Emek güçlerini satmaya bağımlı hale geldiler.

Wolf, iki sistemin karşılaşmasını -satın alma, satma ve yatırıma dayalı kapitalist sistem ile geçimlik üretime dayalı geleneksel sistem- bir kültürel çatışma, karşıt değer sistemlerin ihtilafı olarak tanımlar. Yerliler İspanyol kökenlileri (kahve üre-

ticileri ve borç para verenlerin büyük kısmı İspanyol idi) zalim ve bencil olarak nitelediler: 'Başka insanların parasını çalıyorlar, ancak sonra üstüne oturuyorlar. Onu harcamıyorlar da' ve insanlara, yiyeceklerini yetiştirebilecekleri geçimlik küçük toprak parçaları vermiyorlar' (Wolf 1969 [1956]: 178). İspanyol kökenliler ise kendi açılarından Porto Rikoluları tembel, sarhoş ve yaşamlarını gerektiği gibi düzenlemeyen insanlar olarak nitelendirdiler.

Bu yeni, uzmanlaşmış ekonomi tam anlamıyla yerine oturduğunda, San José'de dört sosyal sınıfı birbirinden ayırmak mümkündü:

1. *Köylüler.* Küçük bir toprağa sahipler, bir aile temelinde tarım yapıyorlar ve fazlasını pazara satıyorlar, ancak üretimi arttırmaya hizmet edecek kadar üretim yapamıyorlar.
2. *Orta-büyüklükteki çiftçiler.* Daha fazla toprağa sahipler, geliştirmek için emek satın alıyorlar ve yaşamlarını idame ettirmek için ihtiyaç duyduklarından daha fazla kâr elde ediyorlar.
3. *Tarım proleterleri.* Toprak sahibi değiller ve emeklerini satarak hayatlarını kazanıyorlar.
4. *Toprak sahipleri.* Uzmanlaşmış kahve yetiştiricileri, büyük ölçekli emek satın alıyor ve büyük karlar elde ediyorlar.

Buradaki sosyal sınıflar tam anlamıyla üretim araçları bağlamında tanımlanıyorlar. Plantasyon sahipleri en yüksek payeye sahip iken; mülkiyetsizler en düşük payeye sahipler. Pek çok geleneksel toplumda, insanları üretim araçları sahipliğine göre sınıflandırmanın mümkün olmadığını, zira toprağın sıklıkla alınıp satılamadığını da belirtmek gerekiyor. Dogonlarda köy muhtarının (hogon) kimin hangi toprağı işleyeceğine karar verdiğini ve hakların akrabalığa bağlı olduğunu hatırlayalım. Avcı toplayıcı toplumlarda, üretim araçlarına erişimde sistematik farklılık yoktur; örneğin, bütün erkekler bir ok ve yaya sahiptir. Bölüm 11 ve 12'de, toplumların ekonomik örgütlenmelerindeki bu belli başlı farklılıklara ve genel anlamda

bunların siyasi iktidar ve sosyal örgütlenme ile olan bağlarına daha yakından bakıyoruz; bu noktada, ekonomik farklılıkların ve üretimin sosyal örgütlenmesinin (işbölümü) kültürel alanda nasıl sonuçlar doğurduğunu ve bireylerin sınıflandırılmasında önemli farklar doğurduğuna değinmek yeterli olacaktır.

'Kültürel sınıflar'

Çağdaş toplumların birçoğunda, üretim araçlarına erişimin sınıf bölünmelerinde esas kriter olduğunu iddia etmek zor olabilir ve bu anlamda Weber Marx'a karşı haklı görünüyor. Bilhassa, sanayi toplumlarında nüfusun büyük bir kısmı kamu hizmetlileri veya 'beyaz yakalı işçiler'dir -ne kapitalistler ne de işçiler. Örneğin, oldukça yüksek ücretli şirket yöneticileri yönettikleri şirketlerde çok küçük sayıda hisseye sahipler. Bu durum, Batı toplumlarının kapitalistler ve işçi sınıfı olarak iki katmanlı bölünmüşlüğünün günümüzden daha belirgin olduğu bir dönemde yazmış olan Marx'ın geliştirdiği sınıf kavramından daha az katı bir tanımlamayı gerektiriyor.

Wolf'un Porto Riko analizinde, aktörlerin birbirlerini zenginlik sembollerine göre sıraladıkları ortaya çıkıyor. Dolayısıyla insanların birbirlerini sınıflandırma biçimlerinde fark yaratan şey, birisinin sahip olduğu yatak örtüsü olabilir, ailenin kadınlarının at ya da katıra binmeleri olabilir, muzu sade veya sütle yemeleri de olabilir. Porto Riko'da bu dönemde bu tür göstergeler mülkiyete erişimdeki farklılaşmayla bağlantılıydı. Ne var ki, durumun bu olması gerekmiyor. Ekonomist Thorstein Veblen'in göstermiş olduğu gibi (1953 [1899], Amerikalılar, bir izlenim bırakma biçimi olarak, olduklarından daha iyi oldukları izlenimini vermek için statü sembolleri elde edebiliyorlar. Veblen, bu tür stratejiye gösterişçi tüketim adını verir.

Daha yenilerde, Pierre Bourdieu, esas ampirik örnek olarak Fransa'yı alarak 'kültürel sınıflar'ın sistematik bir teorisini geliştirdi (Bourdieu 1979; bkz. ayrıca Jenkins 1993). Bourdieu'nun çalışmasında temel fikir, iktidarın sembollerle bağlan-

tılı olup herhangi bir toplumda yönetici sınıfın hükmen, semboller hiyerarşisine ve egemen söylem biçimine karar veren sınıf olduğu; başka deyişle zevk kriterlerini denetleyen sınıf olduğudur. Nezaket davranışları, 'düzgün' konuşmayı, sanat ve müzik vs zevkine sahip bir kişi sembolik bir kapital artı değerine sahiptir. Bourdieu, bu farklılıkların çoğu zaman ekonomik eşitsizlikle bağlantılı olduğunu kabul etmekle beraber bunları kendi düzenlerindeki iktidar sistemleri olarak analiz eder. Çoğu toplumda politikacılar ve entelektüeller gibi, büyük oranda sembolik bir sermayeye sahip olup üretim araçlarına sahip olmaksızın hatırı sayılır bir gücü elinde tutan insanlar bulunuyor.

Fransız toplumunda 'zevk'le ilgili önemli incelemesinde, Bourdieu zevkin sosyal kökenleri üzerinde durur. Zevkin bir tür doğuştan geldiği hükmünü doğuran popüler anlayışların tersine, gözlemleri,

> kültürel ihtiyaçların eğitim yoluyla yaratıldığını gösteriyor: İncelememiz, bütün kültürel edimlerin (müze ziyaretleri, konserlere, sergilere, konuşmalara gitme vs) ve edebiyat, resim veya müzik tercihlerinin eğitim düzeyi (akademik unvan veya eğitim kurumlarında geçirilen yılların sayısıyla ölçülen) ve sosyal kökenlerle yakından ilişkili olduğunu göstermektedir. (1979: 1)

Pierre Bourdieu (d. 1930) felsefe eğitimi aldı, ancak esas olarak sosyolog ve antropolog olarak çalıştı. Etnografik sahaları Cezayir ve anavatanı Fransa olup en önemli eseri bilgi, kültür ve iktidar arasındaki ilişkiyi ele alır. *La Réproduction* (Jean-Claude Passeron ile beraber)'da, Fransız eğitim sisteminin, burjuva ideolojisini 'doğal' olarak takdim ederek sınıf farklılıklarını yeniden ürettiğini gösterir. *Outline of a Theory of Practice* (1972) ile *The Logic of Practice* (1980)'de Bourdieu, kültüre içkin üstü kapalı, çoğu zaman görünür olan iktidar yapılarına dair incelemeler için genel bir teori ve metot geliştirir. *Homo Academicus* (1984)'da, Fransız akademik dünyasındaki bu tür iktidar yapılarını tespit eder, ancak onun önde gelen ampirik incelemesi, Fransız toplumundaki zevk ve iktidar üzerine geniş kapsamlı bir bilimsel inceleme olan *Distinction* (1979)'dır: Kültürel iyi ve kötü zevk kavramları nasıl ifade edilirler ve belirli sembolik iktidar ilişkilerinin muhafaza edilmesine nasıl katkıda bulunurlar (Ayrıca bkz. Jenkins 1993.)

Dolayısıyla zevk farklılıkları 'objektif sınıf farklılıklarını' ifade eder. Örneğin, Bourdieu, klasik müzik bilgisinin eğitim ve arkaplanla çok yakından bağlantılı olduğunu göstererek tam da zevk tanımının sınıf farklılıklarını teyit edip kuvvetlendirdiği gibi kendisine belli bir saygınlık da kazandıran bir manifesto olduğunu iddia eder. Aynen Hindistan'da temiz olmayan bir kastın kast sistemi içindeki konumunu biraz iyileştirmek için yaşam biçimini değiştirebilmesi gibi, modern toplumlarda 'sonradan zengin olanlar' da, zevklerini göstermek için olabildiğince çok sayıda sembolü kabullenirler. Bourdieu bu tür bir stratejiye 'kapitalin dönüşümü' der (*'conversion of capital'*); başka bir deyişle, ekonomik sermayeyi sembolik sermayeye (kültürel prestij) dönüştürmek mümkün olabilir. Fransa'da, örneğin, aristokratik unvanlar zaman zaman satın alınabiliyor. Bisipara'da alkol imalatçılarının yükselişiyle bir paralellik görülüyor olmalı.

Ekonomik ve sembolik sermaye arasında genellikle belirgin bir bağ olsa da, ikisi uyumlu değildir. Bazıları ilkinden çok ama diğerinden aza sahip olabiliyor veya tersi. Bu, saygınlıklarını arttırmak isteyen aktörler için dönüşümün ilginç bir strateji olabilmesinin nedenidir. Esas dönüşüm biçiminin hangi yönde olduğu tabii ki toplumda egemen olan değer sistemine bağlıdır.

Sosyal farklılaşmadaki karışıklık

Tabakalaşma, sınıf ve sosyal farklılaşma incelemelerindeki genel bir ilke birikim kuralıdır. Bu 'kural', bir kişinin zengin olması halinde, muhtemelen iyi bir eğitime, iyi bir sağlığa ve güvenli bir işe sahip olacağını öngörür. Bu düşünce hattı, başta modern sanayi toplumlarına ilişkin sosyolojik incelemeler olmak üzere yeterince belgelendi. Ne var ki, antropologlar olarak biz, toplumlar arasında sınıf ve sınıf algılarıyla ilgili büyük bir çeşitliliğin farkında olmak durumundayız. Hemen hemen her zaman zenginlik üst sınıfta olmayı beraberinde getirmesine rağmen, örneğin ritüel saflıktan daha önemli olması zorun-

lu değildir. İlerlemiş yaş yüksek veya düşük bir dereceye yol açabilir; kadın toplumsal cinsiyeti tamamen devre dışı kalabiliyor veya neredeyse önemsiz olabilir vesaire.

Ayrıca -bu bölüm içinde daha önce gösterildiği gibi- değer sistemleri arasında veya iktidarı meşrulaştırma ilkeleri arasındaki çatışmalar olarak yorumlanabilen farklı sınıf kriterleri arasında çoğu zaman çelişkiler bulunmaktadır. Klasik bir örnek, birçok Afrika toplumunda yaygın olan yaş ile eğitim arasındaki çatışmadır. Yaşlı erkekler, gelenek aracılığıyla meşrulaştırılan iktidarlarını korumaya çalışırken, kolejlerinden dönen genç erkekler eğitimle kazandıkları niteliklerinin büyüklerinkinden daha üstün olduğu ve onlara daha yüksek bir iktidar sahibi olma hakkı kazandırdığında ısrar edebiliyorlar.

Dolayısıyla, farklı derece kriterlerinin veya farklılaşma ilkelerinin örtüşmesi zorunlu değildir. Örneğin, Bisipara'daki sosyal hiyerarşi pekâlâ, analitik olarak birbirinden ayrılan ve birbirini etkileyen ve değişen derecelerde birbiriyle etkileşen beşten az olmayan piramite dayanan bir sistem olarak tasavvur edilebilir: kast, zenginlik, yerel örgütlenme, toplumsal cinsiyet ve yaş.

Bu farklılaşma ilkeleri eşzamanlı olarak işlev görebilirler, ancak göreli önemleri önceden çok az kestirilebilir. Zaman zaman önemli oluşları durumsaldır, mesela dini bayramlarda kast üyeliği diğer kriterlerin hepsinden daha önemlidir. Başka durumlarda, ekonomik güç en önemli kriter olabilir vesaire. Örneğin, görece saf olmayan bir kasttan gelen zengin bir kadın yoksul bir Brahmandan daha yüksekte mi yoksa daha aşağıda mı yer alır? Bu soruya çok net bir cevap vermek imkânsızdır, ancak sosyal sınıflaşma ve farklılaşmanın karmaşıklığını üstü kapalı söylemiş oluyor.

Güç ve güçsüzlük

Son iki bölüm büyük ölçüde iktidar ve nüfuzla ilgilendi. İster toplumsal cinsiyete, yaşa dayansın ister sınıfa veya kasta dayanıyor olsun sosyal farklılaşma güç farklılıkları yaratır ve

onları yeniden üretir. Bazen bu güç farklılıkları güçsüzler arasında isyana ve protestolara yol açar ve bazen de bu devrimler toplumdaki güç ilişkilerinde kalıcı değişikliklere yol açar. Bu tür bir değişime örnek olarak çoğu zaman Fransız Devrimi verilir: Avrupa tarihinin bu önemli olayından sonra, soylu sınıf ile kraliyet ailesinin ayrıcalıklarının yerini formel eşitlik ve demokrasi ilkeleri aldı.

Bu bölümde öne sürüldüğü gibi, bir toplumda adalet, iyi ve kötü ve nihayetinde dünyanın nasıl göründüğüne dair oldukça değişken anlayışlar var olabilir. Diğer bir deyişle, toplumlar dahili olarak sadece ekonomik ve siyasi anlamda farklılaşmazlar kültürel anlamda da farklılaşırlar. Ancak ister açık ister üstü kapalı olsun bir takım temel değerler üzerinde geniş ölçüde uzlaşıya varılmıştır. Çok derinden eziliyor görünen insanların bile çoğu zaman egemen ideolojiyi destekledikleri hatta baskı altına alınmalarına katkıda bile bulundukları söylenebilir. Her ideoloji belli bir bakış açısının toplumda 'doğal' görünmesini sağlamaya çalışır; bunu başardığı takdirde, insanlar kendi konumlarını ve egemen hiyerarşiyi doğal olarak algılayacaklardır. Marx, toplumu idare eden fikirlerin yönetici sınıfın fikirleri olduğunu yazdığında zihnindeki temel mekanizma bu idi.

Eşitsizliğe ve farklılaşmaya baktığımızda aktör perspektifi ile sistemik perspektifler arasındaki farkın ilintili oldukları açıktır ve hem kast hem de sınıf sistemleri, iki perspektif arasında bilinçli bir manevrayla daha verimli incelenebilirler. Kişi bir kast ve/veya sınıfın içine doğar; kast veya sınıf yapısı sistemik bir özelliktir, ancak her aktör, bağımsız, önceden tahmin edilmeyen bir şekilde görece iktidar ya da iktidarsızlık konumuna aittir. Bu nedenle, iktidara ilişkin araştırmalarda sosyal süreç ikiliğine göz atmak gerekiyor. Bu, bir sonraki bölümde gösteriliyor.

Ayrıntılı okuma önerileri

F.G. Bailey: Parapolitical Systems. Marc J. Swartz, ed., *Lo-*

cal-level Politics. Social and Cultural Perspectives, içinde. Chicago: Adline 1968.

Louis Dumont: *Homo Hierarchicus*, 2. baskı. Chicago: University of Chicago Press 1980

Karl Marx ve Friedrich Engels: *The Communist Manifesto*. New York: The Modern Reader 1968 [1848]. (Türkçesi; Karl Marx ve Friedrich Engels. *Komünist Manifesto*. İstanbul: Mefisto Yayınları.)

10. POLİTİKA VE İKTİDAR

Politika, diğer sosyal ilişkilerin üzerinde yaşayan asalaktır.
M.J. Swartz

Siyaset iktidarla bağlantılıdır; hem insanların birbirleri üzerinde kullandıkları iktidar hem de toplumun faaliyetlerine kurumsallaşmış baskıları dayatarak insanlar üzerinde kullandığı iktidar -mal vergisinden işkence ve soykırıma kadar uzanan baskılar. Diğer yandan, siyaset kanunsuzluk ve güvensizlikle mücadele etmek durumundadır; yani kanun ve düzen, kişi haklarının yerine getirilmesi, çatışmayı çözme ve sosyal uyum ile ilgilenir.

Siyasetin bütün toplumlarda analitik olarak varlığı tespit edilebilir, ancak antropologların inceledikleri bütün toplumlar kesinlikle diğer sosyal alanlardan farklı siyasi kurumlara sahiptirler. Modern devletli toplumlarda, neyin siyaset olup neyin olmadığını tespit etmek oldukça kolay görünebilir. Bu tür toplumlarda siyaseti incelemek için geliştirilen siyaset bilimi formel siyasi kurumlarla; yasama meclisi, yerel yönetim, oy kullanma sistemleri ve toplumun siyasi olduğu kabul edilen diğer özellikleriyle ilgilenir. Sanayileşmemiş toplumlarda, siyaseti, sosyal yaşamın devamının akışından farklı bir şey olarak seçmek çok daha zor olabiliyor. Sanayi ve sanayi sonrası

toplumlarda, siyaseti sahip olunan, uzmanlaşmış bir kurumlar dizisi olarak düşünürüz. Merkezi bir devletin olmadığı toplumlarda, politik sistem daha ziyade varoluşun diğer yanlarının içine işlemiş bir şey olarak görülür. Devletsiz toplumlarda akrabalık ve din çoğu zaman uygulamada politikadan ayırt edilemezler. Modern toplumlara özgü olan bu kurumsal farklılaşma diğer çoğu toplumlarda bulunmaz (örn. bkz. Godelier 1975). Bu, örneğin parlamento ile karşılaştırılabilecek tespit edilebilir siyasi kurumlar aramak çoğu zaman sonuçsuz kalabilir. Bunun yerine, siyaset antropologları siyasi karar alma mekanizmalarına bakmalıdırlar -önemli kararların nerede ve nasıl alındığına, kimin kararlardan etkilendiklerine, siyasi eylemi hangi kural ve normların yönettiğine, hegemonyaya nasıl meydan okunduğu ve toplum yöneticilerinin hangi olası yaptırımlara sahip olduklarına bakmalıdırlar.

1940'lardan 1960'lara kadar klasik siyaset antropolojisinin temel problemi, devletsiz toplumların herhalükârda nasıl olup da entegre oldukları sorusuydu: Merkezi bir otorite yokluğundan dolayı niçin parçalanmamışlardı, çatışmaları çözüme kavuşturmayı nasıl başarmışlardı ve barış nasıl korunuyordu? Bugünse, Güney'deki dekolonizasyon ve post-kolonyal devletin ortaya çıkmasını takiben siyasal antropolojik araştırmaların büyük çoğunluğu bunun yerine, yerel toplulukların devlet egemenliğine nasıl direndiklerini göstererek devlet ile yerel toplulukların ilişkilerine yoğunlaşıyorlar.

Karmaşık modern toplumlar da aşağıdan idare edilmelerine rağmen, bu bölüm çıkış noktası olarak devletsiz toplumlarda siyaseti almakta olup, şeflerin ve 'büyük adamların' otorite konumlarını nasıl elde ettiklerini, âdemi merkezi, 'başsız' toplumların mahkemesiz veya adli organizmalar olmaksızın çatışmalara nasıl çözüm bulduklarını ve siyasi oyunlarda iktidarın nasıl da bir ödül olarak görülebildiğini tartışıyor. Modern devletin üstünlük noktasından bakıldığında Nuerler, Pahtanlar ve Yanomamöler gibi kabile halklarının siyasi entegrasyonu son derece önemsiz ve kırılganmış gibi görülebilir; ama şu var ki, bu grupların birçoğu, her ne kadar şimdi değişen oranlarda

devlet ve kapitalist sisteme entegre olmaktaysalar da, çoğu Avrupa yönetim biçimlerinin varoluşlarından çok daha uzun bir süre ayakta kalan gözle görülür bir siyasi istikrar ortaya koymuşlardır.

Bazı siyaset antropologları, farklı toplumların nasıl entegre oldukları üzerinde durur lar (sistemik perspektif). Bir kısmı, bireylerin çıkarlarını geliştirmek için strateji oluşturmalarıyla ilgilenir (aktör perspektifi). Bu bölümde, bu her iki perspektifin de nasıl yararlı olduğunu göreceğiz. Ele alınan ampirik materyaller, faaliyet ile sosyal yapı arasındaki gerilim kadar, akraba-temelli siyaset ile formel kurumlara dayalı siyaset arasındaki farklılıklara ışık tutmaktadır.

İktidar ve seçim

İktidarın incelenmesi politik antropolojinin temeli olduğu için, iktidar kavramının kısaca tartışılması gerekiyor. İktidarın en eski ve de hâlâ en etkili tanımlarından biri, 'birinin kendi arzularını başkalarının davranışları üzerinde tatbik etme gücüdür' diyen Max Weber'e aittir (1978 [1919]; yani birine aksi takdirde yapmayacağı bir şeyi yaptırtma gücüdür. Weber'e göre, insanlar birbirleri üzerinde iktidar sahibidirler. Marksist bilimden ilham alanlar da dâhil diğer iktidar tanımları yapısal iktidarı da kapsamaktadırlar; bu iş bölümünde vücut bulan iktidar ilişkileri, yasama sistemi ve toplumun diğer yapısal niteliklerinden oluşur. Bu anlamda birçok bağlam içinde 'sistemik' veya 'yapısal' iktidardan söz etmek anlamlı olmaktadır: Normlara itaat ve örtük kurallar kolayca yapısal iktidar biçimi olarak görülebilirler -kimin beni çatalı sol elime bıçağı da sağ elime almaya zorladığını söylemek kolay değildir. Diğer yandan, kültürel gelenekler tarafından dayatılan herhangi bir eylemi tanımamıza dâhil ettiğimiz takdirde, iktidar hafifleme ve gelenekler, normlar ve nihayetinde kültürle eşanlamlı olma riskiyle karşı karşıyadır. Bu nedenle, sonuncusu varsayılan zımni rızaya dayalı iktidar biçimi olan, iktidar, otorite (Herrschaft) ve nüfuz arasında ayrım yaparak Weber'in takipçisi olmak yarar-

lı olabilir. Weber'e göre otorite olduğu gibi kabul etmekte ve yargılanmaya ihtiyaç duymamakta iken iktidara sürekli olarak meydan okunmakta ve kendisi savunulmak zorundadır.

İktidarı kavramsallaştırma biçimleri arasındaki farklılıklar aktör yönelimli ve sistemik perspektif arasındaki farklılıklara karşılık gelmektedir. Tüm sosyal bilimlerin en büyük iddiası her ikisine de adil davranmaya çalışmasıdır.

Söylenen ve yapılan her şeyde insanlar belli zorlama kalıplar altında mı hareket ederler yoksa eylemlerinin gidiş yönünü seçme özgürlüğüne sahip midirler? Eylemlerimizi seçeriz ancak bizim seçimimiz olmayan şartlar altında yaparız bunu. Şayet kapitalist bir toplumda yaşıyorsanız ve de paranız yoksa Tayvan elektronik sistemine yatırım yapmayı seçemezsiniz. Siyasi makamların ırsi olduğu bir toplumda şefi tahtından indirme seçeneği kolaylıkla seçilemez ve bir Tiv kadını, Tiv yasaları sadece erkeklerin toprak sahibi olma hakkına sahip olduğunu belirttiği sürece kendisi bir toprak parçası satın alamaz (bkz. Bölüm 11).

Diğer bir yandan, aktörler yapabildikleri zaman seçim yaparlar. Bir fabrika satın almak gücümü aşan bir şey olabilir, fakat ücretimi banka hesabıma yatırmakla biraya harcamak arasında seçim yapabilirim. Ve Saloio kadınları için (Bölüm 8) resmi siyasi pozisyonlara gelmek imkânsız olmasına rağmen, enformel kanallar üzerinde hatırı sayılır bir nüfuz veya güç kullanabiliyorlardı.

Bu, gerçekte bütün insanların belli bir iktidar ya da nüfuz sahibi olduğu anlamına gelir. Diğer yandan, diğer her şey gibi, bu kaynak da eşitsiz dağıtılmıştır. İktidarı karşılaştırmalı incelemenin sorunlu olduğunun farkında olmak durumundayız zira incelediğimiz halklar, bizim iktidar kavramımıza denk düşen kavramlardan yoksunlar.

İktidar ve iktidarsızlık

Madalyonun diğer yüzü, iktidarsızlık da sosyal yaşamın önemli bir veçhesidir. İktidar en yumuşak haliyle aynı kapıya

çıkmaz ancak daha ziyade güç uygulama kabiliyetinin olmayışı olarak kavramsallaştırılmalıdır. 'Sessiz' gruplar (Bölüm 8) bu anlamda iktidarsız gruplardır. Haberleşme kanallarının yokluğu, örgütlenme veya kaynaklardaki benzer şeylerin olmayışından dolayı, çıkarlarını etkin bir şekilde ilerletmeleri engellenmiştir. Micheal Foucault'nun deyişiyle, iktidarsız gruplar, gündelik dilin dünyayı yapılandırma ve değerler bütününü onaylama biçimleri gibi toplumun egemen söylemleri tarafından boyunduruk altına alınmışlardır (bkz ayrıca Bölüm 13 ve 14).

Güç va güçsüzlük

Madalyonun diğer yüzü, iktidarsızlık da sosyal yaşamın önemli bir veçhesidir. İktidarın en yumuşak haliyle aynı kapıya çıkmaz ancak daha ziyade güç uygulama kabiliyetinin olmayışı olarak kavramsallaştırılmalıdır. 'Sessiz' gruplar (Bölüm 8) bu anlamda iktidarsız gruplardır. Haberleşme kanallarının yokluğu, örgütlenme veya kaynaklardaki benzer şeylerin olmayışından dolayı, çıkarlarını etkin bir şekilde ilerletmeleri engellenmiştir. Micheal Foucault'nun deyişiyle, iktidarsız gruplar toplumun egemen söylemleri tarafından boyunduruk altına alınmışlardır; gündelik dilin dünyayı yapılandırma ve değerler bütününü onaylama biçimleri (bkz ayrıca Bölüm 13 ve 14).

Steven Lukes (1977), iktidarın üç düzeyde incelenmesini önerir. Birincisi, karar alma süreçleri içinde yani gerçek anlamda kararların alındığı yerde teşhis edilebilir. Bu, olgusal, gözlemlenebilir olaylar üzerine odaklanan, iktidara ilişkin en basit perspektiftir. İkincisi, iktidar, karar alınmayan yerlere yani siyasi sistemle ilgili olan ancak kanunlaşmamış siyasi konuların tamamına bakarak da incelenebilir.

Lukes'un öne sürdüğü ancak çoğu zaman sosyal bilimciler tarafından gözardı edilen iktidarın incelenebileceği üçüncü düzey, çıkarları asla tartışma düzeyine ulaşmayan 'sessiz' veya iktidarsız grupları kapsayanıdır. Bu tür çıkarlar kamusal alan-

da bir sesten yoksundurlar; marjinalleştirilmiş ve de görünmez kılınmışlardır. İktidar odaklı bu tür bir perspektif feminist çalışmalarda ve ayrıca yerli gruplara ilişkin araştırmalarda yaygınlık kazanmıştır. Ancak sessiz gruplara dair araştırmalar, göründüğü kadarıyla iktidarsız ve marjinalleştirilmiş olan bu tür grupların varoluşları üzerindeki denetimlerini arttırmak için çoğu zaman kendi stratejilerini (zaman zaman direniş olarak sözü edilen) geliştirdiklerini göstermiştir. Buna bağlı olarak, James Scott (1985), yoksul köylülerin, otoritelerden gelen yaptırımları sistematik olarak sabote ederek oldukça yüksek seviyede bir özerkliği koruyabildiklerini göstermişti.

İdeoloji ve meşruiyet

Maalesef pek çok siyasi rejimin yaptığı gibi, şayet tamamen korku ve şiddet aracılığıyla yönetmiyorlarsa, herhangi bir toplumda iktidar sahipleri şu veya bu şekilde iktidarlarını meşrulaştırmak zorundadırlar. Mundurucularda, erkekler kadınlara karşı iktidarlarını, kutsal trampetler üzerindeki kontrolü nasıl kazandıklarını anlatan efsanelere gönderme yaparak meşrulaştırırlar. Hindu toplumunda ise Brahmanlar, atfedilen statülere ve kutsal metinlere gönderme yaparak iktidarlarını meşrulaştırırken, parlamenter demokrasilerde yasama meclisleri, istenmeyen politikalar uygulamaya koyduklarında seçim sonuçlarıyla vücut bulan 'halkın iradesi'ne gönderme yapabiliyorlar.

Sanayileşmemiş toplumlardaki iktidar farklılıklarının gelenek ve atfedilen statüleri takip ettiğini, buna karşın sanayi toplumlarında ise başarının daha önemli olduğunu varsaymak oldukça yaygın bir görüştür. Bu bakış açısı pek çok perspektiften eleştirilere maruz kalmıştır. İlki, sanayi toplumlarında başarının her şey olduğu doğru değildir: sosyal birikim ve aile ağları, sanayileşmemiş toplumlarda olduğu gibi burada da çok önemli olabiliyor. İkincisi, çok geniş ve eksik olan sanayileşmemiş ya da 'geleneksel' toplumlar kategorisinin kendi içinde bu bakımdan büyük farklılıklar bulunmaktadır.

Ne var ki, atfedilmiş/kazanılmış ayrımı, kategorik olarak

belli bir toplum türüne bağlamamak şartıyla, karşılaştırmalı siyaset incelemelerinde önemli bir ayrım olabilir. Bu ikilik daha çok her politik sistemin bir özelliğidir. O zaman şunu sormalıyız; çeşitli siyasi sistemlerde kişisel nitelikler ne kadar önemlidir ve ırsi ve de atfedilmiş özellikler ne kadar önemlidir?

Modern demokrasilerde bütün bireylerin iktidar sahibi olmakta eşit fırsatlara sahip olduğu fikri çoğunlukla ideolojik bir (yanlış) anlayış olarak kabul edilir. Benzer şekilde, 'ortak yarar için' denilen şeye dair mefhumlar da çoğu zaman ideolojinin söylemleri olarak görülür. Çok daha genel bir şekilde söylenecek olursa, siyasi otoritenin ideolojik meşruiyete dayandığını öne sürebiliriz. Şayet halk tarafından meşruiyet kabul edilirse, Weber'in izinden giderek meşru otoriteden söz edebiliriz.

İktidar, kültür ve diğer ana kavramlar gibi ideoloji de tarifi zor bir kelimedir. Şimdilik, ideolojinin, kültürün, toplumun nasıl örgütlenmesi gerektiğiyle ilgilenen bir yüzü olduğunu; diğer bir deyişle siyaset, kurallar ve doğru yanlış ayrımıyla ilgili olduğu önerisini kabul edeceğiz. İdeoloji, normatif bir bilgi türüdür; örtük ya da aleni olabilir ve karşı koyulabilir.

Her toplumda görece güçsüz gruplar var olmalarına rağmen, toplumun temel aldığı değerlere yaygın bir rıza gösterme eğilimi vardır -bunlar yüzünden kaybetmekte olan insanlar arasında bile. Marx'ın kendisi dâhil pek çok Marxist teorisyen bu olguyu, insanların kendi çıkarlarının farkında olmamaları diye tarif edilen 'sahte bilinç' olarak tanımlamışlardır. Toplumdaki ciddi orandaki güç farklılıkları nedeniyle, güçlü olanlar diğer gruplara nazaran dünya görüşlerini geliştirebiliyor ve ideolojik fikirler derinlemesine toplumun doğal kabul edilenlerinin parçası kılınarak ona bir 'doğallık' havası verebiliyorlar.

Sahte bilinç, ilk etapta çekici gelen bir görüş. Muhtemelen bastırılmış grupların kendi menfaatlerini bilmedikleri, yoksa ayaklanacakları anlamına geliyor. Diğer yandan, bir antropolog için, topluma yabancı biri için, bir grubun, üyelerinin ken-

dilerinin farkında olmadıkları bir yanılsamanın kurbanı olduklarını ikna edici bir şekilde iddia etmek hiç de kolay değildir. Araştırmacılar hangi hakla, bir grubun 'objektif hakları'nı kendilerinden daha iyi bildiklerini iddia edebilirler?

Bir antropolog için, sahte bilinç meselesine dair bir tutum sergilemek pek de gerekli bir durum değildir. Politik sistemleri karşılaştırmalı incelediğimizde, bir grubun dünya görüşünde ve ideolojisinde 'doğru' ya da 'yanlış' bir bakış açısına sahip olup olmadığına karar vermeye genellikle gerek duyulmaz. Her şeyden öte, politik antropoloji incelemeleri, politik sistemlerin nasıl çalıştıklarıyla ve insanların nasıl hareket ettikleri ya da bu sistemler içinde eyleme geçmekten nasıl alıkonduklarıyla ilgilendiği kadar, ideoloji ve toplumsal pratik arasındaki ilişkiyi gösterir. Yine de, aktörlerin eylemlerinin bütün içeriğini ve sonuçlarını çok nadiren gördüklerini ve antropologun analitik görevinin bunu incelemek olduğu akılda tutulmalıdır.

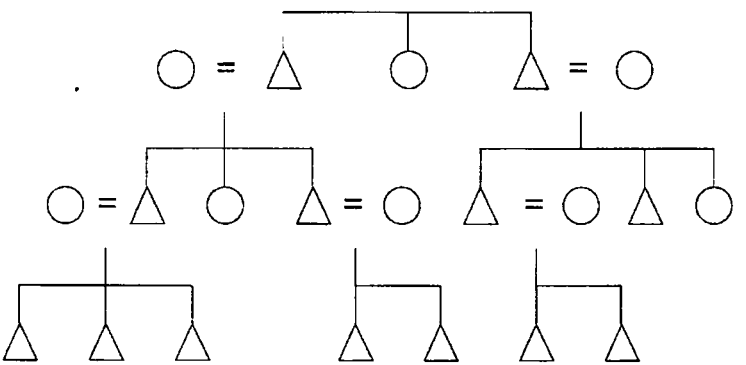
Akrabalığa dayalı toplumlarda entegrasyon ve çatışma

Evans-Pritchard'ın, güney-Sudanlı Nuerlerdeki siyasi örgütlenme konulu klasik ve tartışmalara yol açmış araştırması (1940) sayesinde, bu göçebe halk devletsiz toplumlarda siyaset araştırmalarında neredeyse bir paradigma vaka halini aldı. Bu nedenle, etnografik zaman kipini kullanarak Nuerlerin siyasi dinamiklerine biraz ayrıntılı bakacağız.

Nuerler, ekolojik bir ortamın yanı sıra ekonomik yaşam biçimiyle de Fulanileri anımsatan sığır göçebeleridirler. Sığırlar sadece ekonomilerinin önemli bir parçası olmakla kalmazlar, aynı zamanda Nuer mitolojisinde ve sembolizminde de merkezi öneme sahiptirler.

Nuerler, küçük yerel topluluklar halinde yaşamalarına rağmen, her birey, kendisini, devasa bir alana yayılmış diğer insanlara bağlayan dayanışma bağlarına sahiptir. Her biri babayanlı akrabalarına yönelik yükümlülüklere ve yaptırımlara sahiptir.

Birincisi, bir Nuer babayanlı bir soyun mensubudur. Birden fazla soy birlikte bir alt-klan ve alt-klanlar da birlikte bir klanı oluştururlar. Bu ilke -klanların eşdeğer alt-klanlara ve değişik seviyelerde soylara bölünmesi- 'bölümleme' olarak adlandırılıyor. Erkek bir Nuer'in bakış açısından, soy mesafesinin artmasıyla beraber genellikle sadakatler ve yükümlülükler azalır (bkz. Şekil 10.1).



Şekil 10.1: Babayanlı bir sistemde soy uzaklık dereceleri (ben'in şeceresinde kızkardeş ve dişi kuzenler yer almamaktadır)

Nuer gruplarını bölen farklı bir ilke de, kabaca akrabalığa karşılık gelen topraksal olanıdır; en azından Nuer erkekleri yakın erkek akrabalarına yakın yaşama eğilimindedirler. Bir Nuer köyünde yaşayan herkes aynı klandan olmamasına rağmen, her köy, Avrupa ulus-devletlerinin etnik gruplarla bağlantılı olmaları gibi kabaca aynı şekilde bir klanla ilişkilidir.

Birbiriyle örtüşen bu aidiyet ilkelerine ilaveten -baba yanlı akrabalık ve ikamet yeri- her Nuerin yaşıtlarına karşı sorumlulukları vardır; evlilik yoluyla oluşmuş akrabaları (kardeşlerinin ve kendisinin evlendiği klanın üyeleri) ve olası ticaret ortakları kadar yetişkinliğe birlikte kabul edildiği erkekler. Sadece eşmerkezli çemberlere indirgenemeyecek olan karmaşık sadakat sistemleri yaratan bu çapraz-kesen bağlar soylar arasında kan davası tehlikesini azaltmaktadır. Yerel topluluk baba

yanlı akrabalık, anayanlı akrabalık ve evlilik akrabalığı aracılığıyla güçlendirilmektedir (Gluckman 1982 [1956]. Bir erkeğin, babayanlı akrabalık sadakatleri üzerinden başı bir kan davasıyla belaya girdiği takdirde, intikamını onun en yakın komşusuna ve işbirlikçilerine yöneltme riski taşımaktadır. Bu yüzden pek çok Nuer mümkün olduğu kadar diğer soylarla açık çatışmaya girmekten kaçınmaya çalışmaktadır.

Bu mekanizmanın yatıştırıcı etkilerine rağmen, Nuerlerde zaman zaman kan davaları patlak vermektedir. Nedeni başlık parası, sığır hırsızlığı şüphesi veya cinayet olabiliyor. Bir kan davası yıllarca sürebiliyor, zaman zaman şiddet alevlenebiliyor. Fazla uzama özelliğinin bir nedeni kan davası grupları arasındaki karşılıklı yükümlülük bağlarının varlığıdır.

Parçalı karşıtlıklar

Nuerlerde akrabalıktan kaynaklı siyasi yaptırımlar yüzünden sadece iki kişiden ibaret çatışmalar elbette çok seyrektir. Genellikle en yakın baba tarafı akrabalardan yardım alırlar. Adam öldürme veya otlatma haklarıyla ilgili anlaşmazlıklar gibi büyük kavgalarda, akraba grup en yüksek seviyede birleşir. Genel prensip 'ben erkek kardeşime karşıyım; erkek kardeşim ve ben kuzenlerimize; kuzenlerimiz, kardeşim ve ben daha uzak baba tarafı akrabalarımıza vs. karşıyız'dır ta ki, geleneksel baş düşman olan Dinkalara karşı birleşen Nuer kabilesine gelinceye kadar. İlginçtir ki, 1970'lerin sonlarında patlak veren iç savaştan bu yana Nuer ve Dinkalar periyodik olarak, Sudan'ın Müslüman yönetimine karşı daha yüksek bir bölümlenme seviyesinde birleştiler.

Bu tip örgütlenmeye parçalı karşıtlık sistemi denilmekte. Evans-Prithcard bunu şöyle tasvir eder:

> Kabileci bir kesim, aynı türden diğer kesimlere muhalefet eden siyasi bir grup olup birlikte sadece diğer Nuer kabileleri ve aynı siyasi sistemin bir parçasını oluşturan sınırdaş yabancı kabilelerle ilişkilerde bir kabile oluştururlar

> ve bu ilişkiler olmaksızın, kabileci kesim ve kabile kavramlarına çok az anlam yüklenebilir. (1940: 147)

Böylece, en büyük birimler -kabileler- diğer kabilelerle çatışmalarda var olabilirler sadece. Dolayısıyla, Nuerler çatışmalar aracılığıyla çeşitli seviyelerde siyasi entegrasyonu sağlıyorlar.

Parçalı siyasi sistemde, siyasi topluluğun kapsamı çatışmanın çağına bağlıdır. Şayet Nuerler aristokratik soylara ya da bir krala sahip olsalardı, doğal olarak durum farklı olurdu. Bölümlenmenin zorunlu bir koşulu bölümlerin her düzeyde eşitliği veya eşdeğerliliğidir: A soyu B soyuna tekabül eder, X klanı da Y klanına vesaire. Bu anlamda bir Nuerin hangi gruba ait olduğunu net bir şekilde tespit etmek imkânsızdır: grup üyeliği duruma bağlıdır.

Nuerlerin niçin aralıksız şekilde birbirleriyle çatışma içinde olmadıkları sorusunun -çünkü çatışma potansiyeli büyük olup merkezi bir yönetim ya da yasama sistemi yok- cevabı çapraz-kesen (*cross cutting*) bağların varlığıdır. Diğer yandan, bilinen anlamda şefler olmayıp çatışma durumlarında tarafsız aracılar olarak saygı duyulan 'leopar-postlu şefler' (aynı zamanda yeryüzü adamları olarak bilinen) denilen mahkemeyi andıran bir kuruma da sahiptirler. Leopar-postlu şefler her iki tarafı da dinler ve uygun bir anlaşmaya varmalarını sağlar. Diğer yandan, insanları tavsiyelerini uygulamaya zorlayan formel bir yaptırım sistemi yoktur.

Leopar-postlu bir şef genellikle küçük bir soydan gelir ve bu nedenle çatışma durumlarında 'tarafsız' bir aracı olarak kabul edilir. Ancak, hizmetlerinin karşılığı olarak sığır olarak hatırı sayılır bir servet elde edebiliyor ve bu nedenle, resmen siyasi çatışmaların dışında yer almasına rağmen tam ehliyetli bir siyasi aktör olarak ve siyasette önemli biri olarak görülmelidir. Bu tür bir muğlâk konum dini liderler için de istisnai değildir.

Yanomamöler gibi (4-6 Bölümler) Nuerler de öncelikli olarak akrabalık aracılığıyla entegre olup hem ortak bir ata hem de diğer akraba gruplarla ittifaklar aracılığıyla siyasi istikrarı

Edward Evan Evans-Pritchard (1902-73) Malinowski'nin öğrencilerinin ilk neslindendir ancak Radcliffe-Brown'un yapısal-işlevselci ekolüne çok daha yakın olmuştur. Azandeler ve Nuerlerle ilgili araştırmaları İngiliz sosyal antropolojisinin en önemli monografileri arasında yer alır. Evans-Pritchard'ın güney Sudan'daki alan araştırması 1926-39 yılları boyunca değişik zamanlarda gerçekleşti ve ilk monografisi *Witchcraft, Oracles nad Magic among Azande* (1937) oldu. Kitap, sosyal yapı ile kültür arasındaki karşılıklı ilişkiyi birini diğerine indirgemeksizin, göstermek suretiyle kapsamlı bir yapısal-işlevselci sosyal entegrasyon analizini Azandelerin inanç sistemi ve kozmolojisinin karşılaştırmalı bir izahıyla birleştirmek bakımından yenilikçi olmuştur. Bir sonraki önemli çalışması *The Nuer* (1940) daha az önemli olmamakla beraber, öne sürdüğü soy modeline dair eleştiriler artmış olmasına rağmen devletsiz halklarda siyasi entegrasyon teorileri üzerinde büyük bir etki yapmıştır. Evans-Pritchard 1946 yılından itibaren Oxford'ta profesör olarak, Mauss ve Lévy Bruhl'u İngiliz aleyhtarı çevreye tanıtarak antropolojideki farklı gelenekler arasında aracılık yapmıştır (Lévi Strauss'dan etkilenmemiş olmasına rağmen). 1950 yılında verdiği önemli bir konferansta ('*Antropology and History*' 1962 yılında Evans-Pritchard'da yayımlandı), Radcliffe-Brown'un antropolojinin bir doğa bilimleri türü olduğu yolundaki anlayışıyla kopuşu ilan etti ve beşeri bilimlerden biri olması gerektiğini savundu.

yeniden üretirler. Görmüş olduğumuz gibi Yanomamölerden farklı olarak, bir öncekinden daha büyük ölçekli siyasi bir eylemde ortaklık kurma potansiyeline sahip oldukları anlamına gelen parçalı bir şekilde örgütlenmişler. Ne var ki, şu anda her iki grupla da etnografik zamanda ilgilenmiş bulunduğumuzu ve bu bilgilerin yazılması sırasında Nuerler Sudan yönetimine karşı daha çok uzayacakmış gibi görünen bir iç savaşla meşgul iken, Yanomamölerin toprak haklarıyla ilgili olarak devlet yetkilileriyle görüşmeler yapmakta olduklarını belirtmek gerekiyor. Liderlerinden bazıları uluslararası televizyonlarda görünmüş ve yerli halklarla ilgili konferanslara katılmışlardır. Dolayısıyla artık Yanomamö yönetim biçiminin sınırlarının, akrabalık hatları boyunca çok sayıda insanın örgütlenmesinin artık mümkün olmadığı bir noktaya çekilebileceğini belirtmek tam olarak doğru olmaz.

Kişi sadakatinin, farklı durumlarda harekete geçen çok sayıda eşmerkezli çemberlerle bağlantılı olduğu anlayışı sadece devletsiz toplumlarla ilgili değildir, aynı zamanda modern

kompleks toplumlardaki ortamlara da uygulanabilir. Fransız milliyetçi lider Jean-Marie le Pen, kızlarını kız yeğenlerine, kız yeğenlerini komşularına, komşularını da Fransa'nın başka yerlerindeki başka insanlara vs tercih ettiğini belirterek kendi sadakatlerini tam anlamıyla bir dizi parçalı karşıtlıklar şeklinde ortaya koymuştur. Genelde, karmaşık toplumlardaki siyaset de çoğu zaman parçalı karşıtlık biçimleri aracılığıyla izah edilebilir. Her bir vatandaş sadece ulusa veya etnik gruba ait değildir -farklı siyasi durumlarda hem daha büyük hem daha küçük gruplar kişinin sadakatini talep edebilirler. Şu da eklenebilir, Avrupa Birliği Avrupa'sında vatandaşlar farklı ortamlarda aynı şekilde Barselonalı, Katalan, İspanyol ve Avrupalı olabilirler. Burada çatışmalı sadakatler ilkesi de uyarlanabilir, zira Avrupalı vatandaşlar da, örneğin, çevreci, caz meraklısı veya lezbiyendirler.

Başarıya karşı atfedilme

Melanezya, Yeni Gine ve Troriand adaları dâhil diğer birçok daha küçük adalardan oluşur. Malenezya ile Polinezya arasındaki sınır Fiji'dedir; Polinezya, Güney Pasifik'te Yeni Zelanda'dan Hawai'ye kadar olan geniş bir alanı kaplayan bir dizi adadan oluşur.

Geleneksel Melanezya toplulukları genellikle, akrabalık temelinde entegre olmuş özerk köy birimleridir (Sahlins 1963). Bölümlenme eğilimleri var ancak grupların köydekinden daha yüksek bir seviyede ittifak kurmaları nadirdir. Başka deyişle, siyasi anlamda köy seviyesinde entegre olmuşlardır. Melanezya topluluklarının siyasi liderleri karakteristik olarak 'büyük adamlar' denilen kişisel nitelikleri nedeniyle iktidar sahibi olmuş kişilerdir.

Polinezya toplulukları farklıdırlar. Büyük çoğunluğu geleneksel olarak ırsi, krallık liderliği etrafında devletler oluşturmuşlardı. Hawai ve başka yerlerde profesyonel ordular, vergi memurları ve bürokratlar vardı. Melanezya'da bu tür bir işbölümü bilinmiyordu.

Melanezya'da liderlik kişisel başarıya bağlıdır. Her köyde, 'büyük adam' olmak isteyen; köy adına kararlar almaya talip olan ve saygın, güçlü olmak isteyen erkekler arasında bir rekabet var. Bu tür bir statü, mümkün olduğu kadar çok kişiyle karşılıklı yükümlülük bağları yaratmak suretiyle çok sayıda kişiyle hediye alış verişi yoluyla elde edilir. Dolayısıyla bir 'büyük adam', ağının çıkış noktası olarak çok sayıda akraba ve birden fazla eşe sahip olmalıdır. Bir 'büyük adam' öldüğünde daha genç yeni bir erkek grubu benzer konumlar inşa etmek için rekabet etmeye başlayacaklar.

Geleneksel Polinezya toplulukları 'sonradan görmeler'den ziyade feodal toprak sahipleri tarafından yönetiliyordu. Liderler kraliyet ya da aristokratik soylara mensuptular (Melanezya topluluklarının çoğunda bütün soylar eşittirler) ve kralın otoritesi tanrıların iradesi olarak görülmekteydi. Çiftçiler tarafından üretilen artı değer aristokratların bedensel işlerle uğraşmalarını gerektirmeyecek kadar büyüktü. Bir şef öldüğünde, bulunduğu mevki derhal daha genç bir erkek yakını tarafından dolduruluyordu. Dolayısıyla Melanezya sisteminin aksine, bu sistemde iktidar bireysel değil kurumsaldır.

Sahlins (1963) bu iki sistemi karşılaştırdı. Anlaşılan kişisel kritik hedeflerine çok farklı -bazıları zıt diyecekler- şekillerde erişiyorlar. Eşitlikçi, başarıya odaklı Melanezya sistemi bireylerin, başka insanlarla kişiler arası karşılıklılık bağları oluşturarak güç elde etme girişimlerini mümkün kılmaktadır. Bir adam nüfuz alanını genişletmek istediğinde yabancılara, zaman zaman da kendi köyü dışındaki köylerde de hediyeler vermeye başlaması gerekiyor. İlk safhada geriye bir şey almayacaktır: güven telkin etmesi zaman alır. Ancak, bu tür bir girişim 'büyük adam' için risklidir de. Çoğu durumda kendi akrabaları ve köylüleri, artı değeri 'dışarı'ya yatırdığı için yeterince karşılığını almaksızın ona değerli eşyalar verdiklerinden şikâyet edeceklerdir. Buna benzer bazı durumlar 'büyük adam'ın düşüşüne yol açabilir: yerinden edilebilir, öldürülebilir veya köyden kovulabilir.

Polinezya düzenine içkin olan problem farklı bir türde, an-

cak bu sistem de kendi potansiyel düşüş tohumlarını içinde taşımaktadır. Profesyonel devlet bürokrasisi tedricen büyümekte; dolayısıyla vergiler arttırılmalı ve vergi mükelleflerinin yükü aristokrasiye isyan edecek kadar ağırlaştığı bir noktaya varma riski bulunuyor.

Birbirine zıt bu iki örnek, siyasi entegrasyon düzeyine ilişkin önemli bir farkı ortaya koyuyor. Melanezya sistemi akraba temelli, eşitlikçi olup eşitlik ve başarıyla karakterize edilir. Polinezya sistemi ise aksine hiyerarşik ve atfedilme-temelli, aristokrasi ile avam arasındaki farklılıklara dayanır. Melanezya sistemi, eşitlik ilkesi yeterince dikkate alınmadığında çökerken, Polinezya düzeni, kurumsal hiyerarşi artık meşru olmaktan çıktığında iflas eder.

Önemli bir fark da, toplumsal artı değer biriktirme kapasitesiyle ilgilidir. Melanezya'da uygulanan tarım (ormanlık arazide ağaçları keserek boşalan arazide yapılan tarım) geçim ihtiyacından çok daha fazlasını üretmeyi zorlaştırırken, volkanik Polinezya adalarında gelişmiş sulama teknolojisi tam zamanlı bir asker ve bürokrat sınıfını beslemeyi mümkün kılmaktadır. Şayet bu tür büyük bir artı değer Melanezya toplumunda olsaydı ve bir 'büyük adam'a ve onun ailesine doğru aksaydı, Polinezya tipi bir siyasi sistemi doğurabileceği sonucuna varılabilir. Aslında, Sahlins (1963; ayrıca bkz. Keesing 1981), Trobriand Adaları gibi bazı Melanezya topluluklarında ırsi, atfedilme-temelli siyasi iktidar ile aristokratik ve avam soylar arasında bir ayırıma yönelik eğilimler olduğunu belirtir. Bu tür bir gelişmenin gerekli koşulu, toplumun bir kısmının tarımsal işlerde hiç çalışmaya ihtiyaç duymadığı olası bir işbölümün yapmaya yetecek kadar bir artı değer üretimidir. Birtakım 'geçici' durumlar, bir devletin gelişiminin önkoşullarının bir kısmına delalet edebilir.

Bu karşılaştırma, meşruiyet farklılıkları kadar, farklı yönetim biçimlerine entegre olabilen insan sayısının sınırlarını göstermektedir: merkezi Polinezya sisteminin eşitlikçi Melanezya toplumundan daha fazla insanı entegre edebildiği açıktır. Maddi olarak tarımsal artı değer tarafından desteklenen as-

ker şeklinde güçlü zorlama araçlarına ve benzer şekilde beslenen profesyonel bir yöneticiler sınıfına sahipti. Sahlins tarafından tanımlanan Polinezya sistemi, Claessen ve Skalnik (1978)'in, daha sonra Skalnik (1992)'in değindiği gibi, 'devletli toplumlar' (yani 'kendimiz') ile 'devletsiz toplumlar' (yani 'ötekiler') arasında başvurulan basitleştirici ikiliği hafifletmeye hizmet eden 'erken devlet' olarak söz ettiği durumdur.

Stratejik eylem olarak politika

Bu bölümde şimdiye kadar, politika büyük ölçüde sistemik bir bakış açısıyla analiz edildi. Belli bir ölçüye kadar 'büyük adamlar' gibi öne çıkan bireyler üzerinde durulmasına rağmen, altı çizilen soru şu oldu: Toplumlar nasıl entegre olurlar? Şimdi farklı bir soru ortaya atalım: Aktörler siyasi iktidarı nasıl oluyor da maksimize etmeyi beceriyorlar?

Politikanın iki tamamlayıcı tanımı arasındaki farkı tanımak yerinde olacaktır. Birincisi, yetkili kararlar kurumu olarak faaliyet şeklinde tanımlanabilirler. İkincisi, kelimenin tam anlamıyla, bir toplumda iktidar ve otorite dolaşımı anlamına geldiği bir sistem olarak da görülebilir.

Melanezyalı 'büyük adamlar' tartışmasında, 'büyük adamların' kişisel kazanç motivasyonunun Melanezya topluluklarındaki siyasi uyumu yarattığı görülmüştü. Eğer devamlı olarak bu tür bir perspektife başvurursak, 'toplulukların' stratejik bir eylemler bütününün planlanmamış sonuçlarından başka bir şey olmadıkları izlenimi veririz. Eşzamanlı olarak, aktörler elbette ki stratejilerini, eylemlerinin akışına sınırlamalar koyan bir sistem (ya da toplum) içinde hayata koyarlar. Sosyal hayatın bu ikiliği daha önce tartışılmıştı; şimdi, siyasi süreçlerin ele alınmasında bunun ilgisini inceleyeceğiz.

Kuzey Pakistan'daki Swat Pathanları tahıl yetiştirirler (Barth 1959). Nüfusun küçük bir azınlığı olan Paştunlar aslında toprağın tamamına sahiplerken, nüfusun geri kalanı ise onların kiracıları durumundadır. Pahtanlar patrilineal olup bütün resmi siyasi iktidar erkeklere hak vermekte. Sadece oğul-

lar babalarından miras alabilirler, ancak tüm oğulların miras hakkı bulunuyor. Çözümü zor bir toprak yetersizliği bulunuyor ve Swat vadisindeki en önemli siyasi mesele toprak haklarıyla ilgili olanıdır. Bu tür anlaşmazlıklarda, soya dayalı kesimler siyasi ortaklıklar olarak ortaya çıkabiliyorlar. Ancak, Nuerlerden farklı olarak, Pahtanlar genellikle babanın yakın akrabalarından daha ziyade uzak akrabalarla ittifak kurarlar. Bunun nedeni, miras kuralları yüzünden Pathanların yakın akrabalarıyla olan tarla sınırları sorunudur ve bu nedenle birbirlerinin toprağı üzerinde genişlemek için rekabet halindedirler. Dolayısıyla, toprakları uzakta olan uzak baba tarafı akrabalarıyla ittifak kurarlar ve babanın yakın akrabalarına karşı ilgisizdirler. Bu şekilde, 'siyaset' Swat vadisinde 'tuhaf ortaklıklar kurduruyor.' (Bunun yanında erkek kardeşler toprak için rekabet etmezler: kardeşlik dayanışması normu genişleme güdüsünden daha güçlüdür.)

Bir Paştun topraklarını genişletmek için büyük oranda siyasi desteğe ihtiyaç duyar: Çok sayıda kiracıya ihtiyaç duyar. Toprağını işleyebilirler ve ihtiyaç halinde asker olarak hareket geçebilirler. Kiracılar ve toprak, bu nedenle, rekabet edilen başlıca kaynaklardır. Ekilmeyen boş arazi olmadığı için de bu toprak ve kiracı rekabeti, aktörlerden birinin kazandığı diğerinin kaybettiği bir oyun olarak görülebilir. Ayrıca, Barth oyunun soylar arasında değil bireyler arasında oynandığım vurgular. İttifak ve bloklar pragmatist bir temelde bireysel aktörler tarafından duruma bağlı olarak oluşturulurlar.

Maksimizasyon ya da sınıf mücadelesi?

Barth'ın, Swat Pathanlarına dair klasik araştırması bireysel maksimizasyon stratejileri üzerine yoğunlaşır: Bireyler kaynaklarını nasıl yatırıma dönüştürürler, değerlerini (burada toprak ve kiracı olarak tanımlanan) maksimize etmek için nasıl birbirlerinden üstün gelmeye çalışırlar. Barth'ın analizini yorumlayan Talal Asad (1972)'a göre, Swatlardaki güç farklılıkları siyasal sistem içinde öylesine önemlidir ki bunları dik-

kate almayan bir analiz yanıltıcı olurdu. Birincisi ve en önemlisi, nüfusun büyük çoğunluğunu yoksulluk ve iktidarsızlık içinde tutan toprağa eşitsiz erişime işaret eder. Ardından, patron-kiracı sisteminin, kiracıları belki isyan etmelerine yol açabilecek bir sınıf bilinci geliştirmelerinden alıkoyması durumu gelir. Zira kendileri farklı patronlara sadakat göstererek bölünmüş durumda oldukları için, bir sınıf olarak çıkarlarını örgütleyemiyorlar. Kendilerini baskı altında tutanlarla kavga edecekleri yerde birbirleriyle kavga ediyorlar.

Fredrik Barth (d. 1928) Chicago, Oslo ve Cambridge üniversitelerinde eğitim gördü. Irak Kürdistanı ve Güney İran'dan Bhutan ve Bali'ye kadar çoğu Asya'da yer alan çeşitli bölgelerde alan çalışması yürüttü. İlk tam ölçekli monografisi, *Political Leadership among Swat Pathans* (1959), sonradan devam eden yapısal-fonksiyonalizm eleştirilerine önemli bir katkı sundu. Oyun teorileri ve aktör-yönelimli maksimizasyon modellerini kullanarak, Barth siyaseti bir toplumsal entegrasyon aracı olarak değil de bireylerin güçlerini maksimize etme aracı olarak analiz eder. *Models of Social Organization* (1966) adlı çalışması durağan kültür ve toplum modellerine dinamik, aktör-temelli bir alternatif sunan kuramsal bir makale olup o zamandan bu yana hâlâ İngiliz sosyal antropolojisinde yaygın kabul görür. Barth ayrıca, etnisite incelemeleri alanında önemli kitaplar hazırladı ve katkıda bulundu (*Ethnic Groups and Boundaries*, 1969) ve karmaşık sosyal sistemlerde stratejileri araştırdı (*Scale and Social Organization*, 1978). 1970'ten bu yana, bilginin dağılımı ve bunun kültür ve toplumun kavramsallaştırılması açısından sonuçlarına ilişkin konular üzerinde çalışmaktadır. *Ritual and Knowledge among the Baktaman* (1975) ve *Cosmologies in the Making* (1987) başlıklı çalışmaları Yeni Gine'deki alan çalışmasına dayanırken, *Balinese Worlds* (1993), Bali kültürünün homojen ve tek biçimli olduğu yolundaki yaygın anlayışa meydan okuyarak, benzerlikten ziyade çeşitliliği göstermeye çalışan Bali kültürüne ilişkin üretken bir model geliştirir.

Asad, Barth'ın bireyselci oyunlar-teorisi perspektifi yerine mülkiyet ve iktidar farklılıklarına odaklanan Marxist bir analiz önerir. Açıktır ki, iki yaklaşımın, ikisi de siyaset incelemesine ilişkin olan ancak siyasi alana dair farklı kavramsallaştırmalara götüren kökten farklı sorular ortaya atar. Asad, sistemik parametrelere tabi oldukları için bireysel eylemlerin görece etkisiz olduğu sistemik bir perspektif sunar; Barth'ın analizi, sistemik yapının esas olarak eylemin sonucu olduğu birey-

sel aktör stratejilerine eğilir. Her iki yorum da geçerlidir, ancak aralarındaki ihtilaf konuyu çok farklı sonuçlara götürebileceklerini gösteriyor.

Post-kolonyal devlet

Karmaşık devlet toplumlarının siyaseti ve siyasi kültürüne, özellikle de Bölüm 15-18'de kültürel karışıklık bağlamında sonradan daha ayrıntılı olarak değinilecektir. Bununla beraber, dünyadaki çoğu toplulukların devletsiz oldukları izleniminin kısmen önüne geçmek için, burada devlet politikasının birkaç özelliği gözönünde bulunduruldu. Yerel topluluklarda devletin rolü büyük ölçüde farklılık göstermesine rağmen, elbette değiller -çoğu kamusal durumlarda neredeyse önemli bir aktör olmamasından kaynaklı olarak. Pierre Clasters (1977) gibi bazıları devletin ortaya çıkışını ve devletsiz halkların bir devlet içinde zorunlu kaynaşmalarını kültür tarihinin en önemli dönüm noktası olarak kabul ederler. Yukarıda üzerinde durulan örneklerden alınacak esas ders, etnografik ve tarihsel değerleri dışında, örnekledikleri politika için karşılaştırmalı model ve yaklaşımlarda yatmaktadır. Günümüzde modern devlet var ve neredeyse dünyadaki bütün yerel topluluklara eklemlenmektedir. Üçüncü Dünya topluluklarında siyaset konulu metinlerin çoğunun iddia ettiği genel eğilim, toplulukların devletin mevzuatına ve gözetimine maruz bırakılmış olmalarıdır. Max Weber'in ünlü deyişiyle (1978 [1919]; Giddens 1985'le karşılaştır), devlet, var olduğu yerde vergi ve meşru şiddet kullanımında çifte tekele sahiptir. Yeni iktidar takımyıldızları temin eder ve uyruklarına veya vatandaşlarına yeni talepler dayatır. Çoğu zaman da, meşruiyetini sorgulayan gruplarda sadakat ve itaati sağlamak için güç kullanır ya da kullanma tehdidinde bulunur.

Aşağıdaki örnek, devletle ilgilenen sosyal bilimcilerin nadiren üzerinde durdukları bir tür süreci, yani devletin halktan özgürleşmesi sürecini gösterdiği için ilginç olabilir.

Kajsa Ekholm Friedman (1991, 1994) tarafından incelenen



Norveç Parlamentosunun 1979 yılında Alta nehri üzerinde hidro elektrik santrali inşa etme kararının ardından bir grup Sami Oslo'da parlamento binasının önünde büyük, barışçıl bir gösteri düzenlediler. Hidro elektrik santrali, kararın meşruiyetini sorgulayan Samilerin geleneksel yaşam alanlarıydı. Fiziksel olarak parlamento binasının yanına sıralanmış Sami çadırları, merkezi devlet otoritesinin karşısında yerli halkın güçsüzlüğünü sembolize ediyordu. Gösteri, Sami davasına olan popüler sempatide bir patlamaya yol açtı. (Foto: Bernt Eide)

Orta Afrika devleti Kongo 1962 yılında Fransa'dan bağımsızlığını kazandı. Buranın nüfus yoğunluğu az olup doğal kaynaklar bakımından zengindir. Mamafih, ülke bağımsızlık dönemi boyunca, neredeyse kesintisiz bir ekonomik gerileme yaşamaktadır; 1990'ların başında devlet önemli alanlarda dağılmaktaydı: Okullar, hastaneler ve yollar muhafaza edilmiyor, bürokratik yetkinliğin önünde yolsuzluk ve rüşvet önemli engellerdi ve devlet, yoksulluktan felakete uğramış bölgeleri iyileştirmek için hiçbir şey yapmıyordu. Devlet, birçok açıdan, ülkedeki kamusal işlerde yoktu. Yine de, kamu hizmeti büyük bir işverendi ve üretim araçları devletin elinde olduğu için devlet büyük fonlara sahipti.

Ekholm Friedman'ın analizi iki düzlemde yoğunlaşır: Devlet örgütü, hükümet ve onun çalışanları; ve yerel topluluklarda konumlanan aktörler. Devletin, yabancı ticareti ve yardım kuruluşlarından gelen yardımlar aracılığıyla kendisini halktan

kurtardığını iddia eder. Açıkça Kongo'nun çağdaş yöneticilerini karşılaştırdığı geleneksel Afrikalı şeflerden farklı olarak, onlar ülke vatandaşlarının desteğini sağlama ihtiyacı duymuyorlar: Halkın vergileri olmadan da ayakta kalabiliyorlar ve onların askerlik hizmetine de ihtiyaç duymuyorlar. Goran Hyden'dan bir metafor alarak Ekholm Friedman Kongo devletini ülkenin üzerinde dalgalanan bir balonla karşılaştırır.

Devlet yönetimi, akrabalığın en önemli ilke olduğu, bilgi ve beceriden çok patronaj sistemine dayanır. Dolayısıyla, birkaç tane çok geniş akraba grubu bütün bir devlet bürokrasisini denetleyip ahlaken yakınlarını işe almayı gerekli görürler. Sonuç olarak, Ekholm Friedman, yüksek eğitimli Kongoluların, devlette bir iş edinemeyecekleri için öğrenimlerini tamamladıktan sonra yurtdışında kalmayı tercih ettiklerini belirtiyor.

Zımni kabullenme

İnsanlar niçin bu tür adaletsizliklere karşı isyan etmezler? Ekholm Friedman'ın analizinde sorunun yanıtı, dünyaya bakışlarında ve de yerel örgütlenmelerinde yatmaktadır. Ekonomik değişimler ve göç yüzünden, yerel klanlar artık insanları ortak gruplar halinde örgütleyemiyor. Dahası, Kongolular, bir sorunları olduğunda sendikalar kurmak yerine büyücülere, gaipten haber verenlere veya dini liderlere danışmaya yatkınlar. Gerçekte, Ekholm Friedman, Kongo siyasi hareketlerinin nasıl da hızla dini kültlere dönüştüğünü göstererek, Kongolu vatandaşların hâkim ailelerin aşırılıklarını zımni kabullenmelerini izah etmekte 'büyülü dünya anlayışları'na büyük bir yer vermektedir.

David Kertzer (1988: 39), 'gerek tarihsel belgelere gerek bugünün dünyasına bakarken, en çarpıcı gelen şey, kendilerini sömüren siyasi sistemleri alaşağı etmek için ortaya çıkan isyanlar değil. Ondan ziyade, onca baskıcı olan bu tür toplumlarda yaşayan halkların bunaltıcı derecede uyum göstermeleridir' der. Kertzer, sosyal düzeni doğal ve kaçınılmazmış gibi görünmesini sağlayan ritüellerle ideolojinin rolüne üstünde du-

rarak bu durumu izah etmektedir; bu durumu açıklayan terimi 'mistifikasyon'dur (ayrıca bkz. Bölüm 13). Hiç kuşkusuz bedensel edimler ve anımsatıcı seremoniler aracılığıyla kurumsallaşan (Bölüm 5) egemen söylemler ve hafıza alışkanlığı çoğu zaman önemli meşrulaştırıcı durumlardır. Ancak, Kongo'nun durumunun tuhaf özelliği, Polinezya şefliğinden farklı olarak vatandaşlarını sömürmüyor veya baskı yapmıyor: Onları yok sayıyor.

Zımni kabullenmenin evrensel bir olgu olmadığının da hatırlatılması gerekiyor. Özellikle Güney ve Orta Amerika ülkelerinde, daha adil siyasi ve sosyal bir düzen kurmayı amaçlayan sosyal hareketler ve köylü ayaklanmaları çok olmuş ve zaman zaman da sosyal düzeni ve hâkim iktidar ilişkilerini değiştirmekte başarılı da olmuşlardır (Gledhill 1994). Aralarında Çin, Hindistan, Filipinler ve Hindiçin'in bulunduğu Asya toplumlarında da köylüleri örgütleyen güçlü sosyal hareketler siyasi açıdan başarılı olmuş ve olmaktadırlar. Afrika ülkelerinde bu tür hareketlerin karşılaştırılabilecek başarıya sahip olmayışları Ekholm Friedman'ın çalışması aracılığıyla açıklanabilir mi acaba? Friedman'ın çalışması hem güçlü hem de zayıf bir devlet resmi çiziyor; insanları harekete geçirmekte başarısız ancak sıkı örgütlenmiş ve büyük bir zenginliği kontrol ediyor. Aslında Ekholm Friedman, Kongo'daki değişimlerin, hem devlet düzeyinde hem de yerel topluluklar düzeyinde, modernite ile Afrika geleneğinin makul oranda iyi iş gören bileşiminin asgari bir kısmını temsil ettiğini öne sürüyor. Vatandaşlar çıkarlarını siyasi olarak örgütlemekte başarısız oluyor; klan iş, siyasi örgüt ve sosyal güvenlik kanalını açan bir ağ olarak işlev görmekten çıkmış; ancak daha yeni serbest kalmış bireylerin geri dönecekleri emek pazarı da yok. Devlet yönetimi kendi açısından, akrabalık örgütlenmesi aracılığıyla iktidarını meşrulaştırıp yeniden üretiyor, fakat aristokratik soyların tebaalarıyla eskiden sahip oldukları karşılıklı yükümlülük bağlarını da koparmıştır.

Çok iyi bilindiği gibi çağdaş toplumların pek çoğu, Ekholm Friedman tarafından incelenen bozulmakta olan Kongo'dan (bu arada, etnik şiddetin de patlak vermiş olduğu) daha az huzurludur. Bunlardan biri de onyıllardır Kuzey İrlanda olmuştur.

Kuzey İrlanda'daki paramiliter ve militanlarla ilgili çalışmalar yapan Allen Feldman (1991), insanların şiddet uygulamaya; bir eylemde ölüm riskini göze alarak bir dava uğruna bedenlerini kullanmaya şartlandıkları durumlar üzerinde durmuştur. Feldman çatışmanın geniş çaplı özellikleri üzerinde fazla durmaz, ancak doğrudan doğruya eylemlere katılmış olanların, paramiliterlerin, hikâyeleri ve anlatıları üzerinde durur. Kitabı, 'siyasi şiddet tarafından bedenin araçsallaştırılması ve metalaştırılması' ile ilgili olup (Feldman 1991: 8), 'içine beden, dini topluluk, devlet ve ütopyanın gerçekleşmiş hali ile tahayyül edilen topluluğu, yani Birleşik İrlanda veya Britanyalı Ulster'i alan aralıksız bir mekanlar bütünü' ile siyasi öznenin nasıl yaratıldığını gösterir (s.9).

İrlanda Kurtuluş Ordusu (IRA) ile İrlanda Ulusal Kurtuluş Ordusu (INLA)'nın paramiliterlerinden yapılan uzun alıntılar, yazarın, bedenin bir nesneye ya da bir araca dönüştüğü durumlarla ilgili argümanını desteklemektedir; canlı veya ölü bedenlerden söz ederken kullanılan kelimeler özellikle çok çarpıcıdırlar. Anlatılarında sık sık, '[birini] halletmek', 'lanet herife çakmak' ve 'doldurmak' gibi öldürmek yerine kullanılan kelimeler kullanılıyor. Hapishanelerde geliştirilen ortak direniş biçimleri de bedenin siyasi bir araç olarak önemini göstermektedir ve Feldman sonuç olarak 'Kirli Protesto' (yıkanmayı ret etme), 'Örtü Protestosu' (hapishane üniforması giyinmeyi reddetme) ve tekrar eden açlık grevlerini analiz eder. Sık sık tekrarlanan dayaklar ve fiziksel gözetimin yıldırıcı biçimleri olarak kendini gösteren, hapishanenin mahkûmların bedenleri üzerindeki kontrolünü engellemeye çalışan, kişinin gayrı meşru yollardan kendi bedenini nesneleştirmesi şeklinde geli-

şen bu yöntemler, Foucault'nun deyişiyle, her bir bireysel mahkûmun -bilhassa açlık grevlerinde- bireyselliğini topluma bahşettiği ve bedeni üzerindeki denetimden vazgeçtiği ritüelleştirilmiş kolektif direniş eylemleri olarak görülmektedir. Kraliyet ve Cumhuriyetçi, Protestan ile Katolik arasında dramatize edilen karşıtlık böylece sadece şiddet eylemleri aracılığıyla değil, aynı zamanda hapishanede yaşanan zorluklar ve aşağılamalar aracılığıyla da doruğa ulaşmış oluyor.

Belirtmek gerekir ki, Feldman Kuzey İrlanda'daki çatışmayı açıklamak iddiasında değildir; ancak bazı kişilerin kendilerini niçin şiddet eylemlerine teslim ettiğini anlamaya çalışır. Belli bedensel deneyimlerin bir sonucu olarak, muhalif bir politik ideoloji vasıtasıyla kodlanan politik şiddeti tahlil eder. Bu yolla, son yıllarda antropolojik kuramlaştırmada önde gelen konulardan biri (Riches 1986) olan şiddet anlaşılabilir olmaktadır. Daha önce de üzerinde durulan politikada eylem ve yapıya ilişkin tartışmalar bağlamında, Feldman'ın modelinin toplumsal olarak şartlanmış beden üzerine odaklanarak her iki boyutu da -kişinin ve toplumsal sistemin özelliklerini aynı anda ifade eden- içine aldığı belirtilmelidir.

Politik şiddet birçok şekilde gerçekleşir. Paranoid terör aracılığıyla büyük grupların marjinalleştirilmesi ve sessizliğe mahkûm edilmesi, işkence ve katliamlara, Güney Amerika'daki kolonyalizm ve postkolonyal devletin çok sayıdaki suskun ve iktidarsız kurbanlarına dair yazan Michael Taussing (1984) tarafından değinilmiştir. İç savaş şeklindeki politik şiddet, Tamillerin şeytan oldukları anlayışını desteklemek için antik Sinhala efsanelerini ve kutsal metinlerinin belli yorumlarını kullanan Sri Lankalı milliyetçiler tarafından şeytani Tamil imajının nasıl geliştirildiğini ve yaratıldığını gösteren Bruce Kapferer (1988) tarafından Sri Lanka'daki bir araştırmada tahlil edilmiştir. Peter van der Veer'de (1994) benzer tarzda, Hindistan'daki militan Hinduların Müslüman karşıtı duyguları haklı çıkarmak için geçmişe dair belli bir yorum geliştirmelerini anlatır. (Daha sonra, özellikle 13 ve 17. Bölümlerde, siyasi amaçlar için geçmişin belli şekilde yorumlanması ele alına-

caktır.) Politik şiddetin bu çeşitli biçimlerinin -Belfast'tan Hindistan'daki Ayodhya'ya kadar olan- ortak bir yanı var mıdır?

Savaşlar nitelik açısından büyük oranda farklılık arz ettiği için, karakteristik bir politik şiddet biçimi olarak antropolojide savaş kavramını tanımlamak nispeten zor olmuştur (Descola ve Izard 1992). Örneğin, Yeni Gine'nin dağlık bölgelerindeki bir savaşın, yirminci yüzyılda Avrupa devletleri arasındaki savaşlardan bayağı farklı olarak illa ki çok sayıda zayiat vermesi gerekmiyor. Öyleyse nedir politik şiddet? Fiziksel deneyimler ile kuvvetli şeytanileştirme ideolojisinin bir potada erimesi üzerine odaklanan Feldman'ın tahlili karşılaştırmada faydalı olabilir. Zira önümüzdeki yıllarda çok sayıda antropologun muhtemelen çoğu zaman 'etnik şiddet' olarak ifade edilen politik şiddeti anlama gayretine girecekleri acıklı bir gerçektir.

Bu anlamda antropoloji, toplumun farklı veçheleri arasındaki karşılıklı ilişkileri anlamayı hedefleyen bütünsel bir disiplindir. Takip eden bölümler, bu öncül anlayışları politik süreçler içinde kullanarak onları daha fazla geliştirmektedir. İdeoloji, iktidar ve meşruiyet sorunlarına geri dönülmekte ve karmaşık devlet toplumlarında siyaset de ayrıca incelenmektedir. Böylece, alış veriş ve tüketimle ilgili olan bir sonraki bölüm siyaset perspektiflerini ekonomi perspektifleriyle bütünleştirmektedir.

Ayrıntılı okuma önerileri

Fredrik Barth: *Political Leadership among Swat Pathans*: Athlone 1959.

Pierre Clastres: *Society against the State*. Oxford: Mole 1977. (Pierre Clastres, *Devlete Karşı Toplum*. İstanbul: Ayrıntı yayınları.)

John Gledhill: *Power and its Disguises. Perspectives on Political Anthropology*. London: Pluto 1994.

John Middleton and David Tait, ed.: *Tribes without Rulers*. London: Routledge & Kegan Paul 1970 [1958].

11. MÜBADELE

Batı için para ne ise, geriye kalanlar için akrabalık odur.
Marshall D. Sahlins

Politika ile ilgili antropolojik incelemelerin siyaset biliminden belirgin şekilde farklı olması gibi, ekonomik antropoloji de birçok açıdan kendini ekonomi bilimlerinden farklılaştırmaktadır. Antropologlar her zaman -en azından Malinowski'den bu yana- ekonominin, sosyal ve kültürel bir bütünün bütünleşik bir parçası haline gelişine dikkat çekmek ve ekonomik sistemler ve eylemlerin ancak kültür ve toplumun diğer örüntüleri arasındaki karşılıklı ilişkilere baktığımız takdirde tam olarak anlaşılabileceğini göstermek istemişlerdir. Politikanın, politik olmayan öğeleri de kapsayan daha kapsamlı bir sistemin parçası olarak görülmesi gerektiği gibi, ekonomi de yalıtılmış bir 'alan' olarak tam anlamıyla incelenemez. Hangi durumlarda kültürel ve toplumsal bir ürün olduğunun ve modern toplumların ekonomik sistemlerinin büyük ölçüde 'rasyonel' ve 'pazar ilkeleri'ni temel aldığı önkabulüne rağmen, geleneksel toplumlardaki kadar, modern toplumlarda da bunun üstesinden nasıl gelinebileceğinin gösterilmesi gerekiyor. Yerinde bir başlığı olan *The World of Goods* (Douglas and Isher-

wood 1978) kitabı, modern toplumlarda insanların niçin mala ihtiyaç duydukları sorusuna antropolojik bir yanıt bulmaya çalışır. Bu toplumlarda tanık olunan tüketim güdüsü ki her ne kadar ekonomi akademisyenleri ve ekonomi dışındaki insanlarca da sorgulanmaksızın doğalmış gibi kabul görse bile, doğal olmaktan uzaktır. A ve B yiyeceklerinden ikisinin de eşit besleyici değere sahip olduğu ve hatta B yiyeceğinin daha ucuz olduğu kanıtlanabilmesine rağmen, insanların B yerine A'yı yemek istemelerinin nedeni nedir? Tatmin edici bir cevap, sözkonusu olan toplumun kültürel kategorilerinin analizinde aranmalıdır, 'rasyonel seçim' ve değerin maksimize edilmesi tahlilinde değil. Çünkü insanların her yerde değeri maksimize etmeye çalıştıkları doğru olsa da, değerli olarak görülen şeyler kültürler ve bireyler arası farklılık göstermektedir.

Tüketim ve mal mübadelesi ile ilgili antropolojik araştırmalar, başka insanların ekonomik yaşamlarına ışık tutmaya çalışmaktan başka, ekonominin kapitalist yöntemlerce düzenleniş biçiminin mümkün olan tek yol olmadığını gösterebilirler. Şu anda küresel egemenliğe ulaşmış olan kapitalist ekonomi dünya için yenidir. Kültürel tarih penceresinden bakıldığında, insanoğlu varoluşunun yüzde 90'lık diliminde avcı ve toplayıcı iken geri kalanın büyük çoğunluğunda da bahçıvanlık veya tarım yaptılar. İnsanlık tarihini tam bir gün olarak tasavvur edecek olursak, modern sanayi gece yarısından önceki beş dakikayı temsil eder. Bu nedenledir ki bu bölüm, kapitalist olmayan ekonomileri asıl çıkış noktası olarak almaktadır.

Antropolojide, ekonomi birbirinden belirgin bir şekilde farklı olan en az iki şekilde tanımlanabilir. Biri, toplumdaki malların ve maddi olmayan malların üretim, dağıtım ve tüketimi olarak sistemik olanıdır. Diğeri, aktörlerin değeri maksimize etmek için elde araçları kullandıkları aktör merkezlidir. Zaman zaman maddiyatçı ve formalist görüşler olarak da adlandırılan bu iki perspektif sırasıyla, son bölümde gösterilen siyaset perspektiflerine ve aslında sosyal bilimlerdeki aktör yönelimli ve sistem yönelimli açıklamalar arasındaki gerilime de karşılık gelmektedir. Dumont'un, kastın etnomerkeziyetçi

Kapitalist piyasada tüketim

Tüketime dair karşılaştırma bir yaklaşım, tüketimin basit bir maddi yaşamı sürdürme yöntemi olmadığını açıkça göstermektedir. Gelin yiyecek tüketimine bakalım. Orta sınıfın biftekleri niçin işçi sınıfınınkilerden daha az pişmiştir? Avrupa'nın yanı sıra Asya'da da gelişmiş olan 'kaliteli mutfak' Afrika'da niçin gelişmemiş (Goody 1982)? Batsfjord (Kuzey Norveç) sakinleri niçin 1970'li yıllarda karides yemeye başladılar -ki daha önceden özellikle olta yemi olarak kullanılıyor ve 'yenilmez' oldukları düşünülüyordu (Lien 1988)? Niçin Kuzey Amerikalıların çoğu at eti yemeyi reddederler (Sahlins 1976)?

Bu tür soruları sorduğumuz zaman, tüketimin doğuştan gelen ihtiyaçların giderilmesinden çok daha fazlasını ilgilendirdiği ortaya çıkmaktadır. Muhtemelen bunları geleneksel toplumlara nazaran modern toplumlarda izlemek daha kolaydır, zira modern toplum tüketicileri daha fazla seçeneğe sahiptirler (Zaten bu toplumlara 'tüketim toplumları' denmesi tamamen nedensiz değil). Ancak, geleneksel toplumların kendi 'tüketim kültürleri' bulunuyor ve ayrıca giderek artan oranda kapitalist bir mübadele sistemine entegre olmaktadırlar. Dünyanın her yerinde insanlar televizyon seyretiyor, dükkânlardan gıda, hoş şeyler ve kıyafetler satın alıyor: Tüketiyorlar. Kültürel anlamda sınırlandırılmış yollardan gıda, giyecek vs ihtiyaçları giderirken başkalarıyla iletişim kurarlar -..... Tüketimin, ihtiyaçların rasyonel doyuma ulaştırılması demek olduğunu iddia edip, bu ihtiyaçların yerel anlamda nasıl algılandıklarını sorgulamaksızın kendisini sınırlayan bir teori, neden bazı insanların lacivert kot pantolonu kırmızıya tercih ettiklerini veya niçin ağlayan Çingene çocuk fotoğraflarının Avrupa'nın orta sınıfına bayağı geldiğini sorgulamıyor (Bourdieu 1979). Bu tür sorulara yanıt bulmak için, ekonomiye antropolojik bir yaklaşım gerekiyor -yani tüketimi kültürel bir sistem olarak incelemeyi gerekli kılmaktadır.

kavramsallaştırılması olarak gördüğü şeye karşı çıkması (Bölüm 9) ve Asad'ın, Swat'ta siyasetin aktör yönelimli açıklamasına karşı çıkması gibi (Bölüm 10), Sahlins de (1972), ekonomi biliminin çoğunun dayanak aldığı bir önerme olan 'rasyonel fail' (*homo economicus*) modeline karşılaştırmalı bir kavram olarak karşı çıkarken, değeri maksimize eden ve ekonomik davranışlarını fiyat-kâr hesaplamalarına dayandıran bireylerin kapitalist toplumların karakteristik özelliği olduğunu, ancak üretim biriminin birey değil daha ziyade hane olduğu toplumlarda tam da maksimize edici birey kavramının anlamsız olduğunu da iddia eder. Sahlins, tarım ekonomisti Çayanov'un Rus köylülerinden elde ettiği bulguları kullanarak,

köylülerin karlarını maksimize etmediklerini, bunun yerine yaşamlarını sürdürmeye yetecek ve buna yetecek bir artı değer üretmek için çalıştıklarını; 'maksimizasyoncu olmak yerine optimize edici' olduklarını savunur. Mamafih, 'formalist' biri, bunun sadece, köylülerin diyelim ki bankerlerden farklı bir ekonomik önceliği olduğunu kanıtladığını ama ekonomilerinin niteliksel açıdan farklı ilkelere göre işlediğini kanıtlamadığını öne sürerek buna yanıt verebilir. Böylece, boş vaktin, maksimize edilemeyecek bir 'değer' olduğu iddia edilebilir.

Bu karşıtlık, toplumlardaki insanlar arası farklılıklar ve benzerliklerle ilgili olduğu kadar ('ötekiler temelde 'bizim' gibiler mi ya da niteliksel olarak farklılar mıdır?), çok uzun ömürlü bağlamdan bağımsız biçimlendirici, mukayeseli yararlı kavramlar gibi de görünüyorlar. Mübadele antropolojisindeki bazı ana konuların yanında birtakım ampirik materiyalleri de incelerken bu sorunu akılda tutmalıyız.

Toplumsal bütünün parçası olarak ekonomi

Trobriand Adalarının sakinlerinin matrilineal ancak virilocal bahçıvanlar olduklarını hatırlayalım. Malinowski'nin bu insanlarla ilgili en ünlü monografisi, *Argonauts of the Western Pacific* (1984 [1922], bölgedeki en ünlü ve en çarpıcı sosyal kurumlardan birine, büyük ölçekli deniz kabuğundan yapılan bilezik ve kolye ticaret şebekesi olan kula ticaretine ilişkin bir incelemedir. Birinci Dünya Savaşından sonra Malinowski adalardan elde ettiği materyallerle geri döndüğünde sadece kula ticareti değil, Trobriandlıların ekonomilerinin diğer yanları da büyük bir ilgi ve merak konusu oldu. Yaygın beklentilerin aksine, 'vahşiler'in aslında yaptıkları her şeyde hiçbir şekilde mütevazı maddi ihtiyaçlar tarafından güdülenmediklerini, sofistike bir dine, karmaşık bir akrabalık sistemine, toplumu ayakta tutan kurallara bağlanmış uygulamalara sahip olduklarını ve bunların saf biyolojik ihtiyaçların çok daha fazlasının icrasına katkıda bulunduklarını gösterdi. *Argonauts*'da, Malinowski ayrıca, 'vahşiler'in sadece kendi-ihtiyaçlarına göre dav-

ranan son derece 'rasyonel' bireyciler olduklarını düşünenlere de karşı çıkar ve şöyle der Malinowski:

> Trobriandlı oldukça karmaşık, sosyal ve geleneksel bir yapı güdüleriyle harekete geçerler ve mevcut ihtiyaçların giderilmesine yönelen amaçlara ya da doğrudan faydacı hedeflere yönelik davranmaz ... Çalışmalarının tamamı ya da büyük çoğunluğu ve ekstra çabayla elde edebildiği artı değer kişinin kendisine gitmez, eşinin ailesine gider. (Malinowski 1984 [1922]: 61)

Ürün hasadından sonra bir Trobriand köyünde yürüdüğünüzde, birçok kulübenin önünde sergilenen büyük yam yığınları görürsünüz. Bu, ilk bölümlerden birinde anlatıldığı gibi, ailenin kendi üretimi değil, akrabalarından ya da (muhtemelen) siyasi müşterilerinden alınan armağanlardır. Dolayısıyla bu yığınların büyüklüğü, topluluk içinde bilhassa kimin güçlü olduğunun bir göstergesidir. Malinowski özellikle Omarakana köyünde, 40 karısı olan ve Kiriwina'daki toplam yam üretiminin yüzde 30-50'sini alan önemli bir şeften söz eder. Yam alışverişi, başka bir deyişle, sadece sosyal ilişkilerin ve akrabalık bağlarının yeniden üretilmesine katkıda bulunmaz, oldukça görünür siyasi bir niteliğe de sahiptir.

Kapitalist bir ekonomide para, yaygın anlayış gereği ekonomik aktivite olarak düşünülen durumlarda ortak payda olup bu toplumlarda belirgin olarak toplumun geri kalanından ayrılan bir şey olarak ekonomik bir kurumu seçmeye hizmet eder. Bu tür sınır, örneğin ücretsiz ev işini ekonomiye dâhil etmediği için antropolojik bir bakış açısıyla bakıldığında muhalefet edilebilir. Trobriand Adaları dâhil birçok toplumda, genel anlamda toplumun geri kalanından ayrılan bir kurum olarak 'ekonomi' kelimesi yoktur. Bir adam yamlarını yetiştirmek için bahçe büyüsü yaptığında, ürününü sadece hediye etmek için aylarca çalıştığında ve kula ticareti sırasında uzaktaki ortaklarıyla deniz kabuklarını değiş tokuş ettiğinde bundan 'ekonomik' bir aktivite olarak söz etmez: Bu işlerin tamamı varoluşunun genel bir parçası olarak görülür. Başka pek çok

halkta olduğu gibi Trobriandlılarda da kadın ve çocuk haklarının, Batılıların ekonomik olarak adlandırabilecekleri bir yönü var, zira kadınlar hem işgücü sağlar hem de kişinin evlilik-akrabalarından yam gelmesini sağlar. Ancak, Trobriand erkeklerinin bakış açısından bakıldığında, kimse kadın ve çocukların, ekonomik bir değer olarak görülen sadece bir 'yatırım nesnesi' olduklarını iddia edemez. Dolayısıyla, Trobriandlıların sosyal yaşamlarının 'ekonomik' yönünü seçtiğimizde, bu bir anlamda suni bir soyutlamadır, çünkü Trobriand toplumunun kendisinde yoktur. Mamafih, yerli kültürel kategorilerin parçası olmasa da, antropolojide karşılaştırmayı mümkün kılmak için bu tür bir soyutlamaya bağlı kalıyoruz.

Esas itibariyle, kapitalist bir ekonomi mal alışverişinin tek bir biçimini, arz talep yasalarına dayanan piyasa alışverişini tanır. Trobriandlılarda, çok sayıda alışveriş biçimleri, bizim 'ticaret' olarak tercüme edebileceğimiz şeyleri kapsar ve en çok bilinen çeşitlerin bir kısmı aşağıda verilmiştir.

Gimwali, kapitalist mal değişimini anımsatan bir piyasa alışverişidir. Domuzlar, sebzeler ve diğer gıda maddeleri alınıp satılır ve pazarlık yapılır. *Laga*, akraba olmayanlardan satın alınan büyülü sözler karşılığında yapılan ödemedir. *Pokala*, bir tür aşar vergisidir; kişinin sosyal konumu yüksek olanlara ödedikleri yam veya benzeri şeyler. Ayrıca akrabalardan satın alman büyülü sözler için yapılan ödemeden de söz edilebilir. *Saga*, cenaze törenleri gibi kamusal olaylarda dağıtılan bedava yiyeceklerdir. *Urigubu*, kişinin kız kardeşinin ya da annesinin kocasına verilen yamlardır. *Wasi*, kıyı ve iç bölgelerdeki köyler arasında gerçekleşen balığın sebzeyle değiş tokuş edilmesidir.

Son olarak, *kula*, iki pahalı malın periyodik alışverişine işaret eder: deniz kabuğu kolyeler ve deniz kabuğu bilezikler. Ticaret güney-batı Pasifik'teki geniş bir alanda gerçekleşir. Kolyeler saat yönünde dolaşıma girer, bileziklerse saat tersi yönünde dolaşıma girer. Kula ticareti hem yerel olarak yani ada içinde hem de adalar arasında gerçekleşir. En değerli nesneler en uzaklara giderler. Deniz kabuklarıyla beraber seyahat eden-

ler güçlü adamların, genellikle aristokratların vekilleri ya da ortaklarıdırlar. Kıymetli kulalara ilk sahiplerinin ismi verilir.

Kula ticaretinin 'kârlı' olduğunu iddia etmek zordur. Kural, tam olarak aynı değerdeki iki nesnenin alınıp verilmesidir. Bir alışveriş tamamlandığında, kişi bilezik ya da kolyeyi tekrar dolaşıma sokmadan önce bir süre -belki de yıllarca- elinde tutabiliyor. Bu ticaretin amacı nedir? Bir yerde Malinowski, Trobriandlıların kıymetli kulaları 'kulanın kendisi uğruna' yapıldığını yazar, fakat başka bir yerde, bir tür sembolik değer ve ödünç hatıralar olarak anlaşılması gerektiğini öne sürer. Ancak neyi simgeledikleri konusunda net değil. Kula ticaretinin analizinin peşine düşen Weiner (1988), esas motivasyon kaynağının misafir şöhreti olduğunu savunur. Önceki sahiplerin isimleri kula deniz kabuklarına yapıştırılır ve en değerli kabuklar uzun bir süre dolaşımda kalır. Bu muhakemeye uygun olarak, Jerry Leach (1983), Trobriandlıların genellikle *Argonauts of the Western Pacific* gibi bir kitabın varlığıyla gurur duyduklarını ortaya koymuştu: Onların kula ticareti gibi bu kitap da ünlerinin artmasına katkı sağlıyor. Trobriandlılardaki diğer ticaret biçimleriyle beraber kula ticareti ekonomik bir aktivite olarak sınıflandırılabilir, ancak genelde ekonomi olarak bilinen şeyin çok ötesinde sonuçlara sahiptir.

Bütünsel sosyal bir fenomen olarak armağanlar

Bir Trobriand adalısı bir evlilik-akrabasına yam verdiği zaman, hemen karşılığında bir bedel alması gerekmiyor. Bu nedenle yamlar armağan olarak sınıflandırılabilir. Aynı şey, bir Avrupalı babanın kızına verdiği cep harçlığı için de söylenebilir. Kızın geri ödemesi gerekmiyor. Ancak her iki durumda da vericiler birtakım karşılıklar beklerler. Trobriandlı evlilik-akrabalarından gerektiğinde kendisine yardım etmelerini bekler ve Avrupalı baba da biraz minnettarlık bekler ya da kendisi yaşlandığında kızının kendisine karşı sorumluluk duymasını bekler.

Dünya ekonomilerinin çoğunluğu geleneksel olarak 'arma-

Marshall D. Sahlins (d. 1930) ilk başta kültürel ekolojist Leslie White'ın öğrencisiydi ve ilk çalışması evrimci bir düşünce modeliyle nitelendirildi. Sahlins, Social Stratification in Polynesia (1958) ve Moala (1962)'da Polinezya'daki devlet oluşumu ile akrabalık örgütlenmesi arasındaki ilişkiyi analiz ederek, hangi mekanizmaların çeşitli seviyelerde sosyal entegrasyonu ve çatışmayı yarattığını, bu sebeple de yeni istikamette parçalı soy modelinin ortaya çıkışını gösterir.

Sahlins'in sonraki çalışması, güçlü bir kültürel görelilikle şekillenmiş ve büyük bir kısmı Marxist ve yapısalcı düşünceden ilham almıştı. In Stone Age Economics (1972), ekonominin her zaman kültürel olarak tesis edildiğini göstererek ekonomik sistemlere dair (ekonomi bilimindeki egemen eğilimler dâhil) bireyselci ve evrenselci perspektiflere saldırır. Culture and Practical Reason (1976)'da, 'rasyonel aktör' mefhumuna karşı çıkar ve bütün insan yaşamı-dünyalarının -varsayılan 'rasyonelleşmiş' burjuva toplumları dâhil- sembolik bir anlam düzeyini önceden varsaydığını gösterir. Islands of History (1985) dâhil sonraki kitaplarında Sahlins, etnosentrik olmayan, buna rağmen yapısalcılığın güçlü etkisi altında kalmış bir tarih yazımı önerir.

ğan ekonomileri' olarak tanımlanmışlardır (Strathern 1988); yani malların dağılımı sabit fiyatlarla gerçekleşmiyor. Aile ve soy içinde, mallar bireysel ihtiyaçlara ve haklara göre dağıtılır. Ayrıca armağanlar dışarıdakilerle bağlantı kurmanın önemli bir aracıdır: Barış ve dostluk kurma, ya da Melanezyalı 'büyük adamlar' örneğinde olduğu gibi politik sadakat da yaratmaktadır. Sahlins (1972: 186), şayet hediyeler arkadaşlıklara yol açıyorsa, arkadaşlıklar da benzer şekilde hediyelere yol açar, der. Hediye alışverişinin çok yaygın olduğu toplumlarda bu, sistemik entegrasyona önemli ölçüde katkıda bulunmaktadır. Eduardo Archetti (1991 [1984], Norveç kültürünün bazı kategorilerine ilişkin keskin bir analizde, biri ne zaman üniversite kantininden başka birisi için bir fincan kahve satın alsa, kahveyi alan kişi bedel olarak birkaç küçük madeni para verir, diye yazar. Achetti bunu, başkalarıyla ahlaki bir taahhüt içine girmek isteksizliği olarak yorumlar. Kahveyi bir hediye olarak kabul etmek, Norveçlilerin maruz kalmakta isteksiz oldukları muğlâk bir minnettarlık borcunu ima eder.

Bir işlemin hediye-verme olarak tanımlanması için birtakım kriterler vardır. Sabit bir bedelin olmayışından başka, hediyenin geri dönüşü veya karşılığı anında verilmemelidir. Ancak

bu koşullar yerine geldiğinde, çok sayıda insan açısından muğlâk bir yükümlülükler ağı yaratmasıyla hediye alışverişi, toplumsal entegrasyona katkıda bulunmuş olur. Mauss'un hediye ile ilgili ünlü makalesinde (1951 [1924] söz ettiği Polinezya toplumu gibi bazı toplumlarda, yerel bir toplulukta tam anlamıyla herkes hediye alışverişiyle ilgili olarak birbirine karşı uzun vadeli yükümlülüklere sahiptir.

Hediye, karakteristik karşılıklılık ifadesidir. Verme yükümlülüğü alma yükümlülüğünü ima eder; alan şahıs kendisini veren şahsa karşı bir şey iade etmekle yükümlü hisseder. Bir hediyenin analitik faydası esas olarak onun sosyal ve kültürel özelliklerinde yatar, sadece ekonomik özelliğinde değil. Mauss, '*prestation totales*' ya da toplam sosyal fenomen şeklindeki bu tür hediyeleri bilhassa önemli bir kategori olarak tanımlar: Bütün kişileri kapsar ve sembolik bir ortaklık aracılığıyla toplumdaki sosyal ilişkilerin ve kültürel değerlerin bütünlüğünü temsil etmektedir. Bu tür *prestations totales* vasıtasıyla 'bütün kurumlar aynı anda ifade edilir: Dinsel, adli, ahlaki ve ekonomik' (Mauss 1954 [1924]: 1). Modern toplumlarda, düğün yüzüklerinin alınıp verilmesi de muhtemelen nihai *prestation totale*dir.

Potlaç, karşılıklılık ve iktidar

Kuzey Amerika'nın batı kıyılarında bir zamanlar yaygın olup çok bilinen bir sosyal kurum literatürde *potlaç* olarak bilinir (Boas 1897; Mauss 1954 [1924]; Benedict 1970 [1934]). Potlaç, Kwakiutl grupları ve komşuları tarafından uygulanıyordu. Bu insanlar varlıklı avcılar ve balıkçılar olup geçimini bu şekilde sağlayan gruplar arasında olağandan daha fazla hiyerarşik topluluklar halinde yaşarlardı. Bu sistem içinde aristokratlar devamlı olarak göreli konumlarını korumak ve geliştirmeye çalışmak için birbirlerine görkemli hediyeler verirlerdi. Rekabetçi hediye alışverişi olarak tanımlanan bu eylem bir hızlandırma mekanizması içeriyordu. B şefi A şefinden bir hediye aldığında, karşılık olarak verdiği hediyeyle ilkini geçmesi

gerekirdi. Bazı durumlarda, bu rekabet hatırı sayılır miktarda maddi varlığın heba olmasıyla sona ererdi. Şefler her kış birbirlerini, bol yiyecek ve içkinin sunulduğu, misafirlere müsrif hediyelerin verildiği büyük partilere davet ederlerdi. Bunlara ilaveten, tuzlu balıkları atarak, çadır ve halıları ateşe vererek değerli eşyaları tahrip ederlerdi; Boas, yüzyılın bitişine yakın eski günlerde, zenginliklerini göstermek için köleleri bile denize atarlardı diye yazar.

Onun karşılığı olarak verilen partide, ev sahibi şef tahrip edici özellikleriyle ilkini geçmesi gerekirdi. Tahribata en fazla dayanan şef bölgesel hiyerarşide en yüksek konumu elde ederdi.

Potlaç benzeri kurumlar diğer pek çok halklarda da var. İsrafın amacı, kişinin siyasi hiyerarşide kendini en üst konuma yerleştirmektir. Mauss (1954 [1924], Fransız gelenekleri arasında, bol miktarda düğün hediyeleri vererek birbirlerini alt etmeye çalışılan potlaçın daha ılımlı bir türünü tespit etmişti. Mauss, potlaç kurumunu, birçok toplumda önemli olan karşılıklılık olgusunun çok daha yaygınlık kazanmış 'sapıklaşmış' bir biçimi olarak tarif eder.

Mauss'un hediye üzerine yazdığı makalesi, karşılıklılık ve mübadele ile ilgili sonraki antropolojik teorileştirmede son derece etkili olmuştur. Lévi Strauss'un akrabalık teorisinde (1949; bkz. Ayrıca Bölüm 7) temel düstur, mübadelenin evrenselliğinin, Mauss'tan alıntılanan bir mefhum, temel bir insan varoluş biçimi olmasıdır. Evlilik sistemleri, siyaset ve gündelik sosyal etkileşim de, hem Mauss'un kapsamlı sosyolojik algısında hem de daha sınırlı 'ekonomik' anlamda da mübadele terimi içinde tahlil edilmiştir ve bu da sosyal yaşamın siyasi, ekonomik, dini ve diğer 'alanlar'a bölünmesinin yetersizliğini göstermektedir.

Pierre Bourdieu da sembolik iktidar konulu geniş kapsamı olan incelemelerinde Mauss'a ve karşılıklılığın sosyal mantığına dayanır. Kabyle (Kabyleler Cezayir'deki Berberilerdir) etnografilerinden birinde, 'genelleştirilmiş para alış verişinin' daha önce karşılıklılık vasıtasıyla tanımlanmış bir ilişkinin içine girdiği bir durumu tasvir eder:

> 1955 civarlarında inşaatçılık işini Fransa'da öğrenmiş olan tanınmış bir duvar ustası, işini bitirdiğinde, bir evin tamamlanmasında ustanın onuruna verilen geleneksel yemeği yemeden evine gitmesinin ardından çalıştığı günlerin bedeline (bin eski Frank) ek olarak yemeğin yerine iki yüz franklık ödeneği de talep ederek bir skandala neden oldu. (Bourdieu 1977: 173)

Burada duvar ustası ritüel bir kişisel hediyeyi bağlamından koparılmış ve ölçülebilir bir ekonomik yekûna dönüştürmeye çalışıyordu. Bourdieu, duvar ustasının bu şekilde 'kolektif olarak kararlaştırılmış yanlış-inanç aracılığıyla bozuntuya vermemek için en fazla yaygınlıkla kullanılan aracı' ifşa ettiğini, ekonomik işlemin gerçekten de cömert bir hediye alışverişi tutarında olduğu iddiasını açıklar. Bu analiz çizgisinin peşine düşerken, hediyelerin ve 'total sosyal olgu'nun hangi şekillerde iktidar ilişkilerini ve sömürüye dayalı uygulamaları gizlediğine odaklanarak Bourdieu bir anlamda Mauss'u kafasında tersyüz etmiş oluyor. Karşılıklılık vasıtasıyla oluşan sosyal entegrasyon ve karşılıklı yükümlülüklerin türü ister istemez ilgili olan herkes için yararlıdır. Aslında, Ortaçağ Avrupa'sının feodal toprak sahipleri sık sık tebaalarına hediyeler sunarak iktidarlarını sağlamlaştırmaktaydı. Ayrıca, Kuzey ülkelerinden Güney ülkelerine yapılan gelişim yardımının da, Güney ülkeleri yönetimlerinin zengin ülkeler tarafından izlenen global politikalara olan itaatlerinin devamını sağlamayı amaçlayan zarif bir hakimiyet kurma tekniği olduğu da tartışılabilir. Uganda'nın eski diktatörü İdi Amin, 1970 yılında bir ara bir gemi dolusu muzu krize girmiş İngiltere'ye acil yardım olarak gönderdiğinde karşılıklılık ilkesinin bu özelliğini açıkçası anlamıştı.

Dağıtım biçimleri

Hediyeler, bireyler arasında belirlenmiş ilişkileri tanımlayıp teyit ettikleri için aynı zamanda toplumsal açıdan da entegre

etmektedir. Kapitalist bir sistemde mal alış verişi farklı şekilde işler. Süpermarketten yiyecek alınırken, alıcının daha sonra kasiyerin yüzünü hatırlayamayacağı kuvvetle muhtemeldir.

Karl Polanyi (1957 [1944]; ayrıca bkz. Godelier 1919) kapitalizme tarihsel geçişini açıklamayı amaçlayan önemli bir incelemede, malların maddi dolaşımı veya dağılım biçimlerindeki farklı üç ilkeyi birbirinden ayırır: Karşılıklılık, yeniden dağıtım ve piyasa alışverişi. Karşılıklılık, Melanezya'nın eşitlikçi topluluklarında görülenlere benzer armağan ekonomilerindeki temel ilkedir. Bu tür topluluklar, büyük ölçüde karşılıklılık ilkesi aracılığıyla; hediye-verme ile yaratılmış karşılıklı yükümlülükler aracılığıyla entegre olmuşlardır.

Yeniden dağıtım, merkezi bir aktörün (bir şef ya da bir devlet yönetimi), kendisini onlara yeniden dağıtmakla yükümlü kıldığı toplumun üyelerinden mal alması anlamına gelir. Bu tür bir sistem, yöneticinin meşruiyetini teyit edip güçlendirmesinin yanında muhtaç olanlar için de sosyal bir güvenlik ağı oluşturur. Yeniden dağıtım böylece merkezileşmiş olup hiyerarşik bir dağıtım ilkesi olarak da tarif edilebilir. Buna karşın karşılıklılık ademi merkeziyetçi, eşitlikçi bir dağıtım ilkesidir.

Üçüncü dağıtım biçimi ise, alışverişin tarafları arasındaki sözleşmeli bir ilişkiye dayanan piyasa ilkesidir. Piyasa anonim olup sözleşmeli özgürlükle ilgili soyut kuralları kapsar (misal, kişi kendi ticaret ortaklarını seçebilir). Normal olarak, gayri şahsi etkileşim biçimleri yaratır.

Kapitalist toplumlarda piyasa ilkesi, feodal toplumlarda yeniden dağıtım ve küçük-ölçekli eşitlikçi toplumlarda karşılıklılık ilkesi egemen olmasına rağmen, Polanyi'nin şemasında bir dağıtım biçimi diğerlerini dışlamaz. Birçok toplumda, farklı durumlarda ve yakınların görece önemli farklılık göstermesine rağmen Trobriand örneğinde de görüldüğü gibi farklı sosyal alanlarda her üç ilke de işleyebilir. Polanyi'nin vurgusu, dağıtım ilkelerinin çok farklı toplum türlerine uydurmak için uyarlandıklarıdır.

Polanyi ve Sahlins'e göre (Sahlins 1972), yeniden dağıtım ilkesi merkezileşmiş ve hiyerarşik bir siyasi yapıyı desteklerken,

piyasa ilkesi, anonim olup soyut kurallara dayandığı için çok sayıda insanı tek bir karşılıklı değişim ağı içinde entegre edebilme özelliğine sahip olduğunu ve karşılıklılık ilkesi ise kişilerarası yatay yükümlülükler temelinde dayanışma yaratır. Bourdieu'nun Cezayir örneğinin gösterdiği gibi, bu tür bir tipoloji, bütün toplumlar çeşitli mübadele biçimlerini barındırdığı için ancak idealize edilmiş bir modelde anlamlı olur.

Para

Karşılıklılık ya da hediye alıp verme, ekonomik bir kurum olarak akrabalığa dayalı toplumlarda, modern toplumlarda olduğundan daha önemli olup temel farklılıkları anlamanın anahtarı olabilir. Ne var ki, bizim piyasa alış verişi olarak düşündüğümüz şey de elbette tek biçimli olmayıp farklı toplumlarda farklı şekillerde işlev görür.

Birçok yerde, neyin alınıp satılabileceği ve neyin alınıp satılamayacağını düzenleyen kurallar vardır. Modern kapitalist toplumlarda bile satın alınamayacak değerler -örneğin aşk, dostluk ve sadakat- vardır. Yine de, kapitalist piyasa ekonomisinin kapsamının bir köy piyasasından, sadece ölçeği bakımından ve malların seçimi açısından değil, bütün malların karşılaştırılabilir olması yani ortak bir ölçek, para bazında ölçülebilir olması bakımından da çok daha büyük olduğunu görmek kolaydır. Bir hikâye koleksiyonu üç paket sigara ile 'eşdeğer' olmaktadır, zira aynı fiyata (ya da Marxist terminolojide değişim değeri) sahipler. Para, ortak bir ölçek bazında değerlerini ölçerek farklı mal ve hizmetleri mukayese edilebilir kılmaktadır.

Trobriand Adaları örneğinin gösterdiği gibi, mal ve hizmet alışverişi bundan çok daha karmaşık olup daha geniş bir sosyal ilişkiler repertuarını kapsayabiliyor. Ortak bir ölçek bazında ölçülmedikleri takdirde, üç saatlik çalışma meme emen bir domuz yavrusuyla ya da bir torba pirinçle mukayese edilebilir? Pek çok geleneksel toplumda mübadele yaygın bir alışveriş biçimidir. İşlevleri modern toplumlardaki parayı anımsatan

'ilkel para' ya da özel amaçlı para da yaygındı. Batı Afrika'nın büyük bir bölümünde salyangoz kabukları bir tür para işlevi görürler, öyle ki bunlarla yiyecek ve diğer ihtiyaç maddeleri satın alınabilir. Diğer yandan, emek ve toprak alım satımı, toprağın akraba gruplarına bağlı olduğu ve emeğin de ölçülemediği (çünkü ortak ve nesnelleştirilmiş bir ölçek bazında ölçülemez; bkz. Bölüm 14) geleneksel toplumlarda çoğunlukla düşünülmez. Özel amaçlı para, bir ödeme aracı olarak sınırlı şekilde işlev görebilir: bütün maddi mal ve hizmetlerin hepsi değil ama bir kısmı bunlarla takas edilebilir. Dolayısıyla, özel amaçlı para, çağdaş dünyanın belirgin özelliği olan genel amaçlı paradan farklı olarak bir değer ölçüsü olarak işlev görmemiş: tüm mal ve hizmetleri ortak bir ölçek temelinde ölçme ve mukayese etme özelliğine sahip olmamıştır.

Geleneksel toplumlarda, değeri ölçülemeyen, görece kapalı alanlarda dolaşıma giren farklı mal kategorileri vardır. Şimdi de, aynı zamanda kapitalist üretim ve alış veriş sistemine entegre olmakta olan geleneksel geçim ekonomilerinde gerçekleşen genel değişimlerin bir göstergesi olan bu tür bir ekonomi ve onun dönüşümüne dair bir örneği incelemeye çalışıyoruz.

Tivlerde ekonomik alanlar

Tivler, orta-doğu Nijerya'nın geniş çayır kuşağında yaşayan geleneksel çiftçilerdir (Bohannan and Bohannan 1953; P. Bohannan 1959). Babayanlı olup toprak hakları da baba soyundan aktarılır. Diğer pek çok akrabalığa dayalı toplumlarda olduğu gibi, Tivlerde toprak alıp satmak geleneksel olarak mümkün değildir, çünkü toprak nihai olarak ata toprağıdır. Beklendiği gibi, kişisel kimlik soy toprağına yakından bağlıdır.

Tivler tahıl, sebze ve meyve yetiştiriyor ve hayvan besliyorlardı. Piyasada hem yeniden dağıtılan hem de satılan bir artı değere ilaveten geçimlik yiyeceklerini üretiyorlardı. Dağıtım sistemleri çok merkezli yani ekonomik kaynaklar farklı ilkelere göre dağıtılıyor ve tek biçimli 'tek bir piyasa' oluşturmuyordu. (Çok merkezli bir ekonominin karşıtı, bir kurumun, ge-

nellikle piyasanın, tamamen egemen olduğu tek merkezli bir sistemdir.)

Yaklaşık İkinci Dünya Savaşına kadar, Tivler ekonomilerinde üç ekonomik alana veya merkeze sahip idiler. Bunlar manevi olarak sıralanıyorlardı. En düşük olanı, geçimlik alan yani tahıl ve diğer gıda maddelerinin, mutfak aletlerinin, baharatların ve aletlerin dolaşımda olduğu alandı. Bu mallar piyasada alınıp verilebiliyor ve dolayısıyla ölçülebiliyorlardı: Aynı tür ürünlerdi.

İkinci alan, prestij alanıydı. Burada, sığırlar, pirinçten yapılmış değnekler, büyü araçları ve oldukça değerli, dışarıdan getirilmiş kıyafetler dolaşımdaydı. Bu alanda pirinçten değnekler ödeme aracı olarak işlev görmekteydi.

Üçüncü ve en yüksek alan, kadınların ve çocukların karşılıklı alınıp verildiği alandı. Genellikle, bir insanın karşılığında sadece bir insan verilebiliyordu. Şayet benim soyum sizinkinden bir kadın aldıysa, sizin soyunuza sadece diğer bir kadınla geri ödeme yapılırdı. Ödemenin, belli ki, hemen anında gerçekleşmesi gerekmiyordu.

Her bir alan içinde, karşılıklı alıp vermenin ahlaken bağımsız olduğu düşünülürdü, şöyle ki bir kümes hayvanını çömlekle ya da pirinçten değneği büyüsel yardımla değiştirdiği için kişi kınamaya maruz kalmıyordu. Değerlerin dönüştürüldüğü alanlar arası karşılıklı değişim gerçekleştiğinde sorunlar doğuyordu. Her üç alanı da kapsayan ortak bir payda olmadığı için, prestij malları için ödenmesi gereken geçimlik malların miktarını belirleyen kurallar yoktu. Yukardan aşağıya doğru dönüştürmenin, örneğin pirinçten değneği buğdayla değiştirmenin -bu mümkündü, fakat yapılması tavsiye edilen bir şey değildi- aptalca ve sorumsuzca olduğu düşünülüyordu. Prestij nesneleri sembolik bir sermaye göstergesi olup, mesela İngiltere ya da Fransa'daki aristokratik unvanlar ya da Hindu toplumundaki ritüel saflıkla karşılaştırılabilirlerdi. Bu nedenle, kişinin pirinçten değneklerini elinden çıkarması, kişinin tarımsal artı değerini satmasından niteliksel olarak farklı bir kayba yol açıyordu. Benzer şekilde, ancak çaresiz bir soy ka-

dınlarını pirinçten değnekler karşılığında satıyordu, zira Tiv erkeklerinin nihai hedefi mümkün olduğu kadar çok sayıda eş ve çocuğa sahip olmaktı.

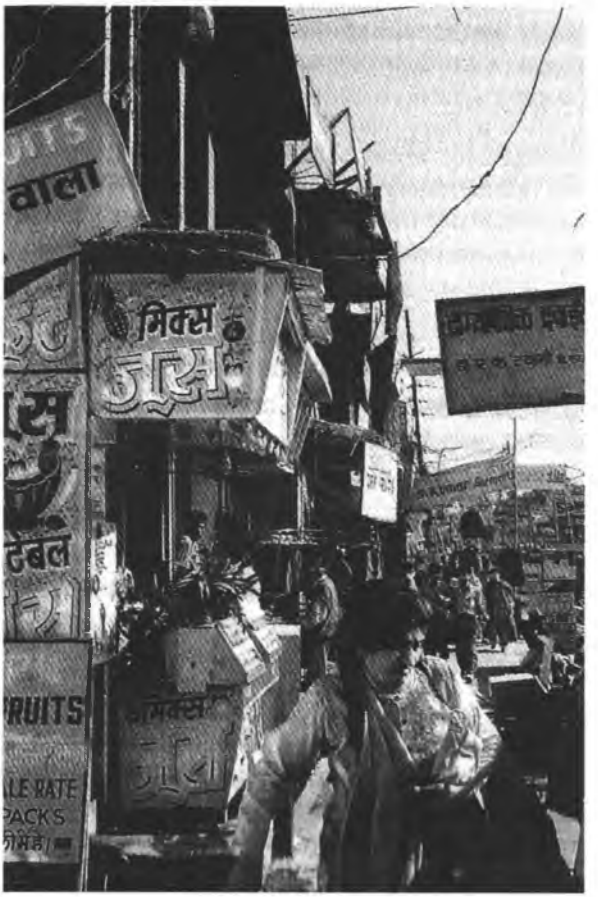
Nijerya'nın iç kesimlerinin etkin sömürgeleştirilmesiyle beraber Tiv toplumunda, Bohannanların alan çalışmaları sırasında gözlemledikleri büyük değişimler gerçekleşti. Kolonyal yönetim, köylülere önceden mümkün olduğundan çok daha geniş bir alanda ticaret ağını genişletmelerini sağlayarak barışçıl bir durum (*pax Britannica*) yarattı. Tivler şimdiye kadar bilinmeyen ithal mallara ulaşabiliyor ve bir bütün olarak ticaret önceye nazaran çok daha önemli hale geldi. Çok sayıda Tiv geçimlik ekonomisini tamamen bırakıp, başta uluslararası piyasaya yönelik susam olmak üzere özel ürünler üreten küçük kapitalist çiftçiler oldular. Bu ürünler, şimdi gıda ve diğer ihtiyaçlar için harcanan para (genel amaçlı para, yani sterlin ve şilin) karşılığında satılıyordu.

Genel amaçlı paranın gelişinin Tiv toplumunda önemli sonuçlara yol açarak para ekonomisinin, dolaşım alanları arasındaki katı farklar nedeniyle eskisiyle bağdaşmazlığı anlaşıldı. Para sistemin her aşamasına girdi ve birkaç yıl içinde pirinçten değnekler, beyaz kumaş, kümes hayvanları ve tahıl ortak bir ölçek bazında ölçülebiliyordu. Paul Bohannan 1950'li yıllarda Tivlerin, doğrudan mübadelede bile parayı bir değer standardı olarak kullandıklarını belirtir (1959): On poundluk bir domatesi bir tavukla değiştirdiklerinde bile, her birinin fiyatının beş şiling olduğunu ve bu nedenle eşdeğer olduğunda hemfikirlerdi. Başka bir deyişle, para bütün mallar için ortak bir payda oldu. Sonunda, başlık parası nakit ödenmeye başlandı. Yeni uygulama kadınların çömlek ve tavukla aynı tür bir mal olduklarını gösterdiği için bunu kadınların değer kaybetmesi olarak düşündüler.

Başka yerde kullanılan aktör perspektifleri ile sistemik perspektifler arasındaki ayrıma uygun olarak, Bohannan'ın Tiv toplumundaki değişim tahlilinin tipik sistemik bir perspektif sunduğunun belirtilmesi gerekiyor. Analizinde, değişim, sistemi bütünüyle biçimlendiren dış faktörlerden kaynaklanmıştır.

Barth (1967) bunun yerine, başka bir Afrika topluluğu olan Batı Sudan'daki Furlarda ekonomik alanların çöküşüne dair aktör-yönelimli bir analizde değişimin iç faktörlerine vurgu yapar. Girişimci bir bireyin mal değişiminin yeni, kârlı yollarını alanlar arasındaki dönüştürme aracılığıyla keşfedişini ve sonucun kabaca Tiv toplumundaki gibi olduğunu gösterir; manevi ekonominin çöküşü ve piyasanın parasal alışveriş ilkelerinin evrenselleşmesinin arz ve talebe dayandığını gösterir. Her zamanki gibi, hem aktör-yönelimli hem de sistemik perspektif sosyal sürecin anlaşılmasında aydınlatıcı olabiliyor.

Bohannan'ın Tivlerin alışveriş sistemindeki değişimleri tasvir edişine dayanarak, parasal ilkenin (veya 'genel amaçlı para') kaçınılmaz olarak 'ahlaken kötü' olduğu sonucunu çıkarmak fazlasıyla yüzeysel olurdu. Dağılımı farklı toplumlarda ve farklı kişilere göre farklı sonuçlara sahiptir, Bourdieu'nun argümanı, parasal alışverişin alışveriş sahiplerini hiyerarşi dâhil karşılıklılık ilkesinin gerekli kıldığı manevi yükümlülükler ağından kurtardığı imasını içerir. Bunun yerine parasal ekonomi yeni hiyerarşiler yaratmaktadır. Sosyal bozulma herhalukârda arzulanmayan bir şey değildir ve feodal bağlardan özgürleşmeyi mümkün kılabilir. Çeşitli Avrupa toplumlarında, 1960'lı yıllardan bu yana aile içindeki karşılıklı ilişkiler evlilik kurumunda değişikliklere yol açtı. Boşanmalardaki hızlı artışın, kadınların ekonomik bağımsızlığıyla bağlantılı olduğu aşikârdır; kendi paralarını kazanıyorlar ve artık ekmek parasını kazanan erkekle karşılıklılık ağına girmek zorunda değildirler. Konuyla ilgili kadınların çoğunluğu bunun bir iyileşme olduğunu düşünüyor. Aynı şey, Pakistan ve Hindistan gibi ülkeler ve Avrupa'daki göçmenlerdeki görücü evlilik kurumuna yöneltilen itirazlar için de söylenebilir. Özellikle orta sınıflarda olmak üzere, bunların bazı kesimlerinde genç erkek ve kadınlar artık akraba grupları içinde değiştirilmek istemiyorlar. Şimdilerde, kapitalist emek piyasasında yer aldıkları için ekonomik anlamda ailelerinden bağımsız olmaları nedeniyle aile temelli bir mübadele sisteminin bir parçası olmak yerine bireysel seçim temelinde evlenebiliyorlar. Elbette, geçimlik bir



Kapitalist pazar alışveriş sistemi bugün neredeyse her yere nüfuz etmiş, ancak bütünsel bir homojenleşmeye yol açmıyor: Yerel kültürel bağlamlar birbirinden farklı kalmaya devam ediyorlar. (Foto: Yazar)

ekonomiden kapitalizme geçişin ahlaki ve siyasi yönlerini değerlendirmekle ilgili olmasına rağmen, antropologun birincil görevi değişimlerin sosyal ve kültürel sonuçlarının ayrıntılı haritasını çıkarmaktır.

Bilgi teknolojisi olarak para

Tivlerin ekonomik alanlarının veya manevi ekonominin çöküşü, cinsleri farklı olduğu için önceden ölçülemez kabul edi-

len değerlerin daha kapsamlı bir karşılaştırılabilirliliğini gerektirdi. Ekonomi böylece manevi niteliğini yitirerek tedricen onu aslen oluşturmuş olan kültürel değerlerden de ayrıldı. Piyasanın saf arz ve talep ilkeleri, doğru ve yanlış kurallarının yanında 'yüksek' 'düşük' değerlerinin de yerini aldılar. Diğer yandan, genel amaçlı evrensel paranın kullanımı nedeniyle, Tivler önceye nazaran çok daha geniş bir alanda ticaret yaparak ekonomik olarak iletişim kurabildiler. Tivlerin özel amaçlı paraları nedeniyle pirinçten değneklerin kabileleri dışında hiçbir değeri yokken, pound sterlini (sonradan Nijerya nairası) çok geniş bir alanda aynı değere sahipti. Genel amaçlı paranın gelişinden sonra bir Tiv tarafından yetiştirilen susam tohumları en yakın şehirdeki parakende toptancısına satılabiliyor ve sonunda Birmingham'daki bir kahvaltı masasında yer alabiliyordu. Tivler artık parayla baskılı tişörtler ve radyolar; pirinçten değneklerle satın alınamayacak malları satın alabiliyorlardı. Genel amaçlı paranın kullanımıyla beraber Tivler böylece küresel üretim, dağıtım ve tüketim sistemine entegre oldular.

Herhangi bir toplumun ekonomisi daima daha geniş bir sosyal ve kültürel bağlamın parçası olup, genel amaçlı paranın, Tiv toplumu dâhil, herhangi bir toplumda kullanımı köklü sonuçlara sahip olmuştur. Belirtilmiş olduğu gibi, para geleneksel değerler hiyerarşisine meydan okumuş, tarımsal üretim biçimlerini değiştirmiş ve pazarlama ve stratejileri ile tüketimde değişimlere neden olmuştur. Para, Tivlerin ekonomik olarak daha büyük bir ölçekte entegre olmalarını sağlayan (ya da zorlayan) bir araç oldu. Bu şekilde, para bir bilgi teknolojisi biçimi olarak görülebilir. Pirinçten değnekler de bu işleve sahipti ancak çok daha yerel bir ölçekte. Para gayri şahsi ve anonimdir. Biriktirilebilir ve yatırım yapılabilir. Geniş bir ölçekte iletişim ve alışverişi mümkün kılar: Dünyanın herhangi bir ülkesindeki bir bankadan ya da ATM'den banka hesabımdaki paramı çekebilirim ve para, en farklı yapıdaki çok sayıda mal ve hizmeti mukayese etmeyi mümkün kılan bir ortak paydadır. Belki, para ile pirinçten değnekler arasındaki ilişkinin

televizyon ile kişisel sohbet arasındaki ilişkiyle karşılaştırılabilir olduğu söylenebilir. Para ekonomisinin yayılmasına, küçük-ölçekten geniş-ölçeğe geçişe eşlik eden standartlaştırıcı araçlar olarak görülebilecek olan devlet kurumları, okuryazarlık ve nicelleşmiş, doğrusal zamanın da genellikle eşlik etmiş olması bir tesadüf değildir.

Aletlerin anlamı

Appadurai (1986: 5)'nin gözlemlediği gibi, 'insani davranışlar, sıfatlar ve motivasyonların malik olduklarının dışında kalan şeylerin hiçbir anlamı yoktur.' Anlamları kültürden kültüre değişmekle beraber, kelimeler veya hizmetler gibi 'soyut nesneler' mal veya emtia niteliği kazanabiliyorlar. Örneğin Trobriand Adalarında, büyülü sözler miras alınır ve zaman zaman da satın alınır. Bir nesneyi (veya maddi olmayan bir kaynağı) bir emtiaya dönüştürenin ne olduğu sorusunun kolay bir yanıtı yoktur, daha önceki karşılıklı alıp verme, hediyeler ve ticaretle ilgili tartışmaların da gösterdiği malların sirkülasyonu ile ilgili bir inceleme (geniş anlamda, maddi olmayan değerleri de kapsayan) bir hayli aydınlatıcı olabilir. Emtialar tanım gereği kıt oldukları için (Georg Simmel, Appadurai'den alıntı yaparak, 'bizim sahip olma arzumuza direnen nesnelere değerli diyoruz' der), malların dolaşımı bize bir toplumdaki kültürel değerler hakkında fikir verir. *Kapital*'in meşhur giriş bölümlerinde Marx (1906 [1867], metalaştırmanın, oldukça farklı nesnelerin takas edilebilirlilik ve mukayese edilebilirliliğine yol açtığını ve György Lukács (1971 [1923] ve Jürgen Habermas (1967) dâhil ondan ilham alan çok sayıda yazar, piyasa ilkesinin, önceden farklı, daha 'insani' bir mantığa göre örgütlenen sosyal ilişkiler çeşitliliğinin içine nasıl girdiği, böylece sosyal yabancılaşma ve 'emtia fetişizmi'ne nasıl katkıda bulunduğu gibi, modern toplumda emtia mantığının yayılması ile ilgili yazdılar.

Emtia dolaşımı ve tüketimine dair çağdaş antropolojik perspektifler, yabancılaşma üzerinde durmayarak daha ziyade em-

tiaların aracılık etme, sosyal ilişkileri ve ben-kimliğini tanımlama biçimleri üzerinde durarak -diğer bir deyişle, kültürel anlamları ve sosyal değerleri- bu düşünce çizgisinden ayrılma eğilimindedirler. Bu meyanda, Bohannan'ın Tivlerdeki ekonomik alanlar incelemesine işaret ederek Appadurai (1986), aşağı yukarı sürekli ortak değer mefhumlarının ve takas edilebilirliğin olduğu sistemler olarak tasvir ettiği değer rejimleri kavramını ortaya atar. Bu tür rejimler her toplumda var olabilirler. Ekonomik alanlar bu tür farklı değer rejimlerini oluşturabilirler, ancak diğer pek çok farklı rejimlerin de modern kapitalist toplumlarda dahi var oldukları aşikârdır. Bourdieu (1988), bu nedenle akademi dünyasını da, bu suretle sadece nüfusun çok az bir kısmının içinde yer aldığı bir alan tanzim eden bir prestij ve iktidar alışverişi arenası olarak analiz eder. Bu anlamda değer rejimlerini incelemek, bir toplumda farklılığı keşfetme stratejisi de olabilir, zira kavram, emtiaların değerlerinin belirlenmesinde tek biçimlilik olmadığım varsayar.

Appadurai (1986) ve Daniel Miller'in (1987, 1994) iddia ettikleri gibi, her ne kadar her alışverişte bir hesap boyutu olsa da, kültürel bağlamı ve sosyal içeriklerinden ayrı tutulamaz. Bir yandan, nesneler ve insan yapımı şeyler çevremize dair varlığı kendinden menkul kabul edilen şeyleri oluşturarak alışkanlıklarımızın şekillenmesine katkıda bulunurlar -insanları 'düzene koyarlar (Miller 1994: 404); diğer yandan da, anlam ve özgün bir öz-kimlik yaratmak için tüketimde bilinçli olarak seçilirler. İngiliz işçi sınıfı evlerine ilişkin bir araştırmada, Daniel Miller (1988), iç dekorasyonun, içinde yaşayan insanlara dair çok özel mesajlar verdiğini gösterir. Özgün olduğu ilk başta anlaşılan mutfaklar, dükkânlardan satın alınmış standart ürünleri kullanarak kendi bireyselliklerini ifade etmek için onları kendilerine özgü biçimlerde bir araya getiren sahipleri tarafından kendilerini bilerek şekillendirilmişti. Miller, onları yabancılaşmış 'emtia fetişizmi'nin kurbanları olarak görmekten ziyade (Ortodoks Marxist görüş), tüketicileri, çevrelerindeki maddi kültürü kendi kişilik ve kimlik duygularını güçlendirmek için düzenleyen bilinçli aktörler olarak tahlil

eder. Bu şekilde bakıldığında, kültürel projelerdeki unsurlar önemli olmaktadır; öz-kimliğin ifade edilmesinde kullanılan, farklı kişiler tarafından değişik şekillerde yorumlanan sosyal ilişki ve hiyerarşileri somut biçimde ifade ederek sosyal ilişkilerin tanımlanmasına katkıda bulunurlar. Toplumsal ve kişisel hafıza insan yapımı şeylerde de şekil bulabilir; sadece mezar taşlarında ve katedrallerde değil, 'eski bira kutuları, kibrit kutuları ve çizgi romanlar gibi' sıradan nesnelerde de saklı olabilir (Kopytoff 1986: 80). Miller'in ifadesiyle (1994), 'hediyeler gibi emtialar da, şeyler ve kişiler arasında yalın ikiliğin olmadığı kültürel projeler inşa etme kapasitesine sahiptirler.'

Mübadelenin yeniden gözden geçirilmesi

Antropolojik literatürde, alışveriş mantığı bakımından 'Batı' ve 'geri kalan' karşıtlığını kullanmak alışılmış bir durumdur (Klasik bir inceleme için bkz. Sahlins 1972). Dolayısıyla, resmin, bir önceki tartışmanın öne sürdüğünden daha az belirgin olduğu vurgulanmalıdır. Karşılıklılık ilkesi ile piyasa alışverişi karşılıklı olarak birbirini dışlayıcı değildir, aralarında kesin bir ayrım yapmak da kolay değildir. Sahlins'in Pasifik'teki ekonomik ve kültürel değişimle ilgili son makalelerinden birinde de (1994) belirttiği gibi, Yeni Gine'deki dağlık bölgelerdeki kabile halkları ücretli işçi oldular ve para önceden ayrı olan alanlar arasında köprü kurdu. Ne var ki, dağlık bölge sakinleri parayı en çok radyolara, kasetçalarlara ve diğer modernite aletlerine yatırmıyorlar; geleneksel kurumlara da yatırıyorlar diye ekler. Para, örneğin, atalarına önceden ellerinden geldiğinden daha domuz kurban etmelerine imkân sağlayabiliyor. Dolayısıyla, yeni bir ekonomik sistemin muhakkak eskiyi öldürmesi gerektiğine veya toplumların ya 'geleneksel' ya da 'modern' olduklarına inanmamalıyız.

Karşılıklılık ilkesi ile piyasa alışverişi arasındaki klasik ikiliğe yöneltilen daha köklü bir eleştiri, hediye-verme ile piyasa alışverişi arasında keyfi olduğunu düşündüğü ayrıma şiddetle ve de nazikçe karşı çıkan John Davis (1992b) tarafından yazı-

lan etkileyici bir makalede ortaya konulmaktadır. Mauss tarafından başlatılıp daha sonra Sahlins (1972) tarafından geliştirilen, daha geniş sosyal ve kültürel alışveriş bağlamlarının açığa çıkarıldığı ve sanayileşmemiş toplumların kültürel koşullar içinde anlaşılması gerektiğinin gösterildiği projeye yakın duruyor. Ne var ki, Davis, antropologların sıra sanayileşmemiş toplumlara geldiğinde ekonomi biliminin sınırlarına işaret ederken, modern sanayi toplumlarındaki alışverişe ilişkin benzer açıklamalar geliştirmemelerini bir eksiklik olarak görür. Malinowski'nin Trobriandlılarla ilgili incelemelerini sonucu meşhur olan bazı takas biçimlerini eleştirdikten sonra, İngiliz kültüründe de, her biri kendine özgü, kültürel temelli bir değerlendirmeyle ilişkilendirilen en az o kadar farklı kültürel alışveriş kategorilerinin var olduğunu göstererek devam eder (Tablo 11.1). 'Noellerin ticarileştirilmesinden' şikâyetçi olanlara karşı çıkarak, Davis, 'ben daha ziyade memnunum zira bana öyle geliyor ki başka bir yerden de gidilebilir: piyasanın kabiliyetinin bir örneği olabilir ve hediye-vermenin devam etme gücüyle ilgili piyasaların istikrarsızlığının bir ispatı da olabilir' (1992b: 53). Karşılıklılık ilkesi aynı zamanda her toplumda gündelik sosyal etkileşimin önemli bir parçasıdır, belki özellikle de aile içinde önemlidir. Davis'in makalesi, 'biz' ve 'onlar', 'modern olanlar' ve 'geleneksel olanlar', 'cemiyet' ve 'cemaat' arasındaki basitleştirici sınırları yıkan mevcut antropolojik yaklaşıma bir katkıdır. Appandurai'nin deyişiyle, amaç 'gereğinden fazla sıklıkta kolayca ekonomi-başat olarak tanımlanan toplumlara kültürel boyutu geri getirmek ve gereğinden fazla sıklıkta kolayca dayanışma-yoksunu olarak resmedilen toplumlara hesap boyutunu geri getirmek' (1986: 12) olmalıdır.

Bu, bütün mübadele sistemlerinin 'aynı' olduğu anlamına gelmez. Tiv ve diğer halklardaki 'ekonomik alanların' yıkılması derin sosyal uzantıları olan geri döndürülemez bir değişimdi. Parasal alışverişin genelleştirilmesi elbette sosyal ilişkileri ve sosyal ölçeği değiştirir, ancak bölgesel sonuçlarının ampirik olarak incelenmesi gerekir. Bir sonraki bölümde, değişim-

lerin sosyal ve kültürel uzantılarını, bizim ekonomi dediğimiz şeyin, yani üretimin farklı bir veçhesinde inceleyeceğiz.

sadaka vermek	istihdam	fahişelik
diğerkâmlık	sömürü	mütekabiliyet
bir borsada satın	kamulaştırma	kiralama
alınan tahvilatı aynı	gasp	perakendecilik
zamanda diğer bir	vadeli alış satış	soygun
borsada kârla satma	bağışlama	çalmak
bankacılık	pazarlık etme	dükkan hırsızlığı
mübadele	iç ticaret	alışveriş
rüşvet	sigorta	kutsal sayılan şeyler-
ev soygunu	pazarlama	den kâr elde etme
alım/satım	faizcilik	sosyal ücret
yardımseverlik	gayri menkul rehini	mübadele
ticari mal/alışveriş	saldırarak soyma	hırsızlık
rüşvetçilik	rehin verme	bahşiş verme
bağış	vurgunculuk	ticaret yapmak
		toptancılık

Tablo 11.1: İngiliz alışveriş türlerine ilişkin repertuarın bir kısmı. (Kaynak: Davis 1992b, s.29)

Ayrıntılı okuma önerileri

Arjun Appadurai, ed.: *The Social Life of Things. Comodities in Cultural Perspective.* Cambridge: Cambridge University Pres 1986.

John Davis: *Exchange.* Buckingham: Open University Pres 1992.

Bronislaw Malinowski: *Argonauts of the Western Pacific*, III. Böl. Prospect Heights, II.: Waveland Pres 1984 [1922].

Daniel Miller: *Material Culture and Mass Consumption.* Oxford: Blackwell 1987.

Marshall D. Sahlins: *Stone Age Economics.* Chicago: Adline 1972.

12. ÜRETİM VE TEKNOLOJİ

Tüketici bir toplumda yaşıyoruz. Gayet eminim ki, entelektüellerin saflık taleplerini karşılamadıkları ve Doğayı somutlaştırıp, aslında birçok açıdan bizden daha 'suni' ve 'medeni' oldukları anlaşıldığı vakit 'doğal insanları' başımızdan atacağız.

Hans Peter Duerr

İnsanoğlunun doğa ile alışverişi

Ekolojik koşullar ile yaşam biçimi arasında karşılıklı bir ilişki olduğu fikri eskidir; onsekizinci yüzyılın ortasından sonuna kadarki Aydınlanma felsefesinde gözümüze çarpar (örneğin Montesquieu ve Marquis de Sade'nin pornografik olmayan yazılarında). Diğer pek çoğunun yanı sıra Montesquieu da, Avrupa'nın teknolojik ve bilimsel ilerlemelerinin ana nedeninin, sakinlerinin yaratıcı ve keskin zekâlı olmalarını gerektiren sert iklim olduğunu savundu. Daha yakın bir tarihte, beşeri coğrafyacı Ellsworth Huntington (1945), diğer şeylerin yanı sıra, Boston'daki yağmurlu günler ile kütüphanelerden ödünç alınan kitaplar arasında istatistiksel bir korelasyon olduğunu gösterdiği bir araştırma sonunda iklimsel determinizmi savundu. Araştırmaya göre, güneşli günlerde, Bostonlular ödünç kitap alma eğilimi taşımıyorlar. (Başka bir deyişle: Fazla güneş insanların entelektüel faaliyetlere olan ilgilerini azaltıyor.) Bugün bile konunun uzmanı olmayan çoğu insan, Afrikalıların maddi yaşam koşullarının kolay olması nedeniyle

'hiçbir zaman beyinlerini kullanmaları gerekmediği' için yakımlı motoru ve mikroçipi icat etmediklerini düşünür.

Mukayeseli bir bakış açısından bakıldığında, tek bir nedensel etkenin (bu durumda iklim) dünyadaki temel kültürel çeşitliliği açıklayabileceği fikrinden yola çıkan bu tür bir mekanik determinizme karşı çıkmak kolaydır. Bir kere, dünyada örneğin fetih-öncesi Kuzey Amerika ve Güney Avustralya gibi, iklim koşulları Avrupa'daki ile karşılaştırılabilir olan ama aynı şekilde gelişmemiş başka bölgeler var. Kabaca aynı iklim koşullarına sahip olan Endonezya'da pirinç yetiştiricileri, bahçe tarımı yapanlar ve avcı ve toplayıcılar bulunuyor.

Sistem teorisi ve ekoloji

Ekolojik analizler aslen, doğadaki süreçler ile karşılıklı ilişkilerin tanımlanması ve analizinde kullanılan bir metot olarak biyoloji biliminin bir parçası olarak gelişti. Ne var ki, ekolojik düşünme biçimlerine biyolojik doğadan başka alanlarda da başvurulmaktadır. Buradan yola çıkarak, Chicago'dan sosyolog Robert Park 1920'lerde, Chicago'daki etnik dinamikleri tasvir etmek için ekolojik modelleri kullanarak 'kent ekolojisi'ni geliştirdi. Yirmi yıl sonra, sistemlerin genel anlamda nasıl çalıştıklarına ilişkin genel ve soyut teoriler olarak sibernetik ve sistem teorileri geliştirildi. Gregory Bateson'un çalışmasındaki (1972, 1979) ana fikir, farklı türdeki sistemlerin aynı genel ilkelere göre çalıştıkları anlayışıdır. Yunus balıkları, şizofrenler arasındaki iletişim, biyolojik evrim ve Yeni Gine'deki ergenlik törenleri üzerine yazılar yazan Bateson sürekli olarak, çok farklı fenomenlerin altta yatan bir modelle -bir metafor da olabilecek bir tür süreç, formel ortaklıklar veya benzer bir şeybağlantılı olduklarını iddia eder. O ve diğer sistem teorisyenleri, kültür ve toplumu kesintisiz bir süreç olarak resmetme uğraştılar.

Çoğu antropolog sistem teorisini, dinamik ve de devamlı değişen bir şey olarak sosyal yaşamı kavramsallaştırma metodu olarak görüp biçim ve sınıflandırmaya odaklanan modellere alternatif olarak görmekteler. Diğerleri, sistem teorilerini, iktidar ve kasıtlılığı yeterince dikkate almamakla eleştiriyorlar. Biyolojik süreçlerle ilgili ekolojik analizler ile ekolojik düşünceyi diğer alanlara uygulanan analizleri birbirinden şiddetle ayırmak gerekiyor. İkinci durumda, yapısal-fonksiyonalistlerin organizmaların biyolojik entegrasyon modellerini toplumların entegrasyonları için metafor olarak kullanmaları gibi, kabaca benzer şekilde ekolojik modeller de metaforik modeller olarak kullanılırlar.

Ekolojik koşullar ile sosyal örgütlenme arasında basit bir nedensel bağ bulunmuyor. Ancak, hiç kuşku yoktur ki doğa - kelimenin her iki anlamıyla (Bkz. Bölüm 3)- insanlığın seçe-

neklerine sınırlar koymaktadır. Şayet iç dünyamızın her yerde aynı olduğu doğruysa (insanlığın akli birliği inancı), elbette dış dünyaya sıra geldiğinde durum bu değildir. Eğer iklim çok soğuksa, muz yetiştirilmez, buğday da yetiştirilmez. Ancak ekolojik koşullar ile toplum arasında birebir bir ilişki yoktur: Her ekosistem, bir kısmını kaçınılmaz olarak dışlamasına rağmen çok sayıda farklı imkanlar sunar.

Kültürel ekoloji

Kültürel ekoloji, antropolojide büyük ölçüde Amerika'ya özgü olup, özellikle 1950'li yıllarda etkili olan Julian Steward ve Leslie White ile ilişkilendirilir. İngiliz antropolojisi sosyal örgütlenmeye öncelik verirken, Fransa başta olmak üzere kıta Avrupa'sı antropolojisi genellikle ekolojik belirleyicilerden daha çok idrak etme ve sembolleştirme sorunlarıyla ilgilenmişlerdir. Kuper (1994)'ın da belirtmiş olduğu gibi, kültürel ekolojinin kökleri Darwin ve (daha az ölçüde) Marx'a dek götürülebilmekte olup Boas'ın relativizminden (kültürün aşağı yukarı kendi kendini-açıklayıcı olduğu) ve Durkheim ile Weber'in sosyolojik ekollerine kulak veren İngiliz sosyal antropolojisinden tamamen farklıdır. İlk haliyle, Steward'ın eserlerinde olduğu şekliyle (bkz. Steward 1955), kültürel ekoloji, demografi, ekoloji ve teknoloji gibi farklı maddi etkenler arasındaki etkileşimin bir sonucu olarak görülen kültürel evrim doktrinidir. Marxistlerden farklı olarak, Steward üretim ilişkilerinin belirleyici olduğunu düşünmez. Genel kültürel evrim modelinde, bu kitapta daha önceki tartışmada büyük ve küçük ölçek, yani toplumların değişken büyüklükleri ve karmaşık yapıları ile ilgili olarak söylenenle neredeyse aynı şeyi kastettiği sosyokültürel entegrasyonun farklı düzeyleri arasında ayrım yapar. Ancak Steward'm şemasında, maddi faktörler bir toplumun sosyokültürel entegrasyon düzeyini belirler. Kendi çalışmasındaki Shoshonean Yerlileri ile örneklendirilmiş olan en düşük entegrasyon seviyesi aileninkidir. En yüksek seviye devletinkidir.

Marx, en belirleyici ve de en ünlü anlatımlarından birinde, el değirmeninin feodal toprak sahiplerinin öncülük ettiği bir toplum yaratmasına karşılık buharlı değirmenin sanayi kapitalistlerinin öncülük ettiği bir toplum yarattığını yazmıştır. Belki, bir kültürel ekolojist, tropikal düz çayırlık alanların kırsal ve tahıl-yetiştiricileri toplumu yaratmasına karşılık, tropikal yağmur ormanlarının avcı-toplayıcı ve bahçıvan toplumlarını yarattığı şeklinde sert bir yanıt verebilir.

Kültürel ekoloji ile Marksizm arasında çok sayıda ilginç paralellikler bulunmaktadır. Her iki düşünce ekolü, sosyal ve kültürel değişimde maddi etkenlerin önemi üzerinde dururlar ve her ikisi de sosyobiyolojiye karşı çıkarak 'insan doğasının' neredeyse sonsuz sayıda farklı şekillerde yoğrulabileceğini savunurlar. İkisi de insan bilinci dışında yer alan faktörlerin ('nesnel' faktörler) önemine vurgu yaparlar.

İki düşünce ekolü arasındaki esas fark, insan faaliyeti ile toplumsal çelişkilerin rolü ile ilgilidir. Marksizmde, toplumdaki esas çelişkiler, teknoloji ile mülkiyet, emek ile sermaye (kapitalist toplumlarda) arasındaki ilişkinin organizasyonunda yatıyor görünür; aynı zamanda tarihteki asıl itici güç sınıf mücadelesidir. Kültürel ekolojistler ise daha ziyade, tarihsel değişimi tahlil ederlerken demografik etkenler, ekolojik uyum ve teknoloji arasındaki karşılıklı etkileşime vurgu yaparlar.

Marxist Malthus eleştirisi bu önemli farkı aydınlatabilir. Thomas Malthus (1982 [1798], ilk demografik incelemelerden birinde, nüfus artışının ister istemez yoksullaşmaya yol açtığını göstermeye çalışıyordu. Temel fikri, yiyecek üretiminin aritmetik olarak (1, 2, 3, 4, ...) artmasına karşın nüfus geometrik ya da git gide hızlanarak (1, 2, 4, 8, ...) arttırdığıydı. Marx ve Engels, Malthus'u insanlara 'nesneler' muamelesi yapmakla ve toplumları ise durağan kabul etmekle suçladılar. Malthusvari aşırı nüfus artışı kavramı yerine Marx, üretim güçlerinin (teknoloji artı hammaddelerin) insan ihtiyaçlarını tatmin etmekten uzak olduğu zaman ortaya çıkan göreli nüfus

patlaması mefhumunu önerdi. Yoğun nüfuslu Japon takımadaları doğal kaynaklar açısından yoksuldur, fakat yine de, ilerlemiş üretim güçleri sayesinde 130 milyonluk nüfusuna dünyadaki en yüksek maddi yaşam standartlarını sağlayabilmektedir. Malthus'un formülü yanıltıcıdır, çünkü Marxist ve sosyokültürel analizlerden farklı olarak, teknolojik yenilikleri dikkate almaz. Örneğin, yeni tahıl türlerinin yetiştirilmesine başlandığı 1970'lerin 'yeşil evrimi', zengin ve yoksul çiftçiler arasındaki uçurumu derinleştirmekle eleştirilmesine rağmen Hindistan gıda üretiminde muazzam bir artışa yol açtı.

Bu anlamda, toplumsalın çevresel olana önceliğine vurgu yapan Marxistler kültürel ekolojistlerin taraftarlığını kazandılar. Diğer yandan da, günümüzdeki ekolojik kriz, dünyanın ayakta tutabileceği mutlak bir üst nüfus sınırı olduğunu anımsatır -ve sosyolojik göreli nüfus patlaması kavramına ek olarak mutlak ekolojik bir nüfus patlaması kavramının yardımcı olabileceğini. Marx bu tür bir gelişmeyi tahmin etmemişti; ona göre doğal kaynaklar bağımsızdılar ve eserlerinde göze çarpan bir çevresel perspektif eksikliği vardır.

Gerek Marksizm gerek kültürel ekoloji, insanların yaşamla-



Bazı kültür ekolojistlerine göre, Hinduların kutsal inek kurumu hem ekolojik hem de ekonomik açıdan işlevseldir. Bombay'daki bu kadın ineğin tezeğini en az iki şekilde kullanıyor: İnşa malzemesi ve yakıt olarak. İnek aynı zamanda süt ve gübre sağlayıp, buzağı doğurmaktadır. (Foto: Trygve Bølstad)

rını şekillendiren faktörler arasındaki ilişkiye dair tutkulu ve de büyüleyici soruları gündeme getirip çok güçlü açıklayıcı şemalar sunmaktadırlar. Dolayısıyla, bu kitabın ne Marxist ne de kültürel ekoloji ruhuyla yazılmamış olduğu belirtilmelidir. Birincisi, her ikisi de insan bilinciyle ilgili etkenlere çok az önem veriyorlar. Kısmen bu nedenden dolayı, açıklayıcı modeller olarak oldukça fonsiyonalist olmakta ve kültürel antropolojiye çokça tıkıştırılmış olan şeylerin yani kültürel projelerin çoğunu hesaba katmama eğilimi taşıyorlar. İkincisi, bu tür büyük teoriler bir yığın kültürel ve sosyal süreci bağımlı değişkenlere -'nesnel' faktörlerin ürünlerine- indirgeme eğilimi taşırlar. Bu şekilde, farklı toplumlarda özel ve zaman zaman da benzersiz şekillerde vuku bulan çeşitli ekenler arasındaki hayli karmaşık ilişkiyi gözden kaçırma riskiyle karşı karşıya kalırız. Bunları genel toplum ve kültür teorileri olarak kabul ettiğimiz takdirde bunların hiçbirini kültür, toplum ve kültürel çeşitliliğinin -antropologların araştırmayı arzuladıkları olgular dâhil- bütün veçhelerini açıklamaya muktedir olmadıkları ortadadır. Bu tür güçlü, bütünü kapsayan teorileri benimsemek, bir çay kaşığının yeterli bir araç olabileceği yerde bir buldozer kullanmış olma tehlikesini taşır.

Diğer yandan, kültürel ekolojiye yöneltilen yaygın bir eleştiri, doğa bilimlerinden ödünç alınan kelimeleri beşeri bilimlere uyarlama eğilimidir. Dolayısıyla, insanlar 'populasyon', insan faaliyetleri 'davranış' olmakta ve bilimsel görünen teknik terimler bilinçlilik, karşılıklı etkileşim ve kasıtlılıkla yapılan olgulara anlaşılır bir yaklaşım sunmamaktadır (Ardener 1989; Ingold 1994a). Elbette, insanlar da diğer organizmalar gibi doğa yasalarına tabidirler. Ancak kendilerini bu yasaların dışına da koymakta olup bunlar üzerine fikir yürütmekte, sınıflandırmakta ve teoriler oluşturmaktalar ve bu da, böcekler ve diğer insan dışındaki yaratıkların incelenmesi için geliştirilen kelimelerle donanmış bir şekilde insan ilişkilerini araştırmaya koyulan biri için meseleleri ciddi bir şekilde karmaşık hale getirmektedir. Aslında, acaba kültürel ekoloji bize, ekolojiden çok kültür ile ilgili daha mı fazla şey anlatıyor? Bu örnek üzerine düşünün.

Geertz (1971), 'Fas ile Endonezya'da 'İslamiyet, yoksulluk, milliyetçilik, otoriter yönetim, fazla nüfus artışı temiz hava, olağanüstü doğal manzara ve sömürge geçmiş ortak iken, ikisinde ortak olmayan tek şey iklimdir' der.

Endonezya yağışlı, Fas ise kuraktır. Geertz, bu karşıtlıktan yola çıkarak bir Fas ile bir Endonezya (Bali) yerleşiminde toplumsal örgütlenme farklılıklarını ortaya koyar. Birincisi, iki toplumda çiftçilerin farklı ürünler yetiştirmek zorunda oldukları açıktır. Geertz'in üzerinde çalıştığı Faslılar buğday ve zeytin, Balililer ise sulak tarlalarda pirinç yetiştiriyorlar. Fas'ta su yetersiz ve pahalı bir kaynak iken Bali'de boldur. Güney Bali, çapraz sulama kanalları sistemine sahipken, Fas'ta bu tür sistemler dağınık ve de sınırlıdır. Bu basit farklılıkların toplumsal örgütlenme açısından sonuçları nelerdir?

Bali sulama sistemi subak denilen, seçilmiş kalifiye adamlar tarafından yönetilen kooperatifler aracılığıyla organize edilmektedir. Bütün toprak sahipleri otomatik olarak yerel subak üyesi olmakta ve kanal şebekesinin ortak sahipleridirler. Çiftçiler pirinçlerini kendileri bağımsız olarak yetiştirmelerine rağmen, kanalların sulaması ve bakımı merkezi olarak organize edilmelidir. Bu, koordinasyon ve ortaklığı gerekli kılan subakların rolüdür. Geertz ayrıca, dinin ve ritüel yaşamın da pirinç tarımı ve bitkinin yetişme döngüsü ile yakından bağlantılı olduğunu öne sürer. Önceki bir çalışmasında (Geertz 1963), Java toplumunda (Bali'dekine benzer bir örgütlenme), nasıl çeşitli düzeylerde benzer kalıpların ortaya çıktığını, yani 'küçülme' ya da dışa doğru açılma yerine içe doğru yoğunlaşıp ayrıntılandırma eğilimini ilave ayrıntılarla göstermişti. Bu, nüfus artışıyla birleşen kullanılabilir toprak yetersizliği sonucu ekonomide gerekli bir durumdu; diğer yandan Geertz Java dini, şiir ve müziğinde aynı tür süreçlerin olduğunu keşfetmişti.

Faslılar, Balililere göre su ile çok farklı bir şekilde ilgiliydiler. Beklendiği gibi, aileler arasında su hakları ile ilgili katı bir rekabet sözkonusu. Su kuyuları çok az ve dağınık olup nüfus

da Bali'dekinden çok daha dağınıktır.

Esas itibariyle, suya bireysel anlamda sahipler, ancak birden fazla aile aynı kuyuyu paylaşmak durumunda olduğu için, pratikte su sahipliği kuyuda zaman paylaşımı anlamına geliyor; her çiftçinin kuyuyu kullanmasına belli zamanlarda izin veriliyor. Dolayısıyla su rekabeti tek bir kazananın olduğu bir oyun halini almaktadır: Bir ailenin kazandığını diğer aile kaybetmiş oluyor. Herkesin işbirliği yapmasını gerektiren Bali sisteminden farklı olarak bu sistem rekabete dayanmaktadır.

Clifford Geertz (1926-2006) antropolojik araştırmada hermenötik (yorumsal) metodun önde gelen savunucusudur. 1980 ve 1990'lı yıllarda, egemen açıklama kavram ve biçimlerine sert eleştiriler yönelten 'postmodernist' antropolojik eğilimler üzerinde, hem ilham kaynağı hem de eleştirilerin hedefi olarak, çok etkili olmuştur. Endonezya üzerine yazdığı ilk kitapları kültürel ekolojiden (*Agricultural Involution*, 1963), dine (The Religion of Java, 1960) ve ulus-inşasına (*Old Nations, New States*, ed., 1965) uzanır. 1960'ların ortasından bu yana Geertz, sembolik sistemler üzerine yoğunlaştı. Kültür incelemelerini metin incelemeleriyle karşılaştırıp, bir kültürel sistemin bir romanın okunmasına benzer şekilde 'oku'nabileceğini öne sürer. *The Interpretation of Cultures* (1973) ve *Local Knowledge* (1983)'te belirgin bir şekilde ifade edilen Geertz'in görüşleri, kültür ve sembolleri, etkileşim ve sosyal yapı pahasına abartmakla ve kültürlerin entegre ve uyumlu olma derecelerini abartmakla eleştirildi. Ne var ki, Geertz etkili olmaya devam ediyor ve de onun konumu yapısal-fonksiyonalizm, yapısalcılık ve Marksizm gibi 'nesnelci' açıklama biçimlerine bir alternatif olarak görülmektedir.

Geertz, Fas ile Bali'yi karşılaştırmaya devam ederek, diğer pek çok bağlamda bireyselcilik ile kolektivizm arasında benzer bir karşıtlık görür. Steward'a borçlu olduğunu kabul etmesine rağmen, kültürel olguların basit ekolojik ve iklimsel nedenlerinin olduğunu ima etmekte temkinli davranır:

> Bu coğrafi determinizm değildir. Bu, akrabalık, köy siyaseti, çocuk yetiştirme veya ritüel drama için başvurulan kültürel analiz biçiminin, sadece bu iki topluma değil insanoğlunun çevre ile ilişkilerine de eşit oranda uygulanması argümanıdır. (Geertz 1971)

Geertz de doğa-toplum ilişkisi üzerine yazan diğer pek çokları gibi nedensel ilişkilere dair güçlü bir hipotez önermez. Bu tür bir denklem, çevresel olanlar kadar sosyokültürel faktörleri de kapsar -başka bir deyişle, kültür ve toplum sadece etken değil, nedenin birer parçasıdırlar. İnsanlar, bu tür faktörler eylemlerini doğrudan ya da dolaylı etkilese bile mekanik bir şekilde çevresel faktörlerle hareket etmezler.

Kır hayatı üzerine çalışan bazı antropologlar, belli bir bölgedeki hayvan sayısı, ailelerin yaşam kalitesinin sınırları ve ekolojik sürdürebilirlilik arasındaki karşılıklı kesin ilişkiyi tanımlayan doğru formüllere ulaşmışlardır. Fulanilerde (bkz. Bölüm 4), yaşam kalitesinin düşük sınırı yeni bir aile için 21 inek ve bir boğa idi. Aynı zamanda sürülerin büyüklüğünün de bir üst sınırı vardı; hem sosyal sınırlar yüzünden (bir aile ancak o kadar hayvana sahip olabilir) hem de çok büyük sürüler otlakların bozulmasına ve nihayetinde çölleşmeye yol açacağı için.

Bu akıl yürütme biçimi, toplumların, kendi bekaları için ekolojik koşulları görmezlikten gelmedikleri anlamında düzenleyici olduklarını varsayma eğilimi taşır. Günümüzdeki küresel çevre krizi, durumun her zaman böyle olmadığını göstermektedir. Dahası, küçük ölçekli çevresel krizler daha önceden de meydana geldi; çok sayıda sanayi öncesi toplum çevrelerini geri dönülmez şekilde değiştirdiler. Ortadoğu'nun büyük bir bölümü, aşırı otlatma ve ormansızlaşma ve bugün alt-Sahra Afrika'sı ve başka yerlerde gerçekleşiyor gibi görünen benzer süreçler sonucu geçen bin yıl boyunca çölleştiler.

Tam da, insan topluluklarının kendi bekaları için ekolojik koşulları hiçe saymaları olgusu, bizim ekosistem tarafından belirlenmiş olmaktan uzak olduğumuz ve ona mükemmel olarak uyum sağladığımızı kanıtlamalıdır. Aynı zamanda bu olgu bize, toplum ile çevre arasında devamlı ve kaçınılmaz bir mübadele olduğunu da hatırlatmaya yaramaktadır. Bazı toplumlar, teknik yenilik ya da dramatik sosyal değişim gerektirecek

şekilde geri dönüşü olmayacak bir teknolojiyi yeniden üreterek dikkate değer durağanlığı sürdürmüşlerdir. Mbuti pigmeleri önceki bölümlerden birinde tartışılmıştı; diğer bir örnek Yeni Gine'nin dağlık kesimlerindeki bahçıvan topluluklardır. Yeni arkeolojik bulgular, bugün var olan teknolojinin hemen hemen aynısının binlerce yıl önce de var olduğunu göstermektedir.

İklimin sürekli aynı kalması halinde, karşılıklı ilişki halinde olan iki etken ekolojik çevredeki değişimi büyük ölçüde hızlandıracak gibi görünüyor: nüfuz artışı ve teknolojik değişim. Teknolojik değişimler doğal kaynakların yoğun şekilde kullanımını ve artan derecede enerji kullanımı anlamına geliyor. Nüfus artışı, her zaman değil ama, teknolojik değişimin bir sonucudur. 1000 tane avcı-toplayıcı veya 2000 bahçıvanı geçindirme kapasitesine sahip olan bir bölge traktörler ve kimyasal gübrelerle 20,000 çiftçiyi geçindirebilecek duruma gelebiliyor, ancak bahçıvanlığa geri dönemezler ve bu anlamda esnekliği kaybetmiş oluyorlar.

Teknoloji

Kelimenin çok genel anlamıyla, teknoloji, edinilmiş yeteneklerin ve insanların imal etmiş olduğu insan yapımı maddi araçların sistematize edilmesinden ve bunları doğa ile ilişkilerinde kullanılmasını içerir. Ancak tanımının zor olmasıyla tanınan bir terimdir; Bryan Pfaffenberg (1988) teknoloji ile ilgili son araştırmaların yer aldığı bir dergide, konu ile ilgili az sayıda antropologun bunu yapma zahmetine girdiğini belirtiyordu. Bunu yapanlardan birisi, teknolojiyi 'kültürel yola aktarılan, yapım ve kullanımda ifade edilen bir bilgi külliyatı' (1979) olarak tarif eden Tim Ingold'dur. Onun sosyokültürel niteliği üzerinde durduğunu ve Marxist anlamda onu üst-yapıyla ilişkilendirdiğini belirtmek gerekiyor -kültürel yolla aktarılan bilginin diğer türleriyle beraber. Teknolojinin kelime anlamı olarak 'tekniğe dair bilgi' anlamına geldiği ve bu nedenle 'linguistik dil için ne ise, ya da örneğin davranış için eto-

loji ne ise teknoloji de teknik için o anlama geldiği not düşülmelidir (Sigaut 1994, s. 422). Dolayısıyla, teknoloji, teknik ile ilgili teoridir.

Siyaset bilimci Langdon Winner'a gönderme yaparak, Pfaffenberger, teknoloji ile uğraşlarında antropologlar arasında iki büyük tuzağın farkına varır. İlki, teknolojiyi ya önemsiz ya da sosyal örgütlenme ve kültürle bağlantısı olmayan bir şey olarak gören teknolojik uyurgezerliktir. Bu görüşe göre, teknik araçlar sadece yapılır, kullanıma girer ve insanların düşünce ve eylem biçimleri üzerinde fazla etkili değillerdir.

İkinci tuzak, çoğu zaman tatmin edici bir argüman olmaktan uzak olup, 'sosyal ve kültürel yaşam kalıplarını dayatan güçlü ve özerk bir fail olarak' teknolojinin kültür ve sosyal örgütlenme açısından fevkalade önemli olduğunu öne süren teknolojik determinizmdir (Pfaffenberger 1988: 239). Karl Wittfogel'in ünlü 'Doğu despotizmi' (1959) bu kategoriye girer. Wittfogel, 'hidrolik toplumlar' dediği Asya'da pirinç yetiştirilen bölgelerdeki sulama kanallarının yapısının kaçınılmaz olarak siyasi merkeziyetçilik ve despotizme yol açtığını iddia eder.

Pfaffenberger, eleştirel makalesinde, sözü edilen tutumlardan farklı olarak, 'teknolojinin sosyal ilişkilerini ciddi oranda önemsiz görür ya da üzerini örter' (1988: 241). Bölüm 11'de tartışılan insan yapımı nesneler gibi teknolojiler ve teknikler, toplumda devam eden süreçlerin bir parçası olup, bu ilişkilerden ayrı olarak incelenemeyecek olan kültürel ürünlerdir. Teknikler ilişkilerimizi şekillendirir ancak ilişkilerimiz de teknikleri şekillendirirler. Traktör, somut üretim süreçlerini her yerde benzer şekilde değiştirse bile çok farklı toplumlarda bir üretim aracı olarak bilinir. Mamafih, teknolojinin toplum ve kültürü derinden etkilediği açıktır. 1970'lerin sonlarından itibaren zengin ülkelere mikrobilgisayarların gelişiyle beraber, beklendiği gibi, kâğıt kullanımında artışa neden oldu; ancak yeni tür meslek ve beceriler de yaratarak emek pazarını da dönüştürdü. Modem, CD-ROM disketi ve elektronik posta ile elektronik bülten panoları gibi internet kolaylıkları aracılığıyla, mikrobilgisayar milyonlarca insana sosyal etkileşim sistem-

lerini önemli oranda değiştirme imkânı verdi ve de teşvik etti. Antropoloji için ilginç olan şey teknolojinin kendisi değil, insanların hangi becerileri hangi amaçlarla kullandıkları, nasıl aktarılıp metalaştırıldıkları, becerilerin dağılımının kültürel anlamlar ve sosyal örgütlenmenin üretilmesiyle olan ilişkisidir. Ayrıca Pfaffenberger'in de öne sürdüğü gibi (1988), ilintili tekniklerle ilgili örtük doktrinler olarak görülen teknoloji, bir ideoloji şeklinde de incelenebilir -'en fazla hayrete düşürücü güç' olarak adlandırır (s.250). Bu kısmen böyle zira teknolojinin 'doğal' kabul edilme eğilimi de sözkonusu.

Teknikler alışkanlılarda ve bilgi sistemlerinde saklı olup ideoloji olarak incelenebilirler. Ne var ki, teknikler, kelime ve eylemlerden farklı, 'sosyal olayların ifade edildiği çevrenin bileşenleri olarak dayanıklı fiziksel mevcudiyete sahip maddi nesnelerın ortaya çıkmasına yol açar (Ingold 1994b, D. Miller 1994 ile karşılaştır). Sartre (1960) bu bakımdan *'le champ practico-inert'* -pratik-durağan (eylem alanı), insan eylemini yönlendiren maddi inşa alanı ve insan yapımı nesneler- kavramını ortaya atmıştı. Sartre, katıksız mimari ve diğer 'durağan maddi yapıların' özgürlüğü sınırlayarak ve hiyerarşileri onaylayarak kaçınılmaz olarak insan ilişkilerini biçimlendirip dondurduğunu iddia eder. Bu noktada Sartre, maddi determinizme yaklaşır ve görüşüne karşı çıkmak için, özdeş maddi yapıların birbirinden önemli ölçüde farklı biçimlerde nasıl kullanılabildiğini göstermek yeterli olacaktır. Diğer yandan bu, insanların, dayanıklı insan yapımı nesnelerde -üretim araçları olsunlar ya da olmasınlar- saklı teknolojilerle olan ilişkilerinin ampirik olarak incelenmeye muhtaç olduğu anlamına gelir.

Üretim sistemleri

Dünyanın üretim sistemleri değişik kriterlerle sınıflandırılabilir. Soğuk savaş sırasında, gündelik dilde egemen olan ciddi bir ayrım kapitalist ve sosyalist sistemler arasındaydı; sırasıyla, biri üretim araçlarına bireylerin sahip olması, diğeri de üretim araçlarına devletin sahip olmasıyla karakterize edili-



Bu Bedamini kadınları sago palmiye ağaçlarından sago çıkartıyorlar. Ürün neredeyse sadece karbonhidrat içermekte ve Yeni Gine'nin düzlük bölgelerinde önemli bir besin kaynağıdır. Çoğu zaman et veya balıkla beraber fırınlanır, sık sık muz yaprakları içine sarılır. (Foto: Arve Sørum)

yordu. Marxist öğretide, kapitalist üretim biçimi ile çeşitli 'pre-kapitalist' biçimler arasında önemli bir ayrım yapılır. Bu düşünce biçimi içinde, üretim ilişkileri (mülkiyet ve başka insanların emek ve gücünü kontrol altına alma iktidarı) ve üretim güçleri (hammaddeler, teknoloji) bir üretim biçimini oluştururlar ve bunun toplum örgütlenmesinde belirleyici olduğu düşünülür.

Ekonomik sistemler arasındaki farklılıkları kavramsallaştırmanın farklı bir yöntemi, toplumları egemen olan geçinme biçimine göre sınıflandırır. Bunun üretim biçimiyle aynı şey olmadığı, ancak egemen üretim teknikleriyle ilgili olduğu belirtilmelidir. Avcı ve toplayıcı bir toplum, mensupları bireysel olarak artı değerlerini pazarda satıp geçimlik mallarının büyük çoğunluğu satın almaları halinde pekâlâ kapitalist olabilir. Dolayısıyla avcı ve toplayıcılar teknik olarak sanayi toplumlarıyla aynı üretim biçimine sahip olabilirler. Benzer şekilde, tarım toplumları da bireysel mülkiyet kadar kolektif mülkiyete de dayanabilir. Diğer bir deyişle, aynı geçim modeli farklı üretim biçimleri altında egemen olabilir.

Aşağıdaki tipoloji, daha kapsamlı ekosistemde teknoloji ve insan ilişkisi dâhil, geçim modelleri ile kültür ve toplumun diğer veçheleri arasında var olan bazı karşılıklı ilişkileri ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Avcı ve toplayıcılar, ya da yiyecek arayanlar, genellikle cinsiyet ve yaş ile basit bir teknolojiye dayalı bir işbölümüne sahiptirler. Genelde küçük, aile temelli gruplar (ya da 'kafileler') halinde örgütlenirler; (genellikle) eşitlikçi bir siyasi örgütlenmeye sahip küçük ölçekli topluluklardır. Küçük artı değerler üretme eğiliminde olup çoğunlukla sınırlı depolama imkânlarına sahiptirler. Dolayısıyla bu tür grupların çoğu, uzun erimli planlamayı teşvik etmeyen anlık geri dönüşe dayalı bir ekonomiye sahiptirler. Yaklaşık 20,000 yıl önce bütün insanlar avcı ve toplayıcı idiler; günümüzde Avustralya, Güney Afrika, Orta Afrika ormanları, Güney-Doğu Asya, Amazon ovası ve kutup bölgelerindeki dağınık bölgelerde hâlâ vardırlar. Her yerde tedrici olarak devletlere entegre oldular ve toprak kaybı nedeniyle geleneksel geçim biçimlerini sürdürmeleri giderek zorlaşmaktadır.

Bahçe tarımı yapanlar, avcı ve toplayıcılara nazaran daha karmaşık bir sosyal örgütlenmeye sahiptirler, ancak onlar da cinsiyet ve yaş temelli bir iş bölümüne sahip olma eğilimi taşırlar. Üretim teknolojileri basit tarımsal araçları (en yaygın olanı çapadır) kapsamakta ve yaygın gübreleme tekniği tarlaların ekilmeden önce yakılmasından (kesme -ve- yakma tarımı) ibarettir. Belli başlı beslenme kaynakları genellikle yumru kök bitkileridir (yam, manyok, kulkas kökü, yer elması), ancak kuru pirinç veya mısır da olabiliyor. Toprak hakları genelde soylarla bağlantılıdır. Belli ki, ekonomileri ertelenmiş geri dönüşü içerir. Çoğu bahçıvan halklar sınırlı depolama imkânlarına sahip olup sınırlı artı değer üretirler. Günümüzde bahçe tarımı yapanların büyük çoğunluğu Amazon'da, Melanezya'da, Afrika'nın dağınık bölgelerinde ve Madagaskar'da bulunurlar. Avcı ve toplayıcıların karşılaştıkları sorunlar ve tehlikelerin aynılarıyla onlar da karşı karşıya olup birçokları proleterleşmektedir (aşağıya bkz.).

Tarım toplumları, geleneksel tanımı gereği, saban ve yük hayvanlarının kullanımıyla bahçe tarımı yapanlardan ayırt edilirler. Çoğunlukla bahçıvanlardan daha üst bir seviyede örgütlenirler. Rahipler, askerler, kâtipler, demirciler ve liderler gibi profesyonel uzmanları içine alacak kadar farklılaşmış bir işbölümüne sahip olamaya yeten artı değeri üretirler. Pek çok kültür tarihçisi, insanlık tarihinin en önemli dönüm noktasının, o ana kadar bilinmeyen kompleks toplumsal yapıyı mümkün kılan tarıma geçiş olduğunu iddia etmiştir. Tarım toplumlarının sosyal örgütlenmesi çoğunlukla hiyerarşik olup toprak hakları genellikle akrabalık temellidir.

Protein yetersizliği savaşa yol açar mı?
Kalıcı bir karşıtlık Amazon halkları arasında savaşın nedenlerini oluşturuyor. Marvin Harris'e göre, esas neden protein yetersizliğidir; grupların daha fazla yiyecek elde etmek için topraklarını genişletmek zorunda olduklarını iddia etmiştir. Napoleon Chagnon ise tersine kadın arayışının daha önemli olduğunu öne sürdü. Chagnon'un Yanomamölerde alan araştırmasına gidişinin arifesinde konu ile ilgili Harvard Üniversitesi'nde Harris ile tartıştı. Haris, Yanomamölerin muhtemelen günde bir büyük hamburgere (30 gram) eşdeğer proteinden daha azını yediklerini savunarak Chagnon'un bunu ortaya çıkarması için meydan okudu. Şayet haklı değilse, şapkasını yiyecekti.

Sonuçta, protein yetersizliği ile savaş arasında bir korelasyonun olmadığı ortaya çıktı. Yanomamöler iyi besleniyorlardı ve aslında, bilhassa protein zengini olan bölgeler savaşların en sık olduğu bölgelerdi. Harris'in görüşü sözkonusu olduğunda, Yanomamölerin kendileri de eti çok sevdiklerini kabul ettiler ancak kadınları da çok sevdiklerini eklediler (Chagnon 1983: 85-86). Diğer yandan, Chagnon, Harris'in şapkasını gerçekten yiyip yemediğinden bahsetmez.

Göçebe hayvancılıkla geçinenler, çoğu zaman varsayıldığı gibi tarım devriminden önce değil sonrasında ortaya çıkmıştır. Her zaman ya da hemen hemen her zaman, ürün alış verişinde bulundukları yerleşik ziraatçılarla aynı tür sembiyotik ilişki içinde yaşarlar. İşbölümü genellikle cinsiyet ve yaş temelli olup, ekonomik sistemlerinin gerekli kıldığı hareketlilik ve de esneklik ihtiyacıyla bağlantılı olarak sosyal örgütlenmeleri avcı ve toplayıcılarınki gibi basit olabiliyor. Üretim teknolojileri esnek ve gezici olup, esas ekonomik kaynakları hayvanlardır

(toprağı esas kaynak olarak gören ziraatçılar ve avcı-toplayıcılar ve emeği en önemli ekonomik kaynakları olarak gören bahçıvanların tersine). Hayvan sahipliği çoğunlukla bireyseldir.

Köylüler, ziraatçıların özel bir durumudur. Belki de bugün dünya nüfusunun çoğunluğu köylüdür. En fazla kabul gören tanım (Wolf 1966) onları kısmen dünya ekonomisine entegre olmuş ziraatçılar olarak tanımlar. Çoğu ektikleri toprağa kiralama ücreti öder: Köylü toplumlarda, geleneksel tarım toplumlarındaki durumdan farklı olarak toprak bir emtia olmuştur (satın alınabilir). Geçimlik yiyecek üretirler, ancak genel amaçlı bir para piyasasında alım ve satıma bağımlıdırlar.

Sanayi toplumları, çok kompleks bir işbölümü, ayrı siyasi ve ekonomik kurumlar, kompleks mekanik teknoloji ve çok yüksek düzeyli bir ölçekte sosyal entegrasyon ile karakterize edilirler. Üretim bireysel emek sözleşmeleri temelinde örgütlenmiştir. Her şeyden önce kimse geçimlik yiyecek üretmez (çiftçiler bile uzmanlaşma ve yiyeceklerini dükkânlardan satın alma eğilimindedirler) ve anonim emtia piyasası herhangi bir aktörün ekonomik yaşamında merkezi bir kurumdur. Sanayi toplumları, merkezi devletlere, anonim emek piyasalarına, yazılı kanunlara ve çok sayıda insanı akrabalıktan başka ilkeler temelinde entegre eden sosyal denetim sistemlerine sahiptirler.

Bu tür tipolojiler anlamlı mıdır? Elbette bunlar basitleştirici olup günümüzde 'saf' biçimleri çok az kalmıştır. Ne var ki, bu tür bir döküm yine de, üretim teknolojisi, geçim biçimi ve kültür ile toplumun diğer veçheleri arasındaki karşılıklı ilişkileri ortaya çıkarması şartıyla faydalı olabilir. Sonraki bölümlerde, sözlü ve yazılı dinler, mekanik ve 'somut' zaman ile farklı düşünce biçimleri arasındaki ilişki ele alınmaktadır. Antropolojinin hayvan yetiştiricisi bir toplumda değil de sanayi toplumlarında ortaya çıkışının tamamen bir tesadüf olmadığı konusunda hemfikir olunabilirse örneğin, insanlığın kendini farklı ama bağlantısız da olmayan biçimlerde nasıl ifade ettiğini anlamak için farklı toplum türleri arasında kesin bir ay-

rım yapmak durumundayız. Böyle yaparken, bu ayrımların sadece model düzeyinde mukayeseyi kolaylaştırdığını ve dış dünyanın her zaman bizim onunla ilgili modellerimizden daha kompleks olduğunu hatırlamak da eşit oranda önemlidir.

Bir üretim sistemi olarak kapitalizm

Yirminci yüzyıl boyunca ve İkinci Dünya Savaşından bu yana genişleyen bir oranda dünya üzerindeki bütün insanlar küresel bir dünya ekonomisinin katılımcıları oldular. Küresel sistemler kuşkusuz önceden de var olmalarına rağmen (Friedman 1994), çağdaş dünya sistemi, esas olarak emsalleri olmayan kapitalizm ve modern devletle ifade edilen formel bir tekbiçimliliğe sahiptir. Ben bu satırları yazarken giydiğim gömlek Hindistan'da yapılmış ve pantolonum Portekiz'de üretilmiş; çalıştığım bilgisayar Kaliforniya'da bir araya getirilmiş; içtiğim kahve Kolombiya'dan ve tadını çıkardığım yaprak tütün Fransız. Üretim, tüketim ve alış veriş sistemi hakikaten küresel olup bundan tamamen etkilenmemiş dünya halkları çok azdır.

Kapitalist dünya sistemi ile ilgili etkili bir teoriye göre (Wallerstein 1974-79), kapitalizm sadece tek egemen üretim biçimi olmayıp, aynı zamanda, 'pre-kapitalist' olsun 'sosyalist' olsun diğer üretim biçimlerine de sınırlar -ve kısıtlamalar- getirmektedir. Günümüzde bunun tamamen hegemonik olduğunu düşünen Immanuel Wallerstein'a göre, kapitalist üretim biçimi sürekli genişlemektedir.

Wallerstein, kapitalist dünya sistemini üç ayrı alana bölmektedir: Çekirdek, yarı-periferi ve periferi. Periferide, ekonomik gelişim çekirdek alanların yatırım ve ihtiyaçlarına bağlıdır ve bu bölgelerdeki ekonomi pazar fiyatlarındaki önceden kestirilemeyen dalgalanmalar, düşük ücretler ve düşük yatırım oranlarına maruz kalmaktadır. Periferi bölgeler -bilhassa Afrika, Latin Amerika ve Asya'nın büyük kısmı- büyük oranda dünya pazarına, zengin ülkelerdeki talep tarafından belirlenen fiyatlarla ham madde üretirler.

Büyük kısmı Marx'tan etkilenen bu tür bir teoriye, periferi,

yoksul ülkelerin zengin ülkelere temelden bağımlılığı ile ilkinin ikincisi tarafından sömürülmesine vurgu yapması nedeniyle bağımlılık teorisi denilmektedir. Gerçi epey açıklayıcı olmasına rağmen, genel ve soyut olup her zaman pratik durumla birebir örtüşmemektedir (Worsley 1984, 1990). Çoğunlukla, toplu halde ve basite indirgeyerek 'Üçüncü Dünya' olarak söz edilen ülkelerdeki yoksulluk ve sınıf farklılıkları Kongo örneğinde (Bölüm 11) olduğu gibi, yerel iktidar farklılıklarına bakılarak açıklanabilir ve ayrıca günümüzde, önceden hammadde üreticisi olup sanayi toplumlarına dönüşmüş olan çok sayıda örnek de bulunmaktadır. Diğer yandan, 'Kuzey' ile 'Güney' arasında çok önemli iktidar farklılıkları elbette vardır. Ücretli işin küresel bir temelde karşılığı düzgünce ödenseydi eğer, Kolombiya'daki büyük çiftlik işçileri de Birleşik Devletlerdeki elma toplayıcıları kadar kazanırlardı ki gerçekte ise çoğunun asla bir televizyon satın alamaya gücü yetmeyecektir. Kalküta'da son zamanlarda açılan yeraltı demiryolu büyük ölçüde elle kazılmıştı. Bu, periferi ülkelerindeki emek ücreti ile ilgili bir şey anlatmakla beraber, bu tür farklılıklar çağdaş dünya ekonomisinin temel bir özelliğidir.

Ne var ki, Wallerstein ile diğerlerinin büyük dünya modellerinde ifade edilen bu teori türü, hemen antropolojik araştırmalara uygulanabilir olmak açısından genellemelerinde fazlasıyla kapsayıcıdır. Antropologlara göre, yerel anlamda ifade buldukları için, yerel yaşamın özelliklerini çıkış noktası olarak alıp değişim süreçlerinin incelenmesi zorunludur. Bu, farklı bir düzeyde sosyal olgularla ilgilenen dünya sistemi teorisinde genellikle gözardı edilen yerel özelliklere vurgu yapılması anlamına geliyor. Genel teori antropolojik araştırmayı tamamlayabilir ve bilgi akışı sağlayabilir ancak onun yerini alamaz. Bu nedenle, gelin kapitalist üretim sistemine entegrasyonun yerel bağlamlarını gösteren iki ampirik vakaya dönelim.

Köylülerden proleterlere

Dünyanın pek çok yerinde, iki üretim biçimi yan yana bir

arada varlıklarını sürdürmektedirler. Marx ve başkaları, her zaman bir üretim biçiminin hâkim olacağını ve sonunda 'bir öncekinin' yerini (genellikle pre-kapitalist) alacağım varsaydılar. Ancak birçok toplumda bu olmadı. Muhtemelen en önemli neden, kapitalistler için kapitalist olmayan üretim biçimlerinin devam etmesinin kârlı olmasıdır. Batı Kenya'daki Luoland'dan Nairobi'ye giden bir iş gücü yaşamını sürdürmesi için yeterli para kazanacaksa, ücretinin en az diyelim ki haftalık 500 şiling olması gerekir. Ancak aynı kişinin kendi kabile bölgesinde çalışması için bir 'shamba' (çiftlik), eşi ve çocukları olsa, ona 400 şiling ödemek yeterli olacaktır, zira o zaman hafta sonları eve gidebilecek ve yanında kente yiyecek getirebilecek. Çok sayıda ücretli işçinin Güney'de yaptığı tam olarak budur.

Bu tür bir bağlamda, kapitalizmin diğer üretim biçimleri üzerinde asalak olduğu söylenebilir. Dünyanın pek çok yerinde, kapitalizm ve geçimlik tarım yukarıda anımsatıldığı şekilde birleşmiştir. Çok sayıda insan ücretli çalışmaya dâhil olmalarına rağmen, hâlâ geçimlik yiyecek üretimine bağlı olabiliyorlar. Başka durumlarda, değişim, aşağı yukarı geçimlik sektörünü yok ederek daha köklü olabiliyor. Aşağıdaki örnek, köylü üretim biçiminden kapitalist ücretli işe geçişin neden olduğu değişimlerin bir kısmını göstermektedir.

Ganadabamba, Peru'da geleneksel olarak tipik bir yerel topluluktu (S. Miller 1965). 1000 kişilik üyesinin büyük bir kısmı yerli köylüler ve sözleşmeli işçilerdi; az sayıda Avrupa kökenli ve karışık kökenli sakini yerel haciendada yönetici olarak çalışıyorlardı. Köylüler genellikle haciendadan kiraladıkları toprağı idare ediyordu; yani evin erkek reisi idare ediyordu. Toprak üzerindeki kontrolü yerel prestijinin temelini oluşturuyordu ve toprak için kira ödemelerine rağmen, toprak hakları babadan oğula geçiyordu.

Alçak bölgelerde (deniz seviyesinden 2500 metre yüksekliğin altı) darı yetiştiriliyordu; daha yüksek bölgelerde patates ana üründü. Bölgeler arasında geniş kapsamlı alışveriş sözkonusuydu ve bu, gruplar arasında dostluk ve karşılıklı yüküm-

lülükler oluşturmakta bir karşılıklılık ilkesi biçiminde işliyordu.

Geçiş törenleri, dini festivaller ve hasatla ilgili olarak büyük kamusal eğlenceler (fiestalar) organize ediliyordu. Eğlencelerde köyün tamamı yer almakla beraber, bunlar hem dayanışmanın hem de yerel hiyerarşilerin görsel, oyunlaştırılmış bir ifadesini sunması anlamında kamusal ritüel işlevi görüyorlardı.

Yirminci yüzyılın başından itibaren, nüfus baskısı ve toprak yetersizliği bazı köylüleri, çiftliklerde çalışmak üzere kıyı bölgelere gitmeye zorladı. İlk yıllarda, hasat mevsiminde Ganadabamba'ya düzenli olarak geri dönüyorlardı. Kıyı bölgelerdeki ücretli işi geçici bir çözüm olarak düşünüyorlardı. İş miktarının mevsime göre değişiklik arz ettiği dağlık bölgelerdeki durumdan farklı olarak, büyük çiftliklerde iş sürekli yoğundu. Üstelik çiftlikteki sosyal yaşam istikrarsız olup tatmin edici değildi. Sözleşmeli işçilerin bir araya gelebilecekleri yerler veya kulüpler, manevi bağ kurulacak topluluk yoktu. Bireyler yalıtılmış yaşıyor ve kişinin ailesini kıyıya getirmesi imkânsızdı.

Sonunda, kıyıdaki yerli yerleşimciler daha kalıcı oldular ve aile yapısı, büyük oranda kadınların da göç etmesiyle beraber aile yapısı yeniden istikrar kazandı. Ne var ki, proleterleşen yerlilerin sosyal durumu, köylü iken ki durumlarından oldukça farklıydı. Şimdi daha fazla sosyal hareketlilik fırsatları vardı; mesleklerini değiştirebiliyorlar, ücretlerini arttırmak için greve gidebiliyorlar, sendikalarda örgütlenebiliyorlardı. Çocukları okullaştı. Aynı zamanda, öncesine göre daha savunmasızdılar. İnsanlar yönetim tarafından işten atıldıklarında ekonomik güvenceleri yoktu. Başka sonuçları muhtemelen daha da derindi. Tüm bunlar köylü ekonomisi ile kapitalist üretimin mantıkları arasındaki köklü farklılıklarla ilgilidir.

Kapitalizm ve köylülük karşılaştırması

Kapitalist üretim parçalıdır: Bireysel işçi üretim sürecinin sadece küçük bir parçasını yerine getirir. Formel hiyerarşiler

ile bireysel emek sözleşmeleri, muhtelif statülerin görevlerinin değiştirildiği bireysel emek sözleşmelerine dayalıdır. Üretime para aracılık eder, ayrıca işin değeri paranın ve ölçülmüş çalışma süresinin bir işlevi olarak hesaplanır. Üretimin amacı kârların biriktirilmesidir ve rekabetten dolayı teknik yenilikler gereklidir.

Köylü üretimi bütüncüldür: Birey sürecin bütün aşamalarında yer alır. Çalışma organizasyonu akrabalık, yerel gelenekler ve yerel hiyerarşilere dayanır. Üretimin amacı her şeyden önce ailenin ihtiyaçlarını karşılamaktır. Köylüler sadece, temel bir aktivite olmayan ürünlerin pazarda satılması boyutunda rekabet ederler. Köylü ekonomisinde çalışma süresi kıt bir kaynak değildir ve ölçülmez.

Ücretli işçiler, küresel bir üretim, dağıtım ve tüketim sisteminde yer alırlar; köylüler ise büyük ölçüde yerelde entegre olmuşlardır. Ücretli işçiler, köylülerin olmadıkları şekilde vatandaş olurlar; Perululular örneğinin de gösterdiği gibi, ülke çapına yayılmış, seçilmiş lideri ve birbirleriyle ilgileri olmayan ve soyut bir tanıma dışında birbirlerini tanımayan binlerce üyesi olan sendikalarda örgütlenebiliyorlar. Sendikalar devletten ve işverenlere taleplerini genellikle yazılı biçimde iletirler. Köylüler (ve diğer 'geleneksel halklar') akrabaları ve yerel iktidar sahipleri dışında başkalarından benzer talep etme araçlarına sahip değildirler; sözlü ifade dışında bilgi teknolojisine hâkim değildirler. Diğer yandan ücretli iş bireyselleştirici özelliğe sahip: ekonomik birim aile yerine bireydir. Köylüler topraklarına bağlı iken, ücretli işçilerin başkası alınabilir, işlerini değiştirebilirler.

Ücretli işçiler, yaşamlarını şekillendirmeye katkıda bulunan çeşitli anonim yapılar içinde entegre olurlar. Aldıkları ücreti her yerde harcayabilirler, herhangi birinden bir şeyler satın alabilirler. Öğrendikleri okuma yazma (genellikle) en azından ilkesel olarak çok geniş bir ölçekte iletişim kurabilme fırsatı verir. Yönetime vergi verirler ve ülkenin yazılı kanunlarına uymakla yükümlü olup devletten belli taleplerde bulunabilirler. Çalışma sürelerinin değerini ölçen soyut zaman bir diğer

anonim yapıdır; sadece sizin ve benim için değil, takip eden herkes için geçerli olup çok sayıda kişinin aynı anda anonim bir şekilde harekete geçmesini sağlar. Sözgelimi Dogonlar, Yanomamöler veya Trobriand Adaları sakinlerinde başat olan sosyal entegrasyon mekanizmalarının kısa bir karşılaştırılması, kapitalizm ile ücretli işin sadece 'ekonomik' değişikliklere değil, köklü sosyal ve kültürel değişikliklere de yol açtığını gösterecektir. Basit bir determinizm ya da birebir bir ilişki yok, ancak kapitalist üretim ve alışveriş sistemi, yerel toplumun gerekli bir parçası olur olmaz, üretim alanının çok ötesinde sosyal ilişki önermelerinin tanımlanmasına katkıda bulunduğu için kaçınılmaz olarak yeni sosyal ilişki türleri yaratır.

Ayrıntılı okuma önerileri

Philip Burnham ve Roy Ellen, ed: *Social and Ecological Systems*. London: Academic Pres 1979.

Tim Ingold: *Evolution and Social Life*. Cambridge: Cambridge University Pres 1986.

Kay Milton, ed.: *Environmentalism*. London: Routledge 1993.

Eric Wolf: *Peasants. Englewood Cliffs*, NJ: Prentice-Hall 1966.(Türkçesi; Eric Wolf, *Köylüler*. Ankara. İmge Yayınları.)

13. DİN VE RİTÜELLER

Ritüeller daima ümitsiz ve manik bir özelliğe sahiptirler.
Claude Lévi Strauss

Güney İran'daki Basseri göçebe hayvan yetiştiricilerine dair bir incelemede Fredrik Barth (1961), dinsel ilgilerinin olmayışına ilişkin biraz şaşkınlık ifade eder. Şaşkınlığı, klasik antropolojik araştırmaların tasvir edilen halkların büyük çoğunluğunun yaşamlarında dinin büyük bir yer tuttuğu izlenimi vermesinden kaynaklanıyordu. Bu, Evans-Pritchard'ın (1962), sosyal bilimcilerin kendilerinin dine karşı kayıtsız veya düşman olduklarını söylemesine rağmen dinin antropolojide her zaman önemli bir araştırma konusu olmasının önemli bir nedeni olabilir.

Politika, ekonomi, doğa, toplumsal cinsiyet ve diğer ana kavramların etnosentrik olmayan, karşılaştırmalı kullanıma sahip tanımlarını yapmaya çalışırken, genellikle bu kavramların bizim toplumumuzda ve antropolojik kelime hazinesinde kullanımda oldukları ve kendine özgü bir anlama sahip olduğu, ancak başka toplumlarda mutlaka böyle olması gerekmediği gerçeğiyle ilgili sorunlarla burun buruna geldiğimiz defalarca gösterildi. Bu, onları 'etik' kavramlar olarak sorunlu hale getirmektedir.

Elbette, bu sorun dinle alakalı olunan durumlar için de geçerlidir ve soysal bilimlerde din kadar sık sık tanımlanan, yeniden gözden geçirilen ve eleştirilen kavram azdır.

Bir yüzyıldan daha az bir süre öncesinde bile, profesyonel literatürde bir yandan din ile paganizmi birbirinden ayırmak, diğer yandan da din ile batıl inançları birbirinden ayırmak çok sıradandı. Paganizm kavramı, Hıristiyan olmayan dinlerle, özellikle de dinsel içerik özellikleri ifade eden aleni ritüel uygulamalarıyla ilişkilendiriliyordu. Batıl inanç kavramı ise büyük ölçüde, ne bilimin, ne yetkisi olan dinin ne de 'sağduyu'nun izah edebildiği dünyadaki görünmez karşılıklı ilişkilerin tasvirlerine ayrılmıştı. Bu bakış açısıyla, İslamiyet ve Afrika'nın ata kültleri paganizm alanına girerken, sözgelimi Trobriand Adaları sakinlerinin büyü yüzünden öldükleri inancı, Akdeniz bölgesinde ve başka yerlerde bazı kişilerin kem gözlere sahip olduklarına dair yaygın inanç batıl inanç ifadeleriydi. Çağdaş antropolojide, bu, din ve bilgi arasında çok sık başvurulan ayrıma tekabül ediyor. Dolayısıyla, dinin, kamusal olan ve ritüeller aracılığıyla kamusal ifade kazandırılan doğaüstü güçlere olan sosyal inanış kalıplarını içerdiği söylenebilir. Bilgi ise, insanların mantıken emin oldukları ve ona göre hareket ettikleri ve ayrıca sosyal bir köken olan 'olgular'ı içerecek şekilde tanımlanabilir.

Tabi ki, bilgi dini bir özelliğe sahip olabilir ve bu ayrım mutlak değildir. Ancak, bu bölümde, kutsallık ve ölümden sonraki yaşam ve onun ritüellerle dışavurumları ile ilgili sosyal mefhumlar üzerinde yoğunlaşıyoruz; diğer bilgi türlerini de bir sonraki bölüme bırakıyoruz.

Hâlâ dini tam olarak tanımlamadım mı? Eğer öyleyse, bu kavramla mücadele eden büyük bir antropolog gurubuna katılmış oluyorum. Antropologlar yabancı topluluklarda inanç biçimlerini ciddi şekilde incelemeye başlamalarından bu yana, dinin ne olduğuna dair tartışmalar olmuştur. Tylor'un desteklediği en eski tanımlardan biri, dini sadece doğaüstü güçlere olan inançlar olarak tanımlar. Burada, doğaüstünün ne demek olduğu sorusu hemen kendini gösteriyor, zira bu da diğer her

bilgi türü gibi farklılık arz etmez mi -bizim için doğal olanın başkası için doğaüstü olduğu veya tersi bir durum değil midir bu? Trobriandlıların, gübrenin bizim için gerekli olduğu kadar onlar için de gerekli olan bahçe büyüsü dinlerinin bir parçası mıdır yoksa üretim teknolojilerinin bir parçası mıdır? Ata ruhları doğaüstü müdür? Eğer öyleyse, öyle olduğunu söyleyen kim?

Dini anlamak inanmakla aynı şey midir?

Bu kışkırtıcı soru, filozof Alasdar MacIntyre (1970) tarafından yazılan bir makalenin başlığıdır. Cevabı, basitçe, hayırdır. MacIntyre'e göre, din, ideolojileri pekiştiren ve meşrulaştıran ve niçin burada olduğumuz ve öldükten sonra ne olacağını açıklayan dünya ve insan varoluşuna belli bir şekil ve anlam kazandıran anlam ve eylem sistemleri olarak sosyolojik ve mantıksal terimler içinde anlaşılmalıdır. Birisi dine inanıyorsa, diye devam eder, çelişkileri ve ahenk yokluğunu 'absürd' (Kierkegaard), 'paradoks' (Karl Barth) veya 'gizem' (Marcel) gibi kavramlara başvurarak kolayca kabullenen tamamen farklı bir düşünce biçimine doğru hareket etmek zorundadır. Kuşkucu ve inanan kişinin ortak bir kavram dünyası olmadığını savunur -dini 'anlayan' kuşkucu inanan birinin realitesini kavramsallaştırmaz. MacIntyre sonrasında da, modern sosyal bilimleri yaratmış olan modernitenin toplumsal bağlamının bütünüyle seküler bir düşünce biçimine dayanmasından dolayı dini inançla bağdaşmadığını öne sürer.

Çok sayıda antropolog MacIntyre ile aynı fikirde olmamaya meyilli olacaklardır (bkz. Evans-Pritchard 1962). Victor Turner, Mary Douglas ve E. E. Evans-Pritchard gibi din anlayışımıza ciddi katkılarda bulunmuş bu Katoliklere de çok azı itiraz edecektir.

Bir tanım yapma uğraşında diğer bir imkân da, kutsal olmayan ile kutsal arasında bir fark olduğunu kabul eden ve dini kutsal alana hapseden Durkheim'ın peşinden gitmekte yatıyor. Durkheim ayrıca, 'ilkel toplumlar'da, ritüeller ve 'kolektif temsiller' aracılığıyla dinin fonksiyonunun dayanışma ve bütünleşme yaratmaktan ibaret olduğunu göstermek istiyordu. Ünlü bir demecinde, dinin en yoğun seviyesinde toplumun kendine tapınması anlamına geldiğini iddia etti. Bu görüş içinde bazı sorunları barındırıyor (bilhassa fonksiyonalist açıklamanın sorunlarını), örneğin bir toplum üyelerinin ata ruhlarına inanırken, komşularının niçin orman ruhlarına inandıklarını, diyelim ki her ikisi de sosyal açıdan bütünleştirici inanç-

lar olsun, açıklamıyor. Dine oldukça farklı bir yaklaşım, Geertz tarafından kaleme alınmış etkili bir makale olan *'Religion as a Cultural System* (Kültürel bir Sistem Olarak Din)'dir. Burada dini şöyle tanımlar:

> (1) Genel bir varoluş düzenine ilişkin kavramları formüle ederek ve (2) bu kavramların, ruh hallerinin ve güdülerin eşsiz derecede gerçeğe uygun görülecek şekilde (3) bir gerçekçilik atmosferine sokularak (4) insanlarda güçlü, yaygın ve kalıcı ruh halleri ve güdüler oluşturmak için (5) harekete geçen bir semboller sistemidir. (Geertz 1973: 90)

Başka bir deyişle, dinin toplumsal işlevlerine bakmak yerine dinin insanlar için ne anlama geldiğini, dünyayı anlamlandırmaya nasıl katkıda bulunduğunu ve insan varoluşuna nasıl bir anlam ve yön verdiğini araştırmamız gerektiğini savunur. Biz dinin kendisini incelemeliyiz, toplumsal nedenlerini değil ve bu tür araştırmanın nihai hedefi dünyanın ve insan varoluşunun inanan kişiye nasıl anlamlı göründüğü olmalıdır. Bu hermenötik, ya da yorumsal prosedür, Evans-Pritchard'ın (1956) Nuer dinine ilişkin olarak, dinin toplumsal örgütlenme ile bağlantısını kurmanın yanında, Nuer inançlarını diğer dinsel fenomenlerle karşılaştırılabilir duruma getirerek bu inançları Avrupalı kavramlara (ve Hıristiyan teolojisine) aktarmayı hedefleyen ayrıntılı bir etnografik yorumlama olan ilk çalışmasında belirgindir.

Geertz tarafından savunulan ve Evans-Pritchard tarafından önceden ima edilen yaklaşım son on yılda din üzerine yapılan antropolojik araştırmalarda çok etkili oldu. Bakış açısındaki bu değişim, daha önce bahsedilen antropolojik düşüncedeki genel değişikliğin bir parçasıdır ki bunun sayesinde ana eğilimler, 1960'lara kadar egemen olan işlevler, yapı ve sosyal bütünleşme duyulan ilgiden anlam, semboller ve toplumsal sürecin yorumlanmasına doğru bir ilgiye dönmüştür. Önceki bölümlerde bu değişikliğin muhtelif örnekleri gösterilmişti; din ile ilgili araştırmalarda, diğer şeylerin yanı sıra, yaşantının an-

lamına ve kozmolojileri anlamaya ilişkin ilginin artmasını sağladı. Bu bölüm bu tür bir ilgiyi paylaşıyor ancak ritüeller -uygulama olarak din- ile ilgili kısımlarda, ilk kez Durkheim tarafından telaffuz edilen meselelerin bazılarına geri dönmenin yanında din ve ritüelin ideolojik yönlerini anlamaya çalışan yaklaşımları da sunuyoruz.

Sözlü ve yazılı dinler

Sözlü ve yazılı dinler arasındaki fark önemli olup, kültür ve toplumun diğer görünümleri üzerinde bir konuma da sahiptir. Yazılı dinler kutsal bir metne dayanır, ya da Goody (1986)'nin dediği gibi 'kitabi dinler' kutsal bir metne (Kuran gibi) ya da kutsal metinler toplamına (İncil gibi) bağlıdır ve inananların bu eserlerin en azından asgari düzeyde bilgisine sahip olmaları beklenir. Musevilik dâhil, İslamiyet ve Hıristiyanlık gibi bu tür dinler muhtevalarının belli bir kültürel bağlama değil de metne bağlı olduğunu kabul ederler. Metne bağlı oldukları için, bu dinler, başka bakımlardan çok farklı yaşam biçimleri sürdüren dünyadaki başka halklara da yayılabiliyorlar. Örneğin, İslamiyet Java, Nijerya, Mısır ve İran gibi farklı ülkelerde ana dindir; buna karşın Hıristiyanlık, Filipinler, El Salvador ve Almanya gibi ülkelerde hüküm sürmektedir. Yazılı dinler, bilhassa kökenleri Ortadoğu'ya dayanan tektanrılı olanları, dönüşme dinleri olarak da tanımlanabilir -sonradan kabul edilebilen ve kişinin dinini beyan etmesi gereken inanç sistemleri. Diğer dinlerden farklı olarak dışlayıcı olma eğilimi taşırlar ve 'senkretizm'i kabul etmezler. Afrika'daki misyonerler, Afrikalıların su ruhları ve ata ruhlarının yanı sıra kendi Tanrılarına da memnuniyetle tapınma manzaralarını görünce ümitsizliğe düşmüşlerdi bu yüzden.

Birtakım yazılı dinler bu kalıbın içini kısmen doldururlar; bilhassa, daha az sabit bir öğretiye sahip olan Asya dinleri (en büyükleri Hinduizm ve Budizm) daha esnek olup metinlere, tektanrılı yazılı metin dinlerinden daha az riayet ederler.

Diğer yandan, antropologlar tarafından incelenen diğerle-

rinden ayırıcı niteliklere sahip din türleri metne dayalı dinlerden belirgin şekilde farklıdırlar. Birincisi, bunlar yerelle sınırlıdır. Ne Nuerler ne de Kagurular zihinlerinde bütün dünya nüfusunun 'saygın' ruhlarının veya en yüce tanrılarının, *thoth* (Nuer) veya *mulungu* (Kaguru)'nun bile 'mürtitleri' olmasını beklerler. Tanrılar çoğu zaman fiziksel olarak kabile bölgesindeki saygı duyulan yerlerle ilişkilendirilirler. Bu nedenle, misyonerler ve diğerleri, ağaçlara, su kaynaklarına ve kayalıkların tanrısal güçlerle doldurulmuş olduğu inancına ('anima' Latincede ruh demektir) dayanarak yanlış şekilde kabile halklarının 'animist' olduklarını iddia etmişlerdir. İkincisi, sözlü dinler, toplumun toplumsal pratiklerinde vücut bulurken, yazılı olanlar çoğu zaman diğer sosyal kurumlardan daha fazla bağımsızdırlar. Mutlak olmayan bu ayrım daha önce üzerinde durulan, çoğunlukla küçük-ölçekli toplumlarda olmayan modern toplumlardaki kurumsal farklılaşmaya tekabül ediyor. Ancak, şunu belirtmeliyiz ki, toplumlarda farklılaşma geliştikçe ortaya çıkan uzmanlaşmış ilk meslek (yiyecek üretmek dışında) rahiplik mesleğidir. Şamanlar, yani trans (vecd hali) ortamı aracılığıyla ruhani âleme sahip komünyona giren insanlar, geleneksel Inuit toplumu gibi başsız ve başka deyişle farklılaşmamış topluluklarda bile uzmanlaşmış bir meslek olarak mevcuttur.

Robert Retfield (1955) tarafından ortaya atılan bir dereceye kadar ilintili bir fark, küçük ve büyük geleneklerle ilgilidir. Retdfield, birçok toplumda dinin farklı biçim ve mantıkları ile bilginin yan yana varolduğunu savunur; köklü şekilde farklı olabilirler, ancak çoğu zaman birbiriyle ilintilidirler. Örneğin Akdeniz bölgesindeki kem göz inancı 'küçük' bir geleneğe aittir (ne Hıristiyanlık ne de İslamiyet -bölgenin 'büyük' gelenekleri- bu anlayışı destekler), Müslüman toplumlarda evliyalara inanışta olduğu gibi. Portekiz'in bazı kıyı topluluklarında köylüler, çok sayıda şifa veren ritüeller, balık tutma şansını arttırdığına inanılan büyü, sihirbazlığa ve şanssızlığın 'doğaüstü' açıklamalarına inanıyorlar (Brøgger 1990). Bu inançlar, Hıristiyanlık öğretisiyle çelişmelerine ve anlaşılan yüzyıllardır öyle

olmalarına rağmen Katolik kilisesinin resmi öğretileriyle yan yana varlığını sürdürmekteler. Aynı kişiler aynı anda 'büyük' ve 'küçük' geleneklere inanıyorlar. Yerliler gibi başka toplumlarda dini gelenekler arasında daha belirgin sosyal bir ayrım olabilir. Brahmanik Hinduizm, inançları ve ritüelleri antik Veda metinlerinde ve asırlardır denetlenen ritüel uygulamalarla kutsanmış resmi 'büyük' gelenektir. Alt-kast Hinduları da, çoğunlukla, 'üst' ya da 'büyük' gelenekle yan yana varolan ancak toplumsal olarak ondan ayrı tutulan, yazılı dinden daha çok sözlü dini anımsatan kendi ritüel ve inançlarına sahiptirler.

Sözlü dinler, yerel olma özellikleri, görece dogmasız olmaları ve 'dinsel-olmayan' alanlarla sıkı bütünleşme ile karakterize edilir. Etnografik bir örnek bu hususları gösterebilir.

Afrika'da bir sözlü din

Kagurulara göre, Tanrı (mulungu) dünyayı yarattı, ancak bunun ne zaman olduğundan emin değildirler (Beidelman 1971: 32). Ancak bu Tanrı Kaguruların yaşamlarında oldukça seyrek ortaya çıkar; genellikle başları dertte olduğunda yüce mulunguyu rahatsız etmek yerine ata ruhlarına danışırlar.

Atalar (ve muhtemelen bu atalar sadece erkek değildirler - Kagurular anayanlıdırlar) efsanevi bir geçmişte kuzeyden doğuya gelip bugünkü klanları kurmuş ve toprağı aralarında bölüştürmüş. Her klanın, toprağıyla 'mistik' bir bağa (Beidelman'ın terimi) sahip olduğu varsayılır. Ürünün iyi olması için, klan üyeleri yıllık ritüelleri yerine getirmek zorundadır ki ata ruhları topraklarını kutsasın ve verimliliğini korusun. Bu tür anlayışlar ve uygulamalar, çoğu Afrika toplumlarında toprağın niçin alınıp satılamadığını açık seçik açıklamak için uzun bir yol almış oluyorlar.

Bir Kaguru bir ataya ya da farklı bir ruha danışmak istediği zaman, köyü terk edip bir dağ eteğine veya çalılıkların içine girer. Genelde, danışılan konular geçiş törenleri ve toprağın ya da kadınların verimliliğini güvenceye almak için amaçlanan festivaller gibi uygulamalı konulardır. Ata ruhlarının canlılar

üzerinde gerçek güç kullandığına inanılır. Çok sayıda çocuğunu kaybetmiş bir kadın bu nedenle, babasının kendisini yalnız hissettiğini ve çocuklarını gelmeleri için çağırıp ona arkadaşlık ettiklerini iddia ederek ölmüş babasını suçlar. Ruhlar güçlü oldukları için, onlara sürekli saygı duymak ve onlara düzenli adaklar sunmak önemlidir. Hayatın her alanına girerler: Doğum, geçiş törenleri, verimlilik, politika.

Ölümden sonraki yaşam

Kagurular, hemen hemen dünyadaki her halk gibi ölümden sonraki yaşamla ilgilenirler. Mevcut bütün dinler ölümle ilgilenir ve yaşam ile ölümü bağdaştırmaya çalışırlar. İnsan gruplarının çoğu, bir anlamda şimdiki yaşamın idealize edilmiş bir versiyonu olan, bu yaşamın saçmalıklarından, sorunlarından ve hayal kırıklıklarından azade bir ölüm sonrası yaşama ilişkin fikirlere sahiptirler. Kagurular, ölüm sonrası yaşamı Kaguru ülkesindeki yaşamın ikiz ama bolluk ve huzuruyla göze çarpan bir görüntüsü olarak tasarlarlar. Norveç Vikingleri, insanların (ya da en azından erkeklerin) onurlu bir ölümden sonra, gece gündüz ateşin yandığı, bolca kavganın ve kızarmış et bolluğunun olduğu Valhalla geldiklerine inanıyorlardı. Ayrıca, Trinidad'daki alan çalışması sırasında bir defa posta kutumda bir Kuzey Amerika misyonerlik örgütünden gelen bir kitapçık bulmuştum. Hıristiyan cennetini, insanların uçabildiği, Kitabı Mukaddes dönemine ait önemli olayları gösteren video gösterilerinin olduğu, vs bir tür eğlence parkı gibi parlak renklere boyanmıştı. Hıristiyanlığın daha entelektüel yönelimli ve Ortodoks versiyonları, diğer yazılı dinler gibi, ölüm sonrası yaşamı daha soyut terimlerle resmederler. Sözlü dinler bu konuda daha somut olma eğilimi taşırlar. Kuzey İskandinavya'nın dağ Samilerinin geleneksel dinlerine göre, ölümden sonra rengeyiği sürüleri dâhil insanların her şeylerini yanlarında tutabiliyorlar; tek fark otlakların bol olmasıdır. Bu tür bir anlayış, Samilerin (ve başka pek çok grubun) niçin en sevdikleri kıyafetleri, araç gereçleriyle ve, bazı hiyerarşik toplumlarda, en

önemli köleleriyle gömüldüklerini açıklıyor. Ölüm sonrası yaşama dair tasavvurlar, soyut olsun somut olsun, belli ki devamlılık izlenimi vermekte ve ölümü açıklığa kavuşturmaya hizmet etmektedir.

Gerçi ölüm sonrası yaşama inanmayan insanların da varolduğunu eklemek gerekiyor; bu sıra dışı anlayış özellikle, bizim bildiğimiz, en bireyselci toplum türlerinin ikisinde, yani avcı ve toplayıcılar (Woodburn) ile modern sanayi ve sanayi sonrası toplumlarda yaygındır.

Ata kültlerinin mantığı

Yazılı kültür sahibi olmayan toplumların çoğunda görülen atalara ve ata ruhlarına verilen büyük önem açıkçası, hem toplumda hem bireysel yaşam süresi içinde, hayat aniden durduğu zamanki devamlılık sorunuyla ilgilidir -. Kopytoff (1971) Afrika'daki ata kültleriyle ilgili bir makalede, hayattaki insanlarla ata ruhları arasında keskin bir ayrımın olmasının zorunlu olmadığını gözlemlediğini belirtmişti. Hayattaki insanlar yaşadıkça daha bilge, daha 'kuru' ve daha az hareketli olurlar; dolayısıyla, ataların sadece gayet bilge, kuru ve hareketsiz kişiler olarak tasavvur edildiklerini belirtir. Şemasında, yaşam ile ölüm arasında katı sınırlar yoktur, daha ziyade ölümden çok önce başlayan diğer aşamaya tedrici bir geçiş söz konusudur.

Atalara gösterilen saygı da siyasi açıdan meşrulaştırıcı ve sosyal açıdan dengeleyici bir etkiye sahiptir. Yaş bilgelik ve siyasi makam için ehliyetli olma kriteri olduğu zaman, ki bu akrabalık temelli toplumlarda neredeyse kaçınılmazdır, siyaset muhafazakarlaşmaktadır. Atalar yolu göstermişlerdir, yetişkinler onların arabulucularıdır ve onların soyundan gelen gençler onlara itaat etmelidirler. Robin Horton (1970) ve diğerlerinin de ortaya koydukları gibi, Afrika'nın kabile topluluklarındaki ritüellerin çoğu, hayatta olanların büyükleri tarafından öğretilen değerlere ve uygulamalara sadık olduklarını göstererek ata ruhlarını memnun etmeyi amaçlayan geçmişin dramatik yeniden yaratımıdırlar.



Zaman zaman 'senkretik' olarak tanımlanan çeşitli kaynakları kullanan dini kültler Güney ve Orta Amerika'nın büyük bir bölümünde yaygındırlar. Bu fotoğrafta resmedilen aziz San Simon Guatemala'nın dağlık bölgelerinden olup, bir yerli gibi giydirilmiş puro içen bir fatihtir. (Foto: Yazar)

Ata kültlerinin siyasi özellikleri, insanların ata ruhlarına inanç beslemelerini açıklayamasalar bile, uygulamada önemlidir. Genel anlamda, muhtemelen diğer ideolojiler gibi dinlerin de aynı anda siyasi düzeni meşrulaştırıp, kişinin kaçınılmaz ölümle uzlaşması gibi taraftarlarına anlamlı bir dünya görüşü sağlamak zorunda olduğunu öne sürebilir. Bir yöneticinin kesintiyi ifade eden bir ölümü daima krizle ilişkilendirilir ve ata ruhlarına olan inanç bu kopuşun etkilerini hafifletebilir.

Bu noktada, Geertz'in dinin kültürel tanımına siyasi bir bo-

yut kattığımız ve bunun da Marx'ın o meşhur, dinin halkların afyonu olduğu açıklamasına biraz destek verdiğine dikkat edilmelidir. Marx bu sözüyle, dinin bir uyuşturucu görevi gördüğünü ve ilgiyi gerçek siyasi meselelerden dindar ve itaatkâr insanlar için mutlu bir ölümden sonra hayata dair aptalca fantezilere yönelttiğini anlatmak istemişti. (Elbette, Marxist olmayan dindar biri de, Marksizmin Marxistlerin afyonu olduğu karşılığını verebilir.) Şimdi, dinin kültürel (zihnin düşünme yeteneği) özellikleri ile toplumsal ve siyasi boyutları arasındaki karşılıklı ilişkiye daha yakından bakalım.

Ritüel: Uygulamada din

Dünya insanlarının çoğunluğu ekonomik ve sosyal nitelikte çeşitli sorunlarla yüz yüze kalmaktadırlar. Bunlardan bir kısmı sadece uzmanların yardımıyla çözülürler ve pek çok toplumda bu tür uzmanlar daha üst yetkilere sahip olma ayrıcalığına sahip insanlardır. Diğer tür sorunlar varoluşsal türde olanlardır; bunlar doğumun gizemi ya da ölüm korkusu veya sadece yaşamın nihai anlamı ile ilgili olabilirler. Ritüeller büyük ölçüde ikinci türden sorunlara yönelik olup, çözülmeleri zorunlu değilse eğer, bunlar oyun haline sokulur ve anlamlandırılırlar.

Ritüel, dinin sosyal görünümü olarak tanımlanmıştır. Şayet dini doğaüstü ve kutsala dair, ölümden sonraki hayat vesaire (belirgin siyasi çağrışımlarıyla beraber) ile ilgili mefhumlar sistemi olarak tanımlayacaksak, o zaman ritüeller, bu mefhumlara somut bir ifade kazandıran sosyal süreçlerdir. Çok genel bir deyişle, ritüellerin, dünyevi ile ruhani alanlar arasındaki ilişkiyi o veya bu şekilde tematize eden kurallara bağlı kamusal olaylar olduğu önermesinde bulunabiliriz.

Faydalı bir tanıma doğru verimli bir başlangıç olmasına rağmen, konu bu önermeden çok daha karmaşıktır. Aslında, yirminci yüzyılın en önemli muhtelif antropologları ritüelleri anlamaya çalışmak için yıllarını verdiler. Ritüelin bütünleştirici fonksiyonlarının vurgulandığı, ritüelin, toplumun kendisine

tapınmasının tezahürleri şeklindeki ilk yapısal-fonksiyonalist açıklamalardan bu yana antropoloji, ritüelin ne olduğu ve nasıl işlev gördüğüne dair oldukça kompleks teoriler geliştirdi. Bu konudaki en önemli bakış açısı, ritüellerin aynı anda hem iktidarı meşrulaştırdığı, bundan dolayı ideolojinin önemli araçları oldukları ve katılımcılara güçlü duygusal deneyimler kazandırdıkları üzerinde durur; diğer bir bakış açısı ise ritüellerin, insanlara toplum ve onun içindeki kendi rolleri üzerine düşünmeleri fırsatı verme nitelikleri üzerine odaklanırlar. Victor Turner ritüel sembollerin çok anlamlılığına ve muğlaklığına vurgu yapar (1969). Ritüellerin en önemli analizlerinden biri dinin bir ritüelle bile ilgili olmayıp, 1990'lı yılların ortasında Norveçli bir antropolog ekibinin 1994 Kış Olimpiyatları üzerine bir araştırma yürüttükleri sırada, devasa bir kutlama ve modernizmi meşrulaştırıcı bir ritüel olarak gördükleri horoz dövüşü ile ilgilidir (Geertz 1973).

Başka bir deyişle, bu çok kompleks bir alan olup önemlidir çünkü ritüeller sosyal realitenin muhtelif katmanlarının bir sentezi olarak da görülebilir: Sembolik ve sosyal, bireysel ve kolektif; genellikle toplumdaki çelişkileri, sembolik bir düzeyde gözler önüne serer ve çözmeye çalışır.

Ritüeller ve bütünleşme

Max Gluckman (1982 [1956], Güney Afrika'dan, onların aracılığıyla alışılmış kuralların, geleneklerin ve hiyerarşilerin alt üst edildiği nadide bir dizi ritüeli tasvir etmiştir. Bunlardan biri, Swazilerde yeni bir kralın taç giyme töreninde yer alıyordu. Tören gerçekleşeceği sırada, kralın yetersizliğini sergileyen büyük bir merasim yaparak her vatandaşın aleni bir şekilde kralla alay etmesi ve onu eleştirmesi bekleniyordu. Benzer şekilde, Avrupa'daki Ortaçağ karnavallarında da açıktan toplumsal eleştiriye izin veriliyor ancak yılın geri kalan dönemlerinde buna izin verilmiyordu. Mevcut sosyal çatışmaların bizzat teatral gösterilerle oyunlaştırılmasına izin veriliyordu. Gluckman, diğer muhtelif 'isyan ritüelleri'ni de tasvir ederek

'insanların normalde yasaklanan şekillerde hareket etmelerine izin verilerek, tersine çevrilmiş bir biçimde belli bir toplumsal düzenin normal hakkaniyetini dile getirmiş oldukları' sonucuna varır (1982 [1956] 116).

Dolayısıyla Gluckman, bu ritüellerin, çatışmaları zararsız bir yönde dönüştürmeleri anlamında işlevsel olduklarını düşünür, fakat ayrıca ritüellerin mümkün olması için katılımcılar açısından güçlü deneyimlerin gerekli olduğunun farkındadır. Diğer bir deyişle, bireysel güdüler ile sosyal 'işlevler' arasında karşılıklı bir ilişki olduğunu kabul eder. Yeni Gine'nin dağlık bölgelerindeki Tsembaga Maringleri arasında yaptığı ünlü bir incelemede Roy Rappaport (1968) neredeyse sadece işlevsel özelliğe bakmıştır.

Tsembaga Maringler bahçe tarımı ve domuz yetiştiriciliği yapan 200-300 kişilik yerel gruplar halinde örgütlenmişlerdir. Politik sistemleri, 'büyük adamlar' ve Şamanların kabul gören tek resmi yetkililer olduğu eşitlikçi bir sistemdir. Savaşçı bir özelliğe sahip olup sık sık komşu gruplarla kan davalarına girerler. Rappaport, savaş aktiviteleri ile Tsembagaların ritüel döngüsü arasında içkin bir fonksiyonel bağın varolduğunu savunur.

Her oniki ila onbeşinci yılda, Tsembagalar, tam bir yıl süren ve grubun düşmanlarına karşı savaş ilanıyla sona eren kaiko festivali yaparlar. Bundan önceki kaiko partilerinde, atalara çok sayıda domuz kurban edilir ve gruplar arasında savurgan hediye alışverişi merasimi gerçekleşir. Tsembagalar bu yıl süreli dini ritüelin 'yeterli domuz' olduğu zaman başladığını söylerler. Öte yandan, Rappaport, kaiko festivalinin, köyde domuzların ürettiklerinden (et) çok zarar verecek (ürünlere) kadar çok sayıya ulaştıkları zaman başladığını belirtir. Dolayısıyla, kaiko, domuzların rekabetine ve de onların asalaklıklarına karşı düzenleyici bir tepki olarak da görülebilir. Dahası, domuzların çok olduğu yerde nüfus daha az olup -domuz çobanı olan kadınlar gün içinde köyden çok uzağa gitmek durumunda kalıyorlar- askeri saldırılara daha fazla açıktır.

Büyük domuz kesimini takip eden şiddet eylemi nüfusun

da seyrelmesine hizmet etmektedir, zira savaşın kaybeden tarafı oradan gidip, başka yerleşimler kurmak zorunda kalırlar; böylece ekosistem üzerindeki baskı da hafiflemiş olur.

Edmund R. Leach (1910-89) ilkin mühendislik eğitimi aldı, ancak, kendisinin belirttiği gibi, 25 yaşında antropolojiye döndü. İkinci Dünya Savaşı sırasında Burma'da kalışı, ona Burma ile ilgili en önemli monografilerden biri olan bir kitap için, *Political Systems of Highlands Burma* (1954), etnografik hammadde sağladı. Bu, o dönemde hâkim olan, toplumların genellikle iyi bütünleşmiş ve dengeli oldukları, her şeyden önce efsanelerin ve ideolojinin bu tür bir istikrarı güçlendirdiği anlayışına yönelik açık bir saldırıydı. Leach, kendi dönüşüm tohumlarını devamlı olarak içinde taşıyan, politik sistemi döngüsel bir şekilde değişen bir toplum tasviri yaptı. Sri Lanka'dan olan bir sonraki monografisi, Pul Eliya (1960) nitelik bakımından çok daha etnografikti, fakat yaklaşık aynı dönemlerde, kuramsal gelişimin önüne geçen etnografik 'kelebek toplayıcılığı'na olan abartılı bir ilgi olarak gördüğü duruma saldırmaya da başladı (Rethinking Antroplogy, 1961). Leach, sıkı bir polemikçi olup ve ömür boyu, hayranlık ve kuşkuculuk karışımıyla benimsediği Lévi Strauss ve yapısalcılıkla olan diyalogunu sürdürdü.

Ekosistem, içindeki insanlarla beraber kendi kendini düzenleyen bir sistem olarak analiz edilir. Rappaport, belli bir bölgede domuz ve sayısının tehlikeli bir düzeye geldiği vakit ve de ekosistemin sürdürülebilirlilik sınırlarına yaklaştığında kaikonun başladığını ve şiddetin patlak verdiğini gösterir. Ayinsel döngünün tamamlanmasından sonra, tehlikeli değerler azalarak sistem dengesini bulur.

Rappaport'un monografisi, yayımlandıktan sonra yıllarca tartışıldı. Eleştirenler, bir sistemin bu şekilde 'rasyonel' olamayacağını -bir ekosistemin mantıklı bir şekilde sürdülebilirlilik sınırlarını bilip, tehlikeli değerler baş gösterdiğinde ritüelleri ve savaşları tetikleyemeyeceğini- ileri sürdüler. Ayrıca, insanların kendilerinin eylemlerinin nedeni olduklarına, bir kültürel evren içinde kararlar aldıklarını ve ekolojik dalgalanmaların ritüelleri 'yarat'masının pek ihtimal dahilinde olmadığına vurgu yaptılar. Rappaport sonunda, ekolojik baskı ile ritüel aktivite arasında istatistiki bir korelasyon olduğunu da gösterir.

Rappaport'un analizine içkin olan sorunlar, kendisinin de sözünü ettiği (1984) işlevselci açıklamanın klasik sorunları-

dır. Ritüeller, Tsembaga toplumunun uzun süreli bekasına katkıda bulunması anlamında 'işlevsel' olmalarına rağmen, bu ritüellerin niçin varolduğunu açıklamıyorlar. Öteki kurumlar da bunu gözetmişlerdir; bundan başka diğer toplumlar değişiyorlar da. Ritüellerin işlevselci açıklamalarına meydan okuyan, Edmund Leach'in Kaçinler monografisi (1954) oldu. Hocalarının ona söylediğinin aksine Leach, Kaçinlerde dini-ritüel kompleksin hiçbir şekilde bütünleştirici bir işlev görmediğini, daha ziyade anlaşmazlık ve dengesizliği tetiklediğini ortaya koydu.

İdeolojik ve sosyal belirsizlik

Budist olan komşuları Shanlardan farklı olarak Kaçinler kendi tanrılarına ve ruhlarına (nat) taparlar. Natlarm dünyası dünyevi hiyerarşinin bir uzantısı olarak kabul edilir, zira natlar ata ruhlarıdır. Soylara aittirler ve toplumdaki farklılıklara benzer şekilde, Kaçinler aristokratik natlar ile avam natlar ayrımı yaparlar.

Leach, Kaçin toplumunun sosyal ve ideolojik açıdan dengeli bir toplum olmadığını ve 'gumlao' ve 'gumsa' denilen toplumun nasıl işlemesi gerektiğine dair iki rakip görüşün olduğunu öne sürer. Gumlao, soyların sıralanışının olmadığı ve mayu-dama ilişkilerine (bkz. Bölüm 7) içkin hiyerarşiye yönelik eğilimin önüne geçmeye yönelik bilinçli girişimleri olduğu eşitlikçi bir ideolojiye işaret ederken, gumsa daha hiyerarşik bir yapıya işaret eder. Leach, Kaçin toplumunun belli bir ölçüye kadar gumlao ile gumsa arasında salındığını gösterir. Şimdi her yerel topluluk, *mung nat* denilen, tapınılan ve köyde kamusal bir alanda günlerce devam eden bir ritüel boyunca adakların adandığı bir patron azize sahiptir. Hiyerarşik gumsa dönemlerinde, *mung natı* en önemli soyun ruhani bir üyesi olarak kabul edilir; eşitlikçi gumlao sisteminde ise bütün soyların atası olduğu kabul edilir. Gumsa sisteminde sadece âlemin ruhani yöneticisi gökyüzü natı Madai kabul görür.

Leach'in argümanı şudur: Ruhani dünya, toplumun bir yan-

sıması olarak inşa edilir. Ritüeller -büyük oranda özel ve kamusal kurbanlardan oluşan- esas olarak, toplum hakkında konuşmanın dolaylı ve üstü kapalı yoludur. Bu nedenle, eşitlikçi gumlao dönemlerinde ruhların 'kral'ına kurban sunulmaması anlaşılabilir bir şeydir.

Ayrıca, efsaneler (din ya da dinin bilişsel özelliği) ile ritüeller arasında yakın bir ilişki vardır, çünkü ritüeller efsaneleri dramatize ederler. Ne var ki, Kaçin efsaneleri muğlaktırlar ve farklı şekillerde onlardan söz edilebilir. Bunların bir kısmı gumlaoyu doğrular; başkaları ama sadece sıkıca belirlenmiş olan versiyonları gumlao ideallerini teyit eder. Farklı noktalara dikkat çekmek isteyen farklı kişiler tarafından aynı anda farklı tutumlar sergilenebilir. Leach, efsane ve ritüel uygulamalarındaki bu belirsizliğin hiçbir şekilde sosyal denge yaratmadığını gösterir. Ona göre, Kaçin ritüel sistemindeki tutarsızlıklar köklü olup, toplumda sonsuz bir gerilim kaynağıdır. Durkheim, Malinowski ve diğerlerinin ileri sürdüklerinden oldukça farklı olarak Leach, efsanelerin ve ritüellerin kendileri çelişkili yorumlar sundukları için bizzat istikrarsızlığı teşvik ettiklerini gösterir. Mamafih Kaçinlerin inanç ve ritüelleri her zaman belli bir iktidar yapısını meşrulaştırmak anlamında ideolojik işleve sahiptirler ancak Kaçin sosyal örgütlenmesindeki istikrarsızlığı yansıtan ideolojinin anlaşılması zordur.

Çok sonradan ritüelle ilgili araştırmalar Leach'in ilgilendiği boyutlardan birine, yani 'sosyal düzene ilişkin sembolik ifadeler' dediği şeye yoğunlaştı. Bu alandaki ilginç çalışmalardan biri Bruce Kapferer'in, Sri Lanka'daki Singalalardaki şeytan kovma üzerine yaptığı analizdir (1984). Ritüelin ayrıntılarına girmiyorum; bu kovma ayinlerinin, genellikle hasta olan (içine şeytan girmiş) kişinin evinin ön bahçesinde gerçekleşen geniş çağlı, bol katılımlı ve epeyce dramatize edilmiş olaylar olduğunu söylemek yeterli olacaktır. Kapferer analizinde, ritüellerin katılımcıların dünyayı her zaman olduğundan daha belirgin bir şekilde görmelerini ve dünyadaki kendi konumları üzerine düşünebilmelerini sağladığına vurgu yapar. Ne var ki, bunun mümkün olması için, ritüellerin, ruhani ve gündelik

bağlam arasında gidip gelebilmeleri gerekiyor: Aksi takdirde iki alem ayrı kalacaktır. Dolayısıyla Kapferer paradoksal olarak, merkezdeki sahneden en uzakta olan izleyici bölümü bu tür bir tefekkürü en iyi gerçekleştirebilenlerdir. Hasta, onun yakınları ve ilk sıradaki izleyiciler olayın içine çok fazla girdikleri için buna fırsat bulamazken, geride kalanlar çaylarını yudumlayarak ve alçak sesle sohbet ederek ritüeli uzaktan görebiliyor ve bu sayede bunu bilinçli olarak kendi iç dünyalarında kullanabiliyorlar. Burada Kapferer, Geertz'in, dövüşün (kültürel sembolizmle yüklü) bütün sembolik nüanslarını tamamen anlayanların sadece ortadaki bahisçiler -dövüşü kendisine yakın iç dairede yer alanlar- olduğunu öne sürdüğü Bali horoz dövüşüne ilişkin meşhur analizinden oldukça farklı bir sonuca ulaşır. Sadece Geertz'in, dinsel paylaşım için kullanılan bir hüsnütabir olan 'derin oyun' dediği şeyde çatışıyorlar. Kapferer'in örneğinde, tersi kanıtlanmış oluyor: İç dairedeki insanlar daha az anlıyorlar, çünkü fazlasıyla olayın içine girmiş oluyorlar.

Bu farkın, ayrı ayrı ampirik bulgular arasındaki farklılıklardan kaynaklanıyor olması da oldukça muhtemeldir. Elbette, bu tür benzersizlikler genel bir ritüel teorisi inşa etme meselesini daha karmaşıklaştırmaktadır. Fakat, Rappaport'un ekoloji sisteminden, Leach'in kompleks çok katmanlı analizine ve Kapferer ile Geertz'in sunduğu hermenötik yaklaşıma kadar hepsinin, ritüelin, toplumla ilgili güçlü ideolojik boyuta sahip kompleks yargılarda bulunmanın üstü kapalı, dolaylı yolu olduğu konusunda hemfikir olmalarında belirgin bir devamlılığın olduğunun farkında olmalıyız. Victor Turner (1967, 1969, 1974) günümüz Zambia'sındaki Ndembularla ilgili bir dizi incelemeler aracılığıyla, diğerleri tarafından kabul edilen kaygıların birçoğunu özetleyen sofistike bir ritüel sembolizm modeli geliştirdi.

Sembollerin çok anlamlılığı

Ritüellerin merkezinde sembollerin kullanımı yer alır ve bu

sadece hangi sembollerin kullanıldığını değil, ayrıca onların karşılıklı ilişkisini ve anlamlarını (neyi simgeledikleri) da içeriyor. Hıristiyanlıkta beyaz erdemi ve saflığı sembolize ederken, siyah kötülüğü ve karanlığı ifade eder; yedi sayısı kutsaldır ve kominyonda kullanılan mayasız ekmek, aynı anda hem sıradan mayasız ekmek hem de İsa'nın bedeninin bir parçası olma paradoksal niteliğine sahiptir. Mayasız ekmek, bu dünya ile ruhani âlem arasında bir köprü oluşturan bilinç eşiğine ilişkin bir nesne olarak da görülebilir. Bu suretle, ritüellerin bir şeyler söylediklerini ve bir şeyler yaptıkları içtenlikle söylenebilir. Bunun yanında, Hıristiyanlıktaki sembollerin pek çoğunun muğlak veya, Turner'in tercih edilen terimini kullanacak olursak, çok anlamlıdırlar; yedi sayısında birden fazla anlam okunabilir ve kutsal komünyonun gerçekten ne anlama geldiği konusunda evrensel bir fikir birliği yoktur.

Ndembularda, süt ağacı (*Diplorrhyncus mossambiensis*) erginlik törenlerinde önemli bir semboldür (Turner 1967). Ağaç, kabukları kesildiğinde salgıladığı yoğun, beyaz, sütümsü sıvısından önemlidir. Ndembular, bunun kızların ergenliklerinde önemli olduğunu çünkü süt ağacının insanın göğüs sütünü ve göğüslerin kendilerini temsil ettiği açıklamasını yapıyorlar. Ağacın ayrıca 'anne ve çocuğa ait olduğunu'; bunun anne-çocuk bağını sembolize ettiğini söylüyorlar. Diğer bir deyişle, önemli iki anlamı var gibi görünüyor: Biri biyolojik diğeri sosyal olanı. Ndembular, süt ağacının anne soyunun devamlılığını ve kabilenin uyumunu ifade ettiğine vurgu yapıyorlar. Eğitimli bir Ndembu, ulus-devletlerdeki önemli çok anlamlı bir sembole uygun bir benzerliğe başvurarak, 'Süt ağacı bizim bayrağımızdır,' diyordu.

Turner, ayrıca süt ağacının çelişkiyi ve bölünmeyi de sembolize edebileceğini belirtir. Bilhassa kızların ergenlik törenlerinde ağaç, topluluğun dişi ruhunun ve erkek hâkimiyetine karşı koymalarının odak merkezidir; kadınlar etrafında dans ederler, erkeklere karşı hakaret içeren şarkılar söylerler ve öyle devam eder. Bundan başka der Turner, ağaç bireysel acemiliği temsil eder, zira körpe bir süt ağacı kızın bilinç eşiğine gir-

mesiyle aynı anda kutsanır. Böylece, ağaç birey ile toplum arasındaki gerilimi temsil eder. Ayrıca acemi kızın annesi ile diğer kadınlar arasındaki bir çatışmayı da temsil edebilir: anne yetişkinliğe adım atan çocuğunu kaybeder ve ağacın etrafındaki dansa katılmasına izin verilmez. Son olarak, süt ağacı genç kızın anne soyunu temsil edip kabilenin birliği ile soyların ayrılması arasındaki çelişkiyi anımsatma görevi de görebilir.

Süt ağacı hâkim bir semboldür ve Turner, bütün ritüellerin benzer semboller üzerine odaklandığını iddia eder. Hâkim semboller aşağıdaki özelliklere sahiptirler. Birincisi, yoğunlaştırılmış oluyorlar, yani pek çok fenomene ortak bir ifadede toplanıyor. İkincisi, hâkim bir sembol farklı anlamların bir potada erimiş halidir. Bu şekilde, aksi takdirde farklı olan insanlar aynılık duygusu yaşayabilir ve bu semboller aracılığıyla dayanışma sergileyebilirler -ulus-devletlerde, farklı insanlar için farklı anlamlara gelen ve bu nedenle farklı insanlara aynı oldukları izlemini verebilen bayraklar gibi. Üçüncüsü, hakim ritüel sembolleri bir anlam kutuplaşması gerektirirler. Bir kutupta (ideolojik), toplumun sosyal ve siyasi düzenini inşa eden anlamlar serisi yer alır. Diğer kutupta (duyusal), psikolojik ve biyolojik anlamlar ifade edilir. (Buna göre, herhalde günümüzdeki duygusal anlamları da eklemeliyiz.) Dolayısıyla, süt ağacı bir kutupta anne yanlı soyu ve Ndembu toplumunun birliğini (diğer anlamların yanında) temsil eder; diğer kutupta göğüs sütünü ve anne-çocuk ilişkisini ifade eder.

Turner'ın çalışmasında esas anlayış, sembollerin, dayanışmayı yaratmaları için çok anlamlı veya muğlâk olmaları gerektiğidir: insanlar farklı oldukları için, farklı insanlara farklı şeyler ifade etme niteliğine sahip olmalıdırlar. Bu ritüellerin geneli için de söylenebilir ve Leach'in Kaçinler çalışması konu ile ilgili açıklayıcı bir durumdur. Anlamın yorumlanması ile sosyal yapıyı izah etme arasındaki boşluğu kapatmakla ilgilenen İngiliz antropologları neslinden olan Turner'in diğer önemli görüşü, ritüel sembollerin hem politika (sosyal yapı, meşruiyet) hem de varoluşsal veya duygusal arzularla ilgili bir şeyler söylemek zorunda olduklarıdır: Eğer etkili olacaklarsa, kişisel

deneyimleri politik meşruiyetle kaynaştırmaya kadir olmalıdırlar.

Ritüelin doğasından kaynaklanan karmaşıklık

Maurice Bloch, Madagaskar'daki sünnetin değişen önemine dair bir araştırmada (1986) ritüel, sosyal bütünleşme, ideoloji ve iktidarla ilgili ilave fikirler geliştirdi.

Malagasy'nin dağlık bölgelerinde yaşayan Merinalar (önceden Hovalar olarak bilinen) adadaki en güçlü etnik grup olup, asırlardır komşu grupları da Merina hâkimiyetine tabi kılarak bölgenin büyük bölümünü idare ediyorlar. Güçlü hiyerarşik bir örgütlenmeye sahip Merinalar Fransız sömürgeciliği sırasında, hatta 1895 yılında Fransa'ya teslim olduktan sonra bile geleneksel iktidarlarının bir kısmını sürdürmeyi başardılar. Merinalar iki yanlı bir akrabalık örgütlenmesine sahipler ve esas yerel örgütlenme birimi, belli bir bölgeye bağlı büyük ölçüde endogamik olan yerel bir gruptan oluşan demedir (Bloch 1971). Merinalar etkileyici mezarları ve ayrıntılı ata tapınmalarıyla ünlüdürler. Bloch, Merina ritüeli ile ilgili önde gelen çalışmasında, en önemli kamusal ritüel olan erkek sünneti üzerine yoğunlaşır.

Merina erkekleri çok küçük yaşta sünnet edilirler (bir ile iki yaş arasında) ve bu ritüel uygulamada bütün yerel grubu kapsadığı gibi başka yerde yaşayan deme üyelerini de kapsar. Akrabalık derecesiyle orantılı olarak çocuğun ailesine katkıda bulunurlar. Ritüel sırasında, akraba grubunun birliğini dramatize ederek şarkı söyleyip gece boyunca dans ederler. Sünnet genellikle çocuğun ebeveynlerinin evinde gerçekleşir, ancak diğer deme üyeleri de çocuğun 'anne' ve 'baba'ları olarak hazır bulunurlar. Çocuğun 'baba'sı sünnetçidir; 'anneler' ise, günlerce sürebilen ritüel sırasında özel sorumluluklara sahip genç kadınlardır. Diğer insanların da belli görevleri bulunmakta; yetişkin erkeklerin yaramazlık yapıp zekice şakalar yapmaları beklenirken, diğer erkekler de, genellikle bir kadın işi olan yemek pişirme işini üstlenirler.

Bloch, ritüelin sembolizmine dair büyük oranda yapısalcı bir analizde sembolik anlamların tezat teşkil ettiklerini ve tersyüz edildiklerini ve hem sosyal hem kozmik düzenin imalı, sözsüz şekillerde nasıl dramatize edildiğini tasvir eder. Ataların mezarlarıyla birlik ve yan yana sıralanmış evlerle (farklı soylardan insanların oturdukları) bölünme temsil edilirken, kadın-erkek karşıtlığı da çeşitli düzlemlerde ifade edilir. Örneğin, ritüel daima soğuk mevsimde gerçekleşir; Bloch'a göre, bu, sünnetin hayat veren seremonisi ile ölümün taş mezarları ile deme birliği arasındaki devamlılığı sağlamaktadır. Sünnetçi ile 'anneler'in çocuğun yakın akrabaları olmayışı ve biyolojik akrabalığı yadsıması da bu görüşü destekler niteliktedir. Çok karmaşık işlemler esnasında, nesneler ve eylemler, muğlak yollardan etkileşen farklı güçleri ve sosyal ilişkileri temsil ederler; bunlar yaşamsal unsurlar ('yabani' olan ve Merinaların efsanevi düşmanları vazimbaları içine alan), aracılar (bu yaşamsal güçleri Merinalar için faydalı kılarak bunlara aracılık eden ve ehlileştiren), mezar (birlik ve farklılaşmamış soy) ve değerden düşmüş varlıkları ('kadınlar kendi kendilerine' ve bölünme; Bloch 1986: 99) kapsarlar.

Ritüelde esas çelişki, Bloch'un çok-katmanlı analizinde, kutsama ve onun karşıtı yani şiddet arasındaki sembolik ilişkidir. Şiddet, hem sembolik olarak hem de gerçek anlamıyla canlandırılır; ikincisi çocuğun derisinin kesilmesi sırasında uygulanmaz, ancak ritüelde tüketilecek olan bir boğanın öldürülmesinde uygulanır. Ne var ki, her şiddet eylemi, önemli kadın ve erkeklerin nimetlerini vermeleri için Tanrıya ve atalara seslendikleri tsodrano veya kutsama ritüeli ile ilişkilidir. Bu yetişkinler ardından, Tanrı ve atalar tarafından verilen nimetlere aracılık edilmek suretiyle, çocuk ve seyircilerin üzerine 'su püskürtürler'. Bloch'a göre, bu zıtlık -kutsama ile şiddet, yaşam ile ölüm- Merina ideolojisindeki ana çelişkidir.

Bloch, onsekizinci yüzyıla dek geri giden ritüel tasvirlerin izini sürme imkanı sağlayan kaynaklardan yararlanarak, sosyal ve politik karışıklıklara rağmen -merkezi Merina devletinin doğuşu, sömürgecilik ve bağımsızlık- ve büyüklüğü ve

sosyal önemindeki büyük değişimlere rağmen ana sembolik özelliklerinin önemli ölçüde aynı biçimde kaldığını gösterir. Merkezi devlet döneminde, kraliyet sünneti belli başlı devlet töreni olup kraliyeti, vergi toplanmasını ve demlerin zayıflaması pahasına merkezileşen hiyerarşiyi meşrulaştırmak için kullanılıyordu. Bu amaçla, ritüelin sembolik içeriği, ana unsurları değişmeden kalmasına rağmen biraz değişti. Fransız sömürgeciliği döneminde ritüel küçük aile ölçekli bir çerçevede gerçekleşirken, buna karşın 1960 yılındaki bağımsızlıktan bu yana önemi artmış durumda ve anti-elit çağrışımlar edinmiş bulunuyor. Bloch, ritüel süreci hem sembolik hem de sosyal unsurları ve de değişen tarihsel önemine ilişkin ayrıntılı tahlili, ritüelin kolaylıkla anlaşılabilen öğeler serisiyle belirlenmediğini göstermektedir.

Bloch, geleneksel antropolojinin ritüele yaklaşımıyla ilgili memnuniyetsizliğini de ifade etmektedir. Bir yandan, muhtelif işlevselci açıklamalar (Marxist olanlar kadar Marxist olmayanlar da) daha önce bu bölümde tartışılan nedenlerle yetersiz kalmakta. Diğer yandan, Geertz ve Evans-Pritchard (1956) dâhil 'dini, doğa üzerine bir fikri mütalaa ve ölümden sonraki hayata dair entelektüel bir uyum süreci olarak gören' (Bloch 1986: 8) fazla akılcı ve sembolist diye adlandırdığı görüş, inanç ve ritüelleri doğru bir toplumsal bağlama yerleştirmekte başarısızdır. Merina sünnet ritüeline ilişkin tarihsel analizini bitirirken Bloch, sonuca varır: 'Ritüeller, ifadelerin ve eylemlerin özelliklerini bir araya getiren olaylardır. Bu birleşimden dolayıdır ki, analizlerinin anlaşılması böylesine zor olmuştur' (1986: 181).

Burada üzerinde ayrıntılı durulamayan ancak akılda tutulması gereken bir gerçek, teatral ve ritüel performansları belirgin bir biçimde birbirinden ayırmanın her zaman çok kolay olmadığıdır. Schehner (1994: 622), tiyatronun eğlenceyi, ritüelin yararı temsil ettiği; tiyatronun eğlence ve beğeniden yana, ritüelin sonuçlar ve inançlardan yana olduğu bir süreç önerir. Ancak, çağdaş Batı dramatizminde aynı derecede önemli olan, bir tiyatro performansının amacı izleyicileri varoluş koşulları

Ritüel üzerine aktör-merkezli bir yaklaşım

Politika ve ekonomi üzerine aktör-temelli tanımlardan Bölüm 10 ve 11'de söz edilmektedir. Örneğin, politikanın daha ziyade iktidar, yetki ve hakların toplumsal dağılımı veya ekonominin de toplumun üretim, dağıtım ve tüketim rutini olduğunu belirtmekten ziyade politika ve ekonomi hareketin görünüşleri olarak tanımlanabilir.

Edmund Leach (1968) ritüele ilişkin aynı türde bir tanım önermişti. Yaygın antropolojik tanımlar bunu ritüel kurumların -kiliseler, camiler, adak yerleri, vs- içine yerleştirir ve sistemik düzleme odaklanırlar. Bu eninde sonunda yanıltıcı olacaktır, der Leach ve bunun yerine, ritüellerin, kültürel olarak standartlaştırılmış eylemlerin bir görünümü olduklarını düşünerek ritüel eyleme dikkati çeker. Geleneksel bir eylemin anlamlı, sembolik görünümünün -açıkça amaç-yönelimli olmayan her şey- ritüel olduğunu belirtir Leach ve ritüelin, mutlaka bizim 'ritüel bağlamlar' dediğimiz şey için gerçekleşmesi gerekmediğini ortaya koyar. Bu tür bir tanımın, ritüel kurumlar üzerine odaklanan daha 'maddeci' tanımı dışlamadığını, ancak sadece toplumsal çerçeveye değil eylemlerin kendilerine odaklanarak onu tamamladığını belirtmeliyiz.

üzerine düşündürmek (örneğin Sinhalaların şeytan kovma ve Beckett'ın oyunlarını düşünelim) veya siyaseten etkilemek (Brecht'te olduğu gibi) olabiliyor.

Devletli toplumlarda politik ritüel

Basite indirgeyen bir açıklamanın önüne geçmeye dikkat eden Bloch, ritüelin ideolojik boyutunu önceki antropologlardan çok daha dikkatli bir şekilde analiz eder. Diğer birçok antropologla da paylaştığı en önemli meselelerinden biri, ritüel ve ritüel sembolizminin muğlak olmak durumunda olduğu zira sosyal bir dünyanın temsillerinin çelişkilerle dolu olduğudur. Bu nedenle 'ideolojinin mesajı basit bir açıklama olarak muhafaza edilemez ... çünkü doğası gereği dünyadaki insan deneyimiyle çelişki içindedir' (Bloch 1986: 195). Bu önemlidir. İdeoloji her zaman hiyerarşiyi ve belli bir sosyal düzeni basitleştirir ve dayatır. Merinaların durumunda, sünnet ritüelinin aracılık ettiği ideoloji devlet şiddetini haklı çıkarma görevi görmektedir.

Devletli modern toplumlarda, ritüelin çarpık ideolojik boyutu modern olmayan toplumlarınkinden daha az belirgin de-

gildir (bkz. Handelman 1990). Örneğin milli bayraklar, sembolik bir bağ ve birbirinden çok farklı ve çatışan çıkarları temsil eden kişiler arasında bir topluluk duygusu yaratmak açısından yeterince muğlâktırlar (veya çok anlamlı). Vatandaşlar olabildiği kadarıyla bayrağı farklı şekillerde yorumlayabiliyorlar ve böylece onu farklı kişisel deneyim türleriyle ilişkilendirerek, farklı zeminlerde onunla özdeşleşerek bu tür basit semboller aracılığıyla kendilerini gerçekleştirebiliyorlar. Böylece, devlet ritüelleri aslında kolektif eylem sözleşmeleri olarak işlev görmüş oluyorlar.

Sosyal dönüşüm durumlarında, belki anlamları değişmesine rağmen bir meşruiyet izlenimi vermek için eski toplumsal düzene ait ritüeller yeniden üretilebilirler. Kertzer'in belirttiği gibi (1988: 46), Yeni Yıl Kutlamaları Rus toplumunun pagan dönemlerinden bu yana değişmez özelliği olagelmiştir. Ruslar Hıristiyanlaştıkları vakit, kilise bu festivalleri İsa'nın doğum yortusu ile birleştirdi ve 1917 Bolşevik devriminden sonra yeni Sovyet liderleri kısa bir kaldırma girişimi döneminden sonra festivali aktif olarak desteklediler, ancak ellerinden geldiğince bir o kadar da Hıristiyan içeriğini boşaltmaya çalıştılar (ayrıca bkz. Mach 1993: 130 takip eden sayfalar). Çalkantılı, mesela, yeni bir düzenin eskisinin yerini almaya çalıştığı dönemlerde yeni liderler, bir devamlılık ve meşruiyet görünümü vermek için eski düzenle ilintili, aşina ritüel sembolleri kendilerine mal etmeye çalışırlar. Maksatlı olsun ya da olmasın, aşina olmayan bir durumu aşina kılmak için bilinen sembollerin bu tür kullanımı çağdaş etnik hareketlerin ve milliyetçiliğin de bir meşrulaştırılma biçimidir (Abner Cohen 1974); bu konuya Bölüm 17'de değinilecektir.

Herhalde şimdi çok daha açıktır ki, din, ritüeller ve uygulamalı/bilişsel bilgi sistemleri araştırmalarında antropolojik incelemeler, alan çalışması olmaksızın elde edilemeyecek anlayışlar ortaya koymaktadır. Örneğin, kuramsal felsefenin çok aksine, antropolojik araştırmalar, teoride çelişkili olan kavramları kabul edip onaylamanın nasıl da adamakıllı mümkün olduğunu uygulamada göstermiştir. Farklı durum türlerinde

farklı tür bilgiler kullanılır ve aynı durumla yüz yüze kalınmadıkça bunlar insanın zihninde kolayca yan yana var olabiliyorlar. Çoketnili Mauritiuslarda tıbbi sistemlere dair bir incelemede, Linda Susman (1983), Mauritiusların emin olmak için üç veya dört farklı tür doktora -bir anlamda tamamen farklı konularda çalışan, hastalık ve tedavisi konusunda uzlaşmaz fikirlere sahip olan- danışabildiklerini gösterir. Eğer bel ağrısı çekiyorlarsa, Çinli bir şifalı ot uzmanı doktora, geleneksel Hint şifa yöntemlerini uygulayan bir doktora, Avrupalı bir fizyoterapiste ve bir Afrikalı geleneksel şifa dağıtıcısına giderler.

Buradaki genel mesele kullanımdaki amaçtır: Dinsel bilgi diğer bilgiler gibi, ancak bir şey için kullanıldığında ve deneyimleriyle ilintili olduğunda insanlar için önemli olmaktadır. Bu bakımdan ritüeller de dinin oldukça soyut öğretilerini dramatize ederler, dinin içeriğini somutlaştırıp tanınabilir hale getirir, yaşamla bağını kurar ve sosyal ve politik düzeni meşrulaştırır. Öte yandan, farklı durumlarda farklı bilgi türlerinden yararlanılır. Dolayısıyla, her iki düşünce biçiminin ayrı alanlarda tutulduğu sürece, hem İncil'e inanmanın hem de bilimsel evrim teorisine inanmanın mutlaka tatbiki bir çelişkiye yol açması gerekmiyor. Benzer şekilde, bir Kaçin hem gumlao hem de gumsa değerlerinden yana olabilir, ama aynı anda değil; bir Batı Hindistanlı hem saygınlık hem de şöhret değerlerinden yana olabilir (aslında çoğunluğu böyledir).

Ayrıntılı okuma önerileri

E. E. Evans-Pritchard: *Theories of Primitive Religion.* Oxford: Clarendon 1965.

Clliford Geertz: *Religion as a Cultural System*, Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* içinde. New York: Basic Books 1973.

MAx Gluckman: *Custom and Conflict in Africa*, 4-5. Bölümler. Oxford: Blackwell 1982 [1956].

Victor W. Turner: *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual.* Ithaca, NY: Cornell University Pres 1967.

14. DÜŞÜNCE BİÇİMLERİ

Hayvanlar (a) İmparator, (b) mumyalanmış, (c) uysal, (d) sütten kesilmemiş domuz yavruları, (e) çekici ve tehlikeli kadınlar, (f) mükemmel, (g) başıboş köpek, (h) mevcut sınıflandırmada yer alan, (i) çılgın, (j) sayısız, (k) devetüyünden çok kaliteli bir fırçayla çizilmiş, (l) vesaire, (m) yeni kırılmış bir su sürahisi, (n) uzaktan sinekler gibi görünene ait diye bölünürler.

Jorge Luis Borges ('A certain Chinese encyclopedia'dan alıntı)

Whorf'un hipotezi ve aktarım sorunu

Benjamin Lee Whorf 1920'lerde Amerika Birleşik Devletlerinde sigorta satıcısıydı. Mesleğinde tekrar tekrar vuku bulan bir sorun kelimelerin yorumuyla ilgiliydi; tazminat ödemelerinde kelimelerin kesin anlamları çoğu zaman son derece büyük önem kazanıyordu. Örneğin, 'kendiliğinden' çıkan yangın ne demekti? Ve bir petrol varilinin 'boş' olması ne anlama geliyordu? Bazı durumlarda, içinde petrol olmayabilir ama petrol gazıyla dolu olup oldukça patlayıcı olabilirdi. Diğer yandan, boş bir petrol varilinden kaynaklanan bir yangın kendiliğinden olarak tanımlanamazdı. Whorf'un şirketi parasının bir kısmını bu tür durumlarda kaybetti.

Yıllar sonra, Whorf, dil ile dilbilimsel olmayan dünya arasındaki ilişkiye dair, antropolojiye büyük etkisi olan bir hipotez geliştirdi. Whorf'un linguistik antropoloji hocası, fikrin oluşumunda rol oynayan Edward Sapir'di ve zaman zaman hipotezden Sapir-Whorf hipotezi olarak söz edilir ancak ben Whorf hipotezi olarak bahsedeceğim (Whorf 1956). Kategori-

ler, dilin yapısı ve insanların dünyayı deneyimleme biçimleri arasında yakın bir ilişki olduğunu varsayar. Whorf, Hopilerin, bildiğimiz kadarıyla neredeyse tamamen isimsiz olan ve ayrıca Hint-Avrupa dillerine özgü standart fiil çekimlerinden yoksun olan diline özel bir ilgi gösterdi. Whorf, Hopilerin dili bu garip özelliklere sahip olduğu için, Kuzey Amerika'daki, beraberlerinde dillerini ve gramerlerini kıtaya getirmiş olan Avrupalı yerleşimcilerin torunlarında tamamen farklı şekilde dünyayı deneyimlediklerini savunuyordu. Hopilerin dili sürece yönelik olup harekete odaklanıyordu, buna karşın İngilizce ve diğer Avrupa dilleri şeylere ve genel anlamda isimlere yöneliyordu.

Whorf, bir halkın yaşam dünyası ile dili arasında içkin bir bağ olduğunu; her halkın zaruri olduğunu düşündüğü işleri halletmek için dilsel araçları geliştireceğine ve bir halkın dilinin bu nedenle onların düşünce biçimleri, kozmolojileri ve gündelik yaşamlarına dair önemli bir bilgi kaynağı olacağını iddia ediyordu.

Whorf'un hipotezinden çıkarılan dolaysız bir çıkarım, antropolojinin ebedi sorunlarından biri olan kültürler arası aktarım sorunudur. Mesela, Azandelerin yaşam dünyasını ve kültürünü İngilizceye aktarmak mutlaka mümkün müdür? Ya da biz onları kendilerinin olmayan bir dilde tanımlamaya çalıştığımızda daima onların kendi terimleriyle değil de kendi terimlerimizle yorumlamaya mecbur kalacağımızdan dolayı, yaşam biçimleri Zande diliyle yakından ilintili olduğu için böyle bir proje başarısızlığa mı mahkûmdur? Whorf'un kendisi, Hopi dili ile İngilizce arasındaki farklılıkları mukayeseli veya 'etik' terimlerle tanımlamakta tereddüt etmedi ve uygulamada kültürel aktarımı bu şekilde yürüttü. Bu tür aktarımlar antropoloji için gereklidir, ancak sorunsuz da değildirler.

Mantık-öncesi zihin kavramı

Bu tür konular mukayeseli bir bilim olarak antropolojide önemlidir. Sadece araştırma metodolojisiyle ilgilenmezler; bütün insanların kabaca aynı şekilde mi düşündükleri yoksa

farklı mantıklara sahip ve yabancı bir dilde tam anlamıyla yeniden üretilemeyen kültürel anlamda özgün düşünce kalıplarının olup olmadığı meselesiyle de ilgilidirler. Alman seyyah von den Steinen yirminci asrın sonlarında, Amazonlu Bororoların kendilerini Amerika papağanı olarak tanımladıklarını aktardığında, birçokları -aralarında Lévy-Bruhl'un da yer aldığı- Bororoların açıkça mantıklı düşünemedikleri sonucunu çıkardılar. Bir insanın aynı anda hem papağan hem de insan olduğunu düşünmesi nasıl mümkün olabilir? Dolayısıyla Bororoların düşünce biçimleri mantık-öncesi olmalıydı; bu halk, Aristo'nun, bir nesnenin aynı anda ve aynı hususta bir ve aynı özelliğe hem sahip olup hem sahip olamayacağını öne süren karşıtlık ilkesini ihlal ediyordu. Diğer bir deyişle, kişi hem bir papağan olduğuna inanıp hem de inanamaz. (Sonradan anlaşıldı ki, Bororoların hiçbir şekilde kendileriyle çelişmedikleri, ancak von den Steinen'a anlaşılmaz gelecek şekilde metaforik konuşuyorlardı. Onları çok kitabi bir anlamda yorumlamıştı.)

Aktarım sorunu, 1930'lardan bu yana defalarca yeniden formüle edilmesine rağmen hâlâ karşımızda duruyor. Sorunun belli başlı üç veçhesi var. Birincisi, 'ilkel' ve okuryazar olmayan insanlar tamamen bizden farklı mı düşünüyorlar? İkincisi, şayet öyle ise, onların dünyasını anlamak ve onu karşılaştırmalı antropoloji terminolojisine aktarmak mümkün müdür? Üçüncüsü, antropolojik terminoloji doğası gereği kültüre mi gömülmüş, yoksa bağlam dışı bir özellik mi arz ediyor ve bu nedenle karşılaştırmalı olarak kullanışlı bir dil midir? Bu konulara birçok şekilde yaklaşılabilir ve neredeyse bütün antropologların hemfikir olduğu tek bir cevap, düşünce biçimlerindeki farklılıkların doğuştan olmadığı -'ırksal' farklılıklardan kaynaklanmadığı- dır. Sonuç olarak, konu farklı halklarda soyut düşünce kalıpları arasındaki ilişki bile olsa kültür ve toplumsal örgütlenmeyi incelemek ve karşılaştırmak zorundayız.

İnsanlığın akli birliği

Antropolojinin önemli dogmalarından biri, insanlığın akli

birliği ilkesidir. Bu, insanlığın doğuştan karakterinin hemen hemen her yerde aynı olduğu anlamına gelir -insanların benzer oldukları anlamında değil de doğuştan gelen farklılıkların kültürel değişikliliği izah etmediği anlamında. Örneğin, eğer 'ırklar'ın değişen derecelerde akıl sahibi olduklarına inanılıyorsa, Afrikalıların kolonyal dönemlerde okuryazar olmamalarının ve ata ruhlarıyla meşgul olmalarının buna karşın İngiliz beyefendilerinin porto şarabı içip Shelley'den alıntı yapmalarına yaradılıştan gelen genetiğin neden olduğunu kabul etmiş oluyorlar. Şayet bu doğru olsaydı, modern antropolojik çabaların tamamı fuzuli olurdu, zira insan çeşitliliğinin nedenlerini aramak için kültür ve sosyal örgütlenme araştırmaları yapmak abes olurdu.

Farklı insan gruplarının sistematik olarak değişken zihinsel yeteneklere sahip olduğunu iddia eden bilimsel dayanaklar hiçbir zaman inandırıcı olmadılar. Her grubun kendi içindeki çeşitliliğin çoğunlukla gruplar arasındaki çeşitlilikten daha büyük olduğu kanıtlanmıştır. İnsanlar arasında rast gele yapılan bir örneklemede bazılarının 'zeki' ve bazıları 'aptal', bazıları girişimci ve bazıları tembel, vesaire çıkacaktır; ancak misal, Samilerin akıllı olduğu, Mbutilerin ise aptal oldukları kanıtlanamaz. Bu, dünyadaki insan gruplarının kabaca doğuştan aynı yetenek ve potansiyellerle donatıldığı ve kültürel çeşitlilik, doğuştan sonra gerçekleşen olaylarla gönderme yapılarak izah edilmelidir.

Önceki bölümlerde kültürel çeşitliliğin birçok türü bu şekilde izah edildi. Ne Trobriandlılarm kula alışverişi ne Kaguruların ata kültleri ne de Dogonların tarım teknolojileri 'ırklar'ın doğuştan özelliklerine gönderme yapılarak açıklanmadı. Bu bölüm, hem anlaşılması hem karşılaştırmalı terimlerle açıklanması en zor kültürel farklılıklardan olan farklı kültürel düşünce biçimleri arasındaki çeşitliliğe odaklanmaktadır. Büyücülere inanmanın mantıklı olup olmadığını tartışmakla başlıyoruz ve ardından sınıflandırma, kültürel bilgi ve düşünce, iktidar ve sosyal örgütlenme arasındaki farka doğru ilerleyeceğiz.

Azandelerde büyü ve bilgi

Azandeler, büyük çoğunlukla Güney Sudan'da, Nuer topraklarının birkaç kilometre güney-batısında yaşayan patrilineal ve bahçe tarımıyla geçinen bir halktır (Evans-Pritchard 1983 [1937]). Kozmolojileri ata ruhları dâhil farklı türlerde bir dizi ruhun varlığını öngörür (etnografik geniş zaman). Ayrıca, büyücülük kurumu gündelik yaşamlarında ve dünya görüşlerinde önemli yer tutar. Ruhani yollardan başkaları için ta-



Edward Evans-Pritchard ve Azandeler (Foto, Kraliyet Antropoloji Enstitüsü izniyle)

lihsizlik yaratmak bireysel bir yetenek olarak görülür. Sadece bir kısım Azandeli bu yeteneğe sahiptir. Tıbbi bilgiler ve sihirli formülleri de kapsayan sihirbazlıktan farklı olarak, büyücülük sadece ruhanidir, genellikle de gayrı ihtiyari bir eylemdir: Büyünün gücü, çoğu zaman sahibi (büyücü) uykudayken harekete geçmesini emreter.

Ölüm ve diğer talihsiz durumların genellikle büyüden kaynaklandığına inanılır. Büyücüler geleneksel olarak törenle idam ediliyorlardı, ancak Evans-Pritchard'ın 1920'lerin sonlarındaki alan çalışması sırasında, büyüye inanmaya devam edilmesine rağmen bu uygulama terk edilmişti; Azandelerin proleterleştikleri on yıllarca sonrasında bile büyücülere inanmak hâlâ yaygındı (Reining 1866).

Büyücülük kurumu önemli sorulara yanıt verir ve insanların niçin talihsizliklere maruz kaldığını açıklar. Bir insanın sinek ısırmasından sonra niçin ateşlendiğini açıklayamaz, fakat belli birinin belli bir günde niçin belli bir yılan tarafından sokulduğuna dair bir açıklama sunar. Neden ve sonuca dair bilimsel öğreti bu tür açıklamalar yapamaz: Çok sayıda Azande gölgesinde dinlenirken tahıl ambarının niçin çökmek durumunda kaldığını açıklayamaz. Tahıl ambarını ayakta tutan direkler akkarıncalar tarafından harap edilmiş olmasına rağmen, kurbanlar nihayetinde kazanın büyüden kaynaklandığını ileri sürüyorlardı.

Büyü kavramı nedenselliğe inanmakla bağdaşmaz değildir. Bir Zande belli hastalıkların, içme suyundaki bakterilerden kaynaklandığını kabul edebilir, fakat komşu hastalanmamışken onun niçin hastalandığını bilmek ister. Nedenini, büyü yaptığından kuşkulandığı düşmanlarında arayacaktır.

Evans-Pritchard, 'basit nedenlerin açıklayıcı olmadığı zamanlarda' büyüye açıklayıcı bir ilke olarak başvurulduğunu anımsatır. Birisi büyücülükle suçlandığında, bir prens ya da büyü doktoru konu ile ilgili bir karar vermek için bir kehanete başvururlar. En önemlisi, bir miktar zehir ve iki kümes hayvanından oluşan zehir kehanetidir. Birinci hayvana zehir verilir; şayet ölmezse, suçlanan kişi masumdur, yok eğer ölürse

suçludur. Ardından kararın doğruluğu, zehirin ikinci bir kuşa verilmesiyle ikinci kez kontrol edilir.

Evans-Pritchard büyüyü daha kendisinden önceki herkesten çok ciddiye almış ve Zandelerin dünyasında büyücülere inanmanın anlamlı olduğunu ve oldukça da rasyonel olduğunu kanıtlamakla ilgilenmiştir. Belli bir biçimde ilkel ve 'mantık-öncesi' bir zihniyetin var olduğu fikrine karşı çıkan ve geçersiz kılan ilk kişilerden olmuştur. Amacı, düşünce ve sosyal yapı arasındaki ilişkiyi bulmaktı ama ilkini diğerine indirgemek için değil.

Ne var ki, Evans-Pritchard, her şey bittiğinde iki önemli noktada Azandelerin büyücülerin var olduğunu kabul etmekte yanıldıklarını gösterir. Birincisi, büyü mantığı ile bilimsel mantık arasında keskin bir ayrımı ortaya koyar ve şöyle ki çoğu zaman 'besbelli ki, büyücüler yok' iddiasında bulunur. Ayrıca mistik kavramlar, sağduyuya dayalı kavramlar ve bilimsel kavramlar arasında belirgin bir ayrım yapar. Büyü görünmez ve ('bizim' anlayışımıza göre) doğaüstü olduğu için, bu tür inançlar üzerine oturmuş bir kozmoloji doğrudan birinci kategoriye girer ve objektif şartlarda, bilimsel kavramlardan daha az geçerli olmalı.

İkincisi, Evans-Pritchard'ın monografisi, büyü kurumuna ilişkin öncelikli bir yapısalcı-fonksiyonalist açıklama ile biter: Nihayetinde büyücülere ve benzer kurumlara inanış mevcuttur, çünkü toplumsal bütünleşmeye katkıda bulunur ve sapkın davranışları denetlerler -geçerli açıklama ve kavrayış geliştirmek için değil.

Winch'in eleştirisi

Filozof Peter Winch, 1964 yılında 'İlkel Bir Toplumu Anlamak' (1970) başlıklı bir makalede Evans-Pritchard'ın mistik ve bilimsel kavramlar ayrımına karşı çıkarak karşılaştırma, rasyonalite ve kültürel aktarım üzerine uzun ve hararetli bir tartışmayı başlattı.

Winch, inançlarla bilimi karşılaştırmaya elverişli evrensel

standartların var olduğunu reddeder. Ona göre, bilim de büyü kadar doğrulanamaz varsayımlara dayanır. Winch ayrıca, Oxford profesörlerinin Azandelerden nadiren daha az batıl inanç sahibi olduklarını iddia eder; onlar da tam anlamıyla anlamadıkları güçlere gözü kapalı inanıyorlar. Örneklerinden biri meteorolojiden seçilmiştir. Kaçımız meteorolojinin ilkelerini gerçekten anlıyoruz? Yine de hava tahminlerini izliyoruz.

Winch, fikir ve kavramların doğrulanabilirliliklerine göre test edilmeleri gerektiğini öne sürer. Bunun, hem bilimsel deneyimlerde hem de Zandelerin zehir kehanetine başvurmalarında yapıldığını savunur ve ilkesel olarak iki prosedür arasında fark yoktur.

Winch, ilaveten, bilimin ilkelerinden habersiz olan biri için bilimsel deneylerin anlamsız olduğunu iddia eder. Bu nedenle, bilim -büyü gibi- doğası gereği anlamlı bir şey değildir, ancak sadece özel, kültürel bir referans çerçevesi içinde anlam kazanır. Matematik bilgisinden yoksun bir mühendisin çaresizliğini, kehanetlerini kullanmayan bir Zandenin durumuyla karşılaştırır.

Winch'e göre, önemli olan Azandelerin yaşamlarının yolunda gidiyor görünmesi; büyüyle kurdukları ilişkinin varoluşlarını anlamlı kılması ve her şeyi gözönüne aldığımızda sistemin tutarlı olmasıdır.

Evans-Pritchard ile Winch arasındaki fikir uyuşmazlığı eninde sonunda farklı bilim anlayışlarına dayanmaktadır. Evans-Pritchard'ın Azandelerin yanıldıkları iddiasına ilişkin Winch, her bilginin kültürel olarak inşa edildiğini ve bu nedenle de sadece kendi kültürel bağlamı için doğru ya da yanlışlığa mahkûm edilebileceğini savunur. Winch, antropolojinin, karşılaştırmalı kavramların kültürel açıdan 'nötr' olduğu varsayımını da sorgular -en sonunda da antropolojinin bile kültürel bir edim olduğunu ileri sürer.

Winch, büyük ölçüde Ludwig Wittgenstein'ın, bilginin toplumsal olarak yaratıldığını ve farklı bilgi sistemlerinin (dil oyunları, ya da Winch'in deyimiyle kültürler) mukayese edilebilir olmadığını ve dolayısıyla hiyerarşik olarak sınıflandırıla-

mayacağını öne sürdüğü dil oyunları teorisini kullanır. Winch'in sadece antropolojik analize değil antopologların kendilerine de uyarladığı bu muhakeme Whorf hipotezinin güçlü bir versiyonu olarak yorumlanabilir ve nötr bir mukayese dilinin olmayışı nedeniyle farklı kültürel evrenleri kıyaslanamaz kılıyor görünmektedir.

Gelin soruyu başka şekilde soralım. Akademik bir disiplin olarak antropoloji niçin Batı Avrupa ve Birleşik Devletlerde ortaya çıktı da mesela Trobriand Adalarında ya da Zande topraklarında ortaya çıkmadı? Bir düşünce egzersizi olarak, yerel kozmoloji ve ölümle ilgili kültürel algıyı ele alıp incelemek için İngiltere'ye gelen Zandeli bir antropologu tahayyül edelim. Bu ülkede, açık seçik izah edilmesi gereken bir şey olarak büyü kurumunun olmadığını hemen fark edecektir. Şayet gerçek bir yapısal-fonksiyonalist ise, İngilizlerde büyücülerin varlığına ilişkin bu tuhaf inkârın fonksiyonel nedenlerini araştıracaktır. Muhtemelen sonunda, büyünün inkâr edilişinin, 'ölümün doğal sebepleri'ne olan kör inancın İngiliz toplumunda toplumsal bütünleşmeyi kuvvetlendirdiği, zira aileler ve soylar arasındaki açık çatışmayı önlediği sonucunu çıkaracaktır.

Bu tür bir argüman Winch'in rölativist konumunu destekler niteliktedir. Diğer yandan, antropolojinin Zande topraklarında ortaya çıkmadığı, İngiltere ve diğer kuzey ülkelerinde ortaya çıktığı bir gerçektir ve bunun da gözönünde bulundurulması gerekiyor. Belki de farazi bir Zande antropolog örneği basite indirgeyici fonksiyonalist açıklamalara karşı bir uyarı olarak ele alınabilir, ancak genelleyici ve mukayeseli bir disiplin olarak antropolojiye karşı bir argüman olarak değil. Daha sonra bu bölüm içinde, Zandelerin niçin kendi karşılaştırmalı toplum ve kültür bilimlerini geliştirmedikleri sorusuna bazı cevaplar verilecektir.

Sınıflandırma

Durkheim ve Mauss, toplumsal örgütlenme ve düşünce ka-

lıpları arasındaki ilişkileri araştıran ilk kişiler arasında yer alırlar. *Primitive Classification* (1963 [1903]) başlıklı kitaplarındaki temel fikir, düşüncenin toplumsal bir ürün olduğu ve bu nedenle de farklı toplumların farklı düşünce türleri ürettikleri görüşüdür. (Winch'ten farklı olarak, bilimsel düşüncenin ayrıcalıklı konumunu sorgulamazlar.) Kitabın büyük bir bölümü ilkel sınıflandırma sistemlerini ele alır ve yayımlanmasından bu yana, sınıflandırma incelemeleri antropolojinin önemli bir ilgi konusu olmuştur.

Antropolojik anlamda sınıflandırma, nesneleri, insanları, hayvanları ve diğer olguları toplumsal olarak önceden-belirlenmiş kategorilere veya türlere göre bölmeyi gerektirir. Bu herhangi bir toplumun bilgi sisteminin önemli bir parçası olarak önemlidir ve bilgi daima toplumsal örgütlenme ve iktidarla ilişki içindedir. Bazı bilgi türlerinin 'nesnel ve evrensel olarak doğru' olduğu anlayışına karşı daha önce argümanlarla ortaya konuldu ve bilgi türlerini incelerken, bilgi ile sosyal dünyanın diğer yönleri arasındaki karşılıklı ilişkinin farkında olmak zaruridir; bu kişinin kendi bilgisini de kapsar.

Etnosentrik bir gözlemci için büyüye inanmanın 'irrasyonel' görünebilmesi gibi, yabancı sınıflandırma sistemleri de Batılı sistemi sorgusuz kabul eden biri için sistemsiz görünebilir. Linnaeus'un (bitki ve hayvan sınıflandırma sisteminin kurucusu) kesinlikle aksini ortaya koymasına rağmen, Cassowary (devekuşu türünde ama daha küçük boyda bir kuş türü)'nin bir kuş olmadığını düşünen Yeni Gine'deki dağlık bölgelerindeki Karamlara ilişkin örnek meşhurdur (Bulmer 1967). Cassowary kuşu devekuşuna benzer: Tüylere sahip olup yumurtlamakta, ancak uçmaz. Bu nedenle Karamlar onu bir kuş olarak görmezler. Diğer yandan, yarasaların 'gerçekten' memeli hayvanlar olduklarını 'bilme'mize rağmen onlar kuşlarla (uçan yaratıklar olarak) beraber sınıflandırırlar.

Uzun bir süre, antropologlar, herhangi bir sınıflandırma sisteminin mantığının bitkilerin ve hayvanların faydalı oluşlarıyla yakından ilintili olduğunu; sadece toplumun maddi anlamda yeniden üretilmesine yarayan işlevsel bir araç olduğunu ka-

nıtlamaya çalıştılar. Nihayetinde bu anlayış terk edilmek zorunda kalındı ve şimdi bunun nedenini gösterelim.

Yamyamlık

Yamyamlıkla ilgili araştırmalar tam olarak antropolojinin hangi alt-alanına aittir? Ekonomik sistemlere mi, politikaya mı, dine mi, kültürel ekolojiye mi, sembolizme ve düşünce biçimlerine mi, sınıflandırmaya mı -yoksa antropolojinin özeleştirisi alanına mı- aittir? Gelin yamyamlık araştırmalarındaki bazı ilginç noktaların taslağını çıkaralım.

Marvin Harris dahil bazı akademisyenler, Azteklerde yaygın olduğu varsayılan yamyamlığın protein yetersizliğinden kaynaklandığını kabul ettiler. Başta Sahlins olmak üzere başkaları da, yeterli proteinin var olduğunu ve onun yerine insan kalplerinin ritüel tüketiminin derinlere giden dinsel bir eylem olduğunu savundular.

Lévi Strauss'un farklı yiyecek türleri arasındaki sembolik ilişkiler teorisine göre, pişmiş ve kızarmış yiyecekler ikili bir karşıtlıklar çiftini meydana getirirler. Bu modele göre, Lévi Strauss, endo-yamyamların (ölmüş yakınlarını yiyenler) bu tür yiyeceği kaynattıklarına, ekzo-yamyamların ise (düşmanlarını yiyenler) kızartarak yediklerine inanıldığını öne sürdü. Bu 'hipotez'i test etme girişiminde Harvardlı antropolog Paul Shankman, yamyam oldukları kabul edilen 60 topluluktan verileri kullandı. Bunlardan 17'sinin kaynatırken, 20'sinin kızarttığını; altısının da her ikisini yaptığını ortaya koydu. Diğerleri, fırınlama dâhil diğer hazırlama tekniklerini kullanıyorlardı. Shankman ayrıca, yenilen ile hazırlama biçiminin kategorileştirilmesi arasında korelasyon olmadığı sonucuna ulaştı (Haris 1979).

Lévi Strauss'u savunmak adına, yamyamlığa ilişkin antropolojik anlatımların şüpheli ve ikinci el anlatımlar olduğu belirtilmelidir. Gerçekte o kadar şüphelidirler ki, Williams Arens, The Man-eating Myth (1978)'de yamyamlığın muhtemelen kültürel bir gelenek olarak asla var olmadığını öne sürmüştür. Başvurmuş olduğu bütün kaynaklar dayanıksız ve tutarsız idiler. İspanyol işgalciler için, örneğin, hayli gelişmiş olan bu medeniyeti yıkmalarını haklı çıkarmak için Azteklerı kana susamış yamyamlar olarak resmetmek faydalıydı. Arens, antropolojik araştırmalar yığınına işaret ederek, yamyamlığı izah eden tek bir güvenilir görgü tanığı bulamadığını söyler. Pek çok insanın, komşu kabilenin yamyam olduğunu öne süren, yamyamlık inancının niçin bu kadar yaygın olduğunu açıklayabilecek hikâyeler anlattıklarını belirtir. Aslında, yamyamlığa karşı bir kuralın böcek tabusu kadar evrensel olabileceğini ima eder.

Şayet Arens en azından kısmen de haklı ise, yamyamlığın, yiyecek sınıflandırmasıyla değil sınıflandırma ile alakası var. Bunun yerine, insanların sınıflandırılması ile ilgili olup hem antropologlar hem başka insanlar da bu sınıflandırmaya dâhil edilmiştir.

Kasailili (günümüz Zaire'si) Leleler farklı hayvan sınıflarını titizlikle birbirinden ayırırlar (Douglas 1975). Örneğin, kuşlar tüylerle, uçma yetenekleriyle ve yumurtlamayla karakterize edilir ve bu şekilde diğer hayvanlardan ayırt edilirler. Diğer yandan, bu mantığa uymayan bazı hayvanlar var. Monitor kertenkele ve kaplumbağa istisnalara örnektir: yumurtluyorlar, ancak dört ayak üzerinde yürüyor ve tüysüzdürler. Douglas bu tür 'sapkın' yaratıkları anomaliler olarak tanımlıyor; uyum sağlamakta başarısızlar. Turner'in ritüel süreç modelindeki bilinç eşiği gibi anomalilik de hem dışarıda hem içerdedir ve kurulu düzeni tehdit eder. Anomali hayvanlar belli kurallara tabi tutulurlar; sadece belli koşullar altında yenebilirler, kadınların yemelerine izin verilmez, vesaire.

Lelelerde, en önemli anormal yaratık pangolindir (Manis

Doğal semboller

Doğa ile toplum arasındaki ilişkiye dair özgün bir fikir Mary Douglas'ın, doğa, saflık ve kirlilik kültürel kavramları üzerine yazdığı yazılarda ifade edilmektedir (1966, bkz. Bu kitabın 5. Bölümü). Bu konu ile ilgili düşüncelerinin ilham kaynağı, Lévi Strauss'un kültür-doğa ayrımının evrenselliği fikri, Durkheim ile Mauss'un sınıflandırma üzerine çalışmaları ve İngiliz yapısal-fonksiyonalizmdir. Genel argümanı aşağıdadır.

İnsanlar, düzen ile düzensizlik, içeri ile dışarı, saf ile kirli arasında ayrım yapan sınıflandırıcı varlıklardır. Örneğin, Ortadoğu'da domuzun kirli olduğunun düşünülmesinin nedeni, geviş getirmeyişi ve çatal tırnaklı oluşundadır ve dolayısıyla hayvanları sınıflandırma sistemine uymamaktadır. Aralarında Marvin Harris'in de yer aldığı kültürel ekolojistler, domuzun potansiyel trişin taşıyıcısı olduğu için kirli kabul edildiğini savunurlar.

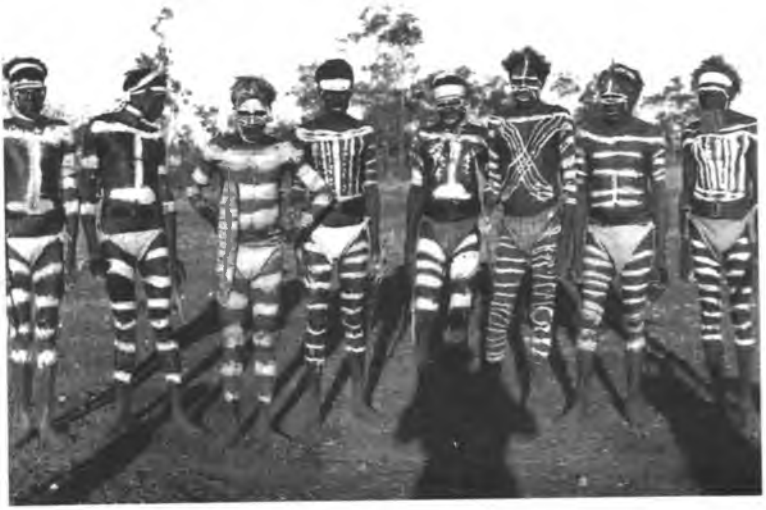
Douglas, aynı bakış açısıyla bedenin toplumsal sınıflandırmasıyla ilgilenir. Toplumsallaşmış beden muğlâktır: Aynı anda hem kültürel hem doğal, hem düzenli hem kaotiktir. Yaşlanma ve bedensel fonksiyonlar dahil doğal özellikler tehdit edici ve potansiyel olarak tehlikelidirler, zira aralıksız bir kaos tehdidi ile kırılgan sosyal organizmanın (toplum) çözülüşünün sembolik anımsatıcılarıdır. Bu şekilde kültürel beden toplum için bir metafor halini almakta ve bedenin sınırları da toplumun sınırları için metaforlar olmaktadır. Bu nedenle, Douglas, bedensel fonksiyonları katı kültürel (ve terbiye edici) kurallarla sınırlamak toplumsal açıdan önemlidir diye tartışır. Örneğin regl dönemindeki kadın birçok toplumda kirletici olarak görülür ve zaman zaman tecrit edilir.

tricuspis). Leleler, pangolinin kuyruğa sahip olup balık şeklinde olduğunu ve pullarla kaplı, ama bir memeli gibi doğurduğunu söylüyorlar. Dört küçük bacağa sahip ve ağaçlara tırmanıyor (Douglas 1975: 33). Bu hayvanın Lelelerin mitoloji ve ritüel yaşamlarında önemli bir yere sahip olduğu anlaşılıyor. Ona odaklanan bir verimlilik kültü var. Douglas, bunun nedenini pangolinin ciddi bir şekilde anormal oluşuna bağlar: Her şeyin yanı sıra, bir ömür boyu sadece bir kez yavruluyor. Bu anlamda, bir hayvandan çok insana benziyor. İkiz veya üçüz ebeveynlerinin (bu sayıyla anormal olan) insan ile ruhani dünyalar arasında aracılar olduklarına inanılması gibi, pangolinler de insan ve hayvan dünyası arasında bir aracı olarak görülüyor.

Anormallikler genellikle tehlike ve kirlilikle ilişkilendirilirler. Douglas tarafından başka bir yerde verilen bir örnek (1966), Ortadoğu bölgelerindeki domuz örneğidir: Çatal- tırnaklı ama geviş getirmeyen bir hayvan olarak yenilebilir olarak sınıflandırılmaz, zira yenilebilir hayvanlar çatal tırnaklı ve geviş getiren bir hayvan olmalıdır -domuz bir anomalidir. Douglas, pangolinin daha pozitif statüye sahip olma nedeninin, Lelelerin potansiyel bir laneti bir nimete, statüsü muğlâk bir hayvanı avantaja dönüştürmelerinden kaynaklandığını savunur. Pangolin ekonomik açıdan önemli değildir ve yine de Lele kozmolojisinde önemli bir yer işgal ediyor: O bir aracıdır.

Totemik sınıflandırma

Bororolar, kendilerinden kırmızı Amerika papağanı olarak söz ederek von den Steinen'ı şaşırttıklarında, profesyonel literatürde 'totemizm' olarak bilinen bir sınıflandırma sistemine işaret ediyorlardı. Totemizm -terim Ojibwa kökenlidir- genelde bir klan olan toplumdaki her bir alt grubun, bir doğal fenomen sınıfıyla, ki genelde bitki veya hayvanlardır, olan özel, ritüel ilişkiye sahip olduğu bir bilgi sistemidir. Totemizm genellikle Avustralya ve Pasifik'te, Amerikalarda ve Afrika'da bilhassa yaygın olmuştur. Örneğin, Quebec'teki Algonquinlerin



Avustralya yerli halklarında, bedenin boyanması çok katmanlı anlama sahiptir: Süsleme amaçlıdır, sosyal açıdan farklılaştırıcıdır ve insanlarla doğal fenomenler arasındaki sembolik bağları resmeder. Kuzey Avustralyalı bu erkeklerin üzerinde görülen biçimler onların hangi totemik gruba ait olduklarını -yarı kısımları da klanlarını ve alt-klanlarını- büyük bir kesinlikle göstermektedir. Bu şekilde, bedenin boyanması bir tür sosyal harita işlevi görebiliyor. (Foto: Johannes Falkenberg)

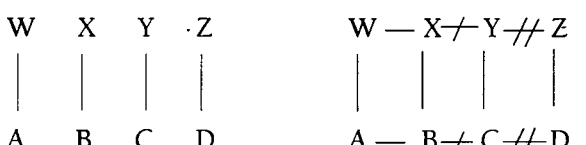
totemleri ayı, balık ve doğal fenomenlerin toplumun özelliklerine tekabül ettiği düşünülen sembolik bir sistem içinde gök gürültüsünden oluşur. Frazer'den bu yana antropologlar tarafından ortaya atılan soru, bu tekabülün tam içeriği ile ilgilidir.

Trobriand Adalarındaki totemizm üzerine yazan Malinowski, bitki ve hayvanların doğaları gereği toplumun devamlılığı açısından faydalı oldukları için seçildiklerini kabul ediyordu (1974 [1948]). Daha karmaşık bir totemizm anlayışı geliştiren Radcliffe-Brown Durkheim'in, bir toteme yönelik tutumun o totem ile sosyal düzen arasındaki özel bir ilişkiden kaynaklandığı ve totemizmin nihai fonksiyonunun sosyal bütünleşmeyi muhafaza etmek olduğu (1952 [1929]) anlayışını sürdürdü. Buna göre, totem bir grup için elle tutulur bir kimlik imleyicisidir; Durkheim'ın kendisi bayraklardan bir tür totem olarak söz eder.

Radcliffe-Brown, ardından niçin belli hayvan ve bitkilerin totem olarak seçildikleri sorusunu ortaya atar. Malinowski ve

ondan önceki diğerleri gibi, pratik bir nedeni olması gerektiğini varsayar, öyle ki, örneğin ayı avında uzman olanlar totemleri olarak ayıyı seçerler. Bu şekilde, totemizm toplumdaki iş bölümünün sembolik bir ifadesi olarak görülebilir.

Radcliffe-Brown sonraki bir makalede (1951) totemik hayvanların ekonomik açıdan faydalı oldukları önceki varsayımına karşı kuşkularını dile getirir. Bu noktada, daha çok sembolik anlamları üzerinde durur. Ne var ki, net bir sonuca ulaşamaz ve genellikle antropolojideki totemizm muammasını çözen kişi olarak Lévi Strauss'a itibar edilir (1963, 1966 [1962]). Lévi Strauss büyük bölümü Kuzey Amerika ve Avustralya'dan olan devasa bir kayıtlı etnografi yığınından yararlanarak totem seçilen varlığın faydacıl değeri ile totemik sistemdeki önemi arasında içsel bir bağın olmadığını gösterir. Bunun yerine, belli hayvanların karşılıklı ilişkilerinden dolayı seçildiklerini savunur -yani parçalı bir toplumda gruplarla olan doğrudan ilişkileri nedeniyle değil. Totemik hayvanlar arasındaki farklılıklar (insanlar tarafından algılanma biçimi) toplumdaki gruplar arası farklılıklara tekabül eder (bkz. Tablo 14.1).



Şekil 14.1: Radcliffe-Brown'un totemik hayvanlar ile klanlar arasındaki ilişkiye dair ilk dönem görüşü(sol) ve Levi Strauss'un görüşü (sağ)

Totemik hayvanlar, düzen oluşturulmasına katkıda bulunur; Lévi Strauss buraya kadar önceki teorisyenlerle hemfikirdir. Ne var ki, öne sürdüğü gibi, yemek açısından iyi olduklarından değil, 'düşünmek açısından' (bons à penser) iyi oldukları için seçilirler.

Totemler sistemi ile toplumdaki klanlar sistemi ayrıca sembolik olarak birbirini tamamlayıcı iki yolla, metafor ve kinaye aracılığıyla birleştirilirler. Metafor, başka bir şeyin yerine geçen bir semboldür, Ndembularda süt ağacının kadınlar arasın-

da verimliliği simgelemesi gibi (Bölüm 13). Kinaye ise sembolik olarak bir bütünü ifade eden bir roldür. Metaforik olarak, kral bir aslanla temsil edilirken, kinaye olarak da başına taktığı taçla temsil edilir. Metafor ile kinaye arasındaki ilişkinin, melodi ile harmoni arasındaki ilişkiye tekabül ettiği söylenebilir (bkz. E. Leach 1976; Lakoff ve Johnson 1980). Bir metafor, temsil ettiği nesneyle olan ilişkisi sayesinde anlam kazanırken, kinaye bir bütünü temsil etmek için bir rolünü kullanmaktan oluşur.

Dolayısıyla totemik bir sistemde, her totem hayvanı kinaye olarak bütün totemler zincirini temsil eder, her klanın bütün toplumu temsil etmesi gibi (tek bir kelime bütün bir cümleyi temsil edebilir). Elbette, totemler aynı anda her bir klanın da metaforlarıdırlar. Ayı ile kartal arasındaki ilişki, ayı klanı ile kartal klanı arasındaki ilişkiye tekabül eder. O halde, totemlerin kendileri keyfidir; anlamlı olan aralarındaki ilişkidir.

Yaban düşünce

Lévi Strauss'un totezim çalışmalarındaki en büyük kaygısı - Evans-Pritchard'dan farklı bir yol izlemesine rağmen- 'mantık-öncesi, ilkel bir düşünce biçimi' olduğu yolundaki görüşleri geçersiz kılmaktı. Lévi Strauss'un yapısalcılığı, düşünce ve sembolizm ile ilgili muhakemede benzerlikleri değil, altı çizilmesi gereken evrensel ilkeleri ortaya koymaya çalışır.

La Pensée sauvage, 'Yaban düşünce'de (İngilizceye yanıltıcı bir şekilde *The Savage Mind* (Vahşi Zihniyet) olarak tercüme edilen), Lévi Strauss 1966 [1962]) modern ve modern olmayan insanlarda görülen temel bilişsel süreçleri aynı olarak kabul eder. İnsanlar her yerde metafor ve kinayelerle ve her şeyden önce ikili karşıtlıklar denilen karşıt çiftlerle düşünürler. Düşünceyi organize eden ilkeleri tarif eden bu genel model, Bateson'un, sadece fark yaratan farklılıkların bilgiyi yaratabileceğini iddia ettiği bilgi teorisine (1972, 1979) benziyor. Hem Lévi-Strauss hem de Bateson'un kanıtlamaya çalıştığı şey, esas olanın nesnelerin kendilerinden ziyade ilişkileri olduğudur.

Lévi-Strauss, temel düşünce süreçlerinin her yerde aynı olduğunu öne sürer ancak farklı teknolojileri kullanan insanların düşüncelerini çok farklı şekilde ifade edeceklerini de söyler. Yazı ve sayılara bağlı olanların yazı kullanmayanlara göre açıkça farklı çizgilerde düşündüklerini belirtir. Lévi-Strauss, okuryazar olan ve olmayanların düşünce biçimlerini karşılaştırır ve ikincileri somut olanın bilgisi (*la science du concret*) olarak tanımlar. Yazılı metnin olmadığı bir toplumda yaşayan okuryazar olmayan bir kişi soyut düşünceği zaman, kavramlarını somut, görünür nesnelerle uyumlu kılmak zorunda kalır. Örneğin ruhlar, görünür tezahürler açısından tasvir edilmiş soyutlamalardır; bu, ilk kâşiflerle misyonerlerin birçoğunun yanlış bir biçimde kabile halklarının 'ağaçlara ve kayalara' tapındıklarını düşündüklerini açıklamaktadır. Bu tür bir toplumda yaratıcılık, bilinen nesnelere işaret eden yeni bitişik kavramlar aracılığıyla mümkündür. Lévi-Strauss, bu düşünce faaliyetini *bricolage* (*'bricoleur'* elinden her iş gelen, el marifeti gelişmiş becerikli kişi olarak tercüme edilebilir;) olarak tasvir eder. Bu yaratıcı, çağrışımlı ve 'şakacı' düşünce biçimi bir mühendisinkine zıttır; Batı toplumlarında, yazı ve rakamlarla hapsedilmiş ve disipline edilmiş soyut bilgi hâkimdir.

Ne var ki, bricoleurlar kullanıma hazır sınırlı bir semboller repertuarına sahiptirler. Soyut kavramlardan soyut kavramlar üreten mühendisler bilineni aşmaya çalışacaktır. Yazı ve rakamlara bağlılar -düşünceleri evcilleştirilmiş veya ehlileştirilmiştir-, ancak aynı zamanda bricoleurların 'evcilleşmemiş düşünüş'lerinde zorunlu olan doğal nesnelerle doğrudan iletişimden kurtulmuşlardır.

Becerikli kişiler ile mühendisler arasındaki farkın mutlak olduğu düşünülmemelidir. Bugün dünyadaki birçok toplum 'yarı okuryazar' olup, Lévi-Strauss'un kendisi dahi, tamamen okuryazar olan toplumlarda bile var olan, bilhassa müzik ve şiirde, bazı düşünce biçimlerinin brikolaje düşünce biçimini anımsattığını kabul etmektedir. Yine de bu ayrım, bilgi, teknoloji ve sosyal örgütlenme arasındaki karşılıklı ilişkiyi keşfetmek açısından faydalı bir başlangıç noktası olabilir.

Duyguların toplumsal inşası

Bilgi, inanç sistemleri ve sınıflandırma toplumsal ürünler olup bunların çeşitliliği ve iktidar yapılarıyla sosyal örgütlenmenin diğer unsurlarıyla olan ilişkilerine ilişkin çok sayıda araştırma yapılmıştır. Son on yıllara kadar, kültürün diğer öğeleri daha az etraflıca incelenmiştir; bunlardan biri duygulardır. Çoğu antropologlar hâlâ bunların az çok varlığı kendinden menkul olduklarını ve doğuştan geldiklerini düşünüyorlar. Dolayısıyla sevgi, nefret, empati, saldırganlık vb yeteneklerin dünyada aşağı yukarı aynı şekilde dağılım gösterdiği kabul edilmekte ve ayrıca farklı toplumlarda duyguların kabaca aynı şekilde işlev gördükleri de zımnen kabul edilmektedir. Bu görüşün doğruluğu, bilhassa 1970'lerden bu yana, duyguların toplumsal olarak inşa edildiğini savunan akademisyenler tarafından sorgulanmaktadır. Örneğin, Avrupalıların 'akıl' 'duygu' ayrımının Filipinli Ilongotlarda (Rosaldo 1980), Pasifik'teki Ifaluklarda (Lutz 1988) ve Bali'de (Wikan 1992) bulunmadığı kanıtlanmıştır. Birçoğu tarafından doğuştan olduğuna inanılan saldırganlığın bir kültürel ürün olduğu ve bizim saldırganlık anlayışımızla karşılaştırılabilir bir kavramın bulunmadığı toplumların var olduğu iddia edilmiştir (Howell 1989).

Teknoloji olarak yazı

Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*'de, 'soğuk' ve 'sıcak' toplumlar dediği bir ayrım yapar. Soğuk toplumlar kendilerini esasen değişmez olarak görürken, sıcak toplumlar ise değişimi kaçınılmaz ve potansiyel açıdan faydalı olarak algılayan bir ideolojiyi temel alırlar. Bu ayrım sadece bricoleur-mühendis ikiliğine değil, 'geleneksel' ile 'modern' toplumlar arasındaki ayrıma da tekabül eder. Tartışmanın yararı açısından, burada bu toplumsal 'modeller' arasındaki tezat üzerinde fazla durulmayacak, ancak okuyucu 'modern' ile 'geleneksel'in ideal modeller olduğunu ve varlığını sürdüren gerçek toplumların bu basit ikiliğin ima ettiğinden çok daha karmaşık olduğunu unutmamalıdırlar.

Bir teknoloji biçimi olarak yazılı metnin rolü antropolog kuşakları tarafından tartışıldı (bkz. Örn. Goody 1968; Ong 1982; Finnegan 1988; Street ve Besnier 1994). Jack Goody bir dizi kitapta, yazının gelişinin toplumsal örgütlenmenin yanında düşünce üzerinde de köklü sonuçlara yol açtığını iddia eder ve okuryazar olmayan ile okuryazar toplumlar arasında-

ki 'Büyük Bölünme' fikri Lévi-Strauss'un tarihsel düşünceye karşı totemik incelemeleri ve bricoleur-mühendis karşıtlığına yakındır -Goody'nin okuryazarlık üzerine yazdığı kitaplarından birinin adı özellikle *The Domestication of the Savage Mind* (1977)'dır. Marx'ın Hegel'i ayakları üzerine oturtması gibi, Goody'de Lévi Strauss'u kullanılabilir hale getirmeye ve toplumsallaştırmaya çalıştığı söylenebilir. Bu tür bir ayrımın basite indirgeyici olduğunu iddia eden (örneğin, Halverson 1992) antropologlar arasında tartışmalara yol açan Goddy'nin argümanları burada ana çerçeve içinde söz edilmeyi yine de hak ediyorlar.

Goody, yazının gelişinin insanlara kavramlar ile göndergeleri arasında ayrım yapma imkânı sağladığını öne sürer. Yazı, bize kelimeleri şeylere çevirme, onları zamanda ve mekanda dondurma fırsatı verir. Konuşma ise, aksine, akışkandır ve geçici olup gelecek nesiller için sabitlenemez. Bu bakımdan, yazı konuşmanın indirgenmesini gerektirir: İkisi 'aynı' değildir ve bir ifadenin yazılı versiyonu ekstra-linguistik bağlamdan -yüz ifadesi, toplumsal durum, ses tonu, vb- yoksundur. Yazı aslında bir tür maddi kültür olarak da görülebilir; insan yapımı nesneler gibi, katı ve dayanıklı olup nesnelleştirilmiş öznellik olarak da tahlil edilebilir (T. Barth 1991).

Yazı makul olarak düşünceyi anımsatıcı tekniklerin gerekliliğinden kurtarmaktadır; her şeyi hatırlamamız gerekmiyor, onun yerine arayıp bulabiliriz. Yani, yazı, sözelliğin yapamadığı şeyi büyük miktarda bilgi birikimi oluşturmayı mümkün kılar. Goody ayrıca, yazının, sözlü ifadelerin yapmadığı yollardan doğru eleştirel sınamaya kendisini ödünç verme bakımından düşüncelerin anlamlarını daraltmaktadır. İnsani söylemin küçük bir kısmını izole edebilir ve onu, yazının olmadığı toplumlarda üstesinden gelinemeyecek yollardan sınamaya tabi tutabiliriz. Ne var ki -ve bu, bu tür bir teoriye karşı sürekli yöneltilen bir eleştiridir- eleştirinin teşvik edilmediği (bilimsel anlamda) okuryazar toplumlara dair pek çok örnek vardır. Diğer yandan, bizim bildiğimiz haliyle bilim için yazının gerekli ancak yeterli bir koşul olmadığı şeklinde sert bir karşılık veri-

lebilir. Bu tartışmanın, Azandelerin niçin kendi karşılaştırmalı kültür ve toplum bilimlerini geliştirmediklerini açıklamaya doğru giden uzun bir yola çıktığında hemfikir olunabilir -ancak pek çok okuryazar insan topluluklarının bunu niçin yapmadıklarını yalnız başına açıklamaz.

Aynı zamanda yazı toplumsal örgütlenme için büyük potansiyel öneme sahiptir. Çok erken bir dönemde (antik Mezopotamya) listeler, tahıl ambarındaki tahıl miktarının envanterleri, şehirdeki köle ve hayvan sayıları vs için kullanıldığı kaydedildi. Hıristiyan gezici vaizlerinin de tanık oldukları gibi, yazının çok erken tarihinde sayımlar da kullanıldı. Dolayısıyla yazı sadece analitik düşünmeyi değil, çok sayıda insanın gözetim altında tutulmasını da kolaylaştırmaktadır. Bu nedenle yazı, karmaşık toplumların siyasi yönetiminde önemli bir teknoloji türü olarak değerlendirilmelidir.

Son olarak, çoğu okuryazar toplumda yazının esas kullanımı, bir kısmı sonunda tarih olurken bir kısmı arşiv binalarında kalmıştır. Lévi-Strauss, Avrupa ve Asya'daki 'totemik boşluk'u yorumlayarak (1966 [1962], bu toplumların totemik mitler yerine tarihi seçtikleri sonucuna varır. Tarihin doğası gereği mitten 'daha doğru' olduğunu kabul etmez, fakat mitin özel bir türü olarak kabul eder.

Okur-yazarlık ile sözellik arasındaki fark çok da abartılmamalıdır: Aralarında hiçbir şekilde kesin bir ayrım yoktur. Fakat yine de, yazılı metin kullanımlarının bir toplumun teknolojisinin önemli bir parçasını oluşturduğu aşikârdır. Örneğin milliyetçilik gibi soyut bir ideoloji (bkz. Bölüm 17), toplumun üyelerinin fikirleri geniş bir alana yaymalarını mümkün kılan, bu şekilde kişisel olarak birbirlerini hiç tanımayan milyonlarca birey arasında dayanışma bağları kuran yazının bilgi teknolojisi olmaksızın güçlükle tahayyül edilebilir.

Zaman ve ölçek

Saat ve takvimlerde temsil edilen zaman türü olan soyut zaman yazınınkine benzer etkilere sahiptir. Bu kitabın okurları-



Güney Hindistan, Madras'da bir kitapçı. (Foto: Yazar)

nın çoğunluğunun yetişmiş olduğu türden toplumlarda zamanın genellikle azına ya da çoğuna sahip olunan bir şey; biriktirilebilir bir şey, 'para olan' bir şey, somut olaylardan bağımsız olarak ölçülebilir bir şey olduğuna inanılır. 'Bir saat' veya 'bir hafta' gibi kavramlar, olay olarak neleri içerdiğini söylemesek bile anlamlıdırlar. Bu tür bir toplumda zaman, geleneksel olarak sonunda ok işareti olan, 'şimdi' denilen devingen bir noktanın geçmiş ve geleceği ayırdığı bir çizgi olarak kavramsallaştırılır. Bu tür bir soyutlama kültürel bir icattır, ne fazla ne eksik. Tam anlamıyla, saatler zamanı ölçmez, onu yaratırlar.

Saatsiz toplumlar 'zamansız' değildirler, fakat daha ziyade bizim somut zaman dediğimiz şeye göre organize olurlar (alışıldığı gibi çok önemli çeşitlilikler olmasına rağmen). Bu tür bir toplumda -tarihsel olarak söyleyecek olursak, insan topluluklarının büyük bir çoğunluğu- zaman sadece eylem ve sürece gömülü olarak vardır, vuku bulan olayların dışında varlığını sürdüren soyut ve özerk bir şey olarak değil. Ritüeller 'saat 5'te' başlamaz, her şey hazır olduğunda başlar -hazırlıklar tamamlandığında ve konuklar geldiğinde. Saatsiz toplumlarda, zaman kıt bir kaynak değildir, sadece olaylar gibi vardır. Burada zaman 'kaybedilemez' ya da 'öldürülemez'.

Soyut zaman kavramına sahip olan ve olmayan toplumlarda geçmiş ve gelecek farklı bir anlamda ele alınır. Belli ki, tarihsiz ve takvimsiz topluluklar bizim yaptığımız şekilde önceki olayları tarihlemezler. Kayble halkının, Fransızların gelecekle kurdukları ilişkiyi öğrendiklerinde çok şaşırdıklarını yazmıştı Bourdieu (Bourdieu 1963). 'Fransızlar, geleceği kontrol edebildiklerine inandıkları için kendilerini Tanrıdan daha büyük görüyorlar. Ama gelecek tanrınındır' diyorlardı. Ayrıca, pek çok halk fiillerin gelecek zaman kipinde çekimini yapmazlar. Bunun felsefi bir açıklama biçimi, dünyadaki olayların zamanı yarattığı ve gelecekteki olaylar vuku bulmadığı için, geleceğin bir zaman teşkil edemeyeceğidir (Tempels 1959).

Doğrusal ölçümlü, soyut zaman toplumsal örgütlenmeden bağımsız değildir, ancak mekanik olarak 'toplumsal ihtiyaçlara' karşılık olarak ortaya çıkmamıştır. Aynı yazı gibi, bir siyasi kontrol ve bilimin ilerleme aracı olarak, ilk olarak ritüel amaçlarla geliştirilmiş olup saat kullanan ilk Avrupalılar, ibadetlerini koordine etmek için saate ihtiyaç duymuş olan rahiplerdir. Diğer yandan, soyut zaman çağdaş toplumların toplumsal örgütlenmesinde de önemli bir yer tutmuştur. Lewis Mumford, modern toplumlarda geliştirilmiş olan en despot ve en otoriter aletin ne araba ne de buharlı motor, saat olduğunu yazmıştır. Yirminci asrın ilk on yıllarında yazan filozof Henri Bergson, ölçümlü, mekanik zaman tarafından tehdit edilen öznel zaman deneyimini, süre'yi (*la durée*)'yi kurtarmakla ilgilendi.

Diğerleri pekâlâ onsuz bir yolunu bulurken, modern toplumlarda yaşayan insanlar niçin adeta saatlerin kölesi haline geldiler? Yanıt, toplumun sosyal organizasyonunda aranmalıdır. Şayet ben diyelim ki Oslo'dan Prag'a seyahat etmek istiyorsam, havaalanına gidip Prag'a gidecek yeterli sayıda yolcunun havaalanına gelmesi için bir ya da iki gün beklemem son derece uygunsuz olacaktır. Havayollarının kalkışı 11 olarak belirlemesi, saat 11'i uygun bulan bütün yolcuların aşağı yukarı aynı vakitte havaalanına gelmesi çok daha mantıklı olacaktır. Diğer bir deyişle, soyut zaman kavramı ile saatlerin aynı anda her yerde olması, ortak, ölçümlü zaman mefhumunun olmadığı bir toplumda mümkün olandan çok daha sayıda insanın eylemlerini koordine etmeyi mümkün kılmaktadır. Sonuç olarak, yazı ve soyut zaman toplumsal bütünleşmeyi çok yüksek düzeyli bir ölçekte mümkün kılmaktadır.

Bilgi ve iktidar

Evans-Pritchard vaktiyle, Azandelerde büyü ile ilgili çalışmalarının komünist Rusya'yı anlamaya katkıda bulunabileceğine inandığını yazmıştı. Söylemek istediği şey, bir toplumun bilgi sisteminin ideolojik dayanaklarını anlamanın başka yerlerdeki benzer yapılar için de ipucu olduğu idi. Kuşkusuz, bilgi sistemleri dünyada belli bir düzen yaratırlar ve bu, kitabın diğer bölümlerinde ele alındığı gibi, sadece toplumsal cinsiyet, kast, sınıf veya etnisite ideolojilerini değil, deneyimin yapılanmasını da ilgilendirir. George Orwell, meşhur *1984* romanında (1984 [1949]), iktidar eliti tarafından vatandaşların eleştirel düşünmelerine engel olmak için bilinçli olarak dili değiştirilmiş bir toplumu tasvir eder. 'Yeni dil' (*Newspeak*) de 'özgürlük' (*freedom*) kelimesi 'bireysel özgürlük' anlamını kaybetmiş ve sadece yokluk bildiren '-sız, -siz' anlamında 'the dog is free from lice' (Köpek bitsizdir') gibi cümlelerde kullanılabilmektedir. Gerçi bu tür dil manipülasyonları az görülse de, Whorf'un geliştirdiği türden bir görüşün ideoloji ve iktidar yapılarını incelemekte faydalı olacağına kuşku yoktur. Bizim

toplumlarımızda, *'chairman'*den *'chairperson'*a (ya da sadece *'chair'*) değişim ve dil kullanımındaki benzer değişimler, dil ve kavramların ideolojik karakterine dair gelişmekte olan bir bilinci kanıtlamaktadır.

Bilgi ile iktidar arasındaki ilişkiye farklı bir yaklaşım, gizli ya da sır toplulukları denilen topluluklara ilişkin incelemelerde örneklenmektedir. Dünyanın çeşitli yerlerinde yaygın olan bu tür topluluklara üye olmak, gizemli, oldukça değerli bilgilere sahip olmayı beraberinde getirir. Hanedanlık dönemi Çin'i gibi bazı toplumlarda okuma yazma gizemli bir bilgi olarak kabul ediliyor ve kitlelerden uzak tutuluyordu. Bourdieu, *Homo Academicus*'da (1988) akademik bilgiyi benzer türde bir siyasi kaynak olarak tasvir eder. Akademisyenler tarafından konuşulan erişilmez dili, debdebeli törenleri ve Fransa'daki akademik hayatı saran gelenekleri -güya 'bilimin ilerlemesi' için gerekli olan- sembolik iktidarın izdüşümleri olarak tarif eder.

Bilgi ve toplumsal örgütlenme arasındaki ilişki birçok şekilde izah edilebilir. Örneğin, mutfakla ilgili farklılaşmanın, özellikle yüksek standartlara sahip, özenli yemek pişirme, (*'haute cuisine'*) nin gelişmesinin sosyal farklılaşma ve hiyerarşi ile ilintili olduğu yaygın bir görüştür. Doğalmış gibi görünen her şey, totemik sınıflandırma olsun, liberal demokrasinin kutsallığına dair kesin inanç olsun, Tanrı inancı veya bıçak ve çatalla yemek yenilmesi gerektiği fikri olsun her şey toplumsal bir kökene sahiptir. Karl Marx, ondokuzuncu asrın ortalarında, beş duyumuzun bile bugüne kadar gelen tarihin bir ürünü olduğunu yazdığında bu tür bir ilişkinin son derece farkındaydı.

Bu bölüm, antropologlar tarafından sıklıkla başvurulan (özellikle geçmişte) büyüye dayalı açıklamalar ve bilimsel açıklamalar, bricoleur ile mühendis, okuma yazma ve sözellik, soyut doğrusal zaman ile somut zaman ve son olarak büyük-ölçek, 'modern' ve küçük-ölçek, 'geleneksel' toplumlar arasındaki bir dizi basit tezatlar üzerinde durdu. Hiçbir zaman dünyaya dair tatmin edici ampirik bir tanım sağlamayan bu tür bir

ikilik, en azından sosyal ve kültürel olguların -bütün toplumlar değilse de- sınıflandırılmasını kısmen kolaylaştırdığı için nesillerdir muhafaza ediliyor. Geriye kalan bölümlerde, bu tür iki parçalı modelleme eleştirel incelemeye tabi tutulup, hem etki derecesi hem sınırları belirtiliyor.

Daha ayrıntılı okuma önerileri

E. E. Evans-Pritchard: *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, özet baskı. Oxford: Oxford University

Alfret Gell: *The Anthropology of Time*. Oxford: Berg 1992.

Jack Goody: *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge University Pres 1977.

Edmund Leach: *Lévi-Strauss*. Glasgow: Fontana 1970.

Gisli Palson, ed.: *Beyond Boundaries. Understanding, Translation and Anthropological Discourse*. Oxford: Berg 1993.

15. ÇOKLU GELENEKLER MESELESİ

Mademki, Polinezya adaları betona bürünmüş ve Pasifik Okyanusuna demirlemiş hangar gemilere dönüşmüşler, Asya'nın tamamı kirli varoşlar gibi görünmeye başlıyorsa, mukavva ve sac metalden şehirler bütün Afrika'ya yayılıyorsa, sivil ve askeri uçaklar Amerika ve Melanezya ormanlarının el değmemiş masumiyetini, bakireliklerini ele geçirmeden bile tehdit ediyorsa -o halde seyahatin yol açtığı sözüm ona realiteden kaçışın, bizi kendi tarihimizin en talihsiz özellikleriyle yüz yüze getirmekten başka ne sonucu olabilir ki?

Claude Lévi-Strauss

İlk bölümlerde, siyasi örgütlenme, dünya görüşleri ve ekonomik üretim ile dağıtım sistemlerinin farklı biçimlerine baktık. Antropologlar farklı bir toplumdan söz ederlerken geleneksel olarak kullanılan zaman kipi olan etnografik şimdiki zamanın giderek geçmiş zaman kipine dönüştüğü sürekli belirtilmişti (David 1992a). Avustralya'da onsekizinci asrın sonunda 250 dil konuşuluyordu. Yirminci asrın sonunda geriye 30'u kaldı ve İngilizce dışında bunlardan çok azı bir sonraki kuşağa kadar varlığını sürdürecek gibi görünüyor. Dünyadaki neredeyse bütün insanlar, kendilerini vatandaş olarak tanımlayan devletlerde yaşıyorlar (bkz. Bölüm 17) ve dünya nüfusunun giderek artan çoğunluğu gündelik yaşamlarında genel amaçlı paraya bağımlıdırlar. En azından ismen de olsa, dünya yetişkin nüfusunun yarıdan fazlası okuryazardır.

Kent antropolojisi: Değişim ve devamlılık

İkinci Dünya Savaşından bu yana geçen dönemde sosyal ve kültürel değişimin en görünür özelliklerinden biri kentleşme

oldu. 1900 yılında Afrika nüfusunun yüzde 5'inden daha azı kentlerde yaşarken, 1990'da yaklaşık yüzde 50'si yaşıyordu ve Asya ile Latin Amerika için de sayılar benzer bir düzendedir. Kentleşmenin birbiriyle ilintili muhtelif nedenleri var. Kırsal bölgelerde nüfus artışı ve geçimlik tarımdan ticari ürün üretimine geçilmesi genel bir toprak kıtlığına ve daha büyük savunmasızlığa yol açtı; eş zamanlı olarak, şehirlerde ve şehir yakınlarında yeni ücretli iş imkânları doğdu. Ancak sanayileşmemiş ülkelerdeki kentlilerin büyük kısmı, kırsal bölgelerde kalmış olsalardı çoğunluğu daha iyi durumda olmayacak olmalarına rağmen genellikle yoksul olarak sınıflandırılmaktadırlar.

Afrika'daki kentleşme üzerine yapılan ilk araştırmalar serisi gerek kuramsal gerek metodolojik açıdan çok etkili oldular. Manchester Ekolü olarak bilinen bir grup araştırmacı, 1930'ların sonlarından 1960'lı yıllara kadar Godfrey Wilson ile sonradan Max Gluckman'ın liderliğinde Güney Afrika'da kentleşme ile ilgili toplu olarak tutkulu bir araştırma yaptılar.

Kuzey Rhodesia'da (bugünkü Zambiya) bakır endüstrisinin gelişmesi yirminci yüzyılın ilk on yıllarından itibaren büyük bir emek ihtiyacını doğurdu. Sanayi, Copperbelt (Bakır Kuşağı) denilen kuzey-doğu bölgesindeki bir 'kuşak'ta yoğunlaşmış ve madenciler iş bulmak için uzun yolculuklar yapmak duru-

Max Gluckman (1911-75) Evans-Pritchard ile çalıştı, ancak II. Dünya Savaşı'ndan sonra, Rhodes-Livingstone ekolü (sonradan Manchester Ekolü) denilen ekolde önemli bir rol oynayacağı Rhodesia'ya gitti. Gluckman'ın ilk araştırmaları, hocalarının lidersiz toplumlarda parçalı soylar ve siyasi bütünleşmeye ilişkin analizlerine sadık olup Zulu, Lozi ve Güney Afrika'nın diğer halklarında siyaseti analiz etti. Çatışma ve 'isyan ritüelleri'nin nasıl bütünleştirici bir etkiye sahip olduğunu göstererek, klasik yapısal-fonksiyonalizme esas ilkelerinden vazgeçmeden dinamik bir boyut kattı (Custom and Conflict in Africa, 1956; Order and Rebellion in Tribal Africa, 1963). Gluckman geleneksel hukuk ve adli süreçlerle ilgilenerek etkili Politics, Law and Ritüel in Tribal Society (1965)'yi yazdı. Sonradan etnisite araştırması olarak bilinen alanda da hatırı sayılır etkisi oldu. Gluckman az sayıda kitap yayımlamış olmasına rağmen, aralarında John Barnes, J. Clyde Mitchell ve A. L. Epstein'ın da bulunduğu Güney Afrika'da kent antropolojisi ile ağ analizlerini geliştiren bilim insanları için önemli bir ilham kaynağı olmuştur.

munda kalıyorlardı. Maden kentlerinde aile yaşamı için olmayan barakalarda yaşıyorlardı. Ibadan veya Timbuktu gibi çoğu Batı Afrika kentleri ile Mombasa ve Zanzibar Kenti gibi Doğu Afrika kıyılarından farklı olarak, kıtanın bu bölgesindeki kentler kuruldular ve hızla kalabalıklaştılar; 'geleneksel sektör'e, ve tarihsel öncüllere sahip değillerdi. Böylece, kentlerle onların dışında kalan kırsal alan arasında keskin bir sosyal ve kültürel kopuş oldu. Maden sahipleri, emeklerine ihtiyaç olmadığı dönemlerde işçileri köylerine geri göndereceklerini düşünüyorlardı; ancak sonunda olan bu değildi. Mevsimlik olması planlanan emek göçü kırsal bölgelerin nüfuslarının azalmasına yol açtı ve eninde sonunda ailelerin tamamı aşağı yukarı sürekli maden kentlerinde yaşadılar. Eskiden çiftçi olan bir nüfusun kalıcı proleterleşmesi gerçekleşmiş oldu.

Godfrey Wilson (1941-42), Copperbelt'teki kentleşme ile ilgili ilk antropolojik incelemede kabilesizleşme (*de-tribalisation*) terimini ortaya atar; diğer bir deyişle, kentleşmenin gerektirdiği sosyal bütünleşmedeki niteliksel değişime vurgu yapar. İşçilerin, akrabalık temelli geçimlik üreticiler olmaktan dünya ekonomisinde bireysel katılımcılar olduklarını yazar ve toplumu şöyle tasvir eder:

> Gayri şahsi ilişkilerin çok önemli olduğu; iş, hukuk ve dinin, onları hiç karşılaşmamış oldukları diğer milyonlarca insana bağlı kıldığı bir topluluk; ırklar, milletler ve sınıflarla ifade edilen; kabilelerin yerini küçük idari birimlere bıraktığı bir topluluk; bir yazı, uzmanlaşmış bilgi ve detaylı teknik beceri dünyası (G. Wilson 1941: 13; Hannerz'den alıntı 1980: 124).

Wilson ayrıca, Broken Hill Afrikalılarının ne sığır yetiştiren ne de balıkçı bir halk olduklarını, 'giyinik' bir halk olduklarını gözlemleyerek proleterleşmiş Afrikalıların değer-yönelimlerindeki bir değişime de değinir. Kentte, kıyafetler bir yatırım nesnesi, bir tür özel amaçlı para, gösterişli tüketim ve Avrupalı yaşam biçimine öykünme aracılığıyla bireyselliğin bir ifadesi olmuştur.

Wilson ilk araştırmalarında değişimi tasvir etmeye yoğunlaşırken, Clyde Mitchell sonradan, *The Kalela Dance* (1956) adlı küçük monografide değişim ile devamlılık arasındaki ilişkiye odaklandı. Kalela dansı, Luanshya kentindeki Bisa halkından olan işçi göçmenler tarafından her Pazar günü öğleden sonra yapılıyordu. Modern kıyafetler giyiyorlar ve dans geleneksel kültürel repertuara göre gerçekleşmiyordu. Ancak, dans ve şarkılar kesinlikle 'kabile' grup kimliğinin işaretleriydi. Akraba grupları ve kabile örgütlenme yapıları şehirlerde önemli faydalı bir role sahip olmamasına rağmen, grup kimliği sıklıkla öne çıkarılıyordu; yani etkileşim ortamlarında özel bir önem veriliyordu. Bundan başka, diğer gruplarla olan karşıtlık burada kırsaldakinden daha fazla görünür olmuştu. Kentlerde insanlar birbirlerini nereli olduklarına göre kategorize ediyorlar (öncesiyle çok nadiren alakası olan bir kriter) ve çok sayıda yeni ortaklık biçimleri -akran grupları, kulüpler, vs- etnik aidiyete göre oluştu. Mitchell, 'kabile' kavramı ve grup üyeliğinin kentleşmeden sonra da önemli olmaya devam ettiğini, ancak toplumsal örgütlenmenin tamamını kapsayan değişimlere mukabil öneminin değiştiğini anlamlı bir şekilde ortaya koyar.

Kentleşme ve değişim konulu sonradan gerçekleşen çok sayıda inceleme ipuçlarını Manchester ekolü tarafından yürütülen incelemelerden aldılar. Abner Cohen (1969) Ibadan'ın Yoruba kentindeki Hausalarda siyasi örgütlenme konulu bir araştırmada, geleneksel yapıdan modern bir yapıya geçtiklerinde kültürel sembollerin ve geleneksel toplumsal örgütlenme ilkelerinin anlamca nasıl değiştiklerini fakat önemli olmaya devam ettiklerini gösterir. İki örnekten daha bahsedecek olursak, David Lan (1985), Zimbabwe'deki iç savaş sırasında geleneksel ruh medyumları ve eski mitlerin yeni bir önem kazandıklarını ve başta gerilla hareketi olmak üzere yeni siyasi kurumlara her bakımdan meşruiyeti sağladığını ortaya koyar; Richard Wilson (1991) ise yerel siyasetçilerin, yerel nüfusu ilk başta yabancı gelen modern siyasi alana doğru kaydırmak istediklerinde hem yerel hem de yabancı meşruiyet kaynağı

sembolleri nasıl da yaratıcı bir şekilde kullandıklarını gösterdiği Guatemala'nın marjinal, yerli nüfusa sahip dağlık bölgesindeki siyasi hareketliliğe dair benzer bir analiz yapar.

Değişim durumlarında, kültür ve toplumsal örgütlenmenin değişen belli yönleri ve değişmeyen yönleri vardır. Neyin değişip neyin değişmediği ampirik bir konudur. Buna verilecek genel bir cevap yoktur.

Karmaşıklığın kavramlaştırılması

Güney Afrika'da kent antropolojisi, şimdilerde çok az antropolog görece yalıtılmış köyler veya yerel topluluklar üzerine çalıştığı için 1950'li yıllarından bu yana giderek daha fazla ilgi konusu olan metodolojik meseleleri gündeme getirdi. Bir şehirde araştırmacının bütün bir sosyal evrene ait genel bir bakış geliştirmesi pratik olarak mümkün değildir. Yapılan çok sayıda görüşmeler kısa olmakta ve toplumun hiç görüşme şansı olmayan pek çok üyesi bulunmakta. Örneğin Luanshya veya New York'taki sosyal ilişkileri incelemek Kiriwana'daki bir köyde bir yıl geçirmekten çok daha zor bir iştir. Ortaya çıkan metodolojik sorunların bazılarını çözmek için Manchester ekolü sosyal ağları incelemek için özenli bir metodoloji geliştirdi (bkz. Bölüm 5). Aynı zamanda geleneksel, bütüncül inceleme biçimine bir alternatif olarak genişletilmiş örnek-olay incelemesi öne sürdüler. Örnek-olay incelemesi karakteristik olarak, olayın yoğun araştırılması ve yorumlanması ve de bunun daha geniş alana yayılan yansımaları temelinde kapsamlı sosyal ve kültürel bağlama ilişkin sonuçlardan yararlanarak önemli bir kamusal olaya odaklanıyordu. *The Kalela Dance* bu minvalde yapılmış tipik bir örnek-olay incelemesiydi.

Kent antropolojisinde ve daha genel anlamda modern toplum antropolojisinde, ilgili toplumların karmaşıklığı ve büyüklükleri ya da ölçekleri nedeniyle herkesle ilgili her şeyi ortaya çıkarmak mümkün değil. Modern toplumlar geniş ve oldukça farklılaşmış durumdadırlar.

Bu meseleye farklı şekillerde yaklaşılabilir. Olası bir çözüm

örnek-olay incelemesidir. Diğeri de, 1980'lerde Kuzey Amerika orta sınıfında aşağı doğru hareketlilik (Newman 1988) gibi harfi harfine tasvir edilen konulara odaklanmayı içeren benzer türden yaklaşımdır. Diğer yandan, Marianne Gullestad'ın Bergen'de bir banliyöde toplumsal cinsiyet ve gündelik yaşam üzerine yazdığı monografi gibi, sınırlı bir konuya ve ayrıntılarıyla tasvir edilen fiziksel bir alana da yoğunlaşmak mümkündür, üçüncü bir strateji olarak, karmaşık bir toplumda etnik bir azınlık gibi küçük bir grup seçilebilir (Okely 1983, gibi). Bu tür araştırmalar genellikle büyük ölçüde grup ile dış dünya arasındaki ilişkiye dikkat çekiyorlar ve bu suretle örnek-olay incelemesindekine benzer şekilde daha kapsamlı bir alana ışık tutabilirler.

Bu yaklaşımların birden fazlasını bir araya getiren bir inceleme David William Cohen ile E.S. Atieno Odhiambo'nun Siaya monografisidir (1989). Siaya, batı Kenya'da büyük ölçüde, Kenya ekonomisinin kapitalist sektöründe klasik bir emek gücü deposu, Luo dilini konuşanların yaşadığı bir bölgedir. Bölgede yaklaşık 475,000 kişi yaşamakta; diğer 134,000 kişi orada doğmuş ancak başka yerlerde genellikle ücretli işçi olarak yaşamaktadırlar. Siaya'daki ailelerin çoğu Nairobi ve başka yerlerde yaşayan aile üyelerinin ekonomik katkılarına bağımlıdırlar; diğerleri de evlerinden gelecek yiyecek desteğine bağımlıdırlar. Dolayısıyla Siaya'daki gündelik yaşam, göçmenler ve büyük ölçekli Kenya toplumunun işçileriyle, daha ileri derecede küresel ekonomiyle içinden çıkılmaz şekilde iç içe geçmiş durumda. Böylece, Siaya örneği, yerel yaşamın büyük ölçekli sosyal ve kültürel süreçlerle birbirine nasıl bağlı olduğunu kanıtlamaktadır.

Birincisi, emek göçü yerel bazda önemli sosyal ve kültürel değişimlere yol açtı. İkincisi, milli eğitim sistemi, büyüyen sosyal ölçek ve yeni iş imkânları bir Luo orta sınıfının ve iç sosyal farklılaşmanın yeni biçimlerini yarattı.

Üçüncüsü, kentli Luolar Nairobi'de kendi politik örgütlenmelerini kurdular (Parkin 1969) ve Nairobi'de, analitik olarak aslında Luo topraklarına dâhil edilebilecek alanlar var. Dör-

düncüsü, Kenyalı yetkililer geleneksel kabile topraklarından uzakta dağlık bölgelerdeki bir alanı kullanmaları için ayırdı. Bu, nüfusun daha da dağılmasına yol açtı ve kuşkusuz Kenya ulus-devletine daha güçlü bir entegrasyonu beraberinde getirdi.

Beşincisi, Siaya'nın Uganda sınırına yakın konumu yerel girişimciler için fırsatlar sağladı. 1940'lardan itibaren, Siaya'dan çok sayıda insan Uganda'da iyi ücretlerle mevsimlik işlerde çalıştılar. 1970'li yıllarda bu durum değişti. Idi Amin'in yönetimindeki (1970-79) Uganda ekonomisi yoksullaştı ve artık Kenyalılar için emek göçü bir seçenek olmaktan çıktı. Bu kez, sınırdan para eden şeylerin akışı kaçakçılık yoluyla devam etti. Uganda şilini istikrarsızdı ve Kenya parası Uganda'da hayli değerliydi. Çay, kahve, takma motorlar, müzik aletleri ve diğer mallar sınırdan büyük miktarlarda satılıyor ve Siayalılar büyük kârlar elde ediyorlardı.

Büyük kısmı yasadışı olan bu sınır ticareti içinde yer aldığı daha büyük sistem açısından da sonuçları oldu. Diğer şeylerin yanı sıra, 1970'lerin sonunda Uganda'dan yapılan petrol kaçakçılığının Idi Amin'in düşüşüne önemli bir katkısı oldu.

Siaya, yirminci yüzyılın sonunda birçok açıdan dünyanın tipik bir örneğiydi. Coğrafi ve sosyal hareketlilik arttı; aynı şekilde sosyal farklılaşma da. Dış dünya ile artan iletişimin sonucu etnik bilinç güçlendi (bkz. 16-17. Bölümler) ve tüketim biçimi değişti. Siaya ile dış dünya arasındaki sınırlar artık belirsizleşti. Cohen ve Odhiambo, Kenya'nın ve daha geniş dünyanın özellikleri Siaya'da mevcut iken, Siaya'nın da bir anlamda Nairobi'de mevcut olduğunu söylerler.

Kolonyalizm ve yerel tepkiler

Modernitenin küresel güçleriyle karşılaşmak dünya ölçekli, geri dönüşsüz ve devamlıdır. Modernleşme sürecinin yerel topluluklara, kendi değişim istikametlerini tayin etmeleri için çok az seçenek bıraktığı iddia edildi. Hiç kuşkusuz 'Taş Devri' insanları ile sanayi toplumları arasındaki temas her zaman bir-

takım dramatik ve çoğu zaman acı veren özelliklere sahiptir. Tarih içinde, geleneksel ve modern toplumlar arasındaki karşılaşma kolonyalizm bağlamında gerçekleşmiş ve askeri açıdan zayıf gruplara yönelik büyük-ölçekli katliamlar bu tarihin bir kesitidir. Diğer bir yandan, 'geleneksel halklar'ın modernite çağının sadece biçare kurbanları olarak değerlendirilmesi bu halkların yeteneklerini ciddi anlamda küçümseyecektir. Karşılaşma farklı biçimler alabilmekte olup, farklı şekillerde kavramsallaştırılabilir.

Trobriand Adaları sakinleri çoğunlukla, önemli gördükleri geleneksel kültür ile sosyal örgütlenme özelliklerini kaybetmeksizin, genel amaçlı para gibi modernitenin birleştirici unsurlarını kullanmayan 'geleneksel' bir halk olarak anılırlar. Malinowski 1920'lerde *Argonauts* kitabında, misyoner ve tüccarlar onun zamanında Kiriwina'ya gitmeye başlamış olduklarından için, birkaç yıl içinde kula ticareti ile ritüel yam alışverişinin ortadan kalkacağını yazmıştı. Yetmiş yıl sonra, görülen o ki, ürkütücü değişikliklere rağmen Trobriand kültürünün önemli özellikleri -kula ticareti ve yam alışverişi dahil- varlığını sürdürmektedir. Trobriandlıların yeni olguları önceden var olan yapılara uydurma yeteneklerinin meşhur anlatımı, Trobriandlıların kriket oyununu düşmanlığın ritüel bir ifade ediş ve martiklanlar arasında rekabet biçimi olarak kullandıklarını ve yerel şartlara uyarlamak için kuralları değiştirdiklerini gösteren *Trobriand Cricket* (J.W. Leach ve Kildea 1974) filminde görülebilir. Bu suretle, kriket oyunu geleneksel klan kimliğini güçlendirmek için kullanılmış oluyor. Diğer yandan, Trobriand kültürü, sömürgeci karşılaşmadan sonra önemli değişimler geçirmiştir.

Modernleşmeye verilen tepkinin farklı bir biçimi, Melanezya ve Polinezya'nın kargo kültlerinde görülür (Worsley 1968). Bu milenyumcu siyasi ve dini kült ilk olarak, Birinci Dünya Savaşından sonra dış dünya ile artan temasın sonucu ve bir kısmı da daha yakın zamanda ortaya çıktı. Geleneksel otoriteyi yeniden tesis etmek ve yabancıların (çoğu Amerikalı) uçsuz bucaksız zenginlikleri üzerinde denetim kurmak gibi çifte

amaçları var. Bu durumda, bu tür hareketler ideolojik bir zeminde adeta eski ile yeni arasındaki mutlu bir evliliği temsil etmektedir. Zira Roosens (1989)'in de belirttiği gibi, yerli halklar geleneklerinin önemli özelliklerini muhafaza etmek isteyebiliyorlar, ancak modern metaları da isteme eğilimi taşıyorlar. Şu da eklenmelidir ki, çoğu zaman amaçlardan hiçbirine ulaşılmıyor.



Tanna'da (Yeni Hebrit Adaları) bir 'büyük adam' olan bu adam adadaki bir kargo kültüne önderlik ediyor. Kült tarafından yüce bir ruhani varlık olarak saygı duyulan Prens Filip'in resmini taşımaktadır (Foto: Øyvind Vigestad).

Çok bilinen bir kargo kültü, New Hebrides'teki John Frum hareketidir (Worsley 1968, s. 152-60). Kültürel bir düzlemde, Hıristiyanlık, yerli din ve tüketiciliğin bir karşımı olarak tanımlanabilir. Hareketin çok sayıda üyesi ismen Hıristiyandır-

lar, fakat elle tutulur sonuçlara sahip olmaksızın en çok dualar ve şarkılar sunan Hıristiyanlığın mütevazı kazançlarıyla hayal kırıklığına uğramışlardır. Bu yüzden, 1940'lı yılların başında Tanna erkekleri, peygamber John Frum'dan mesaj bekledikleri toplantılar organize etmeye başladılar. İngilizlerin sömürgeci hâkimiyetinden kurtarması, yasaklanmış geleneksel adetleri yeniden tesis etmesi, 'hindistan cevizi damgalı' yeni para birimi çıkarması ve önemli malların (kargo) bolluğunu sağlaması bekleniyordu. Kültün üyeleri tarafından kullanılan büyü özel eşyalar arasında, adaya gemi ve uçakla gelmiş olan kargoya her zaman eşlik ettiği görüldüğü için büyülü özelliklere sahip olduğu düşünülen İncil vardı. Hareket yasaklandı ve John Frum olduğundan kuşkulanılan bir adam tutuklandı. Ancak, hareket büyümeye devam etti ve 1990'lı yıllarda bile hâlâ aktifti.

Milenyumcu türünden hareketler nasıl anlaşılmalı? Belirsizlik ve çalkantının hâkim olduğu dönemlerde ruhsal dengeyi yeniden tesis eden sadece işlevsel yöntemler midir? Worsley (1968) böyle düşünmüyor. O daha ziyade, kültlerin, reform yapma ve geleneksel toplumları yeni şartlara adapte etmeye yönelik rasyonel girişimler olduğunu düşünür. Elbette ki istenen sonuçları vermedikleri söylenebilir, fakat diğer yandan John Frum hareketinin mantığı, yerel bilgi ve deneyim bağlamında düşünüldüğünde, Zandelerin büyü kurumu kadar mantıklıdır.

Milenyumcu hareketlerin doğmasına yol açan yaygın hayal kırıklığı genellikle kültürel olarak tanımlanmış amaçlarla ulaşılabilir araçlar arasındaki tutarsızlığa dayanır; Örneğin, insanlar zenginlik ve siyasi bağımsızlık isterler, ancak bu amaçları gerçekleştirecek sağlam yöntemlere sahip değildirler. Kültürel yaşam biçimi ile açıkçası sömürgecilik ile 'Batı' ve yerli halklar arasında artan temasın bir sonucu olan sosyal gerçeklik arasında yerel anlamda hissedilen bir boşluk sözkonusu. Bu bağlamda, aslında sömürgecilikten önce çoğu insanın daha kısa bir yaşam süresine sahip olduğunu ve daha büyük maddi zorluklardan muzdarip oldukları şeklinde çoğu zaman sert bir

yanıt verilir. Diğer yandan, bugün yetersizlik algısı daha büyük, zira insanlar kendilerini Avrupalı veya Kuzey Amerikalı orta sınıf yaşam biçimiyle karşılaştırmayı öğrendiler -okul, reklâm, kitle iletişim araçları ve doğrudan karşılaşmalar aracılığıyla. Melanezyalılar bugün 100 yıl öncesine göre mutlak koşullarda daha iyi koşullara sahip olmalarına rağmen, göreli koşullarda daha kötü olabilirler. Göreli olarak yoksullaştılar. Zenginlik kesin bir olanak olarak algılandığı noktada yoksulluk büyük bir sorun haline gelmektedir.

Karşılaşmaların kavramsallaştırma biçimleri

Sosyal bilimlerde, zengin Kuzeylilerle yoksul Güneylilerin karşılaşmalarını ya modernleşme ya da emperyalizm bağlamlarında değerlendirmek yaygın bir tutumdur (bkz. Bölüm 12). İlk perspektif, yoksul ülkelerin eninde sonunda 'gelişmiş dünya'yı 'yakalayacağı'nı öngören doğrusal bir evrimci görüş öneren gelişim ekonomisti Walt Rostow'un (1965) çalışmalarında örneklerle açıklanmıştır. O halde, Kuzey ile Güney arasındaki ekonomik ve siyasi temas faydalı olmuştur, zira Güneyli ülkelerin 'gelişme'sine yol açmıştır.

Lenin ve Troçki'nin emperyalizm analizlerinden etkilenen diğer ana görüş ise, zengin ülkelerin yoksulları sömürme biçimleri mutlaka ekonomik ve siyasi temasın değil 'gelişme'lerine, aksine aktif geri kalmışlıklarına yol açtığını vurgular. Büyük devlet borçları, yoksul ülkelerin sattığı mallara (çoğunlukla hammadde) konulan düşük fiyatlar ve çok uluslu şirketler tarafından elde edilen kârlar bu yapısal eşitsizlik durumunun göstergeleridir (bkz. Frank 1979). Dolayısıyla, kaybetmeye mahkûm oldukları küresel kapitalist sisteme bağlı kılındıkları içindir ki savaş sonrası bağımsızlık, yoksul ülkelerin gerçek bağımsızlık ve özgürlüklerine yol açmadı. Diğer yandan, neo-emperyalizm teorisinden etkilenen yazarlar kültürel düzleminde de, önceden sömürgeleştirilmiş halkların eski sömürgecilerin kalıplarına ve bilgi sistemlerine bağımlı hale geldiklerini iddia ederler.

Görmüş olduğumuz gibi, bu süreçlere ilişkin antropolojik perspektifler küresel sistemlerin kalıplarından farklılaşır. Antropologlar, gelişim ve azgelişmişlik teorilerindeki görüşleri kullanmalarına rağmen, esas kaygı karşılaşmalarda farklı bilgi sistemleri ile kültürel pratikler arasındaki yerel farklılıkları göstermek olmuştur. Kolonyal ve postkolonyal durumları anlatan ayrıntılı monografiler, genel küresel ilişki modellerinin sağladığından daha ayrıntılı bir yaklaşıma ihtiyaç olduğunu göstermiştir. Latin Amerika ve özellikle And bölgesindeki kültürel karmaşıklık üzerine yazan Olivia Harris, bilgi sistemleri arasındaki sosyal karşılaşmaları kavramsallaştırılabilecek şekilde çeşitlilikleri ortaya koyan bir tipoloji önerir.

Haris ilk olarak, zaman zaman senkretizm, melezlik ya da, Latin Amerika'da, mestizaje olarak tanımlanan karışım veya kreolleşme modelini tanımlar. Hâlâ kullanılan bu model (bkz. Bölüm 18), yeni anlamların farklı etkilerin karışımından doğduğunu öne sürer. Harris'in bunda sorunlu gördüğü şey, anlamın ortaya çıkışını sabit bir başlangıç ya da bitiş noktası olmayan devam eden bir süreç olarak değerlendirmekten ziyade sonradan karışan kültürler için sabit köken noktaları olduğunu varsaymasıdır.

İkincisi, Güney Amerika ve And bölgesi bağlamında Avrupa hâkimiyeti, sömürü ve Hıristiyanlık ve İspanyol dilinin dayatılması dâhil yerlilere yönelik şiddeti ima eden sömürgecilik modelidir. Harris'e göre, bu model son derece dualist ve bir bakıma iktidar anlayışında mekanik olup Avrupalı ve yerli kültürün ikisini de eylemde somutlaştırarak ('dondurarak') aralarına çok sert bir çizgi çizer.

Üçüncüsü, katı sömürgecilik modeline alternatif olan bu model 'sömürgeleştirilene daha fazla faillik atfetmeyi ve 'ilişkiyi, karşılıklı alışveriş açısından' yeniden tanımlamayı içerir. Gelenekler ayrık kalır, ancak yerli elitler (Harris özellikle İnka ve Mayalara işaret eder) Hıristiyanlardan bilgi alıp kendilerine mal ederler.

Dördüncü model, 'kökten farklı iki bilgi sisteminin ikisinin de doğrudan bir bütünleştirme çabası olmaksızın kabul edildi-

ği yan yana bulunma ya da birbirinin yerini alma' modelidir. Örneğin, Maya ve Hıristiyan kozmolojisi, zaman ve geçmişe dair temelden farklı kavramsallaştırmaları öngördüğü için bunlar karışamamışlardır, ancak aktörler duruma bağlı olarak ikisinden birini kullanabiliyorlardı.

Karşılaşmanın kavramsallaştırılmasının beşinci yolu da, kişilerin bilinçli olarak kendi geçmişlerini reddedip, başka bir kimliği ya da kendilerinkinden daha iyi ve daha faydalı olarak algıladıkları bir bilgi sistemini benimsedikleri 'taklit, asimilasyon veya doğrudan özdeşleşme'dir. Harris, And bölgesinde yerli kimlikten mestizo kimliğine dönüşümün 'genellikle, beyaz ve Hispanik olarak görülenin lehine ve onunla özdeşleşerek yerli kimliğinin toptan reddini içerdiğini' not eder.

Harris'in tartıştığı altıncı ve son model de, birbirine benzemeyen bilgi sistemlerine kesinlikle ilgi gösterilmediği ve önceliğin özerklik ve bağımsız eyleme verildiği 'yenilik ve yaratıcılık' modelidir. Çerçevesi çizilen diğer beş modelden farklı olarak, bu tür bir kavramsallaştırma kökenler üzerinde durmaz.

Bu tipoloji bağlamında Pasifik'teki kargo kültlerine baktığımızda, muhtelif modellerin bunları kavramaya yönelik bazı fikirler verebilecekleri ve birbirlerini karşılıklı dışlamadıkları anlaşılmaktadır. Worsley (1968) klasik çalışmasında, sömürgeciliğin getirdiği eşitsiz iktidar (ikinci model), Melanezyalıların yeni şartlarla baş etmedeki yaratıcılıkları ve Avrupalılardan bilinçli olarak aldıkları kültürel özellikler (İncil gibi) üzerinde duruyordu.

Tıbbi sistemler

Tıbbi antropoloji, beden, sağlık ve hastalıkla ilgili bilgi ve uygulamaları ele alan gelişmekte olan bir alt-disiplindir. Tıbbi antropologlar yaygın olarak, 'üç beden'i birbirinden ayırırlar; bunlar kişisel, sosyal ve siyasi (Scheper-Hughes ve Lock 1987) olup hepsi de sosyal olarak inşa edilmiştir. Beden elbette ki biyolojik olarak var olmasına rağmen, kültürel anlamlarla doldurulmuştur.

Çok sayıda tıbbi antropolog, dikkatleri 'Batı tıbbı' ile 'yerli tıbbi sistemler' arasındaki ampirik ilişkiye yoğunlaştırdılar. Birkaç pratisyen hekimin, kültürel bir sistem olarak incelemek yerine Batı tıbbına karşı polemik yapmaya çalışmalarına rağmen, tıbbi antropologlar arasındaki en yaygın görüş galiba, Harris'in, ayrık kalıp birbirini dışlayan iki (ya da birkaç) bilgi sisteminin varlığını gösteren dördüncü modelinde ifade ediliyor. Son bölümde söz edildiği gibi, birtakım rahatsızlıkları olan Mauritianlar pragmatik bir şekilde, sağlık, hastalık ve tedavi ile ilgili tamamen farklı ve çoğu zaman birbiriyle çelişen, anlayışlara sahip tıbbi şahısların verdiği hizmetlerden yararlanıyorlar. 'Batılı' tıp sistemi, örneğin Hint ayurvedik ekolünde uygun addedilmeyen beden ve akıl ayrımını kabul eder. Ayrıca Avrupa toplumlarında, çok sayıda kişinin -yerlilerin yanında göçmenler de-, bir hastalık gibi pratik bir sorunla yüz yüze kaldıklarında, bilişsel olarak ya da uygulamada bunları karıştırmaya çalışmadan ayrı bilgi sistemlerini pragmatik olarak kullandıkları biliniyor.

Belki Harris'in şemasındaki bir kreolleşme modeli olarak sınıflandırılabilecek olan farklı bir model Robery Welsh'in (1983) Yeni Gine'deki Ningerumlar arasında yaptığı bir çalışmada sunuluyor. Ningerumlar, 'çok geleneksel bir halk' olarak tasvir edilir, ancak 'Batılı tıbbı' hiç zorlanmadan kabul etmişler ve varolan kendi bilgi sistemleriyle birleştirmişler. Ningerumlar geleneksel olarak farklı rahatsızlıklar için geniş bir tedavi repertuarına sahiptirler; bazı şikâyetler herhangi biri tarafından iyileştirilirken, diğerleri sadece uzmanlar tarafından tedavi edilmelidirler. 1963 yılından bu yana, Ningerumlar, teşhis ve tedavilerde Batılı tıp sistemini kullanan hemşirelerin çalıştığı bir dispansere gitme imkânına sahiptir. Yeni bilgi ve yeni beceriler kolaylıkla kabul edilip aktif olarak uyum sağlandı. Bunun yanında, Batılı tıbbi sistemle severek yan yana varlığını sürdüren geleneksel uygulamaları da değişmiş değildir. Bu yeni bilgiye sancısız uyum sağlamanın izahatı iki ana etkendir. Birincisi, dispanserde çalışmak üzere Ningerum hemşireler eğitildi, böylece uzun süre yabancılar burada çalışmak duru-

munda kalmadı. İkincisi, yeni tıbbi uygulamalar, -Batı tıbbının aksine- hastalığın nedenlerinin daima bedenin dışında (ruhlar, hayaletler, kötü gıda, vs) olduğunu iddia eden yerli bilgi sistemine müdahale etmedi. Onlara göre, tedavi ya dış faili durduracak ya da bedeni güçlendirecektir. Dispanser tarafından sunulan iğne ve hapların hastalık üzerinde olumlu etki yapmasıyla beraber, Ningerumların kullandıkları diğer tedavi türlerinin yanı sıra onlar da kolayca kabul edildiler.

Bu örnekten çıkarılacak ders 'hedef fayda' olabilir. Ningerumlara göre, tedavi istenen sonucu verdiği sürece Batılı tıbbın kendilerininkinden oldukça farklı bir kozmoloji ve bilgi sistemini öngörmesinin farzla bir önemi yoktur. Diğer yandan, eğer Ningerumlar tıp doktoru olsalardı, bu yabancı bilginin asimile edilmesinin daha zor olacağı da savunulabilir. Öyle olsaydı, kozmolojiler ve uygulamalar doğrudan karşı karşıya gelirlerdi.

Tıbbi antropoloji ve daha geniş bir anlamda beden antropolojisi, çeşitli klasik antropolojik sorunlarla ilgili yeni yöntemlerde hatırı sayılır bir potansiyele sahiptir. Çoketnili toplumlarda, en azından zengin ülkelerdeki göçmenlerde kültürel dinamiklere ışık tutabilir (Lock 1990); Yeni Gine örneğinde olduğu gibi, gelişim meseleleriyle ilgili sorunlar dâhil, görelilik sorunlarına dair yeni bakış açıları getirebilir; öte yandan, tıbbi antropolojik araştırmalar, kişilik kavramlarına ilişkin kültürler arası araştırmaların başında gelmektedir (bkz. Bölüm 3).

Şimdi gelişim projesi bağlamında kültürel mantıklar arasındaki bir karşılaşmayı inceleyeceğiz. Aşağıdaki durum, kültürel karşılaşmaların karmaşıklığını arttırmakta ve buna ilaveten, 'yardım' veya gelişim programları aracılığıyla değişikliği tamamlama girişimleri sırasında kültür ve toplumu anlamanın önemini de göstermektedir.

Antropolojik bir 'gelişim' perspektifi

Konunun metodolojik kültürel rölativizmi yüzünden, antropologlar için, örneğin, kişi başına düşen GSMH (Gayri Safi

Milli Hâsıla) olarak tanımlayan bir 'gelişim' kavramında herhangi bir entelektüel değer görmek zordur. Analitik açıdan, bu tür bir model kabul edilemez derecede evrimci ve indirgemecidir, çünkü toplumları yerel, kültürel, özgün değer yargılarını gözönüne almadan etnosentrik olarak tanımlanmış bir merdivende sıralar. Doğu Afrika'daki göçebe sığır yetiştiricilerinde olabildiğince çok sayıda hayvan yetiştirip kesmek ve elden geldiğince büyük kârlar elde etmek rasyonel olmayabilir. Bu grupların bazıları için, çok paraya sahip olmaktansa büyük bir sürüye sahip olmak çok daha değerlidir. Olağandışı büyüklükte boynuzlara sahip sığırlar özel bir ritüel değere sahip olup, başlık bedelinde sığır olmazsa olmaz bir şeydir.

Antropolojik metodolojinin doğasında var olan kültürel rölativizmin mutlaka, antropologların da gelişim projelerine hükmen eleştirel yaklaşacakları anlamına gelmez. Ne var ki, bu tür projelerin anlamlı olması için sosyal ve kültürel çeşitliliğin farkında olunması gerektiğini ima eder. 'Yaşam kalitesi', 'ilerleme' ve 'gelişim' gibi kavramların yerelde inşa edildiği olgusunu dikkate almamız gerekir. Dolayısıyla, gelişim projelerinde antropologların rolü, projelerde yer alan diğer meslek gruplarına (mühendisler, ekonomistler ve diğerleri) sözkonusu yerellikte neyin benzersiz olduğunu açıklayarak projeler için yerel bir bağlam sunmaktan ibaret olmuştur.

Dünya Bankası tarafından desteklenen ve Ekvator Tarım Bakanlığı tarafından yürütülen Ekvator'daki bir proje, dağlık bölgelerdeki hintdomuzu üretimini modernleştirme ve 'rasyonalize' etmeye çalıştı (Achetti 1992a). Yüzyıllardır hintdomuzu besleniyordu ve üretim tekniklerindeki gelişimin üreticilerin yaşam standartlarını iyileştireceği öne sürüldü. Ne var ki, program daha baştan başarısızlığa uğradı ve neyin yanlış olduğu konusunda antropolog Eduardo Archetti'ye başvuruldu.

Hintdomuzları geleneksel olarak insanların yaşadığı barakalarda, özellikle de mutfakta tutuluyordu. Hayvanların beslenmesi sistematik olmayıp, aynı soydan çiftleşme çok yaygındı ve hastalıkların yayılmasını engellemek zordu. Gelişim uzmanları kafeslerin inşa edilmesini önerdiler ki hintdomuzları

cinsiyet bakımından ayrılıp düzenli beslensinler ve çiftleşsinler ki böylece yozlaşma önlenebilsin. Başlangıçta, yetiştiriciler teknik donanımı ücretsiz alacaklardı. Ne var ki, çok az köylü bu teklifi kabul etti. Ekvator Tarım Bakanlığı hayal kırıklığına uğramıştı.

Archetti hintdomuzlarının öyle sadece bir tür yiyecek olarak tanımlanmadığını hemen anladı: Onlar özel bir yiyecek türüydü, aynı zamanda da ev hayvanı ve yenilebilir hayvan idiler. Köylülerin yaşamında sembolik bir yere sahiplerdi. Hintdomuzları gündelik yenilmiyordu, sadece ergenliğe geçiş törenleri, dini bayramlarda ve şifa bulmak amaçlı yeniliyordu. Hintdomuzları özel niteliklere sahipti (bu bakımdan Lelelerdeki pangolinle karşılaştırılabilir). Ayrıca, hava tahmini yapıp sosyal olayları yorumlayabilen bir kâhin olarak da görülüyordu. Bu nedenle, birinin hintdomuzunun yakınında olması önemliydi. Hafif şekilsiz doğan hayvanların, mesela parmakları fazla olduğu için (muhtemelen aynı soydan çiftleşme sonucu) bazen bilge yaratıklar oldukları düşünülüyordu.

İlave olarak, yeni üretim metodun zaten çok çalışan Quechua kadınlarına fazladan yük getirecek olması da bir gerçek. Kadınlara göre, önerilen değişikliklerin yerleşik yerel değerlere ters düşmesi nedeniyle üretim tekniklerini değiştirmek akılcı değildi.

Avrupalılar ve Kuzey Amerikalılar Quechua kadınlarından daha mı akılcılar acaba? Hiç de değil. Sahlins'in (1976) belirttiği gibi, Kuzey Amerikalılar akılcı olduklarını düşünüyorlar, ancak çok nadiren kedi, köpek ve atları yiyorlar ki beslenmeyle ilgili bakış açısıyla yapıldığında akla uygun gelmektedir. Sonuçta, mesele bir grubun 'rasyonel' olup olmaması değil, daha ziyade rasyonaliteyi veya sağduyuyu tanımlayan farklı, kültürel olarak belirlenmiş yöntemlerin olduğudur.

Antropoloji doğası gereği muhafazakâr mıdır?

Archetti insanlar ve hintdomuzlarıyla ilgili araştırmasını tamamladıktan sonra, 'kültürler olduğu gibi kalmalıdır' ya da

oturmuş kültürel değerleri kurcalamaya yönelik her tür girişim başarısızlığa mahkûmdur ya da kötücül kültürel emperyalizmin bir ifadesidir gibi basit bir tablo çizmedi. Ancak onun için esas konu, şayet bu tür girişimler başarılı olacaksa, aktörlerin kendilerinin önerilen değişikliklerin çıkarlarına hizmet edeceği konusunda hemfikir olmaları gerektiğidir. Bu çıkarlar veya amaçlar elbette değişebilirler ancak burada, 'hintdomuzlarını kendi sosyal ve sembolik bütünlüğü içinde anlamaya çalışmak' gerektiği sonucuna varmaktadır (Archetti 1992a: 153).

Gelişim ve kültürel değişimle ilgili konular bağlamında antropolojinin doğası gereği muhafazakâr bir disiplin olduğu düşünülebilir. Bunun nedeni hem sosyal hem de kültürel antropolojinin her zaman (i) karşılıklı ilişkileri ve sosyokültürel bütünleri araştırmaya vurgu yapmış olması ve (ii) her toplum ve kültürün ancak kendi koşulları içinde anlaşılabileceğine vaaz eden kültürel rölativizm tavrında ısrar etmiş olmasıdır. Bu tür geniş görüş alanına sahip bir noktadan bakıldığında, dışarıdan teşvik edilen değişimlerin potansiyel olarak tahrip edici olması doğaldır.

Antropoloji camiasında bu tavır değişmektedir. Zira, eğer aynı toplulukta kadınlar ve erkekler, gençler ve yaşlılar, kentliler ve köylüler aynı değişim istikametinde hemfikir değillerse, gerçekten bir toplumun 'kendi şartları' nedir? Archetti, hintdomuzu yetiştiriciliği incelemesinde, hintdomuzu ile ilgili tek bir Ekvador ideolojinin olmadığını, birden fazla olduğunu ve Tarım Bakanlığı ile köylü kadınları arasındaki çatışmanın Ekvador toplumunun kendi içindeki bir çatışması olarak da anlaşılabileceğini belirtir. Sonuç olarak, toplumların ne sıkıca bütünleşmiş, değişmez ne de kapalı sistemler olmadıklarının mutlaka kabul edilmesi kaçınılmazdır. Dış dünyayla beraber değişip etkileşmektedirler. Fakat dışardan gelecek 'küresel' etkiler nasıl olursa olsun, tepkiler her zaman yereldir ve dış dünya tarafından dayatılan değişimleri ele almanın muhtelif yerel metotların örneklerini görmüş bulunuyoruz (ayrıca bkz. Bölüm 18).

Değişim ve sosyokültürel karmaşıklık, antropoloji açısın-

dan kendine özgü metodolojik itirazları da beraberinde getiriyor. Bu sorunların bir kısmı bugün, hepsi değilse de, çok sayıda antropolojik araştırma projesinin önemli bir parçasını oluşturuyor. Eklemlenen bu karmaşıklık, önceki çalışmaların demode oldukları anlamına gelmez, ancak gerek teori gerek metodolojik bakımdan yeni bakış açılarıyla desteklenmelidirler.

Antropolojik zihniyetin bağımsızlaşması

Ulus-devletler ve sanayi toplumlarmda alt-kültürler bağlamında azınlıklar, emek göçü, kentleşme, gelişim sorunları ve sosyokültürel süreçlerle ilgili antropolojik araştırmalarda, antropolojinin kendi evininin yolunda imiş gibi düşünülebilir. Disiplin 'Öteki'nin araştırılması olarak başladı; şimdilerde giderek daha fazla 'biz' inceleniyor ya da daha doğrusu: 'Biz' ve 'onlar' arasındaki sınırlar bulanıklaşmaktadır.

Bugün antropolojik araştırmalar, artık onlar da okuryazar olup, eğitimli bir orta sınıf ortaya çıkan antropolojik araştırmaları okuyabildiği için 'nesneler'ine giderek daha fazla ulaşıyor. Bu, önceden gerekli olmayan şekilde 'araştırma nesneleri'ni ciddiye almaya zorlamaktadır. Bu gelişme ayrıca, muhtemelen özellikle Avrupa'da, antropolojinin gelişmesine yol açan özgün tarihsel ve ideolojik şartların daha iyi anlaşılmasına yol açtı. Orada, Fransız ve İngiliz sömürgeci yayılma döneminde disiplin yeni alanlara girdi. Birçoğunun görüşüne göre, antropolog sömürgeciliğin işbirlikçisi idi ve konu ile ilgili -Atlantik'in her iki yakasında- artan profesyonel ilginin en azından 'Öteki'ne duyulduğu kadarıyla yurtiçine de yansıdı (Marcus ve Fischer 1986; Kuper 1988). Antropologlar aynı zamanda tarihin yapılmasına da katkıda bulunuyorlar: Perspektifleri ve yorumları dünyanın belli bir biçimde tanımlanmasına katkıda bulunmakta. Bu nedenle, 'Üçüncü Dünya'da antropolojik alan araştırmacılarının girişine engel olan birkaç devlet bulunmaktadır. Çünkü kültürel çeşitliliğe dair antropolojik vurgunun onların gelişim stratejileriyle arası açık, ancak aynı zamanda bunu onların kendi çağdaş tarihlerini yazma hakkı ola-

rak gördükleri içindir. 'Gelişmekte olan dünyada'ki hiçbir hükümet hiçbir şekilde vatandaşlarının arasında kafa avcıları, hediye ekonomileri, geleneksel sözlü dini veya benzersiz ergenlik törenlerinin varlığını öne çıkararak ülkelerinin resmedilmesinden memnun değildir.

Tarihçi ve edebiyat teorisyeni Edward Said (1978), klasik Avrupa filoloji ve tarih bilimini Asya'ya dair, mistik ve iştah kabartan, ancak son derece de irrasyonel bir 'Doğu' imgesinin propagandasını yapmakla eleştirdi. Eğer Doğu'nun tarihi sadece Oryantalistler tarafından yazılmış olsaydı, sonuç oldukça farklı olurdu -kısmen çünkü Türkiye'den Japonya'ya dek uzanan bir bölgeden söz ediyoruz. Said, Batılı araştırmacıların kendileri hakkında, ilerlemenin, rasyonalitenin ve bilimin beşiği olarak 'Batı dünyası'na dair mitlerin üretilmesinde 'Doğu'nun klişelerini yeniden ürettiklerini savunur. Tzvetan Todorov (1989) benzer şekilde, Fransa'da 'ilkeller'in tasvirlerinin ülkedeki siyasi ve toplumsal felsefe söylemini nasıl takip ettiğini gösterir ve aslında 'Öteki'den ziyade Fransa ile ilgili daha fazla şey anlattığını ima eder. Bu eleştiri çok sayıda antropolog tarafından epey ciddiye alınmakta olup, Jean-Claude Galey daha yeni (1992), Oryantalizm ile antropolojinin ortak kökenlere sahip olduğunu, ancak toplum ve kültürün kavramsallaştırılmasına ilişkin oldukça farklı metot ve tarzlar geliştirdiklerini öne sürmektedir. Genel anlamda konuşacak olursak, Oryantalizm, antropologların diğer yorumculardan daha az meyilli olmadıkları ötekileri yanlış tarif etmek açısından önemli bir model olarak görülebilir.

Özelde Hindistan sözkonusu olunca, 'Oryantalizm'in içinden yazan Ronald Inden (1990) Hindistan toplumu ve kültürüne ait kavramsallaştırmaların Hindistan toplumunun kendisinden daha çok Avrupalı kaygılara borçlu olduğunu ayrıntılarıyla belgeledi. Subaltern* Araştırmalar Grubunun (ülkedeki postkolonyal sosyal bilimin gelişimiyle ilgilenen) bir üyesi olan Vena Das (1994) (bkz Guha 1989), sanki ülkenin kendisi sessizmiş gibi tasvir edilemeyeceğini savunur. Öncüllerinden farklı olarak, çağdaş sosyal bilimcilerin mutlak hakikat id-

diaları sunamayacaklarını, ancak 'sadece, her tür ifadenin -kurallar koyan, kuralcı, tanımlayıcı, gösteren- Hindistan toplumunun yapısı ve bu toplumda sosyal bilimlerin meşru alanına dair sanal bir savaşı sürdürdüğü seslerin çokluğu içine kendi seslerini de sokabilirler' (Das 1994: 143).

Adil olmak gerekirse, pek çok 'metropolitan' antropologun son yıllarda yerli tarihi çalışmaya başladığı eklenmelidir. Eric Wolf (1982) *Europe and the People without History*'de 'keşfedilen' halkların perspektifinden büyük 'keşifler'in tarihini yazar ve *Islands of History*'de Sahlins (1985) Polinezya sözlü tarih versiyonlarını yabancılar tarafından betimlenen yazlı versiyonlarla karşılaştırarak, hepsinin de aynı olayların kültürel yorumları olduklarını ve yabancı tarihlerin yerlilerinkinden mutlaka daha 'doğru' olması gerekmediğini gösterir. Lévi Strauss, bu muhakeme biçimine uygun olarak, tarih yazmanın günümüzün miti olduğunu, çünkü sözlü mitler gibi tarihin de geçmişe ait çok sınırlı miktarda olgunun ideolojik bir yorumuna dayandığını iddia eder (Lévi-Strauss 1966 [1962], Bölümler 8-9). Aslen Jean-Paul Sartre'e karşı olan polemikte tarih yazmanın geçmişin bir ürünü değil, tarih yazanlar tarafından algılanan ihtiyaçlar sonucu yaratıldığını öne sürmüştü.

Antropoloji ile ilgili de benzer bir ifadede bulunulabilir: 'Öteki' tarafından oluşturulmaz, antropologlar ile 'Öteki'nin etkileşiminin bir ürünüdür. Modernleşme ve dekolonizasyon süreçlerinin antropolojinin çekirdek alanlarındaki bir sonucu, habercilerimizin kendileri ile ilgili araştırmalarımızın içeriği konusunda sadece giderek daha fazla danışılmayı talep etmiyorlar, onların da bir kısmı kendi kültürleri, tarihleri ve toplumlarına dair kuramsal metinleri yazmaya başlıyorlar (Archetti 1994). Disiplinin bu ademi-merkeziyetçiliği (bazıları da dekolonyalizasyon diyeceklerdir), kuşkusuz hâlâ mütevazı olmasına rağmen, antropologlar için, bizi araştırma nesnelerimize daha fazla yakınlaştırmakta ve bazı durumlarda onlarla kuramsal diyaloga sokup yeni dürtülere yol açmaktadır.

Modernite ile modern topluma ilişkin devasa bir antropolojik, sosyolojik ve felsefi literatür mevcut. Alan çalışması ve Av-

rupalı olmayan toplumlara yönelik ilgisinden dolayı antropoloji, Max Weber ve diğer ilk modernite teorisyenlerinin iddia ettiklerinin aksine modernite ile 'gelenek'in birbirini dışlamadığı gibi önemli sonuçların ortaya çıkmasına katkıda bulundu. Bu tür karmaşık toplumlarda gerilimler ve çelişkilerin kaçınılmaz olmasına rağmen, modern siyaset, ücretli iş ile bir modern devlet pekâlâ ata kültleri ve soy örgütlenmesiyle yan yana var olabilir. 'Modern' toplumlarda yaşayan insanların da, örneğin adam kayırmacılık ve ahlaki tikelcilik, topluluk düzeyinde toplumsal bağlılık ve bakireden dogmadan büyüye kadar sıralanan kapsamlı bir dizi dinsel inanışlar gibi önemli 'geleneksel' özellikleri muhafaza edebildiklerini kanıtlanmıştır. Aynı zamanda, modernitenin geri dönüşü olmayan sosyal ve kültürel değişimi zorunlu kıldığına kuşku yoktur.

Dünyanın birçok yerindeki modernleşmenin paradoksal görünen bir sonucu, 'ata kültleri'ne övgüler düzen 'gelenekselci' hareketlerin ortaya çıkmasıdır. Kargo kültleri gibi bu tür hareketler yeni sosyal ve kültürel şartlarla baş etme; eskisinin tamamen kaybolmasına izin vermeden yeniye uyum sağlama; bu suretle hızla değişen dünyada geçmişle bir devamlılık duygusu yaratan stratejiler olarak yorumlanabilir. Takip eden iki bölümde, bu tür hareket ve süreçleri biraz ayrıntılı ele alıp inceleyeceğiz.

Ayrıntılı okuma önerileri

David Lan: *Guns and Rain. Guerillas and Spirit Mediums in Zimbabwe*. London: James Currey 1985.

Eric Wolf: *Europe and the People without History*. Berkeley: University of California Pres 1982.

Peter Worsley: *The Three Worlds*: London: Weidenfeld & Nicolson 1984.

16. ETNİSİTE

İnsanlar, başka kültürlerle karşılaştıklarında veya işleri yapmanın başka yollarının farkına vardıklarında ya da sadece kendi kültürlerinin çelişkilerinin farkına vardıklarında, yani kültürlerinin sınırlarında durdukları zaman onun farkına varırlar.

Anthony P. Cohen

Vaktiyle, Kuzey Norveç'te Samilerin yaşadığı bir ilçe olan Finnmarklı ünlü bir müzisyene bir gazeteci tarafından şöyle bir soru sorulmuştu: 'Öncelikli olarak bir Sami misiniz yoksa bir müzisyen mi?' Kadın uysal olmaya çalışarak soruyu yanıtladı; eğer bir antropolog olsaydı, sorunun saçma olduğunu düşünecekti muhtemelen. Ana hatlarıyla etnisitenin esas boyutlarını çizen bu bölüm bunun nedenini açıklıyor.

Etnisitenin günümüzde aynı anda her yerde olma hali

1950'den 1994 yılına kadar olan belli başlı antropoloji dergileri ve monografilere şöyle bir üstünkörü baktığımızda disiplinin dilindeki değişiklik hemen göze çarpacaktır. Bu dönemde terminoloji doğa bilimlerinden daha çok genel anlamda hermenötik ve edebiyat teorisinden etkilendi. 'İşlev' ve 'sosyal yapı' gibi kavramlar daha az kullanılır oldu. 'Sınıf', 'altyapı' ve 'çelişki' gibi kavramlar 1970'lerde kısa bir süre popülerlik kazanırken, 'söylem', 'direniş' ve 'sembolik sermaye' gibi terimler 1980'lerden bu yana giderek daha fazla yaygınlık ka-

zandı. 1960'ların sonlarından bu yana gelişmekte olan etnisiteye olan muazzam ilgi ve 1980'lerin başından bu yana milliyetçiliğe olan ilginin artışı bu tür değişimleri göstermektedir. Bir kere, büyük ölçüde 'kabile'nin yerini alan 'etnik grup' gibi bir terim aynı anda hem artık kabile örgütlenmesinin yaygın olmadığını hem de antropolojinin artık 'biz' ile 'onlar' arasında katı bir sınırda durmadığını ifade eder. Zira etnik gruplar (ve milletler), her yerde hazır ve nazır olup, başka yerlerde olduğu kadar antropologun kendi toplumunda da mevcuttur.

Yirminci yüzyılın sonlarında dünyadaki siyasi duruma bakıldığında edinilen ilk izlenim, günümüzdeki en ciddi silahlı çatışmaların önemli bir etnik boyuta sahip olmasıdır. Pencap'tan Kuzey İrlanda'ya, Tibet'ten Bosna'ya, Sri Lanka'dan eski Sovyetler Birliğine kadar birçok yerde etnik gruplar arasında siyasi egemenlik ve topraklar üzerinde denetim kurmaya yönelik çatışma ve rekabet sözkonusudur. Ayrıca, etnik grupların birleşik gruplar olarak ortaya çıktıkları diğer çatışma türleri de bulunuyor. Yerli halklar ve göçmen gruplar, örneğin, genellikle kendi bağımsız devletlerini kurma talebi öne sürmeksizin kültürel hayatta kalma ve çoğunlukla eşit haklara sahip olmayı talep etmektedirler.

Diğer etnik çatışmalar, kurumsal siyasi kurumlar aracılığıyla ifade edilmiyorlar. Almanya'da göçmenlerle yerliler arasında ya da Birleşik Devletlerde siyahlarla beyazlar arasındaki çatışmalar genellikle gündelik durumlardır. Başka deyişle, karmaşık toplumlarda etnisite birçok farklı düzlemde ifade edilebiliyor.

Etnisite mutlaka çatışmaya yol açmaz: Durumların gündelik tanımları aracılığıyla, izlenim bırakma yoluyla, dini kültler ve diğer barışçıl olgular aracılığıyla hiç de dramatik olmayan yollardan da ifade edilebilir. İkili etkileşimden iç savaşa kadar farklı düzlemlerde teşhis edilebilir.

Diğer bir deyişle, etnisite olgusu komplekstir. Gündelik dilde, 'etnik grup' kavramı normalde, kültürel olarak çoğunluktan ayırt edilebilen bir azınlık grubu tanımlamak için kullanılıp aslında bu terim, New York Yahudilerinden Brezilya'daki

Yanomamölere kadar, çok farklı durumlardaki grupları kapsamaktadır. Antropolojideki 'etnik grup' ifadesi çoğunluk grubunu tanımlamak için de kullanılabilir; etnisite ise, üyelerinin birbirlerini kültürel yönden farklı olduklarını düşünen gruplar arasındaki ilişkileri konu edinir.

Buraya kadar terim hâlâ belirsizliğini koruyor. Şimdi gelin biraz daha ayrıntılı bakalım.

Kültürel farklılığı anlatmak

Etnisitenin, kısmen güçlü bir kolektif kimliğe sahip etnik grup üyeleri arasında, 'objektif kültürel farklılıklar'la ilgili bir şey olduğu kanısı yaygındır. Bu kanı, kültürel farklılıklar arttıkça etnisitenin daha önemli olduğunu ve olgunun, farklı grupların birbirlerinden yalıtılmış bir halde yaşadıklarını ve sosyokültürel olarak da çok farklı yönlerde geliştiklerini kabul eder.

Etnisiteye dair antropolojik araştırmalar bu varsayımın yanlış olduğunu kanıtlamıştır. Aslında, etnisite, grupların kültürel anlamda yakın olup düzenli olarak birbirleriyle temas ettikleri bağlamlarda önem kazanmaktadır çoğunlukla. Dolayısıyla antropoloji, günümüzün görünüşteki paradoksuna yanıt verebilir. Yani, temasın artması ve genel modernleşme süreçleri yüzünden kültürel farklılıklar daha az görünür olmasının yanında, etnik kimlik ve öz-bilinç giderek daha fazla önemli olmaktadır. Görünen o ki, insanlar daha çok benzeştikçe geriye kalan farklılıklarla daha fazla ilgilenmektedirler.

Bateson (1979) bir fark yaratmak ve bu suretle bilgiyi yaratmak için bir şeyden iki tane olması gerektiğini yazmıştı. Bu düşünceden hareket edersek, yalıtılmış bir etnik grup fikrinin absürd olduğunu söyleyebiliriz. Diğerleriyle temas sonucudur ki kim olduğumuzu keşfederiz ve bu nedenle 'yalıtılmış bir etnik grup' tek elle yapılan alkışın çıkardığı sesle karşılaştırılabilir -anlamsızlıktır bu. İki grubun kültürel anlamda farklı olması gerçeği etnisiteyi yaratmaz. Ayrı ayrı grup üyeleri arasında en azından minimum düzeyde bir temas olmalıdır. Sonuçta, farklı etnik grup üyelerinin farklı olmanın yanında ortak

bir şeylere -etkileşim zemini- sahip olmaları gerektiği sonucuna varabiliriz.

Etnisite, kültürel farklılıklar etkileşim aracılığıyla gündeme geldiklerinde ortaya çıkar. Böylece, 'zaten' orada olan kültürel farklılıklarla değil sosyal olarak gündemde olanla ilgilenir. Michael Moerman (1965), Tayland'daki etnik ilişkilerle ilgili bir makalede, görüşme yaptığı çoğu kişinin, kendilerine özgü olduğunu varsaydıkları ancak aslında komşu halklarla paylaştıkları şeyler olan kültürel ayrıntılardan söz ettiklerini göstermişti. Gerçekte, etnikler-arası konumlarda kültürel farklılık işaretleri olarak kullanılabilecek çeşitli kriterler vardır -fenotip (dış görünüş ya da 'ırk'), dil, din ve hatta kıyafetler. Şayet bu tür işaretlerden herhangi biri bir etnik karşıtlığın toplumsal anlamda bir işareti olarak kabul edilecekse, 'objektif kültürel farklılıklar'ın kayda değer olmaması halinde bunun pek bir önemi olmayacaktır.

Fredrik Barth (1969) etnisitenin sosyal doğası konulu etkili bir makalede, o zaman etkili olan bir görüşü, etnisite incelemesinde toplumsal sürece odaklanmak yerine aşırı derecede kültürel içerik ya da özle ilgilenmekle eleştirmişti. Kendisinden önceki Moerman (ve Leach, Mitchell ve diğerleri) gibi Barth da, 'kültürel özelliklerin' etnisiteye yol açmadığını vurguluyor ve araştırmada odak noktasının, grupların içerdiği 'kültürel dolgu'dan ziyade gruplar arasındaki toplumsal sınırlar olması gerektiğini öne sürer. Aslında, sınırlar olarak korunmalarına rağmen etnik sınırları kesen devamlı bir insan ve bilgi akışı olduğunu söyler. Bu tür bölünmeler korunuyorsa eğer, bu, bir miktar sosyal ilişkilere sahip oldukları için olmalı. Örneğin Sudan'daki yerleşik Furlar ile göçebe Baggaralar arasındaki ilişkide ekonomik bir tamamlayıcı sözkonusu. Karşılıklı mal alışverişine bağımlıdırlar ve tamamlayıcı ekolojik alanları işgal ediyorlar. Gunnar Haaland'ın (1969) gösterdiği gibi, aynen Leach'in (1954) Kaçinlerin Shan olabileceklerini göstermesi gibi o da, Furlarm yaşam biçimlerini değiştirerek Baggara olabileceklerini anlatmıştır; ancak grupları ayıran etnik sınır süreç içinde aynen muhafaza edilmiştir.

Barth, dinamik ve tartışılabilir olması açısından etnik gruplar arası ilişkilerin bir görüntüsünü sağlayan etnisite modelinde toplumsal sürece vurgu yapar. Bu anlamda, etnisite, bir kişinin ya da grubun özelliği olarak değil bir ilişkinin bir veçhesi olarak görülmelidir. Böylece, bir etnik grubun varlığı, üyeleri ve yabancılar, yani kültürel olarak farklı olanlar arasında genel tanınma aracılığıyla sosyal ve ideolojik olarak tasdik edilmelidir. Ayrıca, bu kültürel farklılık din, evlilik (bir endogami kuralı), dil veya iş (bir etnik kimliğin hayatta kalması için, aktörlerin dayandığı sosyal kurumların en azından bir kısmında vücut bulması gerekir) gibi toplumsal pratiklerle ilgili olmalıdır.

Barth tarafından derlenen çalışmada konu edilmeyen ancak çağdaş toplumlarda siyasi açıdan önem kazanan etnisitenin diğer bir boyutu, aynı zamanda bir köken miti işlevi de gören, ortak bir kültür iddiasını doğrulayan ve etnik grubun geniş bir akraba grubu olarak resmedilmesine hizmet eden ortak bir tarihin sahiplenilmesidir (Tonkin ve diğerleri 1989).

Sosyal sınıflandırma ve sterotipler

Copperbelt'deki kentleşme araştırmaları (Bölüm 15) Barth tarafından sistematik olarak sunulan muhakeme tarzıyla ilgilidir. Mitchell, Kalela Dansında, etnisitenin ya da 'kabilecilik'in insanların fiili, gündelik sınıflandırmaları aracılığıyla nasıl ifade edildiğini gösterir. Kuzey Rodesia'mn maden kentlerindeki çoketnili durumunda, etnisitenin paye farklılıkları veya etnik temelli bir iş bölümüyle ilgili olması gerekmiyordu. Daha ziyade, dâhili bir kültürel farklılaşma ve kültürel farklılıklarla ilgili emik kavramları ifade ediyordu, ancak nihayetinde, yeni şehirlilerin hâlâ akrabalık yoluyla köylerine ve geleneksel evlilik kurallarına bağlı oldukları sosyal örgütlenmeye dayanıyordu. Fakat, etnik sınıflandırma, insanların 'türler'e bölünmesine yol açarak sosyal bir çevredeki düzenin oluşmasıyla ilgili bir şeydir. Böyle bir sınıflandırma iktidar eşitsizliğiyle ilgili olabilir de olmayabilir de.

Bir sosyal sınıflandırma sisteminin etkin olması için, aktörlerin ona inanmaları gerekir. Onların grubunu diğer grupların üyelerinden ayıran farklılıklar konusunda ikna edilmeleri gerekiyor. Her türün benzerliklerine vurgu yapıp farklılıklarını gözardı eden insanları türlere ayıran sınıflandırma, sterotiplerin etkin olmasına bağlıdır. Sterotipler, alışıldığı üzere var olduğuna inanılan başka gruplardaki kültürel özelliklerin basitleştirici tasvirleridir. İşçiler, kadınlar ve kraliyet aileleriyle ilgili sterotiplere sahip olunabiliyor; örneğin erkek homoseksüellerle ilgili yaygın bir sterotipik anlayış 'kadınsı' olduklarıdır. 'Yahudiler açgözlüdür' veya 'Fransızlar tutkuludur' gibi anlayışlar kalıplaşmış fikirleri ifade ederler: Bireysel çeşitliliği dikkate almayı reddederler. Etnik kalıplar çoğu zaman ahlaken küçük düşürücüdürler ('Hindular bencildir', 'Bir Araba asla güvenme) ve ötekilere dair bu tür imajlar grup bağlılığını, sınırları ve kişinin öz-algısını güçlendirmektedir. Çoketnili toplumlarda, insanlar genellikle kendilerine ilişkin de kalıplara sahiptirler; buna örnek olarak, öteki etnik grupları aksine kendilerini toplu olarak dürüst, cömert bir halk olarak tanımlama eğiliminde olan Mauritius Kreolleridir.

Sterotiplerin 'gerçekler'le ilgisine dair genel bir yargıda bulunmak mümkün değildir. Sosyal gerçekler abartılmış, fazla genelleyici ve ideolojik olarak da suçlayıcı ibareler olabiliyorlar. Mauritius Kreolleri Hinduları tamahkâr olarak tasvir ettikleri zaman, bu sterotip, Hinduların kendilerini çalışkan ve sorumluluk sahibi insanlar olduklarını iddia eden bir sterotipe karşılık gelmektedir. Sterotipler ayrıca kendi kendini tatmin edici kehanetler işlevi de görmektedirler. Örneğin, hâkim olan bir grup baskı altındaki bir grubu, sistematik bir şekilde aptal doğmuş olduklarına dair iddia bombardımanına tutarak aptala çevirebilirler.

Sosyal gerçeklerle hiçbir ilgisi olmayan çok sayıda sterotipler de var. Pek çok toplumda yamyamlıkla ilgili suçlamalar bunun tipik örnekleridir: Bunlar neredeyse her zaman yanlıştırlar (Arens 1978).

Sterotipler etnik sınırların meşruiyetini sağlamakla ('Bun-

lardan biriyle evlenmeme!') beraber grup ortaklığını da güçlendirirler ('Onlar gibi olmamamız iyi bir şey'). Bir tabaka sistemiyle de birleştiklerinde sterotipler bunu destekleyip güçlendirirler.

Etnik anomaliler

Sınıflandırma ve kozmoloji araştırmalarında anomali terimi, sosyal sınıflandırma sistemine uymayan hayvanları, bitkileri veya diğer fenomenleri tanımlamak için kullanılır. Lelelerde, pangolinler anomali olarak görülürler (Douglas 1975) ve ördek gagalı memeli, ondokuzuncu yüzyılda keşfedildiklerinde Linnaeus'un sınıflandırma sistemine göre bir anomali olarak kabul edildi; çünkü ördek gagalı olup yumurtlayan bir hayvandır.

Anomaliler toplumsal sınıflandırmada da aynı şekilde ortaya çıkarlar. Etnik bir sınıflandırma sistemindeki bir anomali, örneğin, zenginliğin Süryaniler için tanımlayıcı bir nitelik olduğu Trinidad'daki yoksul bir Süryani olabilir. Yüksek eğitim almış bir Çingene, Çingene kimliğinin sembolik olarak düşük eğitimle birleştiği pek çok Avrupa toplumunda bir anomali olarak kabul edilir. Bunun yanında, pek çok toplumda etnik açıdan karışık evliliklerden doğan çocukların anomali oldukları düşünülür.

Belli başlı çoketnili toplumlarda, tüm insan kategorileri anomali olarak görülebilir. Trinidad'da, etnik sınıflandırma sisteminde esas karşıtlık Afro-Trinidadlı/Hintli karşıtlığıdır. Afrikalı/Hintli birleşmelerden doğan çocuklar yerelde 'douglas' (Bhojpuri dilinde 'piç' anlamına gelen) olarak bilinirler ve sınıflandırma sisteminde 'hem o hem o' ve 'ne o ne o' arasında salına rahatsız edici bir konuma yerleştirilirler. Mauiritiulalarda da benzer bir ikilem 'gens de couleur' veya beyaz-zenci melezlerin yani Afrika/Avrupa karışık kökenli insanların durumunu karakterize eder. Ne etnik Mauritiu beyazlar topluluğuna katılmalarına izin veriliyor ne de siyah kreoller tarafından (Afrika kökenli) iyi Kreoller olarak kabul ediliyorlar. Çoğunlukla, siyah işçi-sınıfı Kreoller tarafından 'kreol fer blan' -beyazlaşmaya çalışan Kreoller- olarak tanımlanırlar.

Sistemik bir bakış açısından bakıldığında, etnik anomaliler, hegemonik bir sınıflandırma sisteminin biçare 'kurbanlar'ıdırlar. Diğer yandan aktör perspektifinden bakıldığında zaman zaman, her ikisi, mesela hem Hintli hem de Afrikalı olmayı başarmış ve bu kimlikler arasında stratejik manevra yapan etnik girişimciler olarak da görülebilirler (Eriksen 1993).

Durumsal etnisite

Copperbelt araştırmalarından sonra ortaya çıkan önemli bir görüş, etnisitenin göreli olduğu ve belli bir ölçüye kadar du-

rumsal olduğu olgusudur. Mitchell'in ifade ettiği gibi (1966), bir insan bazı durumlarda bir kabileli başka durumlarda da bir ücretli işçi olarak hareket edebilir. Bir İngiliz kentindeki Kuzey Hindistanlı Brahman için, yerli bir İngilizin onu, Jamaikalı 'kapkara' göçmenler (kapsamlı beyaz olmayan göçmenler kategorisi) olarak algıladığı kişilerle aynı kategoriye sokması çok derece aşağılayıcı olacaktır. O kendisini beyaz, 'temiz' birisi olarak görüyor olmalı ve muhtemelen haklı olarak yerli İngilizi, Jamaikalıdan farklı bir kategoriye ait olduğuna ikna etmeye çalışacaktır. Kimlik üzerine yapılan böylesi bir görüşme, dünyanın ideolojik tasvirleri arasında bir rekabet ya da hatta dünya görüşleri arasında bir rekabet olarak etnik terimlerle dünyanın nasıl göründüğüne dair farklı görüşler arasında bir mücadele olarak da görülebilir. Zarar veren etnik sterotiplerin kurbanı olmuş bazı gruplar etnik farklılıkların alakasızlığını savunabilirler ya da, stratejik bakımdan sistemden kendi çıkarları doğrultusunda yararlanmakla, kast sisteminin tamamını reddetmek arasında gidip gelen Bisipara'daki Pan kastının yaptığı gibi (Bölüm 10) başat sterotiplere meydan okumaya çalışabilirler.

Etnisitenin durumsal niteliği pek çok antropolog tarafından araştırılmıştır. Harald Eidheim (1971) Kuzey Kutup altındaki kuzey Norveç kıyı bölgesindeki etnik ilişkilere dair bir incelemede, Norveçliler ile Samiler arasında etnisite ile nasıl da farklı şekillerde, farklı tür durumlarda ilgilenildiğini gösterdi. Burada, temel etnik süreçleri tarif etmek için dikotomizasyon ile koplementarizasyon kavramlarını atar ortaya. Dikotomizasyon, etnik ilişkilerin karşılıklı olumsuzlama aracılığıyla ifadesine işaret eder: Samiler kendilerini, doğrudan Sami olmayanlarla (ki genellikle Norveçliler) karşıtlık içinde tanımlarlar. Koplementarizasyon ise daha çok, her iki grubun da kültürel olarak farklı ve yapısal olarak da eşdeğer göründüğü ortak bir dile sahip etnik ilişkileri ifade eder. Dikotomizasyon, diğer grubun bayağı olarak görüldüğü ('Samiler kirlidir', vs) klişeler aracılığıyla ifade edilirken, koplementarizasyon, Norveç ve Sami tarihinin birlikte öğretildiği okul sistemi aracılığıyla ifade-

sini bulur. Koplementarizasyonda, bir grubun üyelerinin kendilerini diğer grupla doğrudan karşılaştırması, bizim bir tarihimiz, dinimiz, halk müziğimiz ve sanatımız varken onların da kendi tarihleri, dinleri, halk müzikleri ve sanatları var, şeklinde olacaktır. Etnisite bu şekilde, kültürel farklılıkların karşılaştırılabilir olmasına katkıda bulunur. Eidheim ayrıca Samilerle ilgili yaygın klişelerin kökten yanlış olduğunu da kanıtladı. Çoğu Norveçlinin iddia ettiğinin aksine, ne 'kirli', ne 'sarhoş' ne de 'pagan'dırlar.

1960'ların başında, kıyı Samileri, egemen Norveçliler tarafından hor görülen, kültürel bakımdan damgalı bir topluluktu. Bu nedenle, kamusal alanlarda, çarşıda, vapurlarda vs etnik kimliklerini gizliyorlardı. Ardından, kendilerini Norveçli olarak tanıttılar ve damgadan kurtulmak için de Norveç kültürü olarak gördükleri şeyi yücelttiler. Özel 'sahne arkası' ortamlarda ise her zaman Sami dilini konuşuyor ve ortak kimliklerini ifade ediyorlardı.

Bu tür etnisite araştırmalarından çıkan kuramsal bir sonuç, etnisitenin ilişkisel ve süreçsel olduğu gerçeğidir: Etnisite, bir 'şey' değil, bir toplumsal sürecin bir görünümüdür.

Etnik kimlik ve örgütlenme

Etnik ideolojilerdeki önemli bir unsur grubun tarihsel devamlılığı anlayışıdır. Böylesi ideolojiler, ortak gelenek ve tarih bilgisine başvurarak etnik grubun 'doğal' olduğunu ve uzun bir süredir kültürel devamlılığını sürdürdüğü izlenimini verirler. Her etnik ideoloji bu şekilde bir kültürel aidiyet ve güvenlik duygusu verir. Bu tür ideolojiler aynı zamanda, doğal olarak, siyasi bir boyuta da sahiptir. Her etnik kimlik (grup özdeşleşmesi) hem de etnik örgütlenme (siyaset) etnisitenin önemli, tamamlayıcı ifadeleridir. Biz-duygusunun ne kadar güçlü olduğu ve olası bir etnik örgütlenmenin veya ortaklığın üyelerine ne sunması gerektiği büyük ölçüde farklılık arz eder. Etnisitenin bir toplumda ortaya çıkması gerçeği, o toplumun gündelik yaşamında veya siyasetinde göreli önemine iliş-

kin kanıt sunmaz. Etnik kimlik hem durumsal olarak değişiklik gösterebilir hem de, kişinin etnik üyeliğinin sosyal olarak önemsiz sayıda bağlamla ilgili olabileceği ve öz-algısının etnik unsur kadar diğer birçok unsur tarafından oluşması anlamında mutlak şartlar içinde de değişebilir. Örneğin, yerli nüfus dışında bütün Kuzey Amerikalılar, oldukça yakın bir tarihte diğer kıtalardan gelmiş olan insanların torunlarıdır, ancak çoğu durumda bu köken çok az sosyal ilgiye sahiptir. Minnesota'nın İsveçli-Amerikalıları için, etnik kimlikleri yılda sadece iki ya da üç kez kamusal ritüeller aracılığıyla görünür olmaktadır; yılın geriye kalanında, herkes gibi olup tireli (-) Amerikalılar değiller. Buna karşın, Guatemala'nın dağlık bölgelerindeki bir köydeki gündelik yaşamda, Ladinolarla (karışık kökenli ve İspanyolca konuşanlar) Maya Yerlileri arasındaki dikotomizasyon çok güçlü olup neredeyse bireyin yaptığı her şey -giyimden, yiyeceğe, dile, işe ve beden diline kadar- öteki köylüler tarafından rahatlıkla etnik aidiyetinin bir ifadesi olarak okunabilir (Nash 1988). Yerel topluluklar bir bakıma etnisiteye doymuş durumdalar.

Uzmanlar arasında, etnik kimliğin mi yoksa örgütlenmenin mi daha temel olduğuna dair ortak bir fikir yoktur. Bazıları, 'biz-duygusu' olarak etnik kimliğin etnisitenin en önemli özelliği olduğunu ve etnik temelli siyasetin bu kolektif duygusal bağlılığın yeni bir alana aktarılmasından meydana geldiğini varsayarlar. Nigerya, Sierra Leone ve Londra'da (1969, 1981, 1993) etnisite araştırmaları yapan Abner Cohen karşıt görüşü temsil eder. Ona göre, etnik örgütlenme -grup çıkarlarının peşinde olma- etnik kimliğin *raison d'être* (varoluş nedeni)'nin ta kendisidir; örgütsel odakların olmaması halinde kimliğin kaybolacağını ve biz-duygusunun yanı sıra etnik uyumun da, bilhassa kıt kaynaklara yönelik rekabet bağlamında toplumsal ve siyasi süreçler içinde ortaya çıktığını iddia eder.

Etnisiteyi konu alan araştırmalar göstermektedir ki, Cohen'in esas itibariyle siyasi bir fenomen olarak etnisite anlayışının modern toplumlarda etnisite araştırmaları için kesinlikle önemli olmasına rağmen, burada çok sayıda farklılık bulun-

maktadır. Etnisite, kurulduğu için, iki boyutun -sembolik ve sosyal ya da politik- açık bir bileşimidir. Açıktır ki, her ne kadar 'bu hammadde'ye hile karştırılmış da olsa, etnik ideolojiler bir çıkış noktası olarak kültürel 'hammadde'ye bağlıdırlar. Ne var ki, etnisitenin temeli olan kimliğin bazı niteliklerine hile karıştırılamaz. Anlaşılan o ki, mevki arayışı içerisinde etnisiteyi kullanmaya karar veren Mauritiuslu Hindu politikacılar kimseyi, kendilerini Müslüman olarak tanımlamaları halinde Hindu oldukları konusunda ikna edemeyeceklerdir. Diğer yandan, etnik söylemi kullanarak Hinduları oy vermeye ikna edebilirler ve böylece ortak bir Hindu ideolojisinin oluşmasına katkıda bulunabilirler.

Ayrıca, etnik kimliklerin, 'işe yaramasa'lar bile taşıyıcıları için önemli olmaya devam edecekleri iddia edilmiştir. Mauritius Kreolleri buna örnek olabilir: yetersiz bir siyasi örgütlenmeye sahip olup kendilerini, emek pazarında ve siyasette diğer gruplarla rekabet etmelerini zorlaştıran görünürdeki kültürel özelliklerle tanımlıyorlar (Eriksen 1988). Yine de siyasi bir örgütlenme türü olarak etnisiteyi incelemiş olan Cohen ve diğerlerinin sağladığı önemli bir görüş, etnisitenin, her iki ya da bütün grupların önemli olduğunu düşündükleri kıt kaynaklara yönelik ekonomik ve siyasi rekabet şeklinde ifade edildiği vakit çok daha kapsayıcı bir öneme kavuştuğudur.

Dolayısıyla etnisitenin de dereceleri vardır. Don Handelman (1977), dört düzleme ayırdığı etnik katılım düzeylerine dair bir tipoloji geliştirdi; başka bir deyişle, inter-etnik bağlamları dört farklı sosyal ve kültürel önem dereceleri olarak sınıflandırır. Bu katılım dereceleri aşağıdaki gibidir.

Etnik kategoride, etnisite, köken mitleri ve içevlilik aracılığıyla kimlik olarak, nesiller boyu yeniden üretilir. Aile ve akrabalık örgütlenmesi düzlemleri dışında sosyal belirginliği çok azdır.

Etnik ağ, etnik renklere sahip değerler akışının eşlik ettiği kişilerarası bir etkileşim sistemidir. Akrabalık düzlemi dışındaki etnik ağlar iş, ev ve eş arayışında yardımcı olabiliyorlar.

Üçüncü düzey, üyelerinin belli hususlarda korporatif olarak

örgütlendikleri etnik ortaklıktır. Bir bütün olarak etnik grup adına belirlenmiş ortak hedeflere ulaşmaya çalışan hedef-yönelimli ortak örgütlenmeden oluşur.

Handelman son olarak, etnik topluluktan söz eder. Burada, belirgin bir topraksal temeli olan etnik grup sözkonusudur. Bu, en yüksek düzeyde katılıma sahip olup, grup üyeleri bunda etnik kimliklerindeki ortak çıkarları, etnik ağları, etnik ortaklıkları ve ortak toprak mirasını paylaşırlar. Hemen hemen tüm kıt kaynakların etnik grupların denetiminde olduğu bir toplumun, ne siyasetin ne de iş bölümünün etnik farklılıklarla belirgin bir karşılıklı ilişkiye sahip olmadığı toplumlara göre çok daha fazla 'etnikleştikleri' -siyasette ve gündelik yaşamda etnisite çok daha kapsayıcı bir boyut halini almaktadır- aşikârdır. Sonuç olarak, etnisitenin göreli önemine gelince, önemli derece farklılıkları bulunmaktadır.

Etnisite ve tabaka

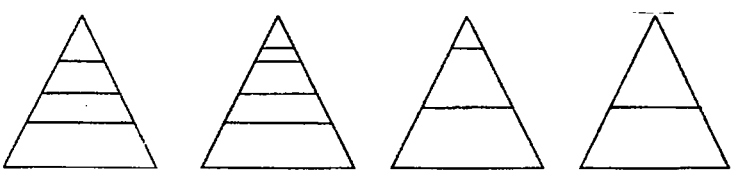
Çoketnili toplumlarda, diğerlerinde olduğu gibi, insanları sınıflandırmaya elverişli çeşitli kriterler olup etnik statü, bir sosyal sınıflandırma sistemi içinde bir kişinin konumunu tanımlamak için yeterli bilgi vermez. Etnik kategoriler ya da gruplar da dâhili olarak toplumsal cinsiyet, yaş ve (çoğu zaman) sınıfa göre farklılaşmış olup ayrıca etnisite ile doğrudan ilişkisi olmayan başka bağımsız farklılaşma kriterleri de vardır. Güney-batı Hindistan Okyanusunda çoketnili bir ada-devleti olan Mauritius'dan bir örnekle açıklayabiliriz bunu (Eriksen 1988, 1992).

Rajiv ve Kumar'ın ikisi de Hindu olup 30 yaşındadırlar. Ne var ki, her ikisinin Mauritius toplumundaki konumları çok farklı olup neredeyse toplumsal cinsiyet ve yaşlarından başka tek ortak özellikleri etnik kimlikleridir.

Rajiv, onu bir Brahman yapan Babojee kastına mensup; diğer bir deyişle en üst kastlardan birinin mensubu. Vacoas'taki varlıklı bir tüccarın oğlu ve nihayetinde kendisinden, şimdi çalışmakta olduğu babasının işini üstlenmesi beklenmektedir.

Aynı zamanda, Rajiv'in kendi kastından bir eş bulmak için iki yıl içinde Hindistan'a gitmesi gerekiyor. Lucknow Üniversitesinden Lisans diplomasına sahip. Kreolcenin (anadili) yanı sıra İngilizce ve Fransızcayı da biliyor ve akşamları da Hinduca dersleri alıyor. Bir arabası var. Rajiv'in birçok arkadaş ve tanıdıkları başka kastlara mensupturlar; hatta bazıları diğer öteki gruplara aittirler.

Kumar, Mauritius'daki en düşük kastlardan biri olan Ravi Ved kastına aittirler. Babası gibi Flacq'da bir şeker kamışı çiftliğinde tarım işçisi ve aile çiftlikteki küçük kiralık bir evde yaşamaktadır. Kumar zar zor okuyup yazıyor ve sadece Mauritius'un düşük statülü dilleri olan Bhojpur (yerel bir Hint lehçesi) ve kreolcede ifade edebiliyor. Köyden bir kadınla evli olup iki çocuğu var. Kumar'ın kişisel ilişki ağı büyük ölçüde akraba, komşular ve iş arkadaşları olup hepsi kendisi gibi alt Hindu kastlarına mensuptur.



Şekil 16.1: Mauritius toplumunda dört perspektiften hiyerarşi

Sınıf analizine göre, Kumar işçi sınıfına mensup iken, Rajiv bujuva sınıfına mensuptur. Yaşam biçimleri birçok açıdan çok farklı ve Kumar bu anlamda, Rajiv'den çok şeker fabrikasında çalışan Kreollerle daha fazla ortaklığa sahip. Fakat aynı partiye oy veriyorlar, Hinduların egemen olduğu İşçi Partisi.

Mauritius'ta, sınıf farklılıkları ve kır-kent karşıtlığının etnik farklılıklardan daha önemli olduğunu öne süren siyasi örgütlenmeler ve partiler de var. Bunlardan bir kısmı belli zamanlarda belli başarılar elde ediyorlar; örneğin, 1970'lerde, Kreoller, Hindular ve Müslümanların devlet ve yerel kapitalistlere karşı etnik kimliklerini gözardı ederek greve gittikleri iki genel grev vardı. Bu, etnisitenin toplumsal ayırıcı özelliğinin var-

lığı kendinden menkul olmadığı, tartışılabilir olduğu gerçeğini ortaya koymaktadır.

Bu Mauritius örneği, etnisitenin sınıftan daha önemli olduğunu göstermektedir. Ancak, pek çok toplumda, etnisite ile sınıf arasındaki güçlü bir korelasyon var, öyle ki bazı etnik gruplar diğerlerinden daha üst tabakaya aittirler. Karayipli çok sayıda toplum, deri renginin çoğu zaman sınıf mensubiyetinin bir göstergesi olarak okunduğu bu tür bir modeli ortaya koyar. Bunun yanında, bazı yerlerde sınıf mensubiyetini değiştirir gibi etnik üyeliğini değiştirmek de mümkündür. Peru'da Hintliler için, Ladinolara has yaşam biçimini ve dışsal işaretleri (kıyafet, dil) benimsemeleri halinde, *de facto* Ladino olmak mümkündür, (van der Berghe 1975). Mauritius'da Kreoller, Avrupalı yaşam biçimi olarak kabul edilen belli başlı özellikleri edinmeleri halinde kendilerini *gens de couleur* ('renkli') olarak görürken diğerleri de onları öyle kabul ediyor.

Hem sınıf hem de etnisite sosyal farklılaşma ve tabaka ölçütleridir. Bölüm 9'da tartışılan kast-sınıf ilişkisine gelince, hiçbiri diğerine indirgenemez, ancak birbirlerini etkilerler. Örneğin, Trinidad Çinlileri daha önce yoksul ve bir bakıma hor görülen bir grup iken, zamanla adanın en zengin etnik gruplarından biri haline geldiler. Sonuç olarak, karışık kökenli insanlar kimliklerinin 'Çinli' yönünü öne çıkarma eğilimi taşıyorlar. Etnisitenin atfedilmiş, sınıfın ise kazanılmış olduğu varsayımı yaygın kabul görmesine rağmen, bu şekilde belli durumlarda kişinin etnik mensubiyetini değiştirmesi mümkün olabiliyor.

Toplumsal cinsiyet de, etnisitenin önemini etkileyebilecek bir sosyal farklılaşma boyutudur. Çok sayıda antropolog, toplumsal cinsiyetin, özellikle etnik sınırları aşan kadın ağları geliştirebilen ve bu suretle sınırları esnek hale getiren kadınlar arasında enine kesen sadakat bağları yaratabildiğine işaret etmiştir (Little 1978).

Sınıf ve etnisite arasındaki ilişkiyi analitik açıdan anlamak zor ise, bir tarafta sınıf ile etnisite, diğer yanda sınıf ile toplumsal cinsiyet arasındaki ilişkiyi tam anlamıyla kavramak da-

ha kolay değildir. Franko-Mauritius üst sınıfına mensup bir kadın birçok açıdan alt-kasta mensup ve çiftlik işçisi olan bir erkekten daha üst bir tabakaya sahiptir. Aynı zamanda, erkeğin toplumsal cinsiyetine bağlı olarak mertebesinin -ya da gücünün- kadınınkinden daha yüksek olduğu olası durumlar da var. Eğer toplumsal kamusal alan -siyaset özellikle- erkek egemenliğinde ise, Hindu işçi orada yer alıp rekabet edebilecek iken, kadın aşağı yukarı 'çocuklar, mutfak ve kilise' (*Kinder, Küche und Kirche*)'ye, yani özel alana hapsolacaktır.

Etnisite ve sınıf bir yere kadar karşılaştırılabilirler, zira her iki olgu da kamusal alandaki iktidar farklılıkları ve rekabetle ilgilidir. Buna karşın, toplumsal cinsiyet hem etnisiteyi hem de sınıfı enine keser ve hiçbiriyle bağlantılı değildir, ama yine de bir yığın sosyal durumda önemlidir. Dolayısıyla, sınıf, toplumal cinsiyet ve etnisiteden hangi statünün en 'önemli' olduğuna karar vermenin yeri burası değil. Fakat pek çok toplumda aktörlerin kendileri etnisite ve toplumsal cinsiyeti atfedilmiş, sınıfı ise elde edilmiş olarak kabul ettikleri bir gerçektir. Bu suretle, etnik statünün diğer statülerden daha emredici, daha zorunlu olduğu görülmektedir. Kişi, sosyal hareketlilik içinde sınıf mensubiyetini değiştirebilir; çoğu insan için, etnik mensubiyetini değiştirmek ise çok daha zordur (ve bazen imkânsız).

Parçalı kimlikler

Etnik örgütlenme, ancak dışlayıcı ise dahil edici olabilir ve etnik kimlik de büyük ölçüde ötekilerle karşıtlıklar içinde tanımlanır. Yukarıda etnisitenin kendisinin bir kişinin sosyal kimliğini tanımlayamayacağı belirtilmişti. Bu, diğer şeylerin yanında, her bireyin çeşitli grupların mensubu olması gerçeğinden kaynaklanmaktadır ve bunların sadece bir kısmı etnik temellidir. Örneğin, Cris Shore (1993), Orta İtalya'da komünist kimliğin inşa edilmesi, her şeye rağmen kapsadığı kişiler için çok önemli olan ve işlevselliği açısından etnisiteye benzeyen etnik türde olmayan özdeşleşmeyle ilgili yazdığında yay-

gın olarak etnik özdeşleşme teorisini kullanır.

Birincisi, bir aktörün sosyal kimliklerini, küçükten büyüğe doğru hareket ettikçe artan sayıda insanı içine alan bir dizi Çin kutuları veya eşmerkezli daireler olarak tasavvur edebiliriz. Nuerlerin parçalı örgütlenmelerinde olduğu gibi (Bölüm 10), somut durum, kişinin hangi grupta yer aldığını; hangi toplulukla bağının olduğuna karar verir. Birçok Mauritiusluya göre, Mauritiuslu şeklindeki sosyal kimlikleri, ancak adanın çok sayıda turistin dikkatini çekmeye başlamasının yanında sanayileşip küresel ölçekteki pazarlarda rekabet etmeye başlamasıyla anlamlı olmuştur. Aynı zamanda, evlilik ve politika gibi birçok durumda akrabalık ve etnik aidiyet rol oynamaya devam etmiştir, ancak birçok açıdan Mauritian vatandaşlığı olgusu bunların yerini aldı. Akraba temelli toplumlarda, şayet aile, soy veya köy gibi daha düşük düzeylerde bütünleşme ihtiyacı karşılıyorsa, bölge veya devlet gibi toplumsal düzeyler çoğu kişi için pek çok toplumsal durumda anlamlı olmayabilir.

Bu durumda herkes çok sayıda tamamlayıcı sosyal kimliklere sahiptir ve verili bir anda bunlardan hangisinin harekete geçeceğini bağlam belirler. Parçalı kimlikler modeli, kimliğin sabit olmadığını, 'doğuştan' olmadığını, bir birey ile bir toplumsal durum arasındaki bir karşılaşmada şekillendiğini hatırlatmaya hizmet eder. Parçalı model bir kişinin toplumsal kimliklerini, mesela, dünya vatandaşı, Afrikalı, Kenyalı, Kikuyulu, Murang bölgesinden biri, X klanı mensubu, A soyuna mensup şeklinde tanımlamamızı sağlar. Fakat, Bölüm 10'daki parçalı kimlikler tartışmasında da gösterildiği gibi, bireyler, eşmerkezli daireler sistemini enine kesen başka kimliklere sahiptirler. Örneğin, bir kişi 50 yaşında, bir erkek, bir eş, bir avukat, bir sosyalist, bir pul koleksiyoncusu, vesaire olabilir. Kısmen üst üste gelen aidiyetle çok sayıda gruba mensup olabilir. Bir çatışma durumunda hangi kimliğin öne çıktığı, bir bireyin, örneğin bir partiye sadakat ile ulusa veya etnik gruba sadakat arasında ne zaman seçim yaptığı ampirik bir meseledir.

Burada çerçevesi çizilen etnisiteye dair analitik perspektif-

ler, etnik sınırların toplumsal inşası ve muhafaza edilmesi, sınırları haklı çıkarmak için mitler şeklinde tarihin kullanımı, kültürel farklılıkların iletişimi ('gerçek' veya 'hayali' olabilen), toplumsal özdeşleşmenin durumsal niteliği üzerinde duruldu. Çok sayıda okuyucu, etnisiteye ilişkin, analitik açıdan kuşkusuz faydalı olan bu görüşlerin çoğu zaman etnik olarak tanımlanan acımasız çatışmalarla yıpranmış bir dünyayla ilgilenmek için fazla sakin araçlar olduğunu düşünebilir. Etnik ilişkilere dair antropolojik modellerin, her ne kadar dışlamasalar da, iktidar asimetrisine nadiren dayandıkları doğrudur. Ayrıca, bu bölümde etnisitenin kavramsallaştırmasında, misal, Bosna'daki iç savaş, Batı Avrupa'daki ırkçılık veya Guatemala'daki soykırımı tartışmaktan ziyade daha çok etnik ilişkilerin biçimsel özellikleri üzerinde durulduğu da doğrudur. Diğer yandan, etnik ilişkilere dair standart antropolojik perspektifler, iktidar ilişkilerini ve şiddet boyutunu da dikkate almaları şartıyla bu tür çatışmaları anlamamıza yardım edebilir.

Etnik kimliklerin siyasi meşruiyet için kullanılması yirminci yüzyıl son döneminin özelliği olmuştur. 1970'li yıllarda Bolivya'daki kırsal sivil örgütler (NGO'lar) bastırılmış bir sınıfın temsilcileri olma talebinde bulundular; aynı gruplar şimdi de Aymara ya da Quechua Yerlilerini temsil ettiklerini vurguluyorlar. Bu bölümün başlangıcında sözü edilen sınıf ve cinsiyet analizinden etnik ilişkiler analizine doğru değişim, geri kalan iki bölümün ana konusu olan, siyasetin ve özdeşleşmenin devam etmekte olan etnikleşmesinin açık belirtileridir.

Ayrıntılı okuma önerileri

Fredrik Barth: "Introduction", Fretrik Barth, ed., *Ethnic Groups and Boundaries*. Oslo: Scandinavian University Pres 1969.

Abner Cohen: *Two-dimensional Man*. London: Tavistock 1974.

Anthony P. Cohen: *The Symbolic Construction of Community*. London: Routledge 1985. (Türkçesi; Anthony P. Cohen, *Topluluğun Simgesel Kuruluşu*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.)

Hans Vermeulen and Cora Govers, ed: *The Antropolōgy of Ethnicity*. Beyond 'Ethnic Groups and Boundaries'. Amsterdam: Het Spinhuis 1994.

17. MİLLİYETÇİLİK VE AZINLIKLAR

Dünyanın farklı yerlerindeki insanlar hâlâ farklı sesler çıkarıyor, ancak bugünlerde aşağı yukarı hepsi aynı şeyi söylüyor.

Ernest Gellner

1960'lardan bu yana klasik antropoloji araştırmalarının ana temalarına doğru bir yolculuğa çıkıldığında milliyetçi ideoloji anlatımlarıyla karşılaşmanın önüne pek geçilemez. Milliyetçiliğin doğuşu ve ulus-inşası önemli, dikkate değer ve sömürgecilik ile bağımsızlaşma bağlantılı küresel değişim süreçlerinin fazlasıyla sonuçlara yol açan bir boyutudur. Milliyetçilik, çok farklı biçimlerde kendini göstermesine rağmen, neredeyse dünyanın her yerinde var olan bir ideoloji türüdür. Bu, her devletin bütün vatandaşlarının milliyetçi ideolojiyi bildiği veya hatta desteklediklerini anlamına gelmez, -ancak milliyetçiliğin, gerek antropolojinin gerek diğer sosyal bilimlerin 1980'den beri analitik olarak kapışmaya çalıştıkları bir öncelik olarak görecek kadar önemli bir kültürel fenomen olduğunu ima eder.

Milliyetçilik ve modernite

Antropolojide, milliyetçilik genellikle, kültürel sınırların siyasi sınırlara tekabül etmesi gerektiğini yani, devletin sadece

'aynı türde' insanları içine alması gerektiğini iddia eden (Gellner 1983) bir ideoloji olarak tanımlanır. Tüm milliyetçilikler o veya bu şekilde devlet ile vatandaşlarının kültürü arasındaki ahengi savunurlar. Çok sayıda sosyal teorisyen daha önce milliyetçiliği uzak bir çağdan 'arkaik bir kurtuluş' olarak kabul ederken (örneğin, Weber 1978 [1919], zamanla tam da modernizmin bir ürünü olduğu anlaşıldı. Aslında, bildiğimiz gibi milliyetçilik Fransız Devrimi döneminde Fransa ve Almanya'da geliştirildi: Fransız Aydınlanması ve Alman Romantizmi olmak üzere ikili bir kökene sahiptir.

Milliyetçilik ile etnisite araştırmaları arasındaki paralellik aşikârdır; çoğu milliyetçilikler -bazıları hepsi diyecektir- etnik ideolojilerin özel durumlarıdır. Birçok milliyetçi ideoloji ulusun kadim doğasını ileri sürdüğü için, çoğu kişi ideolojinin kendisinde de durumun bu olduğunu düşünmüştür. Durum böyle değil ve bu noktada gelenek ile gelenekçiliği birbirinden ayırmak yararlı olabilir. Milliyetçilik, olduğu varsayılan bir kadim kültürel geleneği yücelterek gelenekçi bir ideoloji olarak görünme eğilimindedir. Bu, kendisinin 'geleneksel' veya 'kadim' olduğu anlamına gelmez.

1850'li yıllardan bu yana Norveç milliyetçiliği örneği bu konuyu açıklıyor. Norveç bu dönemde, İsveç'le zorunlu bir birlik içindeydi ve Avrupa'nın başka yerlerindeki benzer hareketlerden ilham alan sayıları giderek artan kentli ve eğitimli Norveçliler kendi devletlerine sahip olmaları gerektiğini düşündüler. Sonra, Norveçlilere has gibi görünen popüler gelenekleri keşfettikleri uzak vadilere yolculuklar yaptılar; onları kentlere geri getirip sergilediler, bunları Norveç halkının ve onun 'ruhu'nun bir ifadesi olarak gösterdiler. Sonuçta, biricik olarak görülen (Norveç milliyetçiliğinin karşıtları olarak tanımlandığı komşu ülkeler İsveç ve Danimarka'da olmayan) Norveç kırsal yaşamının özelliklerine vurgu yaparak zamanla ulusal bir sembol oluşturuldu ve bu etnik Norveç milleti fikrini oluşturmak için kullanıldı. Aynı dönemde, Viking dönemi Norse imparatorluğu (MS yaklaşık 1000) ile devamlılığına vurgu yapılırken, bir milli edebiyat, milli sanat, milli müzik ve belli kır-

sal lehçeleri temel alan -bu şekilde Dancadan iyice farklı olan- yeni bir milli dil yaratıldı. Bütün bu çaba, Norveç'in biricik kültürüyle gerçekten kadim bir ülke olduğu ve bu nedenle siyasi bağımsızlığı hak ettiği izlenimini vermek için sarf edildi.

Norveç kırsal kültürü yeniden yorumlanmış haliyle, sayısal olarak 'tipik' ya da kent kültüründen daha 'otantik' olduğu için değil, Danimarkalılar ve İsveçlilere karşı etnik bir farklılığı ifade etmek için kullanılabildiği için ve milliyetçiliğe has kırsal-kentsel dayanışmayı somutlaştırdığı için etkili bir siyasi silah oldu. Milliyetçi ideolojiye göre, gruplar arası önemli ayırt edici çizgiler ulusal sınırları takip eder ve bu yüzden dâhili farklılaşma görmezden gelinir. Milliyetçilik, bir toplumun bütün üyelerinin ortak bir kültürü paylaştığını şeklinde, öncesinde atfedilmiş payelere ve feodal hiyerarşilere dayanan toplumlarda radikal bir bakış olan bir anlayışı vazeder.

Milliyetçilik aracılığıyla ifade edilen gelenekçilik bu anlamda derinden modern bir karaktere sahiptir. Milliyetçilerin Vikinglerin Norveçli olduklarını iddia etmeleri milliyetçilerin Viking oldukları anlamına gelmez. Şimdi, sosyal ölçek, teknoloji ve sosyal bütünleşme biçimlerine dair önceki tartışmalarda güçlü bir bağlantıya sahip olan milliyetçilikle modernite arasındaki ilişkiyi daha yakından incelememiz gerekiyor.

Milliyetçilik ve sanayi toplumu

Ernest Gellner'in milliyetçilikle ilgili önemli kitabında (1983), yazar, milliyetçiliğin sanayileşmeye ve insanların akrabalık, din ve yerel topluluklarla olan 'ilksel bağlar'ından kopmasına bir tepki olarak ortaya çıktığını iddia eder. Sanayileşme beraberinde kapsamlı bir coğrafi hareketliliği getirerek insanları, daha önce bildiklerinden çok daha büyük bir sosyal sistemin içinde yer almalarına yol açtı. Akrabalık ideolojisi, feodalizm ve din artık insanları etkin şekilde örgütleyememekteydi. Diğer deyişle, on dokuzuncu yüzyıl Avrupa'sında gelişmekte olup hem büyük ölçekli sosyal sistemleri yaratmış, hem de bireysel eşitlik ve medeni hak taleplerini ilham eden bü-

yük-ölçekli toplumlarda kaynaştırıcı bir ideolojiye ihtiyaç vardı. Milliyetçilik bu tür talepleri karşılayabildi ve Gellner bunu büyük ölçekte, eski ideolojilerin ve sosyal örgütlenme ilkelerinin fonksiyonel bir yenilenişi olarak görür.

Ernest Gellner (1925-95), önce felsefe eğitimi aldı ve yayımlanmış eserlerinin önemli bir kısmı bilim felsefesini konu alır. Aktarım ve rasyonaliteye dair antropolojik tartışmaların yanında dil ve dünya arasındaki ilişkiye dair tartışmalara da katkıda bulundu. Sosyal bilim felsefesine ilişkin makaleleri, Thought and Change (1964), Spectacles and Preticaments (1974) ve Relativism and Social Sciences (1985) başlıklı derlemelerden oluşuyor. Gellner kendisini hem bir pozitivist hem de bir foksiyonalist olarak tanımlamakta ve Wittgenstein'ın dil felsefesi (Peter Witch'de temsil edildiği gibi), daha yakın zamanda 'postmodernizm'in yanında hermenötiki de eleştirerek bilim olarak antropolojinin güçlü bir savunucusu olarak çıkar karşımıza. Magrip'te alan çalışmasını yürüttü ve bu bağlamda Muslim Society (1981)'i yayımladı.

Gellner'in daha sonraki kitapları arasında Nations and Nationalism (1983) göze çarpar: Tomurcuklanmakta olan disiplinlerarası milliyetçilik incelemelerinde önemli bir ilham kaynağı oldu. Bu eserinde, sanayi devrimiyle bağını kurarak milliyetçiliğin modern karakterine vurgu yapar. Psycho-analytical Movement (1985), Gellner'in epistemolojik ve mantıksal zeminlerde düşünmemenin yanı sıra psikanalizin büyük önemine dair sosyolojik bir açıklama getiren psikanalizin güçlü bir eleştirisidir. Reason and Culture (1991), odak noktası Avrupa düşüncesinde Aydınlanma ve Romantizm arasındaki gerilim -'akıl' ve 'kültür' arasında, ya da bir değerlendirme olarak medeni haklar ve milliyetçilik arasında- olduğu için daha felsefi bir bakış açısıyla modern toplum üzerine ayrıntılı perspektifler geliştirir. Postmodernizm, Reason and Religion (1992) antropolojideki epistemolojik rölativizme saldırır, dinsel köktenciliğin erdemlerini ve kusurlarını değerlendirir ve bir kavrama bilimi olarak antropolojinin sözünü sakınmayan bir savunmasıyla sona erer.

Akrabalık ideolojisi ile milliyetçilik arasındaki esas fark, ikincisinin soyut bir topluluğun varoluşunu varsayması olgusudur, yani, bir milliyetçi ya da vatansever olarak kişi bir yasama sistemine ve görünürde kişinin 'halk'ını temsil eden bir devlete sadık olabilir, kişisel olarak birbirini tanıyan bireylere değil. Dolayısıyla, eğer kişi varoluşunu tasavvur edebiliyorsa ulus ancak o zaman vardır -doğrudan gözlemlenemez- ve bu anlamda Benedict Anderson (1991) ulustan, tahayyül edilen topluluk olarak söz ediyordu. Milliyetçilik izahatında kitle

medyası, bilhassa matbu kitabın gelişimi üzerinde durur. Matbaa kapitalizmi ile birlikte, çok sayıda insanın aynı bilgiye sahip olabildiğini ve bunun yazarla doğrudan bağlantı kurmaksızın gerçekleşebildiğini söyler. Bu şekilde, çok büyük ölçekte bir dil standartlaşması ve dünya görüşü mümkün olabiliyor. Burada, ulus devletlerde devletin eğitim sisteminin rolü çok önemlidir. Her İngiliz öğrenci Guy Fawkes'in adını duymuştur, ancak çok azı Hollanda tarihinde önemli bir şahsiyet olan Pieter Stuyvesant'ın adını duymuştur. Elbette Hollanda'da da tersi durum sözkonusudur.

Kültürel bir düzlemde, matbu haberleşme araçları ve standart eğitim temsiliyetlerin homojenleşmesi anlamına gelir. Toplumsal örgütlenme düzleminde, insanlara kabaca farklı olan bölgelerde aynı nitelikleri sunar ve böylece onları emek pazarında yeri doldurulabilir kıldığı için geniş bir alanda coğrafi hareketliliği kolaylaştırır. Dolayısıyla, büyük ölçekli iletişim ve kültürel standartlaşma veya homojenleşme ulus-inşası için, insanların nasıl olup da böylesi soyut bir varlıkla özdeşleşebildiklerini açıklamaya yardım eden önemli özelliklerdir.

Gerek Gellner gerek Anderson, ulusun modern ve soyut karakterine vurgu yaparlar. Burada ulus ve milliyetçilik, aksi takdirde dağılma ve anomi (toplumsal düzensizlikten kaynaklı bunalım) tehdide maruz kalacak olan toplumlarda devlet iktidarının araçları olarak gözümüze çarparlar. Milliyetçilik, sadakat ve büyük ölçekli operasyonları kolaylaştırması bakımından devlet için işlevsel bir ideolojidir ve özdeşleşme ve sosyalleşme için başta aile olmak üzere modası geçmiş odakların yerini alması bakımından da birey için işlevseldir. Sonuçta, diğer şeylerin yanında sosyal kontrol, sosyalleşme ve grup aidiyetini temsil eden bir kurum olarak ulus-devletin, modern toplumlarda önceden aileye ait çok sayıda işlevi üstlendiğini ileri sürmek sadece bir klişe olmayacaktır. Dahası ulus, metaforik bir akraba grubu olarak da görülebilir. Akrabalık insanoğlunun organizasyonunda önemlidir ve milliyetçilik, akrabalığın zayıflamış olduğu yerlerde kurumlar şeklinde ortaya çıkmaktadır. İnsanlar soyların veya köylerin üyeleri olmaktan ve bel-

ki de daha önemlisi, modernleşme süreçleri aracılığıyla vatandaş olma konumuna geçmektedirler. Ulus-devlet hem güvenlik duygusu hem de kültürel bir kimliğin yanında sosyalleşme (okullaşma yoluyla) ve kariyer fırsatları sunar. Hemen hemen ailenin istediği şekilde bizden sadakatimizi talep eder: İnsanlar akrabaları ve ulusları için (eğer milliyetçilik başarılı bir ideoloji olduysa) ölmeye ve öldürmeye hazırdırlar, ama öteki insanlar için çok azı yapar bunu. Başka deyişle, ulus-devlet üyeleri arasında çok güçlü tutkuları harekete geçirebilmekte olup Andersen (1991), ulusçuluğun, sosyalizm ve liberalizm gibi ideolojilerden çok din ve akrabalık gibi olgularla daha fazla ortak yanı olduğunu savunmuştur.

Bazı yazarlar, milliyetçiliğin modern bir olgu olmasına rağmen, köklerinin eski etnik topluluklar veya 'etniler'e uzandığını iddia etmişler (A. Smith 1986, 1991), ancak, pre-modern topluluklardan ulusal topluluklara kesintisiz bir devamlılığın var olduğunu iddia etmek kesinlikle yanıltıcı olacaktır. Norveç örneğinin de gösterdiği gibi, ulusal giysiler ve diğer semboller modern bağlamda, aslında daha önce sahip olduklarından çok farklı bir anlamda kullanılmışlardır.

Ulus-devlet

Bir ulus-devletin oluşması için, halkın belli bir takım derinlikli ihtiyaçlarını karşılamak için liderler eşzamanlı olarak hem belli bir iktidar yapısını meşrulaştırabilmeli hem de ulusun yeteneğine dair yaygın bir inanç oluşturabilmelidirler. Çoğu durumda, başarılı bir milliyetçilik, ortak geçmişe vurgu yaparak etnik bir ideoloji ile devlet aygıtı arasında hakiki bir bağı ima eder. Bir sosyal örgütlenme modeli olarak kabul edilen ulus-devletin bazı niteliklerine kısaca bir göz atalım. Bu kitapta daha önce tanımlanan diğer sosyal örgütlenme biçimleriyle karşılaştırmak anlamlı olabilir: Örneğin, Fransız ulusu ile Dogon köyü arasında hem benzerlikler hem de farklılıklar vardır.

Her şeyden önce, ulus-devlet milliyetçi ideoloji, yani devletin sınırlarının kültürel sınırlara tekabül edilmesi gerektiğini

Çokkültürlülük ve insan hakları

Küresel bir olgu olan kültürel kimliklerin öz-bilinç oluşturmalarının öneminin giderek artması tüketim kalıpları, politika ve sanatta belirgindir. Pek çok ülkede, belki de özellikle önemli sayıda göçmen nüfusa sahip zengin ülkelerde, 'çokkültürlülük'le ilgili tartışmalar bu boyutların birkaçına dikkat çektiler. Örneğin, 'etnik sanat'tan söz etmek anlamlı mıdır ya da kültüre özgü kriterlere göre değerlendirilebilir mi? Nijeryalı-İngiliz editör ve eleştirmen Adewale Maja-Pierce'e göre bu tür bir tartışma vasat edebiyatı savunmak için kullanılabilir ve bu suretle ayrımcı ve çoğu zaman himayeci bir işlev görür (Maja-Pierce, kişisel iletişim) Diğer yandan, Charles Taylor (1992: 67)'ın işaret ettiği gibi, 'örneğin, ragaya, iyi huylu çalgıda saklı değer varsayımlarıyla yaklaşmak sonsuza dek meselenin esasını kavrayamamak anlamına gelecektir.'

Siyasi alanda, çokkültürlülük meseleleri insan hakları ve azınlık hakları üzerinde odaklandılar. Çokkültürlülük, çoğunluğun kendi kültürüne sahip olması gibi, farklı etnik grupların da kültürel olarak çoğunluktan farklı olma hakkına sahip olduklarını iddia eden bir doktrin olarak tanımlanabilir. Ne var ki, pek çok eleştirmen, bu tür bir doktrinin etnik gruplara farklı sistematik muameleyi (ırk ayrımı şeklinde) haklı çıkarmaya hizmet edeceğini ve aslında, en iyi niyetli hallerinde bile, bireysel haklarla arasının açık olacağını savundular. Bir yandan, teoride her vatandaş devletten ve toplumdan eşit muamele görme hakkına sahiptir; bir yandan da, farklı kültürel arkaplana sahip insanlar kültürel kimliklerini sürdürme hakkı talebinde bulunabilirler. Örneğin, bu kültürel kimlik görücü evliliği kapsayıp da bu durum yasadışı olduğu zaman, eşitlik hakkı ile farklılık hakkı arasındaki çatışma ortaya çıkmaktadır. Gruplar da, aynen bireyler gibi haklara sahip olmalı mıdır; öyleyse, grupta içindeki dâhili iktidar uyuşmazlığından kaynaklı baskı ve suiistimalin önüne nasıl geçilebilir? Antropologların bu modern söylemlerde gerek katılımcı gerek analist olarak önemli bir yere sahip olduklarını söylemeye gerek yok. Neticede, çokkültürlülük kavramının ta kendisi, antropoloji tarafından geliştirilmiş bir kültür kavramını kullanmaktadır.

beyan eden doktrin üzerine kurulmuştur. Bunun yanında, ulus-devlet şiddet kullanma, kanun ve düzen getirme ve vergi toplama meşruiyeti üzerinde tekel sahibidir. Bütün vatandaşları kapsayan bürokratik bir yönetime ve yazılı kanunlara sahiptir ve halkı için -en azından ideal olarak- tekbiçimli bir eğitim sistemi ile ortak bir pazara sahiptir. Çoğu ulus-devletler resmi bir ulusal dile sahiptir; hatta bazıları diğer dillerin kamusal alanda kullanımını yasaklamıştır.

Başka toplumlarda da siyasi otoriteler şiddet ve vergi teke-

line sahiptirler. Bu anlamda ulus-devlete özgü olan şey temsil ettiği iktidarın muazzam yoğunlaşmasıdır. Modern bir savaş ile Yanomamölerdeki bir kan davasını karşılaştırırsak eğer, aradaki farkı net bir şekilde görebiliriz. Akrabalık temelinde bütünleşmiş toplumlarla (Yanomamölerde üst sınır birkaç yüz kişidir) mukayese edildiğinde inanılmaz sayıda insanı (genellikle milyonlarca) kapsayan soyut milliyetçi toplulukta olduğu gibi, birçok durumda modern devlet de diğer sosyal örgütlenme biçimlerinin devasa oranlarda genişlemiş hali olarak düşünülebilir. Bu, ulus-devletin 'diğer toplum türlerinin aynısı', sadece daha büyüğü olduğu anlamına gelmez, ancak sadece devlet ile devlet şeklini almamış örgütlenme biçimleri arasındaki farklılıkların değil sadece benzerliklerin de farkında olmalıyız.

Milliyetçilik ve etnisite

Tanımlar düzeyine saplanıp kaldığımız takdirde milliyetçilik ile etnisite arasındaki fark basittir. Milliyetçi bir ideoloji, etnik grup adına kendi devletine sahip olma hakkı talep eden etnik bir ideolojidir. Uygulamada ise ayrım çok daha karmaşık hal alabiliyor.

Birincisi, insan grupları veya kategorileri analitik olarak milliyetçilik ile etnik kimlik arasındaki gri bir bölgeye yerleştirilebilir. Etnik grupların 'ortak bir irade'ye sahip oldukları tümüyle doğru değildir. Üyelerinin bir kısmı bağımsızlık isteyip, diğerleri varolan bir devlette dilsel ve diğer haklarla yetiniyorlarsa, sözkonusu kategori, kimin konuştuğuna bağlı olarak hem bir ulus olarak hem de bir etnik grup olarak görülebilir. Bir kişi de, durumsal olarak etnik bir azınlığın üyesi olmakla bir ulusun üyesi olmak arasında gidip gelebilir. Fransa'ya göç eden bir Arjantinli Fransa'da iken etnik bir azınlığa mensuptur, doğduğu ülkeye geri döndüğü anda bir ulusa aittir.

İkincisi, milliyetçilik zaman zaman, etnik bir grubun çoğunluğunu temsil eden ve onun tarafından desteklenen bir

ideolojiyi de tarif eder. Bu tam olarak, hiçbir etnik grubun açıkça kendisi adına etnik bir ulus-inşa etme projesi talebinde bulunmadığı Mauritius'daki durumdur. Bu tür ülkelerde milliyetçi ideoloji, etnik farklılıkları yok etmeyip, ortak bir ulus çerçevesi içinde uzlaştırmaya çalışması bakımından çoketnili veya etnik-üstü olarak kabul edilebilir.

Üçüncüsü, gündelik dil ve kitle iletişim araçlarının sürekli ulus ve etnik grup kavramlarını karıştırdıklarını akılda tutmalıyız; örneğin eski Sovyetler Birliği'nin '104 millet'inden söz edildiğinde, çok azının liderlerinin kendilerinin egemen oldukları devletlere sahip olmak istemeleri anlamında etnik gruplara işaret ettikleri açıktır.

Milliyetçilik ile etnisite birbirine bağlı olgulardır, ancak ulus olmayan çok sayıda etnik grup vardır ve etnik grup olmayan uluslar da vardır -yani, etnik temele dayanmayan çoketnili uluslar ya da ülkeler. Aslında dünya ülkelerinin büyük bir kısmı doğal olarak çoketnilidir, ancak birçoğu bir etnik grubun egemenliğindedir; Fransa'da Fransızlar, Büyük Britanya'da İngilizler, vesaire. Yukarıda verilen milliyetçilik modelinin yanında milliyetçiler tarafından kabul edilen modeller de nadiren toprakla örtüşür. Özellikle, varsa da eğer, devlet ile 'kültürel grup' arasında çok nadiren mükemmel bir örtüşme vardır. Bu basit gerçek, çağdaş dünyada azınlık meseleleri denilen şeylerin nedenidir.

Azınlık ve çoğunluk

İktidar ve iktidar uyuşmazlıklarına büyük vurgu yapan etnisite araştırmalarının iki türü yoksul ülkelerden zengin ülkelere emek göçleri ve yerli halklarla ilgili araştırmalardır. Her iki tür de, çoğunluğun - genellikle bir ulus-devlette temsil edilen ulus- birçok şekilde azınlıktan daha güçlü olduğu yerlerde azınlıklar ve çoğunluklar arasındaki ilişkiyle ilgilidir.

Etnik bir azınlık, siyasi egemenliğe sahip olmayan ve etnik bir kategori olarak var olan grup olarak tanımlanabilir. Azınlık terimi her ne kadar sayıca azlığa gönderme yapsa da, pro-

fesyonel literatürde siyasi tabiiyeti ifade eder. Bu anlamda dünyadaki halkların pek çoğu azınlık olarak görülebilir. Fakat ulus-devletle ilişkileri farklılık arz ettiği gibi ulus-devletin de bu azınlıklara yönelik stratejileri farklılık arz eder.

Azınlık terimi, sosyal sistemin bütünü içinde hem ölçek hem de örgütlenme biçimiyle ilgilidir. Daha önce de gösterildiği gibi, bir sosyal sistemin her tür tanımı görelidir. Bu şu anlama gelmektedir; (i) önceden kabile halkı olanların ulus-devletlere entegre olduklarında olduğu gibi (Yanomamöler, devletle ilişkiye girmeden önce azınlık değillerdi) sosyal sistemin kapsamı genişlediği zaman azınlıklar ortaya çıkar, (ii) azınlıklar, yeni yöntemlerle sistemin sınırını çizebildikleri takdirde (örneğin, yeni bir devlet kurarak) çoğunluk olabiliyorlar ve (iii) bir yerde azınlık olan etnik gruplar başka bir yerde çoğunluk olabiliyorlar.

Sihler, toplam Hindistan nüfusunun yüzde 2'sinden daha azını oluştururlar; ne var ki, Penjap eyaletinde nüfusun 65'ini oluştururlar. Yukarıdaki (ii) ile uyumlu olarak, liderlerinin bir kısmı bağımsız bir Sih devleti kurmak için mücadele ederek grubu kolektif olarak azınlıktan çoğunluğa dönüştürmeye çalışıyorlar. Diğer yandan ise, Transilvanya'daki (Romanya) Macarlar ve İngiltere'deki Pakistanlılar (iii)'e örnek teşkil ediyorlar: Azınlıktırlar ancak grupları başka yerlerde birer çoğunluktur.

İktidar asimetrileri

Şimdiye kadarki etnisite ve milliyetçilikle ilgili tartışmada, çok önemli olan ve etnik gruplar arasında çok yaygın eşitsizlik veya orantısız iktidar ilişkileri olgusuna değinmedik. Etnisite konulu pek çok araştırma, etnikler arası ilişkilerde iktidar uyuşmazlıklarının hangi biçimlerde nihai olabildiğine daha yakından bakılmaksızın etnik sınırların korunması ve kimlik üzerine müzakerelere yoğunlaşmaktadırlar. Bir örnek vermek gerekirse, Coperbelt'deki ünlü etnisite (veya kabilecilik) üzerine yapılan ünlü araştırmalar, Afrikalıları Avrupalılara göre

ikinci-sınıf vatandaşlar olarak tanımlayan sömürge maden toplumunun kapsayıcı bağlamından pek söz etmemişlerdir.

Stanley Tambiah (1989), modern toplumları etnik kompozisyonlarına göre farklılaştıran çağdaş toplumlar tipolojisi önermişti (azınlık-çoğunluk ilişkileri ile ilgili farklı tipolojiler için bkz. Eriksen 1992 ve Horowitz 1985):

> 1. Japonya, İzlanda ve Bangladeş gibi etnik açıdan neredeyse homojen olan ülkeler (egemen grubun toplam nüfusun yüzde 90'ını oluşturduğu).
>
> 2. Bhutan, Vietnam ve Türkiye'nin aralarında bulunduğu büyük bir etnik çoğunluğun (nüfusun yüzde 75-89'u) olduğu ülkeler.
>
> 3. En büyük etnik grubun nüfusun yüzde 50-75'ini oluşturduğu ve çeşitli etnik azınlıkların bulunduğu Sri Lanka, İran, Pakistan ve Singapur gibi ülkeler.
>
> 4. Guyana, Trinidad & Tobago ve Malezya gibi hemen hemen aynı büyüklükte iki gruptan oluşan ülkeler.
>
> 5. Hiçbirinin egemen olmadığı çok sayıda etnik gruptan oluşan tam anlamıyla çoklu ülkeler; örneğin, Hindistan, Mauritius, Nijerya ve Filipinler.

Bu tür bir tipoloji ile ilgili çarpıcı bir gerçek, siyasi açıdan birbirinden son derece farklı ülkeleri bir araya yığmasıdır. Her kategoride istikrarlı ve istikrarsız ülkeler, parlamenter demokrasiler ve askeri diktatörlükler, insan haklarına dair kötü sicillerin yanında iyi sicilleri olan ülkeler, vesaire yer alıyor. Etnik açıdan homojen olan Somali 1990'ların başında iç savaş yaşarken, çok-etnili komşu ülke Kenya'nın toprak bütünlüğüne yönelik bir tehdit yoktu. Diğer yandan, Eritre'nin 1990'lı yıllarda Etiyopya'dan ayrılması etnik bir mesele değildi, zira Eritre'nin nüfusu yaklaşık oniki etnik gruptan oluşmaktadır. Tam anlamıyla çoğul bir toplum olan Mauritius, dünyanın tropikal bölgesindeki en istikrarlı parlamenter demokrasilerinden biridir. Başka bir deyişle, etnik çoğulluk şiddet ve siyasi istikrarsızlığı yalnız başına izah edemez.

Fakat tabakalı ve tabakasız çoklu etnik sistemleri birbirin-

den ayırırsak (Horowitz 1985; Tambiah 1989), bazı toplumların niçin istikrarlı, diğerlerinin niçin istikrarsız olduğunu anlamak daha kolay olabilir. Genellikle, sivil haklar ve kariyer fırsatlarından sistematik olarak mahrum kalmış etnik gruplar siyasi düzenin adil olmadığını düşüneceklerdir. Bu sadece, siyasi hakların uygulamada etnik aidiyet temelinde eşitsizce dağıtıldığı toplumlarda böyledir, ancak bu tür durumlar az da değildir. Şimdilik, devletin denetimini elinde tutan baskın etnik gruplar ile azınlıklar arasındaki asimetrik ilişkileri incelemekle kendimizi sınırlayacağız.

Etnik olmayan uluslar?

Milliyetçilik teorileri çoğu zaman Avrupa merkezli olup (Handler ve Segal 1993) Avrupalı olmayan ülkelerin bu modele uymakta başarısız olmaları şaşırtıcı değildir. Şayet milliyetçilikle devlet ile etnik grup arasında uyum doktrinini kastediyorsak, Birleşik Devletler bile bir ulus değildir. Orta ve Güney Afrika'da çok az sayıda halk kendi ülkelerinin etnik açıdan esas anlamda homojen olduğunu düşünür; örneğin, Meksika'da 'mestizaj' olgusu (kültürel ve ırksal karışım) ulusun bir sembolü olmuştur. Afrika zar zor etnik homojenliğe sahip tek bir ülkeyle daha az karmaşık değilken, Asya büyük kısmıyla etnik açıdan çok karmaşıktır -sadece olgu olarak değil, ideolojik düzeyde de öyledir (olgunun çok etnili olup milliyetçilik ideolojisi mono-etnik olan Avrupa'dan farklı olarak). Dolayısıyla Kenya ulusu vatandaşlarıyla tasavvur edilecekse, Lou, Kikuyu veya Massailer olarak değil, kendisini oluşturan etnik gruplardan daha parçalı bir düzeyde varolan sembolik bir topluluktan söz edilebilir. Bu ülkelerin birçoğunda, milliyetçi ideoloji bu nedenle belli bir etnik gruptan ziyade eşit haklar ve sivil toplumla ilişkilendirilir. Bu yine de vatansever duyguları harekete geçirebilir ve devlete sadakati yaratabilmektedir.

Bu çoketnili muhayyel topluluklar hâlâ analitik bir anlamda ulus olabilirler mi? Bu bir tanım sorunudur. Eğer milliyetçilik kavramı çok kültürlü anlamda geçerli olursa, çok-etnili uluslarla sınırlandırılamaz: Küresel dünyaya uyması için daha ayrıntılı rafine edilmesi gerekecektir.

Ayrımcılık, asimilasyon ve entegrasyon

Fiziksel olarak imha edici (şu anda oldukça yaygın olan) devletler, azınlıklarla olan ilişkilerinde bu üç stratejinin birini ya da birden fazlasını kullanabiliyorlar. Birincisi, devlet ya da çoğunluk ayrımcılık yapmaya karar verebilirler. Bu, azınlık

grubunun, azınlık mensuplarının ikinci sınıf oldukları anlayışı eşliğinde fiziksel olarak çoğunluktan ayrı olması anlamına gelebilir. Eski Güney Afrika ırk ayrımı ideolojisi ayrımcılığı uyguladı ve pek çok Kuzey Amerika kentleri de etnik çizgiler üzerinden ayrılmışlardır.

Ayrıca, asimilasyon, çoğunluk ile azınlık arasındaki temasın olası bir sonucu da olabilir. Büyük ölçekli olması halinde, eninde sonunda, çoğunluğun içinde eriyen azınlığın yok olmasına yol açar. İngiltere'de, 1066'daki işgalden sonra ülkeyi yöneten Norman üst sınıfına olan buydu. Bu grubun torunları birkaç nesilden sonra İngiliz oldular.

Asimilasyon zorunlu ya da tercihli olabilir. Bazı durumlarda, şayet etnisite fiziksel görünüme bağlı olursa uygulamada imkânsız olabilir. Birleşik Devletlerde, göçmen grupların çoğu zamanla asimile edildiler; genellikle iki nesil sonra ana dillerini kaybettiler ve geriye sadece geldikleri ülkeye dair belirsiz bir hafıza kaldı. Ancak, deri rengi sosyal sınıflamada önemli bir kriter olduğu için siyah kölelerin torunlarında bu olmadı. Siyah bir Amerikalı, bir Alman göçmenin torunuyla aynı şekilde 'tipik', yani, beyaz bir Amerikalı olamaz. Kültürel nedenlerle asimilasyonun imkânsız olduğu bu durumlarda entropi-dirençli özelliklerinden söz edilebilir (Gellner 1983): Bir azınlığın ayırt edici özellikleri, üyeleri istesin ya da istemesin ortadan kaldırılamaz. Çoğunluk ile azınlık arasındaki ilişkinin üçüncü 'tipi' entegrasyondur. Grup kimliğinin ve kültürel farklılıkların belli bir düzeyde muhafaza edilmesiyle beraber toplumun ortak kurumlarına katılıma işaret eder genellikle. İki ana seçenek arasında bir uzlaşmayı temsil eder.

Etnik temelli bir iş bölümü ayrımcılık kadar entegrasyonla da bağdaşabilir, ancak sadece asimilasyon ve entegrasyonun belli biçimleri toplumda tam siyasi katılımla bağdaşır. Tercihli ayırım milliyetçi bir hareketin mantıklı açıklamasını oluşturabilir ya da değerli kaynakları etnik grup içinde tutmak için elit bir tercihli seçenek olabilir, fakat en fazla ayrıma maruz kalan azınlıklar, yerli halklar olsun ya da sonradan gelenler olsun 'ikinci-sınıf vatandaşlar'dır.

Çoğunluk-azınlık ilişkilerinin en ampirik örnekleri ayrım, asimilasyon ve entegrasyonun bir bileşimidir. Ana eğilim ayrım ya da etnik işbirliği olsa bile bireysel düzeyde asimilasyon olabilir. Kuzey İskandinavyalı Samilerin son yıllarda daha güçlü bir etnik işbirliği ve tercihli ayrıma doğru eğilim göstermelerine rağmen, hâlâ çoğunluk etnik kimliğine asimile olan bireyler bulunuyor (duruma göre Norveçli, Finli ya da İsveçli).

Çoğunluk-azınlık ilişkilerine dair araştırmalarda, iktidar ve iktidar farklılıklarına ilişkin bir analizden kaçmak zordur. Çoğunluk sadece siyasi iktidara sahip değildir; ekonominin de önemli bir kısmını denetim altında tutuyor ve belki de en önemlisi, toplumdaki söylemin terimlerini belirlemektedir. Dil, denetim kodları ve ilgili beceriler çoğunluk tarafından belirlenir ve denetlenirler. Çoğunluk yaşam kariyerleriyle ilgili kültürel çerçeveyi de tanımlar ve böylece azınlıklar üzerinde sembolik bir sermaye artı değerine sahip olur. Bu nedenle, pek çok azınlık mensubu emek pazarında ve becerilerinin değersiz olduğu diğer ortamlarda yarış dışı kalabiliyorlar. Almanya'daki bir Somalili mülteci şayet dört dil konuşabiliyorsa oldukça ehliyetlidir, ancak bu dillerin Somali, Swahili, Amharic dilleri ve Arapça olması halinde Alman emek pazarında hiçbir şansı olmayacaktır.

Göç

Göçmenler, özel bir azınlık türüdür. Çoğunlukla ev sahibi ülkede vatandaşlıktan yoksun olup, kökenleri bir çoğunluğa ait oldukları bir ülkededir. Pek çok durumda göçmenler sadece geçici olarak ev sahibi ülkeye yerleşiyorlar. Yoksul ülkelerden zengin ülkelere gerçekleşen göçe dair sosyolojik ve antropolojik araştırmalar genellikle üç konu üzerine yoğunlaşırlar: Ev sahibi toplum tarafından uygulanan ayrımcılık ve mahrum etme; grup kimliğinin korunmasına yönelik stratejiler ve göçmen kültür ile çoğunluk kültürü arasındaki ilişki. Bazı araştırmacılar da, ev sahibi ülkede köken topluluk ile sosyokültürel

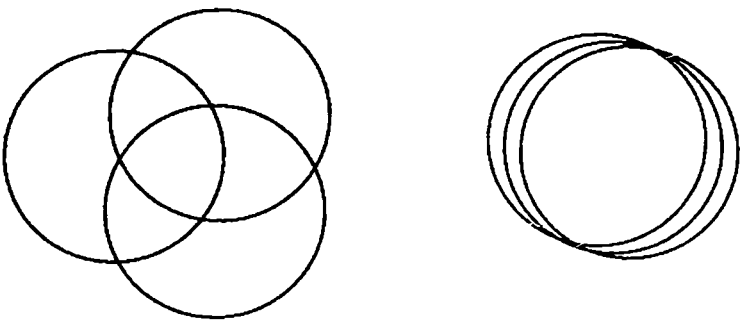
çevre arasındaki ilişkiyi de incelediler, zira çoğu göçmen geldikleri yerle olan önemli bağlarını muhafaza ediyorlar (Georges 1990; Olwig 1993).

Sandra Wallman (1986), Londra'daki iki çok etnili semtle ilgili karşılaştırmalı bir araştırmada, çoğunluk ile azınlıklar arasında önemli farklılıkları keşfetti. Doğu Londra'da yer alan Bow, Britanya'da doğmuş insanlarla göçmenler arasında kuvvetli bir kutuplaşma ve dikotomizasyon ile karakterize edilirken, Güney Londra'da yer alan Battersea'deki etnik ilişkiler çok daha gerilimsiz ve toplumsal açıdan daha az önemliydi. Her iki bölgede de büyük ölçüde el emeği ve düşük düzeyli beyaz yakalı işçiler yaşıyor ve hemen hemen aynı yerlerden (Afrika, Pakistan, Hindistan, Batı Hint Adaları) aynı göçmen oranlarına sahiplerdi.

Wallman, iki bölgenin toplumsal ağlarının büyük ölçüde iki şekilde oluşturulduğunu gösterir. Bow'da, aynı insanlar pek çok farklı durumlarda etkileşiyorlar ve her bireyin üyesi olduğu farklı gruplar hayli iyi örtüşüyorlardı. Buna karşın, Battersea'de her birey farklı üyelik kriterlerine sahip pek çok farklı grubun bir üyesiydi; Bow'da insanlar aynı bölgede çalışıp yaşıyorlar; Battersea'de ise insanlar daha çok Londra'nın diğer bölgelerinde çalışıyorlardı. Bow'daki Britanya doğumlular son derece durağan iken, Battersea'dekiler büyük bir değişkenlikle karakterize ediliyordu.

Wallman, bu ve bununla ilgili etkenlerin iki bölgede birbiriyle son derece farklı tür etnik ilişkilerin oluşmasına katkıda bulunduğunu öne sürer. Bow'u kapalı homojen bir sistem, Battersea'yi ise açık heterojen bir sistem olarak tanımlar (bkz. Şekil 17). Bow'dakinden farklı olarak Battersea'de çok sayıda 'kapı' ve 'kapı bekçileri' vardı, başka bir deyişle, kişinin bir göçmen olarak grup sınırlarını aşabildiği birçok yol vardı. Kişi içine girdiği anda yerel bir topluluğun üyesi oluyor. Ancak Bow'un kapalı ortamında, insanların kabul edilmek için bütün yaşamlarını orada geçirmiş olmaları gerekiyor. Bow'daki etnik sınırlar Battersea'dekinden daha keskin, çünkü farklı toplumsal ağlar öylesine fazla örtüşüyorlar ki, bir göçmenin bölgenin

kabul edilen bir üyesi olması için eşzamanlı olarak çok sayıda 'kapı'dan ya da çitten geçmesi gerekecektir.



Heterojen/açık tür (Battersea)

Homojen/kapalı tür (Bow)

Şekil 17.1: Battersea ve Bow'da toplumsal alt-sistemler veya alanlar arasındaki örtüşme dereceleri. (Kaynak: Wallman 1986: 241)

Wallman'ın araştırması, bu kitabın başka bir yerinde tartışılan enine kesen bağların çatışmada hafifletici bir etkiye sahip olduğu fikrini desteklemektedir. Başka araştırmacılar, sosyolojik bir yaklaşım seçmekten ziyade göçmenlerin kişisel kimlikleri üzerine odaklandılar. Burada, göçmenlerin 'iki dünyada yaşadıkları', ortamlar arasında hareket ettikçe farklı kültürel kodlar arasında gidip geldiklerine dair ortak bir bakış açısına varılıyor. Şartlara göre ev sahibi nüfusla olan ilişkide etnik kimlik bastırılıp, dâhili ilişkilerde öne çıkarılabilmektedir.

Farklı, daha dinamik bir bakış açısı da, İngiltere'deki bir Pakistanlılık kimliğinin Pakistan'daki bir Pakistanlılık kimliğinden ister istemez farklı bir anlam ifade ettiğini göstererek sosyal ve kültürel değişime odaklanmaktadır. Bazı bakımlardan, bu tür göçmenler 'İngilizleşmek'te, diğer bakımlardan kültürel kimliklerini bilinçli olarak güçlendirmeye çalışırlar; başka durumlarda ise, topluluğun tam ortasında, grubun bazı üyeleri değiştirmek isteseler bile değiştirmenin zor olduğu -örneğin görücü usulü evlilikle ilgili gelenekler- güçlü kültürel değerler olabilir. Dolayısıyla, göç alanının, kültürel dinamikler ve değişimin incelenmesi için ilginç bir alan olduğu bu şekilde kanıtlanmış olmaktadır (bkz. Bölüm 18).

Gündelik dilde 'yerli halklar' endüstriyel olmayan bir üretim modeline sahip, egemen olmayan bir nüfusa işaret eder. Bu, yerli halkların üyelerinin hiçbir zaman ulusal politikalara katılmadıkları ya da fabrikalarda çalışmadıkları anlamına gelmez, fakat modernite ile ulus-devletin tuzaklarıyla yüz yüze kaldıklarında onları özellikle savunmasız bırakan bir yaşam biçimini temsil ettikleri düşünülür. Bu anlamda onları, kapitalist üretim ve tüketim sistemine tamamen dâhil olmuş ama toprak talepleri olmayan göçmenlerden ayırmak doğru olacaktır.

Nesnel olarak 'yerli halklar'dan söz edilemez. Teknik anlamda dünyanın bütün sakinleri gezegenin yerlileridir. Sözkonusu terim, belli politik iddialarda bulunmak için her zaman politik bir bağlamda kullanılır.

Dünyadaki tüm yerli halklar ulus-devletle -sadece belli ulus-devlet değil bir kurum olarak devletle potansiyel olarak çatışmalı bir ilişki içinde yer almışlardır. Siyasi projeleri kültür taşıyıcı bir grup olarak çoğu zaman yaşamlarını güvenceye almaktan, ancak bazen de kendi devletlerini kurmaktan oluşur. Pek çok yerli halkın çok az kişiden oluşup az farklılaşmış olmaları bu tür bir seçeneğin gerçekçi olmasını zorlaştırmaktadır.

Yerli halklar ile ulus-devletler arasındaki en yaygın çatışma toprak haklarıyla ilgilidir. Bu nedenle, ulus-devletler topraklarını ve nüfuz alanlarını devamlı olarak genişlettikleri için bu gruplar ve onların toprak haklarıyla ilgili meseleler -hem siyasette hem antropolojik araştırmalarda- giderek daha fazla ilgi konusu olmaktadır. Grönland, Avustralya, Yeni Zelanda, Amazonlar, kuzey İskandinavya, Kuzey Amerika ve başka yerlerdeki yerli halklar ulus-devletlerin bu durumuna tepki olarak atalarından kalan toprakları ve kültürel geleneklerini korumak için küresel iletişim ağları aracılığıyla örgütlendiler. Borneo, Yeni Gine ve Afrika'nın büyük bir kısmı dâhil dünyanın başka yerlerinde bu tür örgütlenme biçimleri, belki de kıs-



Büyük bir kısmı hâlâ büyük bir baskı altında olmalarına rağmen, dünyanın her tarafından yerli halklar iletişim ağları ve hükümetler ile uluslararası toplum üzerinde belli bir baskı kurmalarına olanak sağlayan WCIP (Dünya Yerli Halklar Konseyi) gibi örgütler kurdular. Bu fotoğraf bir Perulu yerli ile bir Samiyi gösteriyor. (Foto: Alsak Aarhus)

men modern ulus-devletin ortaya çıkışının daha geç bir aşamada gerçekleşmesinden dolayı hâlâ gelişim aşamasındadır.

Belki de paradoksal olarak, yerli halkların kültürel bekaları kültür ve sosyal örgütlenmelerinde önemli değişiklikleri gerekli kılmaktadır. Kuzey Norveçli Samiler bunun iyi bir örneğini oluşturuyor. Ancak okuryazar olup kitle iletişim araçları ve ulusal politik sisteme dair belli ölçüde birikim edindikten sonra siyasi davalarını etkin yollardan -ve de başarılı bir şekilde- temsil etmeleri mümkün oldu. Küresel 'Dördüncü Dünya' hareketi genel olarak 'Batılı' olup her yönden moderndir. Öy-

le ki insan hakları ideolojisini temel alıyor, modern iletişim araçlarını kullanıyor ve Birleşmiş Milletler gibi siyasi organlara yöneliyorlar. Geleneklerini, örneğin pragmatik ve becerikli Samilerden daha geniş bir boyutta değiştirmeden koruyan halklar uzun dönemde çok daha az hayatta kalma şansına sahiptirler. Zira hegemonik, modern devletle karşı karşıya kaldıklarında onunla başa çıkacak etkin stratejilerden yoksun kalmaktadırlar. Yerli halkların siyasetindeki bu tuhaf paradoks daha genel bir etnisite ve milliyetçilik paradoksuyla ilgilidir, yani ikisi de bağlantılı olmasına rağmen kültür ile kültürel kimlik arasında birebir bir ilişki yoktur. Gelenek ile gelenekçilik arasındaki ayrım farkı anlamamıza yardımcı olabilir.

Etnik yeniden canlandırma

Yerli halkların bekası için gerekli görünen geleneksel kültürün modern bir bağlamda 'yeniden uyanışı'ndan çoğu zaman etnik yeniden canlanma şeklinde daha genel terimler içinde söz edilir. Daha önce bahsedilen Norveçli geçmişin keşfi ya da icadı klasik bir örnektir. Yeniden canlanmanın tam olarak anlamı, bir süre uykuda kalmış kültürel sembol ve uygulamaların yeniden ilgi görmesi anlamına gelir. Ne var ki, yeniden canlanmış bir kültürün her zaman orijinal halinden çok farklı olduğunun ayırdında olmalıyız. Yeniden canlanma hareketleri, kendisi geleneksel olmayıp modern olan bir bağlam içinde geleneği ilgi konusu yapmaya çalışması bakımında gelenekçidir. Bu sürecin bir örneği, Trinidad'da gelişmekte olan Hindu yeniden canlanışıdır (Klass 1991; Vertovec 1992).

1839 yılında köleliğin kaldırılmasının ardından yüz binlerce Hindistanlı Trinidad'a geldiler. Çoğunluğu asla Hindistan'a geri dönmediler ve Hindistan kökenli Trinidadlılar 1.2 milyonluk toplam nüfusun yüzde 40'ını oluşturmaktadır. Hintliler (ya da yerel adlandırmaya göre 'Doğu Hindistanlılar') nesiller boyu en yoksul kesim oldu ve birçok açıdan nüfusun en marjinal kısmını oluşturdular: Okuryazar değillerdi, kırsalda yaşıyorlar ve baskın Avrupalı ve Afro-Trinidadlılar tarafından

kültürel bakımdan kuvvetle damgalandılar. İkinci. Dünya Savaşından bu yana, giderek daha fazla Trinidad devlet kurumlarında yer aldı: Şimdi yeterli okullaşma, sendika ve siyasi temsiliyete sahiptirler; mesleki açıdan farklılaşıp yaşam standartlarında genel bir iyileşme oldu. 1970'li yıllardan bu yana, Hindu sembolizmi ve Hint kültürel mirası toplumda giderek daha fazla rol oynadı. 1980'li yıllarda haftalık bir Hindu gazetesi yayına başladı ve aynı dönem içinde Hindu-Trinidadlılar arasında tatil için Hindistan'a gitmek yaygınlaştı. Dine olan ilgi artmakta ve siyasi örgütlenme oluşturulmuş olan Hindu kimliğini güçlendirmeyi amaçlamaktadır.

Bu yeniden canlandırma paradoksal görülebilir. Hintliler birçok açıdan Trinidad toplumu içinde asimile edilmişler. Hemen hemen bütün İndo-Trinidadlılar şimdi anadilleri olarak Trinidad İngilizcesini konuşuyorlar; kast sistemleri fonksiyonlarını ve kategorilerinin çoğunu kaybettiler ve araştırmalar, 'Doğu Hintlileri'nin nüfusun geri kalanıyla aynı rüyalara ve arzulara sahip olduklarını göstermektedir. Ne var ki, birçoğu etnik kimliklerini ve Hintli miraslarını korumaya ve güçlendirmeye kararlıdırlar.

Bu süreç etnopolitk hareketlerde bilfiil çok yaygın. 1960'tan önce İndo-Trinidadlılar sosyal ve siyasi açıdan parçalı olup çoğu okuryazar değil ve güçlü bir grup kimliğinden yoksunlardı. Ancak modern kurumlara entegre oldukları zaman, müşterek (ya da 'muhayyel bir topluluk') bir grup olarak hareket edebilmelerini sağlayan siyasi kaynakları harekete geçirebildiler. Bunun yanında, etnik sembollerin ortak temsili -bunun kendisi modern bir altyapıya bağlıdır-, aynı zamanda bireysel itibar arayışını karşılayacak şekilde bağlılık yaratarak harekete anlamlı bir ilgi merkezi kazandırdı.

Modern ulus-devletin kültürel homejenleşmesi de etnik yeniden canlanmayı açıklamaya katkıda bulunabilir. İkinci Dünya Savaşından bu yana, İndo-Trinidadlılar Trinidadlı nüfusun geri kalanıyla daha yoğun bir ilişkiye girdiler ki bu gelişme etnik sınırların birçok alanda silinmesi ya da tehdit edilmesine yol açtı. Dolayısıyla çoğu Hintli kimliklerinin tehdit altında

olduğunu ve 'kreolleşme'den söz etmenin Hintli 'yaşam biçiminin' bütünlüğüne karşı bir tehdit olduğunu düşündüler. Hissedilen kreolleşmeye gösterilen tepki bilinçli ikilik ve farklılıkların aşırı vurgulanması oldu. Genel anlamda, etnik bir kimliğin, taşıyıcılarının tehdit edildiklerini hissettikleri anda önem kazandığını söyleyebiliriz. Görülen o ki, bu durum, etnisitenin izolasyonla değil temasla oluştuğu olgusuyla bağlantılıdır.

Etnisitenin sadece modern bir devlet çerçevesi içinde ortaya çıktığını öne sürmek doğru olmaz, ancak etnik boyut burada olağandışı güçlü bir şekilde ifade edilebiliyor. Etnisite muhakkak modernleşme süreciyle ilgili olmamasına rağmen, etnik araştırmaların çoğunluğu sosyal ve kültürel değişimle ilgileniyorlar.

Samiler Norveç'te 1990 yılına nazaran daha az değillerdi, ancak çok daha az görünür olup kendi kültürlerinin daha az farkındaydılar ve hem müşterek bir örgütlenme hem de 'muhayyel' bir kolektif kimlikten yoksundular. Devletle doğrudan ilişki içinde değil, azınlık statüsüne de sahip değillerdi; Sami-Norveçli etnisitesi hâlâ kişiler arası düzeydeydi.

İşçi göçmenler ve mültecilere gelince, onların göçü tam da moderleşmenin, devletin ve kapitalist üretim ve tüketim biçimlerinin aracılık ettiği bağlantıların açık bir ifadesidir. Jamaika ve Gana'daki köyler ekonomik olarak İngiltere'dekilere bağlı hale geliyorlar ve 1970'li yıllarda Oslo'daki emek pazarı Pakistan Pencab'ındaki köylüler tarafından Lahor'daki emek pazarına göre daha iyi biliniyordu.

Yerli halklar çok istikrarsız bir ortamda olduklarını düşünüyorlar. Bir anlamda, kendilerine ayrılmış alanlarla kültürel jenosit arasında sıkıştırılmış durumdadırlar. Bir yandan, izolasyonu seçip gelenek ve göreneklerinin etrafına katı sınırlar inşa edebilirler. Ki bu tür stratejiler neredeyse her zaman başarısız olmuştur. Diğer yandan, var olan kanallar aracılığıyla siyasi çıkarlarını ileriye taşımaya çalışabilirler ve bunun -ya da bir kısmının- mümkün olması için sözkonusu siyasi oyunun kurallarını öğrenmek için modernleşme sürecinden geçmek

zorundadırlar. Bu strateji başarılı olabilir ve son bölümde bunun hangi şekilde olacağı üzerinde durulacaktır.

Tezatlar yoluyla kurulan kimlik

Bu kısımda, modern olgular olarak milliyetçilik ve azınlık konuları tartışıldı. Ancak, daha antropologlar tarafından geleneksel olarak araştırılan toplumlara has diğer ideolojiler ve örgütlenme biçimleriyle belli paralellikler bulunuyor. Modern olmayan toplumlarla anılmayı hak eden bir paralellik zıtlık aracılığıyla özdeşleşmenin üretimiyle ilgilidir. Bateson (1958 [1936]) tarafından incelenen Yeni Gine'nin kıyı bölgelerinde yaşayan Iatmullar, beyaz Kuzey Amerika'daki siyah ve Kızılderili vatandaşların damgalanmasını anımsatan bir muhakeme çizgisini ifade eden ve etnisitenin sadece bir egemenlik kurma aracı olmadığını bir düzen ihtiyacı, sınıflandırma ve sınırları ifade ettiğini öne süren köken efsanesi nakletmişlerdi. Efsaneye göre, eski zamanlarda kıyıda, toprak ve suyun sürekli birbiriyle karışıp nahoş bir karışım olması için kocaman kuyruğunu, ön ve arka ayaklarını çırpıp duran Kavwokmali denilen devasa bir timsah varmış. Her şey çamur imiş: Ne kara ne de su varmış. Bunun üzerine büyük kahraman Kevembuanga gelip timsahı mızrağıyla öldürmüş. Çamur kaybolup kara ve su arasındaki fark oluşmuş. Sınırlar, şemalar, belirgin farklar ilk kez ortaya çıkmış.

İncil'de (Genesis) anlatılan köken efsanesinden farklı olmayan bu efsane farklılıkların ve sınıflandırmanın -bir farklılık yaratan farklılıklar- sosyal üretimini örneklemektedir. Etnik farklılıkların üretilmesi, Bölüm 14'te tartışılan bu genel fenomenin özel bir durumu olarak kabul edilebilir. Belki de etnik çatışma ve etnik ayrım etnisitenin bir sonucu olarak değil de, adaletsiz sosyal düzenlemelerin bir sonucu olarak daha iyi analiz edilebilir. Muhtemelen biz milliyetçi savaş trajedisinden söz ettiğimiz zaman sorun savaştır, milliyetçilik değil.

Son olarak, ne etnik grupların ne de ulusların ebedi olmadığını akıldan çıkarmamalıyız. Ortaya çıkarlar, gelişirler ve

yok olurlar. Tarih her zaman galip gelenler tarafından yazıldığı için, her başarılı milliyetçilikte, belki on ya da daha fazla başarısız uluslar olduğunu unutmamız kolay olmaktadır. Bu tür olası ulusların üyeleri veya torunları ya yok edilmişler ya da uzun süre içinde asimile edilmişlerdir.

Ayrıntılı okuma önerileri

Benedict Anderson: *Imagined Communities. An Inquiry into the Origins and Spread of Nationalism*, 2. baskı. London: Verso 1991. (Türkçesi; Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler*. İstanbul: Metis Yayınları.)

Thomas Hylland Eriksen: *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. London: Pluto 1993. (Türkçesi; Thomas Hylland Eriksen, *Etnisite ve Milliyetçilik*. İstanbul: Avesta Yayınları.)

Ernest Gellner: *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell 1983.

Anthony D. Smith: *National Identity*. Harmondsworth: Penguin 1991. (Türkçesi; Anthony D. Smith, *Milli Kimlik*. İstanbul: İletişim Yayınları.)

18. YEREL VE KÜRESEL

Her kültür, izolasyon ve ötekilerle temas arasındaki doğru dengeyi bularak yaratıcı potansiyelini özgürleştirmelidir.
Claude Lévi-Strauss

Kuzey Afrika'da, var oldukları günden bu yana yıllık göçleri Mart ayında gerçekleşip deve yaylacılığı yapan bir göçebe aşirete dair bir anekdot anlatılır. Son zamanlarda göçleri aylarca ertelenmiş. Nedeni de Dallas dizisinin son bölümlerini kaçırmak istemeyişleriymiş (D. Miller 1993a: 163).

Sorun, bu hikayenin doğru olup olmadığı değil. Bunun bize anlattığı şey, dünyanın artık eskisi gibi olmadığı -ya da belki de olmasını hayal ettiğimiz gibi olmadığıdır. Önceki dönemlerde de dünyadaki değişimlerin hızlı olduğu, toplumlar arasında yaygın ve düzenli iletişim ve temasın olduğu ve Ortaçağda bile Byzantium ve Timbuktu gibi gerçekten kozmopolitan şehirlerin olduğuna dair kanıtlar bulmak kolaydır. Malinowski'nin İngiliz sosyal antropolojisinin ilk klasiği olan *Argonauts of the Western Pacific*'nin ilk cümleleri şöyledir:

> Ne yazık ki, etnoloji, çalışmalarını düzene koymaya, gerekli araçlarını düzenlemeye çalıştığında, belirlenmiş görevi üzerinde çalışmaya hazırlanmaya başladığında araştırma malzemesinin çaresiz bir hızla uçup gitmesi anlamın-

> da trajik değil de, komik bir durumdadır. Etnolojinin bilimsel alan metotları ve hedeflerinin şekillendiği, iş için tam anlamıyla eğitilmiş insanların vahşi ülkelere gidip oradaki insanları incelemeye başladıkları şu anda bunlar tam da gözlerimizin önünde yavaş yavaş kaybolmaktadırlar. (Malinowski 1984 [1922]: xv)

Malinowski'nin endişeleri, bugün zaman zaman emperyalizm veya kültürel emperyalizm ve zaman zaman da kültürün küreselleşmesi olarak tarif edilen olguyla; yani sömürgecilik, ticaret, misyoner aktivitiler, teknolojik değişim ve kabile topluluklarının devlet ve büyük ölçekli mübadele sistemleri yüzünden belli kültürel biçimlerin ve sosyal kurumların dünya çapında yayılması ile ilgilidir. 1920'li yıllarda ilk Amerikalı antropologlar Bali'den geri dönmeye başladıklarında, endişeli bir ses tonuyla Bali kültürünün kitle turizmiyle (1990'lı yıllarda da hâlâ bitecekmiş gibi görünmeyen) nasıl tamamen yok olmak üzere olduğunu tarif ettiler (bkz. Wikan 1992; Barth 1993) -ve antropolojik olarak keşfedilmiş pek çok halk adına zalimce tahminleri yapıldı. Modern karşılaştırmalı antropolojinin daha yeni yeni başladığı andan itibaren, uygulayıcılar bizim araştırma hedefimiz olan bu kültürel çeşitliliğin kaybolmasından endişelenmektedirler. 1960 ve 1970'li yıllarda pek çok kişi, hâlâ geleneksel şekilde yaşamakta olan halkların kültürünün ve sosyal örgütlenmelerinin henüz yeryüzünden kaybolmadan önce kayıt altına alınmasını gerektiren 'acil antropoloji'den söz ediyorlardı. Son yıllarda, belli bir ölçüde bunların yerini yeni endişeler aldı ve çok sayıda antropolog, artan toplumlar arası temasın doğurduğu yeni karmaşıklıkları farklı şekillerde inceliyorlar.

Onlar şimdi nerdeler?

Sömürgecilik döneminde ilk antropologlar tarafından incelenen topluluklara ne oldu? Yaklaşık tamamı, değişen derecelerde daha büyük -son örnekte küresel- ekonomik, kültürel ve

siyasi sistemlere entegre oldular. Tsembaga Maringler gibi bazıları için gündelik yaşamlarında bu entegrasyon göreli olarak hâlâ ikinci derecede önemlidir. Ücretli iş ve para ekonomisinin toplumlarına girmiş olmasına rağmen, geçimlerini hâlâ domuz yetiştiriciliği ve bahçe tarımından sağlamaktadırlar. Giderek artan devletin etkin şiddet tekeli yüzünden, dağlık bölgelerde savaşa gitmek zorlaştı.

Bu kitabın önceki bölümlerinde konu edilen diğer toplulukların çoğu için değişiklikler daha köklü oldu. Azandeler proleterleştiler -çoğu pamuk ve yer fıstığı plantasyonlarında ücretli iş buldular- ve 1960'lı yıllarda büyücülük kurumunun hâlâ güçlü olduğu bildiriliyordu. Yanomamöler de ücretli çalışmanın içine çekildiler -başka şeylerin yanında, topraklarında altın bulundu- ve aynı zamanda, yerli bir halk olarak çıkarlarını ilerletmek için dünya çapında seyahat eden profesyonel sözcüdürler şimdi. Ne var ki, 1990'ların ortasında, para sektörü daha önemli olmasına rağmen, çoğunluğunun başlıca geçim kaynağı bahçe tarımı idi. Munduruculara gelince, 1950 gibi erken bir tarihte kapitalist ekonomik sistemin içine çekilmek üzereydiler. Çok sayıda köy kauçuk plantasyonlarında ücretli işe bağlıydı ve bu ortamda yerleşim kalıpları değişti: Erkekler evi kayboldu ve erkekler eşleri ve çocuklarıyla çekirdek aile içinde yaşamaya başladılar. Murphys (1985), genel anlamda kadınların, erkeklerin eve daha fazla katkı yapması anlamına gelen bu değişikliklerden memnun olduklarını; erkeklerinse kahramanlık savaşlarında dövüştükleri ve avın bol olduğu büyük ölçüde efsanevi bir geçmişten nostaljik terimlerle bahsettiklerini belirtiyordu.

Fransız sömürgeciliği döneminden bu yana Dogonlardaki en önemli değişikliklerden biri barış olgusu oldu. Eski hasımları Fulanilerin onlara saldırmaları engellendi ve böylece Dogonlar topraklarını genişletebildiler. Furlar, Fulaniler, Hausalar ve diğer pek çok topluluk gibi Dogonlar da Sahel bölgesindeki arkası kesilmeyen kuraklık ve nüfus artışından çok zarar gördüler. Dogonlar bugün pek çok açıdan Mali ulus-devletine entegre olmuşlar; çocuklar okula gidiyorlar, aşılanıyorlar ve

yabancı dil olarak Fransızca öğreniyorlar. Para ekonomisi ile fabrika yapımı kıyafetler, transistorlu radyo ve bisiklet gibi belli sanayi ürünleri daha fazla yaygınlaştı. Diğer birçok Afrika halkında olduğu gibi, Dogonların kültürel değişiminde İslamiyet önemli bir etken oldu. Bu bakımdan, Müslüman ve aktif misyoner olan Fulanilerle artan barışçıl ilişkiler özellikle önemli oldu.



Malezyalı Chewonglar da diğer yerli halklar gibi moderniteyi kendi şartlarıyla uyumlu kılmaya çalışıyorlar. Motosiklet, kamışlarla avlanmak gibi geleneksel aktivitelerde yardımcı bir ilave olabiliyor. (Foto: Signe Howell)

Nuer ve Furlara dönecek olursak, mahvedici kuraklığın dışında en büyük sorunları, bölgelerindeki hem ekonomik hem de insan kaynaklarını kurutmasından başka ticareti zorlaştıran Sudan'daki uzun süreli iç savaş oldu. Savaşta Nuerlerin çoğu Müslüman kuzeye karşı güney Sudan tarafında savaştı; Evans-Pritchard'ın parçalı karşıtlıklar modeline göre, şimdi, önceye nazaran -Dinkalarla beraber savaşarak- daha yüksek bir bölümlenmede entegre oldukları söylenebilir. Darfur'da ve Sudan'daki diğer pek çok yerel toplulukta olduğu gibi, bilhassa 1980'lerde siyaseten istikrarsız Etiyopya'dan gelen çok sayıda mülteci zaten çok kıt kaynaklar üzerinde daha ciddi bir gerginliğe yol açtı.

Önceki bölümlerden birinde değinildiği gibi, Trobriand Adaları sakinleri büyük ölçüde kendi koşulları içinde modernleşme süreçlerine uyum sağladılar. Modernleşme gerek siyasi örgütlenmede, gerek ekonomi ve kimlik politikalarında değişikliklere neden oldu, ancak gerek akrabalık gerekse de törensel sistem, öncekilerle aynı anlama sahip olmamalarına rağmen, hâlâ işlev görmektedirler.

Bu değişim fotoğraflarında işaret edilen diakronik perspektif, değişen ve büyük ölçekli sistemlerle bağlantılı olan yerel yaşama ilişkin antropolojik araştırmalar için bir çıkış noktasıdır. Artık antropolojinin işi sadece keşfetmek ve yaşamın bilinmeyen yönlerini tasvir etmek olamaz, daha ziyade global bir sistem içinde değişik noktalarda ve değişik düzeylerde gerçekleşen süreçleri açıklamak olmalıdır.

Global bir kültür mü?

Yukarıda Malinowski'den yapılan alıntının da gösterdiği gibi, antropologlar daha bu bilimin başlangıcından beri bizim kültürel entropi diyebileceğimiz şeye yönelik eğilimlerin -bugün zaman zaman 'global kültürel ergime kâsesi', 'kültürel kreolleşme' ya da yanlış bir biçimde 'Batılılaşma' olarak tanımladığımız tarihsel sürecin- farkındaydılar. Diğer yandan şu anda insanlık tarihinde global dönem denilen yeni bir dönemin eşiğinde olup olmadığımız merak edilebilir. Önceki üç bölüm özellikle modern bağlamlara ait olguları ele aldı; bazı durumlarda, milliyetçilik ve azınlık meselelerinde olduğu gibi bu konular dünyanın büyük bir bölümünde sadece 20-30 yıldır ilgi konusu oldular. Bu son sayfalarda, zamanımızın hangi bakımdan 'global bir çağ' olduğunu kabul etmenin mantıklı olacağını inceleyeceğiz ve her şeyden önce global ile yerel arasındaki ilişkilere bakacağız. İlk önce, 'küreselleşme' terimine daha yakından bakmamız gerekiyor. Zira bu kelime hepimizin birbirimize benzemekte olduğumuz anlamına gelmemekte, ancak eski zamanlarda olduğu gibi olmayan şekillerde farklı olduğumuz anlamına gelmektedir.

Şayet modernite kelimesiyle, kapitalizm, modern devlet ve bireyselciliğin insanlığa ifade ettiği her şeye gönderme yapıyorsak, modernite en azından Birinci Dünya Savaşından bu yana dünyaya egemen oldu; başka bir deyişle baskın oldu. Fakat modernitenin yayılması İkinci. Dünya Savaşından bu yana büyük bir hız kazandı. Son birkaç on yıl süresince, küresel ölçekte yoğun bir insan, mal, fikir ve imgeler akışı gerçekleşti. Jet uçağın ortaya çıkmasından ve uydu televizyonların dünyanın birçok yerinde yaygınlık kazanmasından bu yana, mekan ve zaman içinde kültürel akış üzerindeki sınırlamalar önemli derecede azaldı.

Modern iletişim teknolojisi, belli kültürel olguların mekânla ilişkilerinin kesilmesine iki şekilde katkıda bulunmakta. Birincisi, olguların çokluğu -'gençlik kültürü, Coca Cola kutularından pop CD'leri, popüler filmlere kadar prestij malları ve çevre sorunları gibi siyasi sorunlar dâhil- hem küresel (her yerde) hem de yerel ölçekte (belli yerlerde) aynı anda ortaya çıkmaktadırlar. İkincisi, jet uçakları giderek artan sayıda insanın dünyanın her yerinde hızla ve rahatlıkla hareket etmelerini mümkün kılarken, telefonlar, faks makineleri, internet ve bilgisayar donanımlı görüntü sistemleri, ilkesel olarak, herhangi bir anda dünyanın herhangi bir yerindeki insanlarla iletişim kurmayı olanaklı kılmaktadır. Artık mekânın 'kültürler' arasında belirgin bir tampon oluşturduğu söylenemez.

Genellikle yerel topluluklar ya da en azından aşağı yukarı açık seçik tasvir edilen sosyokültürel sistemler üzerine yoğunlaşan antropolojiye göre, bu değişiklikler hem teori düzleminde hem de metodoloji düzleminde yeni ve karmaşık sorunlar anlamına gelmektedir.

Küreselleşmenin boyutları

Modern toplumlar belirgin biçimlerde birbirlerinden farklı olmalarına rağmen, modernite her yerde belli ortak özelliklere sahiptir. Bu ortaklıklar ya da paralellikler hem kurumlar düzeyinde hem de kültürel temsiller düzeyinde gözlemlenebilir.

Devlet ve vatandaşlık, çok çeşitli biçimlerde olsa da, sosyal örgütlenmenin neredeyse evrensel ilkeleri durumundadırlar bugün. Anlamları abartılmamalıdır -dünyanın bazı bölgelerinde bir ömür boyu devletle düzenli temasa girmeden yaşamak hâlâ mümkündür. Ne var ki bu giderek zorlaşmaktadır. Bugünün dünyasında nerdeyse hiç kimse tamamen vatandaşlıktan kaçamaz ve devletin vatandaşları üzerindeki iktidarı vergilendirme ve meşru şiddet üzerindeki çifte tekelde yansıtılmaktadır. Şayet devletten başka failler vergi toplar ya da şiddet eylemlerine başvururlarsa suçlu olurlar.

Ücretli iş ve kapitalizm de küreselleşmiş modernitenin önemli boyutlarındandır. Sermaye giderek daha fazla yurdundan ayrılmakta, yani şirketler ve kapitalistler neredeyse her yerde yatırım yapabiliyorlar. Eğer bilgisayar çiplerini Malezya'da üretmek İskoçya'da üretmekten daha ucuza geliyorsa, mikroçip üreticisi montaj fabrikasını rahatlıkla oraya taşıyabiliyor. Bu ayrıca, iş sözleşmelerine girmeye hazırlanan küresel anlamda hazır bir işgücünün var olduğu anlamına geliyor.

Moderniteyle beraber, tüketime genellikle para aracılık eder. Bu, basit olarak genel amaçlı paranın egemen mübadele aracı olduğu pazarda insanların ihtiyaçları olan malları satın aldıkları anlamına gelir. Geçimlik üretim ve değiş tokuş daha az önemli olmaktadır.

Bunu, gerek politika gerek ekonomilerin soyut, anonim ve mekânsal anlamda devasa bir ölçekte bütünleşmesi takip eder. Tek bir kişi bu sistemi katî şekillerde etkileyemez ve bir noktada gerçekleşen olaylar sistemin başka yerlerinde de sonuçlara -çoğu zaman öngörülmeyen- sahip olabilir. Bir yıl Tayvan'da kişisel bilgisayar ihracatının artması halinde, Kaliforniya'da bir orta sınıf bölgesindeki bir moda mağazası iflas edebilir. Nedeni, mağazanın eski müşterilerinin Silikon vadisindeki bilgisayar endüstrisindeki işlerini kaybetmiş olmalarıdır. Bu süreçler, basit bir nedensel veya maksatlı açıklamalarla yeterince tarif edilemez. Bunlar soyut sistem düzeyinde gerçekleşmekte ve zaman zaman 'kelebek etkisi' olarak bahsedilen şeye benzetilebilir: Rio de Janeiro'da bir kelebek kanatlarını çırpar

ve en sonunda New York'ta fırtınaya yol açan giderek artan büyüklükte uzun bir olaylar zincirini harekete geçiren küçük bir rüzgâr yaratır.

Küresel düzeyde artan sistemik entegrasyonun bir sonucu, belli siyasi sorunların bütün bir gezegeni etkilemesi olgusudur. Çevre krizi bilinen bir örnektir. Amazonya, Endonezya ve Orta Afrika'daki yağmur ormanları yok olurlarsa eğer, her yerde fark edilebilir bir iklim değişikliğinin olması muhtemeldir, ki 1986 yılında Çernobil nükleer reaktörünün yakıt nüvesi eridiğinde, Venezuella, Japonya ve Mauritius'daki gazeteler her gün felakete dair endişeli haberler yaptılar.

Dünya çapında örgütlenen faaliyetler ve NGO'ların (Non-Governmental Organizations: Sivil Toplum Kuruluşları) ortaya çıkması da küreselleşmenin önemini göstermektedir. BM ve Kızıl Haç ve Uluslararası Af Örgütü gibi örgütlerin yanında Dördüncü Dünya ağları, yaptırım sistemleri hâlâ zayıf kalmasına rağmen, ahlak ve siyasete dair küresel bir söylemin gelişmesine katkıda bulundular. 13. Bölümde insan hakları için evrensel ölçütleri bulmanın zor olduğu tartışılmıştı; kültürün, siyasetin, ekonominin ve askeri gücün küreselleşmesi yüzünden bu tür ölçütler -en azından teoride- geliştirilmek üzere gibi görünüyor.

AIDS'in bütün dünyaya yayılması da, küreselleşmenin kitle iletişim araçları gibi soyut yapıların aracılık ettiği ilişkiyle sınırlı olmadığını; ulusal ve bölgesel sınırları aşan ilişkilerin fiziksel ve doğrudan olabildiğini gösteren başka bir öğretici - acayip de olsa- örnektir. 1992 yılında Tayland'ın başbakanı Bonn'da yetkililerden Bangkok'a olan Alman turizmini durdurmalarını istedi. Nedeni, Tayland'a seyahat eden çok sayıda Alman erkeğin Taylandlı kadınlardan seks satın aldıkları ve bu suretle her iki ülkede de AIDS'in yayılmasına katkıda bulunmalarıydı.

Yerel küreselleşmenin yerel deneyimleri

Etkileşim düzeyindeki küresel süreç farklı biçimler çeşitliliği

Dünya müziği

Kreolleşme ya da melezleşme, iki ya da birden fazla kültürel akımın (veya 'geleneklerin') birbirine karışması ve karşılıklı etkilenmesine işaret eder. Bu tür bir süreç 'her şeyin aynılaşması' ya da bütün kültürel akımların eşit derecede karışıma açık olduğu anlamına gelmez. Pek çok bilgi ve uygulama biçimleri yerel kalmakta ve pek çoğu da etkileyici olmaktan daha çok etkilenmiş oluyorlar.

Muhtelif etkilerin karşılıklı alışverişi için çoğu zaman mutlu bir yuva olarak anılan bir ifade alanı çağdaş ritmik müziktir. Dolayısıyla blues, caz ve rock, Kuzey Amerika'daki Afrikalı kölelerin torunları tarafından geliştirilen 'kreolleşmiş' biçimler olarak tanımlanır. Daha yakın zamanlarda, bilhassa 1980'lerin ortasından bu yana, ritmik müzikteki yeni bir trend farklı geleneklerin yaratıcı karışımının bir ifadesi olarak vitrinlere kondu. 'Dünya müziği' veya 'dünya ritmi' olarak bilinen bu kavram, mesela 'Afrika ruhunu' ifade etmek için modern stüdyo araçlarını ve elektrikli enstrümanları kullanarak Avrupai bir ortamdaki Avrupalı olmayan müzisyenlere işaret etmektedir.

Dünya müziğinin yapısına dair birbiriyle çatışan görüşler var. Bazıları, bunun otantik kabile müziğinin metalaşması ve ticarileşmesini temsil ettiğini; Batılı kayıt şirketlerinin sadece Afrika ve Asya müziğini Batılı tüketicilerin yorgun zevklerine servis etmek için uyarladıklarını ve bu süreç içinde de müziği tahrip ettiklerini savunuyorlar. Diğer yandan, Youssou N'Dour gibi 'Batılılaştırılmış' sanatçıların Afrika'da da büyük ölçüde popüler oldukları öne sürülebilir -o halde kayıtlarının bozulmuş ve 'otantik olmadığı' nasıl ileri sürülebilir? Steven Feld (1994) dünya ritim trendini genel anlamda ritmik müzik için yeniden canlandırıcı bir güç olarak görmektedir. Nitekim Fela Anikulapo Kuti'nin James Brown'dan müzik sözleri alması gibi Peter Gabriel de Afrikalı bir davulcular grubunu kiralayabiliyor. Feld (1994: 245) metropolitan sanatçılar ve kayıt şirketleri ile Avrupalı olmayan sanatçılar arasındaki telif hakları ve iktidar eşitsizliklerine dair sorunları ortaya atmasına rağmen, 'dünya pop müziğinin Afrikalılaşması ve Afrika popunun Amerikanlaşması'nın 'karışık bir sarmal' olduğunu yazar.

Müzikal söylemler, kimliklerin şekillendiği alanlardır ve bu nedenle popüler müziğin küresel yayılımı, amacın politik ekonomisi yanında, çağdaş kültürel dinamiklerin incelenmesi de verimli bir alan olabilir. Otantiklikle ilgili tartışmaların kendileri de, kültüre ilişkin görüşleri ortaya çıkardıkları için, kesintisiz gelenek olarak veya akış ve süreç olarak ilginçtir. Bu konuların sadece estetik değil çoğu zaman politikleşmiş konular oldukları akıldan çıkarılmamalıdır.

içinde ifade edilir. 1991 Körfez Savaşı, sakinleri radyodan gündelik haber bültenlerini dinleyen Çin köylerinde de tartışılıyordu. Başka bir deyişle, dünya nüfusunun önemli bir kısmının, bütün dünya sakinleri ile ilgili sorunlarla ilgilenmeleri anlamında bir 'dünya vatandaşı' kimliğini benimsediği durumlar vardır.

Kültürel bir olgunun 'global' olması, onun herkes tarafından bilindiği ya da yeryüzündeki her bireyin ilgisini çektiği anlamına gelmez. Muhtemelen dünyada en çok bilinen tek nesne olan Coca Cola bile herkes tarafından bilinmez. Önemli olan, bu tür bir olgunun belli mekânlardan bağını koparmış olmasıdır. Kış Olimpiyatları gibi bir olay bile, dünya nüfusunun çoğunluğu ondan habersiz olmasına rağmen, gerçekten küresel bir özelliğe sahiptir. İnsan ister Montreal'de, ister Milan'da, ister Birmingham'da olsun, gazeteler ve televizyonlar sayesinde bu tür spor olaylarını aynı anda takip edebilmektedir. Elbette bu durumun bu tür kültürel formlarla ilgilenen herkesin bunları aynı şekilde algıladıkları anlamına gelmediğini belirtmemiz gerekiyor: Küresel semboller ve küreselleşmiş bilgi yerel bir bakış noktasıyla yorumlanır (ve o bakış noktasının da şekillenmesine katkıda bulunur). Böylece, *Vogue* gibi bir moda dergisi Paris ile karşılaştırıldığında Mauritius gibi bir tropikal adada farklı okunur ve *Young and the Restless* (Yalan Rüzgârı) gibi bir pembe dizi Birleşik Devletlere nazaran Trinidad'da farklı bir anlam kazanır (D. Miller 1993a). Bunlar ve diğer pek çok kültürel olgu, belli bir yerde konumlanmamaları anlamında küreseldirler; aynı zamanda da, her zaman yerel olarak algılanıp yorumlanmaları anlamında da yereldirler.

Pnina Werbner (1994) Körfez savaşına ilişkin İngiliz-Pakistanlıların kodlamaları üzerine yaptığı bir analizde, bu topluluğun Saddam Hüseyin'i desteklemelerinin esas olarak çatışmanın kendisiyle ilgili olmadığını, yerel İngiliz koşullarıyla ilgili olduğunu gösterir. Saddam'ı desteklemeleri şaşırtıcıydı, zira Pakistan BM güçlerini desteklediği için ve su götürmez şekilde Saddam'a karşı olan İngiliz toplumu içinde onlara sorun yarattığı için. Fakat Körfez Savaşı, bilhassa bir takım dini liderler tarafından, dini bir azınlık olarak özel ayrıcalıklar verilmesini talep ettikleri azınlık haklarına (Salman Rüşdi meselesi dâhil) dair bir söylem içinde şekillendi. Böylece dini liderler Müslümanları İngiliz toplumunun gövdesinden kökten farklı bir şekilde resmetmeye başladılar ve bu onların 'karşılaşma durumları'nı açıklamaktadır (Werbner 1994: 234). Pakistan'ın

ise Körfez savaşı ilgili söylemi, başka yerel şartlarla bağlantılı olduğu için oldukça farklıydı.

Turizm ve göç

Dolayısıyla, küreselleşme ile ilgili bir perspektif, insanların nasıl, nerede ortak bir anlam üretiminde yer alabildiklerini, aynı bilgiyi kendilerine mal edebildiklerini ve farklı dünya görüşleri içinde yorumlayışlarma dair araştırmayı kapsar. Tamamlayıcı bir perspektif ise, insanların fiziksel olarak bir yerden bir yere hareket edebildikleri yöntemlerin bir araştırması olabilir. Turizm ve iş seyahati, şimdiye kadar antropologların hayli dikkatini cezp etmiş olan yaygın hareket biçimleridir (fakat bkz. Hannerz 1992). Örneğin durum, turist ve iş seyyahları için mekanın bir anlamının olmaması; uluslararası iş otellerinin her yerde 'aynı' olması, ortak bir 'iş kültürü'nün var olduğu ve ortak, global bir tatil kültürünün -Cancun (Meksika) ve Kanarya Adalarındakine benzer- var olması mıdır? Dahası, otellerde, havaalanlarında, toplantı odalarında ve deniz klüplerinde göze çarpan kültürel kalıplar farklı kültürler arasında aracılık eden 'üçüncü kültürler' olarak kabul edilebilirler mi? Bu sorular daha ayrıntılı araştırmayı hak ediyorlar.

Çok daha kapsamlı olarak araştırılan ilgili bir alan göçtür - hangi ülkeden bakıldığına bağlı olarak iç göç ve dış göç.

Emek göçleri, modernitenin parametreleriyle hareket eder. Pasaport taşırlar ve vatandaştırlar; hareket etmelerinin bir ön şartı ücretli işte yer alma arzularıdır. Emek göçünün mümkün olması için, göçmenlerin en azından kısmen kapitalizmin kültürel mantığına entegre olmuş olmaları gerekir.

Çok sayıda olası analitik perspektif onların durumlarına ışık tutabilir. Yaklaşımlardan biri, ev sahibi ülkede azınlık ile çoğunluk arasındaki ilişkiye odaklanmaktır; diğeri göçmenlerin kendi ülkelerindeki ve ev sahibi ülkedeki durumları, kültürleri ve sosyal örgütlenmelerini karşılaştırmaktır. Üçüncü yaklaşım, göç üzerine farklı perspektifleri karşılaştırmak olabilir. Örneğin, Kuveyt ve diğer Körfez ülkeleri binlerce göç-

men veya 'misafir işçiler'i cezbetmektedirler. Egemen Kuveytlinin perspektifinden, bu göçmenler 'zorunlu bela'dır; el emeği gerektiren işleri yaptıkları için gereklidirler ve potansiyel olarak tehdit edici yabancı bir unsur olarak görülmedikleri için beladırlar. Çoğu zaman göçle ilgili sosyolojik araştırmalarda başvurulan hümanist bir Avrupalı perspektiften, göçmenlerin durumu şiddetli bir sömürü durumu olarak tanımlanabilir; ücretleri azdır, fazla çalıştırılıyorlar ve -kültürün evrenselleşmesi sayesinde- evrensel oldukları kabul edilen belli başlı haklardan yoksundurlar. Göçmenlerin kendilerine ait olan üçüncü perspektiften, durum genellikle farklı görünür. Keralalı, güney Hindistanlı çok sayıda Malay merakla Körfezde çalışma şansını beklemektedirler. Kendi ülkelerine döndüklerinde para ve hediyeler getiriyorlar ve çoğu zaman şans verilirse Körfez'e geri dönüyorlar. Hintli maliye bakanı, ülkeye döviz getirdikleri için kamu önünde onları övmektedir.

Nerede durduğunuz nerede oturduğunuza bağlıdır. Her kültürel ve sosyal olgu, bakılan perspektife göre çok çeşitli şekillerde yorumlanabilir. Global sistem içinde etkileşim sözkonusu olduğu yerde, kendine özgü belirsizlikler vardır ve bunlar, insanların sırf birbirleriyle giderek daha fazla ilişki içinde oldukları için 'aynı'laşmadıklarını bize hatırlatabilirler.

Buna ilaveten, 'Batı kültürü' teriminin adı kötüye çıkmış bir şekilde yanlış olduğu da giderek daha fazla anlaşılmaktadır. Tanım ve tasvire bağlı olarak, 'Batı' 700 milyon ile 1 milyar arasında bir nüfusu kapsıyor. Başka bir deyişle, Batı, 'bir kültür' değil, çok sayıda toplum ve farklı kültürel ortamlardır. Bunun yanı sıra, göç ve kültürel küreselleşmenin sonucu ortaya çıkmakta olan kültürel çeşitlilik kalıpları, 'Batı'nm Melbourne'deki bir orta sınıf banliyösünde olduğu kadar Nairobi'deki bir banliyöde de var olabileceği ve Buenos Aires, nüfusunun büyük bir oranı Asya kökenli Müslümanlardan oluşan Bradford'tan daha tipik bir 'Batılı' kent olarak kabul edilebileceğine işaret eder.

'Batı' bir toplum türü olarak anlamlı bir şekilde kavramsallaştırılamaz: Belli bir 'kültürel bölge'yle sınırlanmamış kültü-

rün ve sosyal örgütlenmenin, yani burada 'modernite' denilen şeyin, bir veçhesi olarak kabul edilmelidir.

Göç ve kültürel kimlik

Üçüncü Hıristiyan binyılının başlangıcına yakın dünyanın göze çarpan bir özelliği hareketlilik, yerinden edilmişlik ve sürgündür. BM istatistiklerine göre, 100 milyondan fazla insan 1992 yılında doğdukları ülkelerinin dışında yaşıyordu ve bu sayı artmaktadır. Ek olarak, göçmenlerin çok sayıda torunları (ikamet etmekte oldukları ülkede doğan), gönüllü olsun olmasın, azınlıkları oluşturuyorlar (Bölüm 17). Bu bakımdan geçmişi ve şu anı çalkantılı olan bir bölge de Karaibler bölgesi olup göçle ilgili en önemli antropolojik araştırmalar burada yürütülmüştür.

Karen Fog Olwig'in Karayib kültürü ve tarihine ilişkin araştırmaları (1985, 1993) bu kadar çok çağdaş antropolojik araştırmanın niçin ne bir topluluk odaklı ne de zaman uyumlu 'enstantaneler' olmadıklarını açıkça ortaya koymaktadır. Nevisian toplumuna dair bir analizinde (Olwig 1993; Nevis, St Kitt ve Nevis'in bir kısmını oluşturup yaklaşık 10,000 nüfusa sahiptir), bu toplumun hiçbir zaman siyasi, kültürel veya ekonomik açıdan -ya da aslında demografik olarak da- kendi kendine yeterli olmadığını gösterir. Şimdiki sakinlerinin ataları buraya köle ya da çiftlik sahipleri olarak gelmişler ve adada Afro-Karayib kültür ve sosyal örgütlenmesi yerel faktörler ve küresel süreç arasındaki kesişim noktasında gelişim göstermiş. Dünya kapitalist sisteminin bir parçası olarak, Nevisianlar dış güçlere bağımlıdırlar; ancak Olwig, onların kendi yaşam biçimlerini faal olarak nasıl şekillendirdiklerini gösterir. İkinci Dünya Savaşından sonraki on yıllarda yüksek düzeydeki dış göç -Londra, New York veya Toronto gibi metropolitan kentlerde yaşayan bir akrabası olmayan çok az sayıda Nevisian vardır- benzer şekilde dışa bağımlılığın bir ifadesi olarak görülebilir, fakat aynı şekilde girişimcilik ve olağanüstü kültürel uyumluluğun bir sonucu olarak da pekâlâ incelebilir.

Olwig, Nevisianların İngiltere'ye göçlerini inceleyerek, yabancı kültürle yoğun temas içinde, yerel İngiliz kimliğine bir karşı güç olarak farklı bir Nevisian kimliğinin kodlanmasını ve aslında oluşumunu gözler önüne serer. Bunun yanında, belki daha şaşırtıcı olarak, Notting Hill, Batı Londra'daki yıllık Karayib karnavalının (ayrıca bkz. Abner Cohen 1993) sadece bir Karayib kültürel kimliğinin inşası olarak değil, aynı zamanda kaybolmuş bir İngiliz karnaval geleneğinin yeniden canlanışı olarak da görülebileceğini iddia eder. Göç, doğdukları adalarından bağlarını koparmadan, Nevis'ten sevecenlik ve nostaljiyle söz eden Nevisianların yerel özdeşleşmelerini güçlendirmektedir. Ailelerine para göndermekte ve hatta çoğu Nevis'te emlak yatırımı yapmaktadır. Dolayısıyla göçmenler ve onların çocukları, Atlantik'in öte yakasında yaşamalarına rağmen Nevis'teki hem kültürel hem de ekonomik projelerde önemli aktörler olmaktadırlar.

Sürgün ve yurtsuzlaştırılma

Tahran'daki Şii mollalardan yazarına bir fetva ya da ölüm cezası kazandıran *Şeytan Ayetleri* (Rüşdi 1988) romanı öncelikle İslamiyet ile ilgili bir kitap değildir. Daha ziyade, sürgün koşullarıyla; Bombay ile Londra arasında Hindistan Havayollarının 420 nolu uçuşun ortasında olmakla -sürekli olarak- ilgilidir. Salman Rüşdi kitabında, sürgünün gerektirdiği perspektif değişikliğinin kuşku ve belirsizlik yarattığını, zira sürgündeki kişinin dünyanın, geçmişin ve (nihayetinde) hatta hakikatin bile farklı konumlardan bakıldığında farklı göründüğünü keşfettiğini anlatır. Göçmen gruplar arasında etnik yeniden canlanma da bu perspektifle anlaşılabilir. Bu tür hareketler nostalji ve yabancılık duygusunu kullanarak geçmişle bir devamlılık, ontolojik güvenlik (Giddens 1990) ve kişisel güvenlik duygusunu yeniden kurarlar.

Yeniden canlanma, antropolog ve sosyologların yoğun ilgisine mazhar olmasına rağmen madalyonun sadece bir yönünü temsil eder. Açıkçası, bazı durumlarda yeniden canlanmaya il-

ham veren süreçler de ilgiyi hak ediyorlar. Bunlar, insanların, Zygmunt Bauman'a göre, toplumun 'özgürlük üzerindeki bütün kısıtlamaların gayrimeşru olduğunu beyan ettiği, aynı zamanda da toplumsal kesinliği bertaraf edip etik belirsizliği tasdik ettiği', (1992: xxiv) zaman zaman neredeyse inanılmaz ölçekteki değişen sosyal ve kültürel ağların içine gömüldüğü küreselleşme süreçleridir.

Bunun, antropolojik bir bakış açısıyla ampirik olarak incelenmesi gerekir. Bu nedenle Appadurai (1990), çağdaş dünyadaki kültürel akışı incelemek için bir çerçeve önerir. Küresel kültür akışı içinde farklı şekillerde işleyen beş boyutu birbirinden ayırır.

Etnoscape, 'içinde yaşadığımız değişen dünyayı oluşturan kişilerin görünümüne; başka deyişle dünyanın demografik özelliklerine -turizm, göç, sürgün, iş seyahati, ama aynı zamanda istikrarlı topluluklar- işaret eder.

Teknoscape, önemli şekillerde kültürel anlamın akışını şekillendiren ve ayrıca teknolojinin eşitsiz küresel dağılımını kapsayan 'teknolojinin küresel şekillenişi ...' anlamına gelmektedir.

Finanscape, giderek daha fazla mekânlardan bağımsızlaşan sermaye akışıdır. Bununla beraber, bu üç boyut küresel altyapı çeşitlerini oluştururlar, ancak hiçbir şekilde önceden kestirilebilir değillerdir, zira her biri 'kendi sınırlamalarına ve saiklerine tabidir.'

Düşünme yeteneğiyle ilgili olan son iki boyut *ideoscape* ve *mediascape* olup, sırasıyla ideolojik mesajlara ve kitle iletişim araçları yorumlarına işaret eder.

Appadurai'in makalesindeki önemli bir nokta ve küreselleşme üzerine çalışan başka yazarların da yaptığı şey, yurtsuzlaştırılmanın -sadece büyük ölçeğe değil mekânsal boyutun da öneminin azalması anlamına gelen- sosyal ve kültürel dünyanın yeni bir kavramsallaştırılmasını zorunlu kılmasıdır. Fikirler, teknolojiler, insanlar ve para yirminci yüzyılın sonunda eskiye göre çok daha sıklıkla, hızlı ve kolayca dünyada hareket edebiliyor ve ediyorlar. Bunun bir sonucu, çoğu zaman ye-

rinden edilmişlik terimiyle ifade edilen bir sonucu hareket halinde olan veya sürgünde yaşayan nüfusun artmasıdır. Diğer bir sonuç, kültürel anlamla doldurulmuş bir mekân olarak yer pek çok insan için artık varlığı kendinden menkul olmadığı için onun öz-bilinçli inşasıdır. Kişinin ikamet ettiği yer aniden değişebilir veya başka bir yere taşınabilir; ve yerler de farklı durumlarda ya da farklı insanlara farklı anlamlara gelmek babında semboller gibidirler (Romdan 1992). Şimdi de, antropolojik araştırmalar açısından küreselleşmenin birkaç sonucu üzerinde durmalıyız.

Düşündüren zıtlıklar

Antropolojik teorinin büyük bir bölümü, ideal toplum ve kültür çeşitlerini (Weber'in terimi) birbirinden ayırmak için analitik olarak kullanılan birbirine karşıt çiftler ya da zıtlıklara dayanır. Bunlardan en fazla başvurulan bu tür zıtlıkların bir kısmı: Küçük-ölçek/ büyük-ölçek; yazılı/sözlü; zanaatkâr/mühendis; geleneksel/modern; statü/sözleşme; Gemeinschaft /Gesellschaft.

Bu tür bir zıtlığın belirgin bir varsayımı, modern sanayi toplumunun biricik olduğu ve mukayese ile 'aşağı yukarı aynı' olarak tasvir edilen diğer tüm toplumlara karşı onun ileriye fırlamış olduğu anlayışıdır. Bu zıtlıkların yetersiz olduğu aşikârdır. Birincisi, geleneksel toplumların 'hepsi aynı' değildir -Hindistan'ın eski kralları ve Kuzey Afrika'nın kırsal toplumlarının çok az ortak yönleri bulunmaktadır. İkincisi, modern toplumlar için de böyledir. Örneğin Japonya, Birleşik Devletler ve Fransa arasında önemli farklılıklar vardır. Üçüncüsü, toplum 'türleri' arasındaki oldukça ayırıcı farklar savunulamaz. Dünyanın bütün toplumları değilse de çoğunluğunda, 'geleneksel' özellikler kadar 'modern' özellikleri de saptamak mümkün olmalıdır -en azından küreselleşme çağında.

Dünya, antropologlar tarafından incelendiği şekliyle belirgin, 'digital' veya ikili sınırlarla karakterize edilmeyip daha ziyade gri alanlar veya derece farklılıklarıyla -karşılaştırılabilir farklılıklar- karakterize edilir. Dünya bir izole edilmiş kültürler takımadası değil, sınırsız çoklu bir karşılıklı ilişkiler sistemidir. O halde niçin zıtlıklarla uğraşıyoruz? İşin garibi, onlarsız da anlamak zordur. Antropologlar uzun bir süredir katı sınıflandırma şemalarının yetersizliklerinin farkındadırlar; sık sık dikkate alınmadıkları oldu, ancak çoğu zaman yeni bir görünümle yeniden ortaya çıkmak için. Belki de aslında zıtlıklar antropoloji kurumu için gereklidir. Öyleyse eğer, iki eleştirel noktayı aklımızda tutmalıyız. Birincisi, modeller sosyal hayatla özdeş değillerdir fakat sosyal hayattan alınan olguların organize edilmesinde bir yardımcıdır sadece; ikincisi, zıtlıklar mutlak karşıtlıklardan ziyade derece farklılıklarıyla belirtilmiş ölçekler olarak düşünülebilir.

Antropoloji açısından bazı sonuçlar

Kültürün küreselleşmesi, grup ve bireylerin kültürel açıdan aynılaşmaları anlamına gelmez, daha ziyade küresel ile yerel arasındaki kesişim noktasında yeni tür kültürel farklılıkların ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Birtakım ampirik örneklere geçmeden önce, antropolojik düşünce açısından küreselleşmenin sonuçlarına ilişkin bazı genel hususların bir listesine bakalım.

- 'Gelenek' ve 'modernite' kavramlarının tamamen analitik bir ayrıma işaret ettiği giderek daha fazla anlaşılmaktadır; yani, ampirik bir anlamda geleneksel ve modern toplumlardan söz etmek zordur.
- Toplum ve kültür kavramları eskiye göre daha problematik olmuşlardır. İletişim, göç, ticaret, sermaye yatırımları ve siyaset ağları neredeyse her sınırı geçiyorlar; birkaç istisna dışında ne devletler ne de yerel topluluklar her açıdan belirgin şekilde tasvir edilebilirler. 'Kültürler' ne kapalı ne de içeriden tek biçimlidirler.
- Pek çok durumda, incelenen sistemi belirgin şekilde tasvir etmek imkânsız olduğu için, sosyal ve kültürel anlamda özerk sistemler oluşturmayan, ama yine de analitik amaçlarla izole edilebilen belirli gruplar veya belirli kültürel olgular (Olimpik Oyunlar, turizm, göç gibi) daha fazla ilgi konusu olmuşlardır.
- Klasik alan çalışması, veri toplamanın ve gezegendeki sosyal ve kültürel hayatı anlamak için gerekli anlayışları edinmenin yegâne yöntemi olarak oldukça yetersiz kalmaktadır. Alan çalışması genellikle, katılımcı gözlem aracılığıyla araştırılmakta olan olgunun kapsamlı bağlamına erişmeye imkân veren ek kaynaklarla desteklenmelidir.

'Modernitenin yerlileşmesi'?

1960'lı yıllarda, medya teorisyeni Marshall McLuhan 'global köy' terimini ortaya attı (McLuhan 1964). Bu kavram, modern kitle iletişim araçlarının yayılmasını takip eden dünyadaki ye-

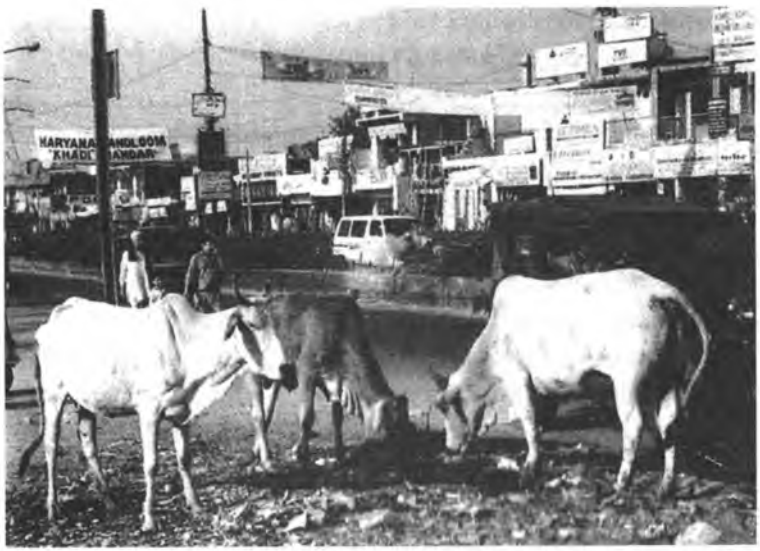
ni kültürel durumu izah etmeyi amaçlıyordu. McLuhan, dünyanın tek bir yer olduğunu savunuyor ve bu yere global köy adını veriyordu.

Küreselleşmeye ilişkin antropolojik araştırmalarda esas mesele, bir yanda global öte yanda köy ya da sınırlı çevre arasındaki ilişkiyi açıklama zorunluluğunda yatıyor. Bir antropologa göre, McLuhan'ın terimi bu açıdan iki düzeyin, etkileşim düzeyi ile anonim düzeyin ya da mikro ile makronun sağlıksız bir karışımını ima eder.

Belki de, küreselleşmenin esas paradoksu dünyayı aynı anda hem daha büyük hem daha küçük hale getirmiş olmasıdır. Yirmi dört saatten daha az bir süre içinde herhangi bir yere gitmenin mümkün olması ve dünyanın her yerinde aynı yaşam biçiminin pratikte mümkün olması anlamında dünya küçülmüştür. Diğer yandan, bu suretle uzak ve 'egzotik' yerlerle ilgili daha fazla şey bilmemiz ve dolayısıyla karşılıklı farklılıklarımızı daha kolay kabul etmemiz anlamında dünya büyümüştür. Jonathan Friedman bunu şöyle açıklar: 'Etnik ve kültürel parçalanma ve modernist homojenleştirme bugün dünyada olup bitene dair iki argüman, karşıt iki görüş olmayıp, global realite içinde birbirini tamamlayan iki eğilimdir aslında' (1990: 311). Başka bir deyişle, daha büyük sistemlerle bütünleşmeye -dünya nüfusunun giderek daha büyük bir kısmının sınırsız bir alış veriş sisteminde yer aldıkları- ve yerelleştirici kültürel benzersizlik vurgusuna doğru bir devinim sözkonusudur. Sahlins, etnografik açıdan incelenmesi gerekenin 'modernitenin yerlileşmesi' olduğunu savunur (1994). Bölüm 16 ve 17'de de belirtildiği gibi, sık sık etnik veya milliyetçi olarak sunulan bu durum çoğu zaman 'gelenekselci' hareketler şeklini almaktadır. Sahlins, kültürün modernist, refleksif anlayışı ve onun global yayılımı üzerine fikirlerini dile getirerek şöyle yazar:

> Herkesin ağzında 'kültür' -kelimenin kendisi ya da birtakım yerel muadilleri- kelimesi. Tibetliler ve Havaililer, Ojibway, Kwakiutl ve Eskimolar, Kazaklar ve Moğollar,

yerli Avustralyalılar, Balililer, Keşmirliler ve Yeni Zelanda Maorileri: Şimdilerde hepsi bir kültürlerinin olduğunu keşfediyorlar. Asırlardır belki onu zar zor fark etmişlerdi. Oysa bugün, bir Yeni Ginelinin antropologlara söylediği gibi, 'Eğer kastoma sahip olmasaydık, biz de aynen beyaz adamlar gibi olurduk'. (1994: 378)



Yirminci yüzyılın son dönemine özgü 'kültürel içe doğru patlama' belirgin paradokslarla doludur -daha önce bilinmeyen eski ile yeni, yerel ile küreselin karışımları. Yeni Delhi yakınlarındaki yeni bir sanayi bölgesi olan Noida'da kutsal ineklerin bilgisayar mühendisleri ve kapitalist girişimcilerin arasına karışması sık görülen bir manzaradır. (Foto: Yazar)

Edvard Hviding (1994) daha spesifik bir açıklamada, akrabalık kavramları ve pratikleri aynı kaynaktan gelen güçlü dayanaklara sahip olan Solomon Adasının sakinlerinin son yıllarda nasıl da, ortaklık oluşumlarında ve toprak iddialarında daha etkin olduğu anlaşılan patrilineal soya vurgu yapmaya başladıklarını gösterir. Bunun 'modernitenin yerelleşmesi' mi yoksa 'yerliliğin modernleşmesi' olarak mı adlandırılacağı ucu açık bir sorudur, ancak akrabalık pratikleri ve kavramlarındaki bu değişiklik, sosyokültürel değişim ve siyasi bir kaynak olarak kültür fikrinin yayılmasıyla ilgilidir.

Paris, dünyadaki en önemli 'Afrikalı' kentlerinden biridir ve Afrika'nın Frankafon yerlerinden gelen binlerce müzisyen, öğrenci, işçi göçmeni ve mülteci için cazibe merkezidir. Çok sayıda Parisli Batı Afrikalı ebeveynlere sahip olup kişisel kimlikleri kısmen Senegal, Kamerun veya Ivory kıyılarıyla bağlantılıdır ve çoğu Batı Afrikalı bu kent ile ana yurtları arasında gidip gelirler.

Friedman (1990; ayrıca bkz. Gandoulou 1989) Paris'e gelen işçi göçmenlerini özel bir kategoride tanımlar. Toplu olarak *les sapeurs* ('kazmacılar') olarak bilindikleri Brazzaville (Kongo) kökenliler. Bunların birçoğu yoksul kökenlidirler ancak, daha sonraki bir aşamada Brazaville sokaklarında kamuya açık alanlarda gitmek için pahalı moda kıyafetler satın alabilmek çok yoğun çalışıp az tükettikleri Paris'e gitmeyi başarabiliyorlar. Bu tür bir tüketim stratejisi doğruca daha önce tanımlanan gösterişçi tüketim kategorisine girer: tabaka ve prestij ifade eder. 'Les sapeurs'lerde ilginç olan şey, sadece göründüklerinden daha yoksul olmaları değil, çoğunun aynı zamanda artık iktidarda olmayan bir etnik gruba ait olmalarıdır. Bu nedenle Friedman onların gösterişçi tüketimlerini yerel bir politik strateji, kişinin üstünlüğünü ve başarısını öne çıkartarak iktidara bir meydan okuma biçimi olarak yorumlar. Böylece, *'la sape'*, prestij ve iktidarın yerel karşılıklarını kullanarak yerel bir karşıkültürel strateji olarak ortaya çıkmaktadır. Bu da küresel olarak prestijli olanı, yani pahalı moda kıyafetleri giymektir. Bu olguyu, hem yerel hem yerel olmayan düzlemlerine ilişkin bilgiye sahip olmadan bütünsel bağlamı içinde anlamak mümkün olmayacaktı.

Daha farklı bir örnek de Katarina Sjöberg'in (1993) bir Japon azınlığı olan Ainularla ilgili araştırmasıdır. Ainular resmi olarak azınlık statüsüne sahip değildirler, çünkü Japon yönetimi azınlıkların varlığını kabul etmemektedir. Onun yerine 'gelişmemiş grup' olarak kategorize ediliyorlar. Başka yerlerdeki yerliler gibi, Ainular da sistemli bir ayrımcılığa maruz

kalmışlar (aşağı yukarı Avrupalılar gibi görünüyorlar ve kıllı, çirkin insanlar oldukları düşünülüyor); geleneksel toprak sahibi olma haklarını kaybetmişler ve yüksek oranlarda alkol ve işsizlikten muzdaripler. 1970'lere kadar, Ainu kimliğinin tamamen kaybolmak üzereymiş gibi görünüyordu. Dil neredeyse yok olmuştu ve Ainular bir etnik grup olmak yerine bir Japon alt sınıfı olmak üzere gibiydiler. Sonra, bir etnik yeniden canlanma hareketi ortaya çıktı -aynı dönemde diğer pek çok yerli halk gibi. 1970 ve 1980'lerde, amacı Japon devletinin Ainuları, kendi geleneklerine ve kendi dillerine sahip olma hakkıyla beraber bir etnik grup olarak tanımasını sağlamak olan çok aktif bir hareket gelişti. Fakat, strateji büyük ölçüde Ainu kültürünü bir emtia olarak sunmaktan ibaretti. Eski ritüeller, geleneksel kıyafetler, özel el işleri ve yemekler yeniden canlandırıldı ve ticarileştirilmiş, 'turistikleştirilmiş' bir şekilde sunuldu. Bu şekilde, Ainuların yaşadığı kuzeye giden Japon turistler Ainuların saygı gösterilmeye değer 'bir kültüre sahip olduklarını' fark edebildiler, ancak ilk önce tabiri caizse bu 'kültürün' dilinin mal mübadelesinin global diline tercüme edilmesi gerekti.

Friedman (1990), Sjöberg'in ve kendi araştırmasını yorumlayarak, gerek 'les sapeurs'lerin gerek Ainuların stratejilerinin kültür kırımı yöntemleri gibi görünebileceğini, çünkü yerli olmayan kültürel öncülleri temel aldıklarını belirtir. Kongolular, prestij ve bireyselliklerini yabancı sembolleri benimseyerek ifade ederken; Ainular etnik kimliklerini, onu bir emtiaya dönüştürerek ifade ediyorlar (yaratıyorlar); ticari bir pazara uyumlu hale getiriyorlar. Ne var ki, bu konuda antropolojik mesele, ifade edilen 'kültürler'in 'gerçekte' yerel mi, otantik mi olduğu değil, sözkonusu gruplar arasında kimlik ve politik çıkarlar deneyimini ileriye taşımakta etkili olup olmadıklarıdır.

Kusursuz bir dünya: Homojenleşme ve farklılaşma

1960'lardan bu yana dünyanın büyük bir bölümünde kültürel kimlik ve 'benzersizlik' tedricen meşru politik kaynaklar

haline gelmektedir. Artan sayıda grup kültürel benzersizliklerini 'keşfediyorlar' ve bunu politik amaçlar için kullanıyorlar. Niye böyle olmaktadır?

Bunun basit bir açıklaması, sosyal kimliklerin ancak tehdit edildikleri andan itibaren önem kazandığı ve kültürün küreselleşmesine yönelik eğilimlerin, önemli kültürel farklılıkları ortadan kaldırmakla tehdit ederek aşağı yukarı otomatik olarak etnik ve gelenekselci hareketler şeklinde karşı-reaksiyonları tetiklemesi olabilir.

Bağlantılı, ama muhtemelen daha doğru bir açıklama -ayrıca son iki bölümde etnisite ve milliyetçilik ile ilgili açıklamalarla uyumlu olan- sosyal kimliklere dair sınırların belirtilmesinin (i) çoğu kişi tarafından gruplar arasında yoğunlaşan temasın bir sonucu olarak gerekli olduğu ve (ii) modernleşmeyi takip eden teknolojik ve kültürel değişiklikler nedeniyle bunun mümkün olduğunun anlaşılması olabilir.

Yirminci asrın sonuna doğru, kuşkusuz durum hem homojenleşme hem de farklılaşma güçlü eğilimlerdir. Aslında, Ainular ve Kongolu 'sapeurs' örnekleri, yerelleşme stratejilerinin 'global' koşullar içinde -mal mübadelesi ve bireysel haklara dair dillerde- şekillenmesi anlamında insanların aynı anda her ikisinden de yana olabileceklerini göstermektedir.

Burada belirtilmesi gereken önemli bir nokta, kültür ile kimlik arasındaki karşılıklı ilişkinin öznel ve özneller-arası olup nesnel olmadığıdır. Sosyal bir kimlik, ister etnik, ister ulusal ya da başka bir şey olsun, farklı şekillerde yaratılabilir. Örneğin, antropologlar nerede olurlarsa olsunlar ortak bir kimliğe sahiptirler; sıradan bir topluluk oluştururlar. Etnisiteye gelince, sosyal bir kimliğin toplumsal açıdan geçerli olması için çifte kriter, 'kendi kendine üstlenme ve ötekiler tarafından atfedilmesidir' (bkz. Bölüm 16).

Diğer önemli bir nokta da iktidarla ilgilidir. Yoksul ülkelerdeki ekonomik bağımlılık ve yoksul yerler daha çok düşük ücretli işgücü, eşitsiz alışveriş ve eşitsiz üretim ilişkileri odak alınarak incelendi. Ekonomik bağımlılık analizleriyle birleşen kültürel bağımlılık kavramına ilişkin daha güçlü bir odaklan-

ma ve eleştirel bir bakışın, kültürün küreselleşmesine dair incelemelere artan bir derinlik kazandıracağı muhakkaktır. Çünkü insanlar stratejilerini seçebiliyor olsalar bile, bunu kendi seçimleri olan koşullar altında yapmıyorlar -bu şartlar büyük ölçüde sadece farklı erişim imkânlarıyla ilgili değil, mesela televizyonda CNN izlemek gibi, kişisel özerkliğe göre de farklılık göstermektedir.

Lévi-Strauss bir röportajda şu anekdota yer verir. Güney Kore'yi ziyaret etmektedir ve ev sahipleri, bu çok fazla reklâmı yapılan NIC (yeni sanayileşmiş ülke) tarafından katedilmiş büyük ilerlemeleri göstermek için ona heyecanla çevreyi gezdirmektedirler. Ona stadyumları, otobanları, gökdelenleri ve fabrikaları gösterirler. Lévi Strauss özellikle ilgi göstermemektedir ve olabildiğince sık sık çıkıp yalnız başına maskeleri inceleyebildiği müzeleri gezmektedir. Ev sahipleri en sonunda haykırırlar, 'Profesör Lévi Strauss! Siz sadece artık var olmayan şeylerle ilgileniyorsunuz!' - 'Evet,' der somurtkan bir yüz ifadesiyle, 'Ben sadece artık var olmayan şeylerle ilgileniyorum.'

Lévi Strauss'a göre, modernitedeki kültürel çeşitlilik ilgisini çekecek yeterlikte değildi; ona göre Seul aşağı yukarı Paris'in aynısı gibi görünüyordu.

Bu tür bir perspektiften bakılınca, dünyanın kültürel çeşitliliğinin hızla azaldığı açıktır. Bugün çok çok az antropolog, Lévi Strauss tarafından *Tristes Tropiques* (1976 [1955])'de tasvir edilen türde radikal farklılıklarla karşılaşıyorlar. Bu güzel, melankolik kitapta, dokunabilecek kadar yakınlıkta yerlilerle karşılaştığı ve onları anlayamadığı için yine de çok uzak göründükleri Amazon bölgesine yaptığı bir alan gezisini anlatır.

Belli bir bakış açısından bakıldığında, Max Weber'in modernite için kullandığı ifadeyi kullanacak olursak, (*Entzauberung*) dünya giderek daha fazla büyüsünü yitirmektedir: Çok az sır saklıyor gibi görünüyor. Haritadaki beyaz noktalara gidiliyor ve muhtemelen aşağı yukarı daha önce modern dünyayla temas kurmamış halklar kalmamış oluyor. Yirmibirinci yüzyılın yarısında, hiç matrilineal halk kalmamış olabilir. Bir kayıp

duygusu yaşayanlar sadece antropologlar değil, dünya halklarının da birçoğunun bu duyguyu yaşadığı açıktır. Yine de -ve bu bölümün perspektifi olan- yeni kültürel kalıplar ve sosyal projeler dünyadaki yerel yerleşimlerde devamlı olarak gelişmekte olup, değişim süreci tahmin edilemez ve çoğunlukla şaşırtıcı biçimde gerçekleşmektedir. Başka bir deyişle, dünya görüşlerinde, yaşam biçimlerinde, iktidar ilişkilerinde ve hayat projelerinde toplumlardaki insanlar arası farklılıkları ve benzerlikleri anlamaya çalışmayı görev edinmiş herkesi uğraştıracak kadar çeşitlilik her zaman var olmaya devam edecektir.

Ayrıntılı okuma önerileri

Mike Featherstone, ed.: *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*. London: Sage 1990.

Jonathan Friedman: *Cultural Identity and Global Process*. London: Sage 1994.

Anthony Giddens: *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity 1990. (Türkçesi; Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*. İstanbul: Ayrıntı Sorunları.)

Ulf Hannerz: *Cultural Complexity*. New York: Columbia University Pres 1992.

SONSÖZ: NE OLACAK?

Hizmetçime ahırdan atımı getirmesini söyledim. Beni anlamadı. Ben kendim ahıra gittim, atımı eyerledim ve bindim. Biraz uzaktan bir borazan sesi duydum. Ona bunun ne anlama geldiğini sordum. Hiçbir şey bilmiyordu ve hiçbir şey duymamıştı da. Kapıda beni durdurdu ve sordu: 'Beyefendi nereye gidiyorlar?' -'Bilmiyorum,' dedim, 'ama buradan uzağa, sadece buradan uzağa. Her zaman buradan uzağa, ancak bu şekilde hedeflerime ulaşabilirim.' -'Öyleyse hedefinizi biliyorsunuz? diye sordu. -'Evet,' dedim, 'Sana söyledim. Buradan uzağa -budur benim hedefim.'

Franz Kafka, 'The Departure' ('Der Aufbruch', Kafka 1970 [1922])

Sosyal antropolojinin nihai meselesi nedir? Anlaşılan, birileri akademik dereceleri edinmek ve sonunda bir iş bulmak için bu bilimi kullanabilir. Diğer yandan, pek çok durumda, en azından bir geçim kaynağına sahip olmak için ve en azından parasal anlamda daha hızlı ve daha ödüllendirici yöntemler de var. Nihayetinde, bu bilimle ilgilenmenin başka nedenleri de var.

Bu toplumları karşılaştırma metodundan elde edilebilecek en önemli tek insani anlayış belki de, kendi toplumumuzda her şey 'farklı olabilirdi'yi -bizim yaşadığımız yaşam biçiminin insanların benimsemiş oldukları sayısız biçimlerden sadece biri olduğunu- fark ediştir. Sağa sola ve de geriye bakarsak eğer, modern toplumun, çok sayıda imkânları ve baştan çıkarıcı arzularıyla, baş döndürücü karmaşıklığı ve etkileyici teknolojik ilerlemeleriyle fazla bir süre denenmemiş olan bir yaşam biçimi olduğu hemen fark edilecektir. Belki psikolojik olacak, ama mağaralardan daha yeni çıktık: hâlbuki türümüzün tarihsel koşulları içinde, biz modern toplumlarda bir dakika geçirmiş bulunuyoruz.

Antropoloji, bilgelik ve anlayış kazandırmasının yanında, sorunlu meselelere de sahiptir -en azından onu etik bir felsefe yapmaya çalıştığımızda. Muhtemelen antropologlar arasında en yaygın meslek nevrozu, kültürel göreliliği ahlaki bir öğretiye dönüştürme eğilimine bağlıdır: Kişi bazı kavramları 'kültürel' olarak meşrulaştırabildiği sürece, onu savunmaya da mecbur hisseder kendini. Sonuç elbette ki, hiçbir şeyde etik yargıyı geçememe durumuna gelinmektedir. Dolayısıyla, sevmeden de anlamanın mümkün olduğu söylenmelidir; kitlelerin özel arabalara tapınmalarını ve ölüm cezasını onaylamaksızın bunları Kuzey Amerika kültürünün belli başlı varyantlarının ifadesi olarak anlamak mümkündür; Kaçinlerde kadın mübadelesinin ilkelerini ya da Nuerlerin politik örgütlenme ilkelerini, onları kendimizinkilere göre 'daha üstün' ya da 'daha aşağı' görmeden anlamak kesinlikle mümkündür.

CD çalarların ve patates cipslerinin kitlesel üretimine karşı çıkmaksızın Yeni Gine'nin bahçe büyücülüğüne hayran olmak pekâlâ olanaklıdır. Belli bir halkı modernitenin darbelerine karşı korumaya çalışarak onlara iyilik yapıldığı da kuşkuludur.

İlgili başka bir meslek nevrozu da 'sosyolojizm' olarak adlandırılabilir. Bu, insan varoluşuna dair her şeyin mutlaka sosyolojik veya antropolojik bir anlayış çerçevesinde yorumlanması anlamına geliyor. Bu şekilde, sanat ve edebiyat, aşk ve estetik deneyimleri sadece sosyal ürünler olarak anlaşılabilir. Eğer biri Beethoven'ı pop müziğine tercih ediyorsa, bunun yetiştirilme biçimi ve aşağı sınıflara karşı sembolik çitlerini muhafaza etmek ihtiyacının sonucu olduğu iddia edilir, ama Beethoven'ın müziğinin sanatsal niteliklere sahip olabileceği gerçeğinin sonucu olduğu iddia edilmez. Sosyolojizm tavrı birinin kişiliğine tamamen yerleştiyse, bütün dünya, muhtemelen 'ilginç olanlar' ve 'ilginç olmayanlar' şeklinde sınıflandırılan bir 'olgular' dizisi olarak görünebilir. Kişi her şeyi 'ampirik malzeme'ye dönüştürerek bitirir, en sonunda kendi hayatını bile.

Antropoloji "ötekiler"le ilgilenir, ancak ciddi şekilde bizim-

le de ilgilenir. Antropolojik araştırmalar bize bir ayna, bir pencere, kendi varoluşumuzu yeni bir şekilde yansıtmayı mümkün kılan bir karşıtlık sağlayabilir. Trobriand Adalarındaki yaşamın tasvirleri, bizim kendi toplumumuzun makul tek toplum olmadığını hatırlatır. Ndembular, Inuitler ve Dogonlar, bütün yaşamımızın çok farklı olabilme ihtimalini bize anlatabilirler ve toplumlarının antropolojik analizleri sayesinde nasıl farklı olabileceğini bile anlatabilirler. Zaman zaman bizi ona göre davranmaya da zorlayabilirler.

Antropoloji ayrıca bize kültür ve sosyal yaşamın karmaşıklığına dair bir şeyler öğretir. Ritüel analizlerinde olduğu gibi bazen antropolojik araştırmalarla elde edilen cevapların aslında kolay sorusunun olmadığı görülebilir. İdeolojik basitleştirmeler, önyargı, bilgisizlik ve bağnazlıkla karşı karşıya olan mesleğimiz dünyayı basitleştirmekten ziyade daha karmaşık hale getirmelidir.

Antropoloji, yaşamın anlamına dair sorulara yanıt veremeyebilir, ancak en azından hayatı anlamlı hale getirmenin birçok yolu olduğunu bize anlatabilir. Antropoloji eğer yanıtlarını vermiyorsa da, en azından sorulara çok yakın olma duygusunu verebilir bize.

BİBLİYOGRAFYA

Alford, Richard D. 1988. *Naming and Identity: A Cross-cultural Study of Personal Naming Practices*. New York: Harper & Row.

Anderson, Benedict. 1991. *Imagined Communities. An Inquiry into the Origins and Spread of Nationalism*, 2. Baskı. Londra: Verso.

Appadurai, Arjun. 1986. 'Introduction: Commodities and the Politics of Value. Arjun Appadurai', der.. *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspec-tive*, içinde s 3-63. Cambridge: Cambridge University Press.

——, 1990. 'Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy', Mike Featherstone, der.. *Global Culture. Nationalism, Globalization, and Modernity*, içinde. s. 295-310. Londra: Sage.

Archetti, Eduardo P. 1991 [1984]. 'De l'idéologie du pouvoir. Analyse culturelle comparative.' Arne Martin Klausen, der., *Le Savoir-etre norvégien: regards anthropologiques sur la culture norvégienne*, içinde. s. 243-62, çev. Marina-Christine Coidan and Evelyne Nomme. Paris: L'Harmattan.

——, 1992a. *El mundo social y simbólico del cuy*. Quito: CEPLAES.

——, 1992b. Cultural Globalization and Localization in the XVI Winter Olympic Games of Albertville. 2. EASA (European Association of Social Anthropologists (Avrupa Sosyal Antropoloğlar Derneği)) Konferansında sunuldu, Prag, 28-31 Ağustos.

——, 1994. 'Introduction.' Eduardo P. Archetti, der.. *Exploring the Written. Anthro-pology and the Multiplicity of Writing*, içinde. s.

11-30. Oslo: Scandinavian University Press.
Ardener, Edwin. 1977. Belief and the Problem of Women. Shirley Ardener, der. *Perceiving Women*, içinde. s. 1-17. Londra: J.M. Dent & Sons.
——, 1989. *The Voice of Prophecy and Other Essays*, der. Malcolm Chapman. Oxford: Blackwell.
Arens, William. 1978. *The Man-eating Myth. Anthropology and Anthropophagy*. Oxford: Oxford University Press.
Aron, Raymond. 1964. *La Lutte des classes*. Paris: Gallimard.
Asad, Talal. 1972. Market Model, Class Structure and Consent: A Reconsideration of Swat Political Organisation. *Man* (n.s.), 7: 74-94.
Bailey, F.G. 1971. *Gifts and Poison*. Oxford: Blackwell.
——, 1968. Parapolitical Systems. M.J. Swartz, der., *Local-level Politics. Social and Cultural Perspectives*, içinde s. 281-93. Chicago: Aldine.
Balandier, Georges. 1967. *Anthropologie politique*. Paris: Presses Universitaires Françaises.
Balıkçı, Asen. 1968. The Netsilik Eskimos: Adaptive Processes. Richard Lee ve Irven deVore, der., *Man the Hunter*, içinde, s. 78-82. Chicago: Aldine.
Bamberger, Joan. 1974. 'The Myth of Matriarchy: Why Men Rule in Primitive Society.' Michelle Z. Rosaldo ve Louise Lamphere, der. *Woman, Culture, Society*.içinde. s. 263-80. Stanford, CA: Stanford University Press.
Barnard, Alan ve Anthony Good. 1984. *Research Practices in the Study of Kinship*. Londra: Academic Press.
Barnes, John A. 1990. *Models and Interpretations. Selected Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
Barth, Fredrik. 1959. *Political Leadership among Swat Pathans*. Londra: Athlone Press.
——, 1961. *Nomads of South Persia. The Basseri Tribe of the Khamseh Confederacy*. Oslo: Scandinavian University Press.
——, 1966. *Models of Social Organization*. Londra: Royal Anthropological Institute, Occasional Papers, 23.
——, 1967. Economic Spheres in Darfur. Raymond Firth, der. *Themes in Economic Anthropology*, içinde. s. 149-74. Londra: Tavistock
——, der. 1969. *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organiza-*

tion of Culture Difference. Oslo: Scandinavian University Press.
——, 1975. *Ritual and Knowledge among the Baktaman*. Oslo: Scandinavian University Press.
——, der. 1978. *Scale and Social Organization*. Oslo: Scandinavian University Press.
——, 1981. *Features of Person and Society in Swat*. Selected Essays of Fredrik Barth, c.2. Londra: Routledge & Kegan Paul.
——, 1993. *Balinese Worlds*. Chicago: University of Chicago Press.
Barth, Theo. 1991. Agon. Basılmamış Tez, Department and Museum of Anthropology, University of Oslo.
Bateson, Gregory. 1958 [1936]. *Naven*. Stanford, CA: Stanford University Press.
——, 1972. *Steps to an Ecology of Mind*. New York: Chandler.
——. 1979. *Mind and Nature*. Glasgow: Fontana.
Bauman, Zygmunt. 1992. *Intimations of Postmodernity*. Londra: Routledge.
Beaudoin, Gérard. 1984. *Les Dogons du Mali*. Paris: Armand Colin.
Beidelman, T.O. 1971. *The Kaguru. A Matrtlineal People of East Africa*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
Benedict, Ruth. 1970 [1934]. *Patterns of Culture*. Boston, MA: Houghton Mifflin.
——, 1974 [1946]. *The Chrysanthemum and the Sword*. Boston, MA: Houghton Mifflin.
Berger, Peter and Thomas Luckmann. 1967. *The Social Construction of Reality*. Harmondsworth: Penguin.
Bernard, H. Russell. 1994. *Research Methods in Anthropology. Qualitative and Quantitative Approaches*. Londra: Sage.
Bernstein, Basil. 1972. Social Class, Language and Socialization. Pier Paolo Giglioli, der.. *Language and Social Context*, içinde. s. 157-78. Harmondsworth: Penguin 1972.
Berreman, Gerald. 1962. *Behind Many Masks: Ethnography and Impression Management in a Himalayan Village*' Society for Applied Anthropology: Monograph no. 4.
——, 1971. Self, Situation and Escape from Stigmatized Ethnic Identity. Oslo: *Etnografisk Museums Årbok*, s. 11-25. Oslo: Ethnographic Museum.
——, 1979. *Caste and Other Inequalities: Essays on Inequality*. Meerut: Folklore Institute.
Bloch, Maurice. 1971. *Placing the Dead: Tombs, Ancestral Villages and*

Kinship Organization in Madagascar. Londra: Seminar.
——, der. 1975. *Marxist Analyses and Social Anthropology*. Londra: Malaby.
——, 1986. *From Blessing to Violence*. Cambridge: Cambridge University Press.
——, 1991. Language, Anthropology and Cognitive Science. Man, 26: 183-98.
Blom, Jan-Petter. 1969. Ethnic and Cultural Differentiation. Der. Fredrik Barth, *Ethnic Groups and Boundaries, The Social Organization of Culture Difference*, içinde. s. 75-85. Oslo: Scandinavian University Press.
Boas, Franz. 1969 [1925]. *Contributions to the Ethnology of the Kwakiutl*. New York: AMS Press.
Bohannan, Laura. 1952. A Genealogical Charter. *Africa*, 22: 301-15.
——, and Paul Bohannan. 1953. *The Tif of Central Nigeria*. Londra: Oxford University Press.
Bohannan, Paul. 1957. *Judgement and Justice among the Tiv*. Londra: Oxford. University Press.
——, 1959. The Impact of Money on an African Subsistence Economy. *Journal of Economic History*, 19: 491-503.
Borofsky, Robert. 1994. On the Knowledge and Knowing of Cultural Activities. Robert Borofsky, der., *Assessing Cultural Anthropology*, içinde s. 331-47. New York: McGraw-Hill.
Boserup, Ester. 1970. *Women's Role in Economic Development*. Londra: Allen & Unwin.
Bourdieu, Pierre. 1963. 'The Algerian Peasant's Attitude towards Time. Julian Pitt-Rivers', der., *Mediterranean Countrymen*, içinde. s. 55-72. Paris: Mouton.
——, 1977 [1972]. *Outline of a Theory of Practice*, çev. Richard Nice. Cambridge: Cambridge University Press.
——, 1984 [1979]. *Distinction*, çev. Richard Nice. Londra: Routledge.
——, 1982. *Ce que parler veut dire*. Paris: Fayard.
——, 1988 [1984]. *Homo Academicus*, çev. Peter Collier. Cambridge: Polity.
——, 1990 [1980]. *The Logic of Practice*, çev. Richard Nice. Cambridge: Polity.
Brøgger, Jan. 1990. *Pre-bureaucratic Europeans*. Oslo: Scandinavian University Press.

Bulmer, Ralph. 1967. Why Is the Cassowary Not a Bird? A Problem of Zoological Taxonomy among the Karam of New Guinea.' *Man* (n.s.), 2: 5-25.

Burghart, Richard. 1990. Ethnographers and their Local Counterparts in India. Richard Fardon, der., *Localizing Strategies*, içinde. s. 260-79. Edinburgh: Scottish Academic Press.

Burnham, P.C. ve Roy F. Ellen, der. 1979. *Social and Ecological Systems*. Londra: Academic Press.

Carrithers, Michael. 1992. *Why Humans Have Cultures. Explaining Anthropology and Social Diversity*. Oxford: Oxford University Press

, Steven Collins ve Steven Lukes, der. 1985. *The Category of the Person. Anthropology, Philosophy, History*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ca valli-Sforza, Luca, Paolo Menozzi ve Alberto Piazza, der. 1994. *The History and Geography of Human Genes*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Chagnon, Napoleon A. 1983. *Yanomamo. The Fierce People*, 3. baskı. New York: Holt, Rinehart & Winston.

Chapman, Malcolm. 1982. 'Semantics'and the 'Celt'. David Parkin, der., Semantic Anthropology, içinde. s. 123-44. Londra: Academic Press.

Claessen, HJ. ve Peter Skalnik, der. 1974. *The Early State*. The Hague: Mouton.

Classen, Constance. 1993. *Worlds of Sense. Exploring the Senses in History and across Cultures*. Londra: Routledge.

Clastres, Pierre. 1977. *Society against the State*. Oxford: Mole. Clifford, James ve George Marcus, der. 1986. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.

Cohen, Abner. 1969. *Custom and Politics in Urban Africa*. Londra: Routledge.

——, 1974. *Two-dimensional Man*. Londra: Tavistock.

——, 1981. *The Politics of Elite Culture*. Berkeley: University of California Press.

——, 1993. *Masquerade Politics: Explorations in the Structure of Urban Cultural Movements*. Berkeley: University of California Press.

Cohen, Anthony P. 1985. *The Symbolic Construction of Community*.

Londra: Routledge.
Cohen, David William ve E.S. Atieno Odhiambo. 1989. Siaya. *The Historical Anthropology of a Landscape*. Londra: James Currey.
Collier, Jane ve Sylvia Yanagisako. 1987. *Gender and Kinship: Essays toward an Unified Analysis*. Stanford, CA: Stanford University Press.
Connerton, Paul. 1989. *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
Cresswell, Robert. 1991. 'Technologie'. Pierre Bonté ve Michel Izard, ed, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, içinde. s. 698-701. Paris: Presses Universitaires Françaises.
Das, Veena. 1994. 'The Anthropological Discourse on India.' Robert Borofsky, der., *Assessing Cultural Anthropology*, içinde. s. 133-144. New York: McGraw-Hill.
Davis, John. 1992a. 'Tense in Ethnography: Some Practical Considerations.' Judith Okely ve Helen Calloway, der. *Anthropology and Autobiography*, içinde s. 205-20. Londra: Routledge.
——, 1992b. *Exchange*. Buckingham: Open University Press.
Dawkins, Richard. 1976. *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University Press.
Descola, Philippe and Michel Izard. 1992. 'Guerre'. Pierre Bonté ve Michel Izard, der, *Dictionnaire de l'ethnologie el de l'anthropologie*, içinde. s. 313-16. Paris: Presses Universitaires Françaises.
Despres, Leo, der. 1975. *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*. The Hague: Mouton.
Douglas, Mary. 1966. *Purity and Danger*. Londra: Routledge & Kegan Paul.
——, 1970. *Natural Symbols*. Londra: Barrie & Rockliff.
——, 1975. *Implicit Meanings*. Londra: Routledge & Kegan Paul.
——, 1978. *Cultural Bias*. Londra: Royal Anthropological Institute.
——, 1987. *How Institutions Think*. Londra: Routledge.
——, ve Baron Isherwood. 1978. *The World of Goods. Towards an Anthropology of Consumption*. New York: Basic Books.
Duerr, Hans Peter. 1985. *Satyricon: Essays und Interviews*. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp.
Dumont, Louis. 1969 [1961]. 'Caste, Racism and 'Stratification': Reflections of a Social Anthropologist'. André Béteille, der. *Inequality*, içinde. s. 337-61. Harmondsworth: Penguin.
——, 1980. *Homo Hierarchicus. The Caste System and its Implicati-*

ons, 2. Baskı, çev. Mark Sainsbury, Louis Dumont ve Basia Gulati. Chicago: University of Chicago Press.
——, 1986. *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective*. Chicago: University of Chicago Press.
Durkheim, Emile. 1951 [1897]. *Suicide: A Study in Sociology*, çev. John A. Spaulding ve George Simpson. New York: Free Press.
——, 1960 [1893]. *De la division de travail social*. Paris: Presses Universitaires Françaises
——, ve Marcel Mauss. 1963 [1903]. *Primitive Classification*, çev. Rodney Needham. Londra: Cohen & West.
Eidheim, Harald. 1971. *Aspects of the Lappish Minority Situation*. Oslo: Scandinavian University Press.
Ellen, Roy F., der. 1984. *Ethnographic Research*. Londra: Academic Press.
Epstein, A.L. 1978. *Ethos and Identity*. Londra: Tavistock.
Eriksen, Thomas Hylland. 1988. *Communicating Cultural Difference and Identity: Ethnicity and Nationalism in Mauritius*. Oslo: Occasional Papers in Social Anthropology, 16.
——, 1990. 'Liming in Trinidad: The Art of Doing Nothing'. *Folk*, 32: 23-43.
——, 1992. *Us and Them in Modern Societies: Ethnicity and Nationalism in Mauritius, Trinidad and Beyond*. Oslo: Scandinavian University Press.
——, 1993. *Ethnicity & Nationalism: Anthropological Perspectives*. Londra: Pluto.
——, 1994. 'The Anthropologist as Author. Some West Indian Lessons about the Relevance of Fiction for Anthropology.' Eduardo P. Archetti, der., *Exploring the Written. Anthropology and the Multiplicity of Writing*, s. 167-96. Oslo: Scandinavian University Press.
Evans-Pritchard, E.E. 1940. *The Nuer*. Oxford: Clarendon.
——, 1951. *Social Anthropology*. Glencoe: Free Press.
——, 1956. *Nuer Religion*. Oxford: Clarendon.
——, 1962. *Social Anthropology and Other Essays*. New York: Free Press.
——, 1965. *Theories of Primitive Religion*. Oxford: Clarendon.
——, 1983 [1937]. *Witchcraft, Magic and Oracles among the Azande*, der. Eva Gillies. Oxford: Oxford University Press.
Featherstone, Mike, der. 1990. *Global Culture: Nationalism, Globali-*

zation and Modernity. Londra: Sage.
Feld, Steven. 1982. *Sound and Sentiment. Birds, Weeping, Politics and Song in Kaluli Expression*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
—. 1994. 'Notes on 'World Beat'.' Charles Keil and Steven Feld, *Music Grooves*, içinde. s. 238-46. Chicago: University of Chicago Press.
Feldman, Allen. 1991. *Formations of Violence. The Narrative of the Body and Political Terror in Northern Ireland*. Chicago: University of Chicago Press 1991.
Feyerabend, Paul K. 1975. *Against Method*. Londra: Verso.
Finnegan, Ruth. 1988. *Literacy and Orality: Studies in the Technology of Communication*. Oxford: Blackwell.
Firth, Raymond. 1951. *Elements of Social Organization*. Londra: Watts.
——, der. 1967. *Themes in Economic Anthropology*. Londra: Routledge.
——, 1985. 'Degrees of Intelligibility.' Joanna Overing, der., *Reason and Morality*, içinde. s. 29-46. Londra: Tavistock.
——. 1989. 'The Future of Social Anthropology.' Oslo Üniversitesinde verilen dersler, Ekim 1989.
Fitzgerald, Thomas. 1993. *Metaphors of Identity. A Culture-Communication Dialogue*. New York: SUNY Press.
Fortes, Meyer. 1945. *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*. Londra: Oxford University Press.
——, and E.E. Evans-Pritchard, der. 1940. *African Political Systems*. Oxford: Oxford University Press.
Foucault, Michel. 1970. *The Order of Things*. Londra: Tavistock.
——, 1979. *Discipline and Punish: the Birth of the Prison*, çev. Alan Sheridan. New York: Vintage.
Fox, Richard G., der. 1991. *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe: School of American Research Press.
Fox, Robin. 1967. *Kinship and Marriage*. Harmondsworth: Penguin.
Frank, Andre Gunder. 1979. *Dependent Accumulation and Underdevelopment*. New York: Monthly Review Press.
Frazer, James. 1974 [1922]. *The Golden Bough* (kısaltılmış baskı). Londra: Macmillan.
Freeman, Derek. 1983. *Margaret Mead and Samoa. The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*. Cambridge, MA: Har-

vard University Press.
Friedman, Jonathan. 1975. 'Tribes, States, and Transformations.' Maurice Bloch, der., *Marxist Analyses and Social Anthropology*, içinde. s. 161-202. Londra: Malaby.
——, 1990. 'Being in the World: Globalization and Localization.' Mike Feather-stone, der., *Global Culture. Nationalism, Globalization, and Modernity*, içinde. s. 311-28. Londra: Sage.
——, 1994. *Cultural Identity and Global Process*. Londra: Sage.
Friedman, Kajsa Ekholm. 1991. *Catastrophe and Creation: The Formation of an African Culture*. Londra: Harwood.
——, 1994. *Den magiska världsbilden. Om statens frigorelse från folket i Folkrepubliken Kongo*. Stockholm: Carlssons.
Galey, Jean-Claude. 1992. 'Orientalisme et anthropologie.' Pierre Bonté ve Michel Izard, der. *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, içinde. s. 529-32. Paris: Presses Universitaires Françaises.
Gandoulou, J.-D. 1989. *Dandies à Bacongo: Le Culte de l'élégance dans la société congolaise contemporaine*. Paris: L'Harmattan.
Geertz, Clifford. 1963. *Agricultural Involution: The Processes of Ecological Change in Indonesia*. Berkeley: University of California Press.
——, 1971. The Wet and the Dry: Traditional Irrigation in Bali and Morocco. *Human Ecology*, 1(1): 23-9.
——, 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
——, 1983. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books.
——, 1988. *Works and Lives. The Anthropologist as Author*. Cambridge: Polity.
——, 1994. 'The Uses of Diversity.' Robert Borofsky, der., *Assessing Cultural Anthropology*. New York: McGraw-Hill.
Gell, Alfred. 1992. *The Anthropology of Time*. Oxford: Berg.
Gellner, Ernest 1983. *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell.
Georges, Eugenia. 1990. *The Making of a Transnational Community. Migration, Devel-opment and Cultural Change in the Dominican Republic*. New York: Columbia University Press.
Giddens, Anthony. 1979. *Central Problems in Social Theory*. Londra: Macmillan.
——, 1984. *The Constitution of Society*. Cambridge: Polity.
——, 1985. *The Nation-state and Violence*. Cambridge: Polity.

——, 1990. *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity.
Gilmore, David D. 1989. *Manhood in the Making. Cultural Conceptions of Masculinity*. New Haven, CT: Yale University Press.
Gledhill, John. 1994. *Power and its Disguises: Perspectives on Political Anthropology*. Londra: Pluto.
Gluckman, Max. 1982 [1956]. *Custom and Conflict in Africa*. Oxford: Blackwell.
Godelier, Maurice. 1975. Infrastructures, Societies and History. *Current Anthropology*, 19(4): 763-71.
——, 1977. *Perspectives in Marxist Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
——, der. 1991. *Transitions et subordinations au capitalisme*. Paris: Maison des Sciences de l'Homme.
Goffman, Erving. 1961. *Encounters. Two Studies in the Sociology of Interaction*. Indianapolis: Boobs-Merrill Educational Publishing.
——, 1978 [1959]. *The Presentation of Self in Everyday Life*. Harmondsworth: Penguin.
Goody, Jack. 1976. *From Production to Reproduction. A Comparative Study of the Domestic Domain*. Cambridge: Cambridge University Press.
——. 1977. *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
——, 1982. Cooking, *Cuisine and Class*. Cambridge: Cambridge University Press.
——, 1986. *The Logic of Writing and the Organization of Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
——, der. 1968. *Literacy in Traditional Societies*. Cambridge: Cambridge University Press.
Gough, E. Kathleen. 1959. 'The Nayars and the Definition of Marriage.' *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 89: 23-34.
Guha, Ranajit, der. 1989. *Subaltern Studies VI. Writings on South Asian History and Society*. New Delhi: Oxford University Press.
Gullestad, Marianne. 1984. *Kitchen-table Society*. Oslo: Scandinavian University Press.
Haaland, Gunnar. 1969. 'Economic Determinants In Ethnic Processes.' Fredrik Barth, der.. *Ethnic Groups and Boundaries, The Social Organization of Culture Difference*, içinde. s. 58-74. Oslo: Scandinavian University Press.

Habermas, Jürgen. 1967. *Wissenschaft und Technik als 'Ideologie'*. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp.

Hall, Edward 0.1966. *The Hidden Dimension*. Garden City, NY: Doubleday.

Halverson, John. 1992. 'Goody and the Implosion of the Literacy Thesis.' *Man*, 27(2): 300-17.

Handelman, Don. 1977. The Organization of Ethnicity. *Ethnic Groups*, 1: 269-74.

——, 1990. *Models and Mirrors. Towards an Anthropology of Public Events*. Cambridge: Cambridge University Press.

Handler, Richard. 1988. *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*. Madison: Wisconsin University Press.

——, ve Daniel Segal. 1993. How European is Nationalism? *Social Analysis*, 32(1): 1-15.

Hannerz, Ulf. 1980. *Exploring the City: Inquiries toward an Urban Anthropology*. New York: Columbia University Press.

——, 1990. 'Cosmopolitans and Locals in World Culture.' Mike Featherstone, der., *Global Culture. Nationalism, Globalization, and Modernity*, içinde. s. 237-52. Londra: Sage.

——, 1992. *Cultural Complexity*. New York: Columbia University Press.

Harris, Marvin. 1964. *The Nature of Cultural Things*. New York: Random House.

——, 1979. *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture*. New York: Random House.

Harris, Olivia. 'In press. Knowing the Past: The Antinomies of Loss in Highland Bolivia.' Richard Fardon, der., *Counterwork: Managing Diverse Knozoledges*. Londra: Routledge.

Hastrup, Kirsten. 1992. 'Writing Ethnography: State of the Art.' Helen Calloway ve Judith Okely, der., *Anthropology and Autobiography*, içinde. s. 116-33. Londra: Routledge.

Holy, Ladislav. 1990. 'Strategies for Old Age among the Berti of the Sudan. In Paul Spencer, der.. *Anthropology and the Riddle of the Sphinx*, s. 167-82. Londra: Routledge.

——, ve Milan Stuchlik. 1983. *Actions, Norms and Representations*. Cambridge: Cambridge University Press.

Horowitz, Donald. 1985. *Ethnic Groups in Conflict*. Berkeley: University of California Press.

Horton, Robin. 1970. African Traditional Thought and Western Sci-

ence. In Bryan R. Wilson, der.. *Rationality*, s. 131-71. Oxford: Blackwell.

Howell, Signe. 1989. 'To Be Angry Is Not to Be Human, but to Be Fearful Is: Chewong Concepts of Human Nature.' Signe Howell ve Roy Willis, der., *Societies at Peace: Anthropological Perspectives*, içinde. s. 45-59. Londra: Routledge.

——, ve Marit Melhuus. 1993. 'The Study of Kinship; the Study of Person; a Study of Gender?' Teresa del Valle, der., *Gendered Anthropology*, s. 38-53. Londra: Routledge 1993.

——, ve Roy Willis, der. 1989. *Societies at Peace: Anthropological Perspectives*. Londra: Routledge.

Huntington, Ellsworth. 1945. *Mainsprings of Civilization*. Londra: Wiley.

Hviding, Edvard. 1994. Indigenous Essentialism? 'Simplifying' Customary Land Ownership in New Georgia, Solomon Islands. *Bijdragen*, 149: 802-24.

Inden, Ronald. 1990. *Imagining India*. Oxford: Blackwell.

Ingold, Tim. 1979. 'The Social and Ecological Relations of Culture-bearing Organisms: An Essay in Evolutionary Dynamics.' P.C. Burnham ve Roy F. Ellen, der., *Social and Ecological Systems*, içinde. s. 271-92. Londra: Academic Press.

——, 1986. *Evolution and Social Life*. Cambridge: Cambridge University Press.

——, 1993. 'The Art of Translation in a Continuous World.' Gisli Palsson, der., *Beyond Boundaries: Understanding, Translation and Anthropological Discourse*, s. 210-30. Oxford: Berg.

——, 1994a. Humanity and Animality. Tim Ingold, der., *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life*, s. 14-32. Londra: Routledge.

——, 1994b. 'Introduction to Social Life.' Tim Ingold, der., *Conpanion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life*, içinde. s. 735-37. Londra: Routledge.

Jarvie, Ian C. 1968. 'Limits to the Functionalism and Alternatives to it in Anthro-pology.' Robert A. Manners ve David Kaplan, der., *Theory in Anthropology -A Source Book*, içinde. s. 196-203. Chicago: University of Chicago Press.

Jenkins, Richard. 1993. *Pierre Bourdieu*. Cambridge: Polity.

Kafka, Franz. 1970 [1922]. 'Der Aufbruch.' Franz Kafka, *Sämtliche Erzählungen*, içinde s. 376. Frankfurt-am-Main: Fischer.

Kapferer, Bruce. 1984. 'The Ritual Process and the Problem of Reflexivity in Sinhalese Demon Exorcism. John MacAloon, der., *Rite, Drama, Festival, Spectacle*, içinde. s. 179-207. Ithaca, NY: Cornell University Press.

——, 1988. *Legends of People; Myths of State*. Baltimore, MD: Smithsonian Institu-tion Press.

Keesing, Roger M. 1981. *Cultural Anthropology - Contemporary Perspectives*. New York: Holt, Rinehart & Winston.

——, 1994. 'Theories of Culture Revisited.' Robert Borofsky, der.. *Assessing Cultural Anthropology*, s. 301-9. New York: McGraw-Hill.

Kertzer, David 1.1988. *Ritual, Politics and Power*. New Haven, CT: Yale University Press.

Klass, Morton. 1991. *Singing with Sai Baba: The Politics of Revitalization in Trinidad*. Boulder, CO: Westview.

Kluckhohn, Clyde and Alfred E. Kroeber. 1952. *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Knudsen, Anne. 1987. 'Silent Bodies and Singing Minds.' *Folk*, 29: 239-56.

——, 1992. 'Dual Histories', m Kirsten Hastrup, der., *Other Histories*, s. 82-102. Londra: Routledge.

Kopytoff, Igor. 1971. 'Ancestors as Elders in Africa.' *Africa*, 41: 129-41.

——, 1986. 'The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process.' Arjun Appadurai, der.. *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, içinde. s.64-94. Cambridge: Cambridge University Press.

Kroeber, Alfred L. 1952 [1917]. *The Nature of Culture*. Chicago: University of Chicago Press.

Kuhn, Thomas. 1962. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.

Kuper, Adam. 1983. *Anthropology and Anthropologists: The Modern British School*. Londra: Routledge & Kegan Paid.

1988. *The Invention of Primitive Society. Transformations of an Illusion*. Londra: Routledge.

1994. 'Anthropological Futures.' Robert Borofsky, der., *Assessing Cultural Anthropology*, içinde. s. 113-18. New York: McGraw-Hill.

Labov, William. 1972. 'The Logic of Nonstandard English.' Pier Paolo Giglioli, der., *Language and Social Context*, s. 179-216. Harmondsworth: Penguin.

Lakof f, George ve Mark Johnson. 1980. *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press.

Lan, David. 1985. *Guns and Rain. Guerrillas and Spirit Mediums in Zimbabwe*. Londra: James Currey.

Lash, Scott and Jonathan Friedman, der. 1991. *Modernity and Identity*. Londra: Routledge.

Leach, Edmund R. 1954. *Political Systems of Highland Burma*. Londra: Athlone.

——, 1968. Ritual. *Encyclopedia of the Social Sciences*. New York: Free Press.

——, 1970. *Lévi-Strauss*. Glasgow: Fontana.

——, 1976. *Culture and Communication. The Logic by which Symbols Are Connected*. Cambridge: Cambridge University Press.

——, 1982. *Social Anthropology*. Glasgow: Fontana.

Leach, Jerry W. ve G. Kildea. 1974. *Trobriand Cricket: An Ingenious Response to Colonialism* (belgesel film). Berkeley: University of California Extension Media Center.

——, ve Edmund Leach, der. 1983. *The Kula. New Perspectives on Massim Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lee, Richard. 1968. 'What Hunters Do for a Living, or How to Make out on Scarce Resources.' Richard Lee ve Irven deVore, der., *Man the Hunter*, s. 30-48. Chicago: Aldine.

Lévi-Strauss, Claude. 1963. *Totemism*, çev. Rodney Needham. Boston, MA: Beacon.

——, 1966 [1962]. *The Savage Mind*. Chicago: University of Chicago Press.

——, 1969 [1949]. *The Elementary Structures of Kinship*, çev. Rodney Needham. Londra: Tavistock.

——, 1976 [1955]. *Tristes tropiques*, çev. John and Doreen Weightman. Har-mondsworth: Penguin.

——, 1983. *Le Regard éloigné*. Paris: Plon. (İngilizce baskı: *The View from Afar*. New York: Basic Books 1985)

Lewis, Gordon K. 1983. *Main Currents in Caribbean Thought*. Kingston: Heinemann.

Lieberman, Philip. 1994. 'The Origins and Evolution of Language.' Tim Ingold, der. *Companion Encyclopedia of' Anthropology: Hu-*

manity, Culture and Social Life, içinde. s. 108-32. Londra: Routledge.

Lien, Marianne. 1988. *Fra boknafesk til pizza* (From Boknafesk [dried and salted cod] to Pizza). Oslo: Department of Social Anthropology, Occasional papers no. 18.

Lienhardt, Godfrey. 1985. 'From Study to Field, and Back.' *Times Literary Supplement*, 7 June.

——, 1987. 'Self, Public, Private: Some African Representations.' Michael Carrithers, Steven Collins ve Steven Lukes, der., *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*, içinde. s. 141-45. Cambridge: Cambridge University Press.

Little, Kenneth. 1978. 'Countervailing Influences in African Ethnicity: A Less Apparent Factor.' Brian du Toit, der., *Ethnicity in Modern Africa*, içinde s. 175-89. Boulder, CO: Sage.

Lock, Margaret. 1990. 'On Being Ethnic: The Politics of Identity Breaking and Making in Canada, or, Nevra on a Sunday'. *Culture, Medicine and Psychiatry*, 14: 237-54.

Lukács, György. 1971 [1923]. *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, çev. Rodney Livingstone. Londra: Merlin.

Lukes, Steven. 1977. *Power: A Radical View*. Londra: Macmillan.

Lutz, Catherine. 1988. *Unnatural Emotions*. Chicago: University of Chicago Press.

Mach, Zdzislav. 1993. 'Symbols, Conflict, and Identity.' *Essays in Political Anthropology*. New York: SUNY Press.

Macintyre, Alasdair. 1970. 'Is Understanding Religion Compatible with Believing?' Bryan R. Wilson, der.. *Rationality*, s. 62-77. Oxford: Blackwell.

Malinowski, Bronislaw. 1966 [1935]. *Coral Gardens and their Magic*. Londra: Allen & Unwin,

——, 1967. *A Diary in the Strict Sense of the Term*. Londra: Routledge & Kegan Paul.

——, 1974 [1948]. *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Londra: Souvenir.

——, 1984 [1922]. *Argonauts of the Western Pacific*. Prospect Heights, IL Waveland.

Malthus, Thomas. 1982 [1798]. *An Essay on the Principle of Population*. Harmondsworth: Penguin.

Mandelbaum, David G. 1988. *Women's Seclusion and Men's Honour*.

Sex Roles in North India, Bangladesh, and Pakistan. Tucson: University of Arizona Press.

Manganaro, Marc, der. 1990. *Modernist Anthropology*. From Fieldwork to Text. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Marcus, George ve Michael Fischer. 1986. *Anthropology as a Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.

Marx, Karl. 1906 [1867-1894], *Capital: A Critique of Political Economy*. New York-Modem Library.

——, ve Friedrich Engels. 1968 [1848]. *The Communist Manifesto*. New York: The Modern Reader.

Mauss, Marcel. 1954 [1924] *The Gift*, çev. Ian Cunnison. Londra: Cohen & West.

——, 1985 [1938]. 'A Category of the Human Mind: The Notion of the Self.' Michael Carrithers, Steven Collins ve Steven Lukes, der., *The Category of the Person. Anthropology, Philosophy, History*, s. 1-26. Cambridge: Cambridge University Press.

McLuhan, Marshall. 1964. *Understanding Media*. New York: McGraw-Hill.

Mead, George Herbert. 1962 [1934]. *Mind, Self, & Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago: University of Chicago Press.

Mead, Margaret. 1978 [1928]. *Coming of Age in Samoa*. Harmondsworth: Penguin.

Meillassoux, Claude. 1967. Recherche d'un niveau de détemunation dans la société cynégetique. *L'Homme et la société*, 6: 95-105.

Melhuus, Marit. 1990. A Shame to Honour - A Shame to Suffer. *Ethnos*, 55: 5-25.

Middleton, John and David Tait, der. 1970 [1958]. *Tribes without Rulers*. Londra: Routledge & Kegan Paul.

Miller, Daniel. 1987. *Material Culture and Mass Consumption*. Oxford: Blackwell.

——, 1988. Appropriating the State on a Council Estate. Man, 26: 323-41.

——, 1993a. The Young and the Restless in Trinidad: A Case of the Local and the Global in Mass Consumption. In R. Silverstone and E. Hirsch, der., *Consuming Technologies*, s. 163-82. Londra: Routledge.

——, 1993b. *Modernity - An Ethnographic Approach*. Oxford: Berg.

——, 1994. 'Artefacts and the Meaning of Things.' Tim Ihgold, der., *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life*, içinde. s. 396-419. Londra: Routledge.

Miller, Solomon. 1965. 'Proletarianization of Indian Peasants in Northern Peru.' Dwight B. Heath, der.. *Contemporary Cultures and Societies of Latin America*, içinde. s. 135-42. Prospect Heights, IL: Waveland.

Mills, C. Wright. 1959. *The Sociological Imagination*. Oxford: Oxford University Press.

Milton, Kay, der. 1993. *Environmentalism*. Londra: Routledge.

Mints, Sidney. 1974. *Caribbean Transformations*. Chicago: Aldine.

Mitchell J. Clyde. 1956. *'The Kalela Dance: Aspects of Social Relationships among Urban Africans in Northern Rhodesia.'* Livingstone: Rhodes-Livingstone Papers, 27.

——, 1966. 'Theoretical Orientations in African Urban Studies.'

——, Michael Banton, der., *The Social Anthropology of Complex Societies*, içinde, s. 37-68. Londra: Tavistock.

Moerman, Michael. 1965. 'Who Are the Lue: Ethnic Identification in a Complex Civilization.' *American Anthropologist*, 67: 1215-29.

Morphy, Howard. 1994. The Anthropology of Art. Tim Ingold, der., *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life*, içinde, s. 648-85. Londra: Routledge.

Morris, Brian. 1994. *Anthropology of the Self. The Individual in Cultural Perspective*. Londra: Pluto.

Murphy, Yolanda ve Robert Murphy. 1985. *Women of the Forest*. New York: Columbia University Press.

Nadel, S.F. 1952. 'Witchcraft in Four African Societies: An Essay in Comparison.' *American Anthropologist*, 54: 18-29.

Nash, Manning. 1988. *The Cauldron of Ethnicity in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.

Needham, Rodney. 1962. *Structure and Sentiment*. Chicago: University of Chicago Press.

——, 1971. 'Incest.' Rodney Needham, der., *Rethinking Kinship and Marriage*, içinde. s.24-34. Londra: Tavistock.

——, der. 1971. *Rethinking Kinship and Marriage*. Londra: Tavistock.

Newman, Katherine. 1988. *Falling from Grace. The Experience of Downward Mobility in the American Middle Class*. New York: Vintage.

Okely, Judith. 1983. *TheTraveller-gypsies*. Cambridge: Cambridge

University Press.
Olwig, Karen Fog. 1985. *Cultural Adaptation and Resistance on St. John. Three Centuries of Afro-Caribbean Life.* Gainesville: University of Florida Press.
——, 1993. *Global Culture, Island Identity.* Chur, İsviçre: Harwood Academic Publishers.
Ong, Walter J. 1969. 'World as View and World as Event.' *American Anthropologist*, 71(4): 634-47.
——, 1982. *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word.* Londra: Methuen.
Ortner, Sherry B. 1974. 'Is Female to Male as Nature Is to Culture?' Michelle Z. Rosaldo ve Louise Lamphere, ed, *Woman, Culture & Society*, içinde. s. 67-87. Stanford, CA: Stanford University Press.
——, ve Harriet Whitehead. 1981. 'Accounting for Sexual Meanings.' Sherry B. Ortner ve Harriet Whitehead, der., *Sexual Meanings*, s. 1-27. Cambridge: Cambridge University Press.
Orwell, George. 1984 [1949]. *1984.* Oxford: Clarendon.
Overing, Joanna, der. 1985. *Reason and Morality.* Londra: Tavistock.
Paine, Robert. 1985. 'Ethnodrama and the 'Fourth World': The Saami Action Group in Norway.' Memorial University of Newfoundland: *Social and Economic Papers*, 14.
——, 1992. 'The Claim of Aboriginality: Saami in Norway.' Reidar Grenhaug, Gunnar Haaland ve Georg Henrikscn, der., *The Ecology of Choice and Symbol. Essays in Honour of Fredrik Barth*, s. 388-407. Bergen: Alma Mater.
Palsson, Gisli, der. 1993. *Beyond Boundaries. Understanding, Translation and Anthropological Discourse.* Oxford: Berg.
Parkin, David. 1969. *Neighbours and Nationals in an African City Ward.* London: Routledge & Kegan Paul.
Parsons, Talcott. 1977. *The Evolution of Societies.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
Pehrson, Robert N. 1964. *'The Bilateral Networks of Social Relations in Konkama Lapp District'.* Oslo: Ethnographic Museum.
Pelto, Pertti J. and Gretel H. Pelto. 1970. *Anthropological Research.* Cambridge: Cambridge University Press.
Peristiany, J.G., der. 1967. *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society.* Londra: Weidenfeld & Nicholson. Pfaffenberger, Bryan. 1988. 'Fetishised Objects and Humanised Nature:

Towards an Anthropology of Technology.' Man (n.s.), 23: 236-52.

Polanyi, Karl. 1957 [1941]. *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of our Time*. Boston, MA: Beacon.

Popper, Karl. 1968 [1959]. *The Logic of Scientific Discovery*. New York: Harper & Row.

Pratt, Mary Louise. 1986. 'Fieldwork in Common Places.' James Clifford ve George E. Marcus, der., Writing Culture. *The Poetics and Politics of Ethnography*, s. 27-50. Berkeley: University of California Press.

Radcliffe-Brown, A.R. 1951. 'The Comparative Method in Social Anthropology.' *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 81: 15-22.

——, 1952. *Structure and Function in Primitive Society*. Londra: Cohen & West.

Rappaport, Roy A. 1968. *Pigs for the Ancestors. Ritual in the Ecology of a New Guinea People*. New Haven, CT: Yale University Press.

——, 1984. 'Epilogue,' 1984. Roy A. Rappaport: *Pigs for the Ancestors*, içinde, 2. baskı. New Haven, CT: Yale University Press.

Redfield, Robert. 1955. *The Little Community. Viewpoints for the Study of a Human Whole*. Chicago: University of Chicago Press.

Reining, Conrad C. 1966. *The Zande Scheme: An Anthropological Case Study of Economic Development in Africa*. Evanston, IL: North-Western University Press.

Renteln, Alison Dundes. 1990. *International Human Rights*. Londra: Sage.

Riches, David, der. 1986. *The Anthropology of Violence*. Oxford: Blackwell.

Riegelhaupt, Joyce. 1967. 'Saloio Women: An Analysis of Informal and Formal Political and Economic Roles of Portuguese Peasant Women.' *Anthropological Quarterly*, 40: 109-36.

Rivers, W.H.R. 1924. *Social Organization*. Londra: Kegan Paul.

Rodman, Margaret C. 1992. 'Empowering Place: Multilocality and Multivocality.' *American Anthropologist*, 94: 640-56.

Roosens, Eugeen E. 1989. *Creating Ethnicity: The Process of Ethnogenesis*. London: Sage.

Rosaldo, Michelle Z. 1974. 'Woman, Culture and Society: A Theoretical Overview.' Michelle Z. Rosaldo ve Louise Lamphere, der.. *Woman, Culture and Society*, içinde, s. 17-43. Stanford, CA:

Stanford University Press.
——, 1980. *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
——. 1984. 'Toward an Anthropology of Self and Feeling,' Richard Shweder ve Robert A. LeVine, der., *Culture Theory*, içinde, s. 137-54. Cambridge: Cambridge University Press.
——, ve Louise Lamphere, der.. 1974. *Woman, Culture and Society*. Stanford, CA: Stanford University Press.
Rostow, W.W. 1965. *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto*. Cambridge: Cambridge University Press.
Rubin, Gayle. 1975. 'The 'Traffic' in Women: Notes on the 'Political Economy of Sex'.' Rayna Reiter, der., *Toward an Anthropology of Women*, içinde. s. 157-200. New York: Monthly Review Press.
Rushdie, Salman. 1989. *The Satanic Verses*. Londra: Viking.
Sahlins, Marshall D. 1963. 'Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia.' *Comparative Studies in Society and History*. 5: 285-303.
——, 1968. *Tribesmen*. New York: Prentice-Hall.
——, 1972. *Stone Age Economics*. Chicago: Aldine.
——, 1976. *Culture and Practical Reason*. Chicago: Aldine.
——, 1977. *The Use and Abuse of Biology*. Chicago: University of Chicago Press.
——, 1985. *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press.
——, 1994. 'Goodbye to Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Modem World History.' Robert Borofeky, der., *Assessing Cultural Anthropology*, içinde. s. 377-94. New York: McGraw-Hill.
Said, Edward. 1978. *Orientalism*. New York: Pantheon.
Salmond, Anne. 1982. 'Theoretical Landscapes: On a Cross-cultural Conception of Knowledge'. David Parkin, der., *Semantic Anthropology*, s. 65-87. Londra: Academic Press.
Sartre, Jean-Paul. 1957 [1943]. *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*. Londra: Methuen.
——, 1960. *Critique de la raison dialeclique*. Paris: Gallimard.
Saussure, Ferdinand de. 1965 [1916]. *Course in General Linguistics*. New York: McGraw-Hill.
Schechner, Richard. 1994. 'Ritual and Performance.' Tim Ingold, der., *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Cul-*

ture and Social Life, içinde. s. 613-47. Londra: Routledge.

Scheper-Hughes, Nancy. 1994. 'Embodied Knowledge: Thinking with the Body in Critical Medical Anthropology.' Robert Borofeky,, der., *Assessing Cultural Anthropology*, içinde. s. 229-39. New York: McGraw-Hill.

——, ve Margaret Lock. 1987. 'The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology.' *Medical Anthropology Quarterly*, 1(1): 6-41.

Schlegel, Alice. 1977. 'Male and Female in Hopi Thought and Action.' Alice Schlegel, der.. *Sexual Stratification*, içinde. s. 186-210. New York: Columbia University Press.

Schneider, David M. 1984. *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbon University of Michigan Press.

Scott, James C. 1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven, CT: Yale University Press.

Seeger, Anthony. 1994. 'Music and Dance.' Tim Ingold, der.. *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life*, s. 686-705. Londra: Routledge.

Sharp, Lauriston. 1974 [1952]. 'Steel Axes for Stone Age Australians.' Yehudi A. Cohen, der., *Man in Adaptation: The Cultural Present*. Chicago: Aldine.

Shore, Cris. 1993. 'Ethnicity as Revolutionary Strategy: Communist Identity Con-struction in Italy.' Sharon Macdonald, der. *Inside European Identities*, içinde, s. 27-53. Oxford: Berg.

Sigaut, François. 1994. 'Technology.' Tim Ingold, der., *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life*, içinde, s. 420-59. Londra: Rou Hedge.

Sjöberg, Katarina. 1993. *The Return of the Ainu: Cultural Mobilization and the Practice of Ethnicity in Japan*. Londra: Harwood.

Skâlnik, Peter. 1992. 'Etat.' Pierre Bonté and Michel Izard, der. *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, içinde, s. 239-42. Paris: Presses Universitaires Françaises.

Smith, Anthony D. 1986. *The Ethnie Origins of Nations*. Oxford: Blackwell.

——, 1991. *National Identity*. Harmondsworth: Penguin.

Smith, Raymond T. 1956. *The Negro Family of British Guiana*. Londra: Routledge & Kegan Paul.

Sørum, Arve. 1993. Personal communication.

Sperber, Dan. 1985. 'Anthropology and Psychology: Towards an

Epidemiology of Representations.' *Man*, 20(1): 73-87.

——, 1989. 'L'Etude anthropologique des representations: problèmes et perspec-tives.' Denise Jodelet, der., *Les Représentations sociales*, içinde, s. 115-30. Paris: Presses Universitaires Françaises.

Srinivas, M.N. 1952. *Religion and Society among the Coorgs of South India*. Oxford: Clarendon.

Stenning, Derrick J. 1962. 'Household Viability among the Pastoral Fulani.' Jack Goody, der., *The Developmental Cycle of Domestic Groups*, içinde, s. 92-119. Cambridge: Cambridge University Press. Steward, Julian. 1955. *The Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*. Urbana: University of Illinois Press.

Strathem, Marilyn. 1988. *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems. With Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.

——, 1992. *After Nature. English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.

Street, Brian W. ve Niko Besnier. 1994. 'Aspects of Literacy.' Tim Ingold, der., *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life*, içinde. s. 503-26. Londra: Routledge.

Sussman, Linda K. 1983. *Medical Pluralism on Mauritius: A Study of Medical Beliefs and Practices in a Polyethnic Society*. Ann Arbon University Microfilms.

Talle, Aud. 1988. *Women at a Loss: Changes in Maasai Pastoralism and their Effects on Gender Relations*. Stockholm: Stockholm Studies in Social Anthropology, 19.

Tambiah, Stanley J. 1989. 'The Politics of Ethnicity.' *American Ethnologist*, 16(2): 335-49.

Taussig, Michael. 1984. 'Culture of Terror - Space of Death. Roger Casement's Putamayo Report and the Explanation of Torture.' *Comparative Studies in Society and History*, 26(3): 467-97.

Taylor, Charles. 1992. *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, der. Amy Gutmann. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Tempels, Placide. 1959. *Bantu Philosophy*. Paris: Présence Africaine.

Terray, Emmanuel. 1972. *Marxism and 'Primitive' Societies*. New York: Monthly Review Press.

Thaiss, Gustav. 1978. 'The Conceptualization of Social Change thro-

ugh Metaphors.' *Journal of Asian and African Studies*, 13(1): 1-15.

Thomas, Nicholas. 1991. *Entangled Objects. Exchange, Material Culture and Colonialism in the Pacific*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Tilly, Charles. 1984. *Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons*. New York: Rüssel Sage.

Tinker, Hugh. 1974. *A New System of Slavery: The Export of Indian Labour Overseas, 1830-1920*. Oxford: Oxford University Press.

Todorov, Tzvetan. 1989. *Nous et les autres. La Réflexion française sur la diversité humaine*. Paris: Seuil.

Tonkin, Elizabeth, Maryon Mcdonald ve Malcolm Chapman, der. 1989. *History and Ethnicity*. Londra: Routledge.

Tönnies, Ferdinand. 1963 [1889]. *Community and Society*. New York: Harper & Row.

Turnbull, Colin. 1979 [1961]. *The Forest People*. Londra: Picador.

——, 1983. *The Mbuti Pygmies: Adaptation and Change*. New York: Holt, Rinehart & Winston.

——, 1985. *The Human Cycle*. New York: Simon & Schuster.

Turner, Victor. 1967. *The Forest of Symbols: Aspects ofNdembu Ritual*. Ithaca, NJ: Cornell University Press.

——, 1969. *The Ritual Process*. Chicago: Aldine.

——, 1974. *Dramas, Fields, and Metaphors*. Ithaca, NJ: Cornell University Press.

Tylor, Edward B. 1968 [1871]. 'The Science of Culture.' Morton Fried, der., *Readings in Anthropology*, vol. II: *Cultural Anthropology*. New York: Crowell.

Van den Berghe, Pierre. 1975. 'Ethnicity and Class in Highland Peru.' Leo Despres, der., *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*. The Hague: Mouton.

Van der Veer, Peter. 1994. *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*. Berkeley: University of California Press.

Van Gennep, Arnold. 1909. *Les Rites de passage*. Paris: Emile Nourry.

Veblen, Thorstein. 1953 [1899]. *The Theory of the Leisure Class. An Economic Study of Institutions*. New York Mentor Books.

Vermeiden, Hans and Cora Govers,der. 1994. *The Anthropology of Ethnicity. Beyond 'Ethnic Groups and Boundaries'*. Amsterdam: Het Spinhuis.

Vertovec, Steven. 1992. *Hindu Trinidad*. Londra: Macmillan.
Wallerstein, Immanuel. 1974-79. *The Modern World-System* (3 cild). New York-Academic Press.
——, 1979. *The Capitalist World Economy*. Cambridge: Cambridge University Press.
Wallman, Sandra. 1986. 'Ethnicity and the Boundary Process in Context.' David Mason ve John Rex, der., *Theories of Race and Ethnic Relations*. Londra: Macmillan.
Weber, Max. 1978 [1919] *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, der. Günther Roth ve Claus Wittich. Berkeley: University of California Press.
Weiner, Annette B. 1988. *The Trobrianders of Papua New Guinea*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
Welsh, Robert L. 1983. 'Traditional Medicine and Western Medical Options among the Ningerum of Papua New Guinea.' Lola Romanucci-Ross ve diğerleri, *The Anthropology of Medicine*, s. 32-51. New York: Praeger.
Werbner, Pnina. 1994. 'Diaspora and Millennium. British Pakistani Global-local Fabu-lations on the Gulf War.' Akbar S. Ahmed ve Hastings Donnan, der., *Islam, Globalization and Modernity*, s. 213-35. Londra: Routledge.
Whorf, Benjamin Lee. 1956. *Language, Thought, and Reality*. New York: Wiley.
Wikan, Unni. 1977. 'Man Becomes Woman: Transsexualism in Oman as a Key to Gender Roles.' *Man*, 12 (2): 304-19.
——, 1992. *Managing Turbulent Hearts*. Chicago: University of Chicago Press.
Williams, Raymond. 1981. *Keywords*. Londra: Flamingo.
Wilson, Edward 0.1975. *Sociobiology: The New Synthesis*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
——, 1978. *On Human Nature*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Wilson, Godfrey. 1941-2. '*An Essay on the Economics of Destribalization in Northern Rhodesia*, Parts I-II. ' Livingstone: Rhodes-Livingstone Institute.
Wilson, Peter J. 1978. *Crab Antics*, 2. baskı. New Haven, CT: Yale University Press.
Wilson, Richard. 1991. 'Machine Guns and Mountain Spirits: The Cultural Effects of State Repression among the Q'eqchi' of Gu-

atemala.' *Critique of Anthropology* 11(1): 33-61.
Winch, Peter. 1970 [1964]. 'Understanding a Primitive Society.' Bryan Wilson, der., *Rationality*, s. 1-18. Oxford: Blackwell.
Wittfogel, Karl. 1959. *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*. New Haven, CT: Yale University Press.
Wittgenstein, Ludwig. 1983 [1958]. *Philosophical Investigations*, çev. G.E.M. Anscombe. Oxford: Blackwell.
Wolf, Eric. 1966. *Peasants*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
——, 1969 [1956]. 'The Hacienda System and Agricultural Classes in San José, Puerto Rico.' André Béteille, der., *Inequality*, içinde. s. 172-92. Harmondsworth: Penguin.
——, 1982. *Europe and the People without History*. Berkeley: University of California Press.
Woodburn, James. 1982. 'Social Dimensions of Death in Four African Hunting and Gathering Societies.' Maurice Bloch ve Jonathan Parry, der., *Death and the Regeneration of Life*, s. 187-210. Cambridge: Cambridge University Press.
Worsley, Peter. 1968. *The Trumpet Shall Sound*, 2. baskı. New York: Shocken Books.
——, 1984. *The Three Worlds. Culture & World Development*. Londra: Weidenfeld & Nicholson.
——, 1990. 'Models of the Modern World-system.' Mike Featherstone, der., *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, içinde. s. 83-96. Londra: Sage.

Bu kısa, öz ve etkileyici sosyal antropolojiye giriş kitabı, Pasifik adalarından Kuzey kutbuna ve küçük köylerden modern ulus-devletlere dek uzanan bir alanda sosyal yaşam ve kültürdeki zengin global çeşitliliği ortaya koymaktadır. Eriksen berrak bir antropolojik bakış sağlamasının yanısıra, antropolojinin devasa araştırma alanını ve karşılaştırmalı bir perspektifin önemini ortaya koyan bol miktarda örnek sunarak, akrabalık, etnisite, törensel ve siyasi sistemler gibi esas konulara odaklanmaktadır. Eriksen, kitapta aynı zamanda eylem ile toplumsal yapı ve toplumsal örgütlenme ile kültürün kavramsal özellikleri arasında karşılıklı ilişkiler kurma ihtiyacına da vurgu yapar.

Küçük Yerler Derin Mevzular, konu ile ilgili önceki metinlerden farklı olarak, modern toplum antropolojisini de konuya dâhil etmek için çalışmanın sınırını genişleterek, tüm sosyal ve kültürel antropoloji öğrencileri için benzersiz anahtar niteliğinde bir metin sunmaktadır.

Thomas Hylland Eriksen Oslo Üniversitesinde Sosyal Antropoloji profesörü ve aralarında, büyük beğeni toplamış olan Etnisite ve Milliyetçilik (Avesta Yayınları, 2004)'in de yer aldığı antropoloji konulu çok sayıda kitabın yazarıdır.

www.avestakitap.com

ISBN 978-9944-382-83-0

9 789944 382830

avesta