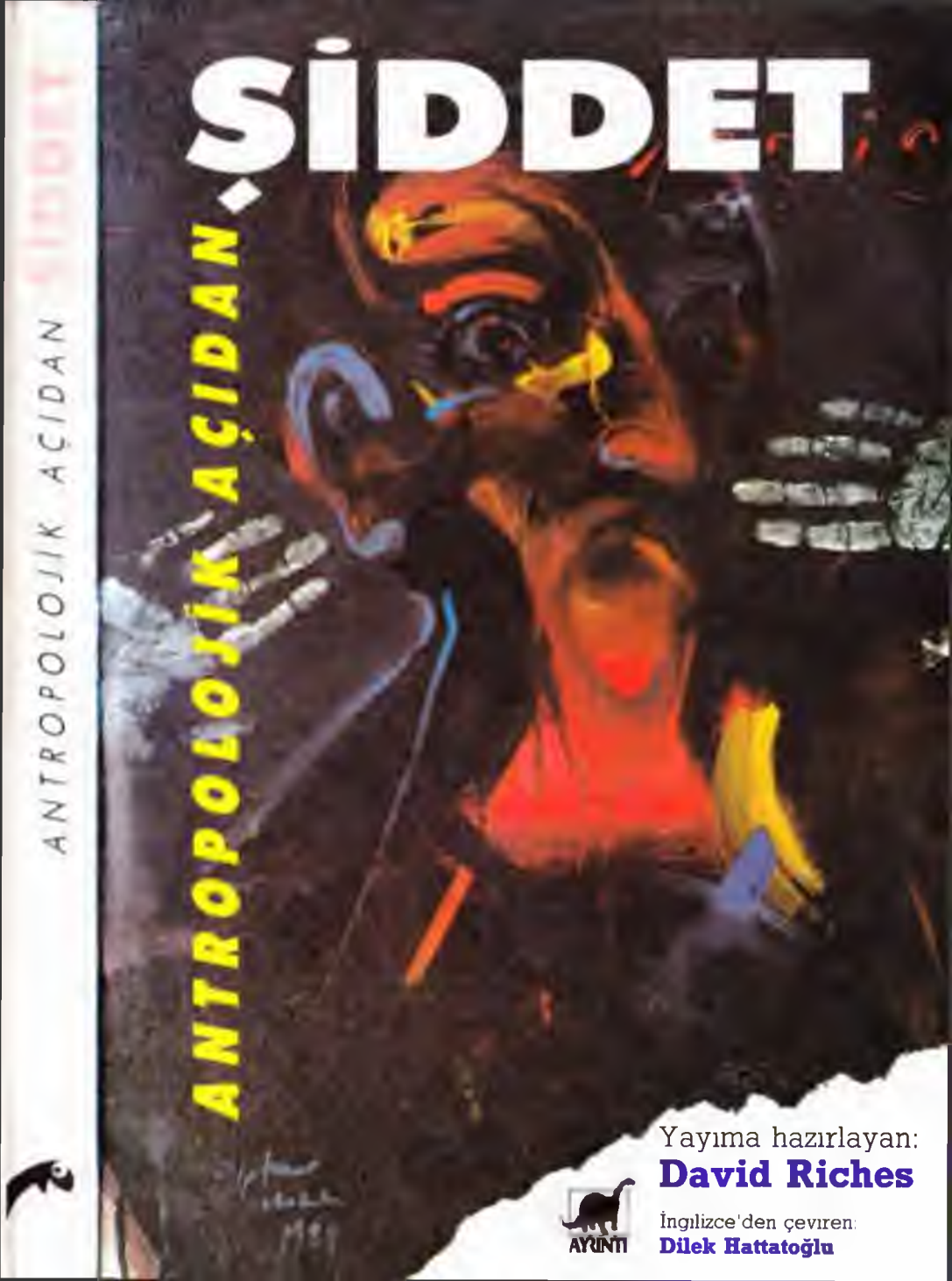
ŞİDDET

ANTROPOLOJİK AÇIDAN



Yayıma hazırlayan:
David Riches

İngilizce'den çeviren:
Dilek Hattatoğlu

AYRINTI

YAZARLAR

Elisabeth Copet-Rougier, Paris Bilimsel Araştırma Ulusal Merkezi'nde (Centre National de la Recherche Scientifique, CNRS) (Sosyal Antropoloji Laboratuvarı'nda-Laboratoire d'Anthropologie Sociale) Araştırma Sorumlusudur.

John Corbin, Norwich, East Anglia Üniversitesi Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Okulu'nda sosyoloji dalında öğretim üyesidir.

Eric Dunning, Leicester Üniversitesi sosyoloji dalında önde gelen bir öğretim üyesidir.

Suzette Heald, Lancaster Üniversitesi'nde sosyoloji bölümünde Sosyal Antropoloji öğretim üyesidir.

Graham McFarlane, Belfast Kraliçe Üniversitesi'nde sosyal antropoloji dalında öğretim üyesidir.

David McKnight, Londra Üniversitesi, Londra Ekonomi Okulu'nda sosyal antropoloji dalında önde gelen bir öğretim üyesidir.

Garry Marvin, Norwich, East Anglia Üniversitesi'nde Ekonomi ve Sosyal Bilimler Okulu'nda sosyal antropoloji öğretim üyesidir.

Brian Moeran, Londra Üniversitesi, Doğu ve Afrika İncelemeleri Okulu'nda antropoloji öğretim üyesidir.

Patrick Murphy, Leicester Üniversitesi'nde sosyoloji doçentidir.

Joanna Overing, Londra Üniversitesi, Londra Ekonomi Okulu'nda Latin Amerika antropolojisi dalında önde gelen bir öğretim üyesidir.

David Parkin, Londra Üniversitesi, Doğu ve Afrika İncelemeleri Okulu'nda antropoloji profesörüdür.

David Riches, İskoçya, St. Andrews Üniversitesi'nde sosyal antropoloji dalında öğretim üyesidir.

John Williams, Leicester Üniversitesi, sosyoloji bölümünde Alan Çalışması Müdürü'dür.

AYRINTI: 16
İnceleme dizisi: 7

ANTROPOLOJİK AÇIDAN ŞİDDET
Yayına hazırlayan: David Riches

İngilizce'den çeviren
Dilek Hattatoğlu

Kitabın özgün adı
The Anthropology of Violence

Bu kitap Basil Blackwell (İngiltere)
Yayınevi'nin 1986 basımından çevrilmiştir.

Kapak resmi
Alptamer Ulukılıç/Çığlık
(Ressamın izniyle deforme edilmiştir.)

Kapak düzeni
Arslan Kahraman

Ofset baskıya hazırlık
Renk Yapımevi, Başmusahip Sk. 3/3
Cağaloğlu/İstanbul Tel: 526 91 69

Baskı
Kıral Matbaası 527 39 69

Birinci basım
Ekim 1989

AYRINTI
Yayınevi
Başmusahip Sk. 3/4 Cağaloğlu-İstanbul Tel: 511 70 09

Yayıma hazırlayan

David Riches

Antropolojik Açıdan ŞİDDET



İNCELEME DİZİSİ

ŞENLİKLİ TOPLUM
Ivan Illich
(2. basım)

• • •

YEŞİL POLİTİKA
Jonathan Porritt
(2. basım)

• • •

Marks, Freud ve
GÜNLÜK HAYATIN ELEŞTİRİSİ
Bruce Brown
(2. basım)

• • •

KADINLIK ARZULARI
"Günümüzde Kadın Cinselliği"
Rosalind Coward
(2. basım)

• • •

NASIL SOSYALİZM? HANGİ YEŞİL?
NE İÇİN SANAYİ?
Rudolf Bahro

• • •

ANTROPOLOJİK AÇIDAN ŞİDDET
Der.: David Riches

• • •

ELEŞTİREL AİLE KURAMI
Mark Poster

• • •

İKİBİN'E DOĞRU
Raymond Williams

İÇİNDEKİLER

Önsöz/*David Riches* 7

I. Şiddet Olgusu/*David Riches* 10

II. İspanya'da Ayaklanmalar: Casas Viejas 1933 ve Madrid 1981/*John Corbin* 42

III. 'Le Mal Court': Başsız Bir Toplumda Görünen ve Görünmeyen Şiddet-Kamerun'daki Mkakoklar/*Elisabeth Copet-Rougier* 69

IV. Şiddetin Ritüel Kullanımı: Uganda'daki Gisular Arasında Sünnet/*Suzette Heald* 93

V. "Şiddetsiz" Bir Toplumda Yamyamlık, Ölüm ve Egemenlik Görüntüleri/*Joanna Overing* 111

VI. Şiddetin Güzelliği: Japon Sinemasında *Jidaigeki, Yakuza* ve 'Çıplaklı' Filmler/*Brian Moeran* 131

VII. İspanyol Boğa Güreşinde Şeref, Haysiyet ve Şiddet Sorunu/*Garry Marvin* 148

VIII. Avustralya'daki Aborigine'lerin Kampında Toplu Dövüş/*David McKnight* 169

IX. "Keyfiler", "Açık Tribün Çeteleri" ve "Kavga Şirketleri": Futbol Fanatiği Davranışının Sosyolojik Bir Açıklamasına Doğru/*Eric Dunning, Patrick Murphy ve John Williams* 202

X. Kuzey İrlanda'nın Kırsal Kesiminde Şiddet: Sosyal Bilim Modelleri, Avam Yorumları ve Yerel Değişimler/*Graham McFarlane* 225

XI. Şiddet ve İrade/*David Parkin* 249

ÖNSÖZ

"Şiddet, en iyi şekilde, bir kültürel ortamlar dizisi üzerinde ve çok çeşitli sosyal durumlar içinde incelendiğinde anlaşılır." Çağımız toplumunun en kontrol dışı olgularından birini konu alan bu kitapta öne sürülen görüş budur. Önümüzdeki makaleler, ilk kez İskoçya'da St. Andrews'da "Sosyal Bir Kurum Olarak Şiddet" adlı konferansta bir araya gelen ve temel ilgi alanları, şiddet uygulanarak ayakta tutulduğu görülen sosyal kuralları ele almak ve sık sık ideoloji, mitoloji ve estetik kültür içinde ortaya çıkan şiddet imajlarının anlamını kavramak olan dokuz sosyal antropolog ile dört sosyolog tarafından sunulmuştur. Her bölümde, özel antropolojik araştırma yöntemlerinin izleri açıkça belli olmaktadır. Çalışmalara katkısı olanların bulguları, toplumun "topluluk" veya "küçük grup" düzeylerine iyice nüfuz etmiş olan alan araştırmalarından kaynaklanmaktadır: katkısı olan herkes için, sosyal hayatın **yaşandığı,** sosyal eylemin sürdürülmesi (iletilmesi)ne tesir eden sosyal kurallar ve ideolojilerin içinde kurulu olduğu toplum düzeyine **katılmak,** araştırmanın anahtar yöntemidir. Bu çalışma, bir bütün olarak, herhangi bir toplumdaki -bizim "kendi" toplumumuzdaki, Japonya'daki veya Avustralya yerlileri arasındaki- şiddetin dengeli bir değerlendirmesinin, "öteki kültürler'deki şiddetin farklı amaçlarla yapılabileceğine ve farklı anlamlar taşıyabileceğine ilişkin bilgiler sayesinde mümkün olacağını ileri sürmektedir. Ve **eğer** bütün insani toplum ortamlarında var olduğu veya örtük biçimde bulunduğu belli olan şiddeti doğuran bir tek süreç var ise, bunun, burada ya-

pıldığı gibi, kültürler arası bir araştırmayla açığa çıkarılması daha akla uygun gelmektedir.

Şiddet incelemeleri üzerine çalışmaların büyük bölümü "Batılı, sanayileşmiş" toplumlarda yaşayan sosyologlar tarafından zaten yapılmış durumdadır. Antropologlar artık, antropolojik teknikleri yalnız sanayileşmemiş ülkeler ile Üçüncü Dünya ülkeleri toplumlarının incelenmesinde değil, aym zamanda, "Batılı" çevrelerdeki topluluk yaşamının araştırılmasında kullanılabileceğini farketmişler, böylece bir çıkar sürtüşmesi de doğmaya başlamıştır. Aynı şekilde, sosyologların, sanayi toplumlarındaki çeşitli "altkültürler"e olan ilgileri, antropologların "öteki yaşam biçimleri"ne yönelik ilgileriyle büyük ölçüde uyumlu olacaktır. St. Andrews konferansında kazanılan deneyim, kuşkusuz, orada bulunan antropologların, yine antropologlarca mükemmel bulunan -ya da en azından birbirlerinin yaklaşımını güzel bulmuşlardı- yöntem ve çözümlemeler aracılığıyla seçtikleri konu başlıklarını açıklamalarıydı. Dünyadaki topluluklar arasında giderek artan birbirinden bağımsızlaşma ile sonraki bazı bölümlerde tanımlanacak olan sosyal değişmeler, sosyal bilimlerin çeşitli disiplinleri arasında gelecekte daha büyük bir işbirliğinin gerçekleşeceğinin işaretidir.

Bu kitaba katkıda bulunanlar şiddeti pek çok şekliyle (basit şiddet tehdidinden öldürmeye kadar) ve çok geniş bir sosyal ortam (Amazon Kızılderililerinden Kuzey İrlanda'ya kadar) içinde ele almışlardır. Fakat, bu açılardan bakıldığında temel amaç "geniş kapsam"lılık değildir. Amaç daha çok, sosyal ve kültürel bir kaynak olarak şiddetin sahip olduğu vurucu gücün **altında yatanı** kavramaktır. Sosyal hedeflerin karşılanması için şiddet neden bunca kolaylıkla seçilmektedir? "Barış içindeki" toplumlarda bile şiddet imajları neden bu kadar belirgindir? İşte bu nedenle şiddet konusuna burada, şu ağırlık noktalarında daha önemle yaklaşılacaktır: Uygulamaya dönüşene karşı simgesel kullanım; görünür olana karşı görünmeyen belirtiler; fiziki olana karşı kavranabilen etkiler; ve içe yönelik olmaya (suçu işleyenin kişisel kapasitesinden doğan) karşı dışa yönelik olma (toplumun zorlamalarından doğan). Bütün bunlarda rehber, sosyokültürel antropoloji akışı geleneğidir. Burada konu edilen "antropoloji", insan davranışının hayvan davranışı gibi ele alındığı veya doğrudan doğruya genlerin kontrolüne bağlıymış gibi düşünüldüğü türden değildir. Daha ziyade, insani sosyal biçimleri, tümüyle insan imgeleminin bir ürünü olarak, sos-

yal yapılanma ve kültür sınırlamalarıyla şekillenmiş haliyle gören bir antropolojidir.

St. Andrews konferansını açan kimse olarak, konferansı cömertçe destekleyen Ekonomik ve Sosyal Araştırma Konseyi'ne (İngiltere) ve sekretarya desteği nedeniyle de St. Andrews Üniversitesi'ne şükranlarımı sunmalıyım. Katılan on dokuz kişiye de coşkulu katkılarından dolayı borçluyum: Birinci bölümde onların pek çok fikrini kullanmış bulunuyorum. Burada yayımlanan çalışmalar, konferanstan alman ve yeniden gözden geçirilip yazılan incelemelerden seçilmiştir. Yer almayan bazıları (A. Blok, M. Gilsenan, M. Hobart, P. Marsh ve P. Worsley'inkiler), birçoğu daha büyük çalışmaların parçaları olarak başka yerlerde yayınlanacaklardır. Tartışmacı olarak katılan meslektaşlarım Richard Fardon ve Ladislav Holy ile konferansın hazırlanışında sayısız önerileriyle yardımcı olan Mark Hobart, Peter Marsh, Garry Marvin ve David Parkin'e de teşekkürlerimi sunuyorum. Bu çalışmanın konunun uzmanı olmayan okuyuculara da ulaşacağını umarak kitabın sonuna metinlerde geçen teknik terimleri içeren bir küçük sözlük ekliyorum.*

David Riches

* Söz konusu teknik terimler Türkçede bulunmadığı için metinlerin içinde -deyim yerindeyse- açıklanarak çevrildi. Dolayısıyla, İngilizce metindeki sözlüğün çevrilmesi imkânsızlaştı ve anlamsızlaştı. (Ç.n.)

I. ŞİDDET OLGUSU
David Riches

ŞİDDETİN ANLAMI

Antropologlar ve sosyologlar sık sık daha az "jargon" kullanmaları çağrısıyla karşılaşırlar: "Sıradan insanların dilini kullanın" diye azarlanırlar. Fakat o zaman da birtakım sorunlar çıkar. Gündelik hayatın dilini sosyolojik[1] analizde kullanmaya kalktığınızda ortaya çıkarılması gereken sosyal süreçlerin çarpıtılması tehlikesi doğar. Her şeyden önce, gündelik hayatın terimleri belirli tasavvurları olan belirli bireyler tarafından, belirli koşullar için kullanılır; dolayısıyla bu terimlerin kapsadığı anlam, kullanıldıkları bağlama göre alttan alta değişme eğilimindedir. İkincisi, gündelik hayatın dili, analizi yapanın olduğu gibi aldığı ve üzerinde düşünmeden kullandığı bir şeydir; bu yüzden de içerdiği anlamların önemli bir kısmı bilinmeden kalacaktır (karş. Riches 1985). "Şiddet", özellikle de duyguları harekete geçirme eğilimi yüzünden, bu açıdan tehlike yaratan kelimelerin başında gelir.

"Şiddet"i incelediğini söylemenin, özellikle de antropologlar için bu tür tehlikeleri büyüktür. "Başka toplumlar"daki insanlarca gerçekleştirilen sosyal eylemler ve "başka toplumlar"ın kolektif bilinçleri (mitoloji, estetik vs.) konunun yabancısı olan, İngilizce konuşan kişiler tarafından içerdikleri "şiddet" nedeniyle yadırganacak-

1. "Sosyolojik" burada genel olarak sosyal bilimleri ifade ediyor; dolayısıyla sosyal antropolojiyi de içeriyor.

tır; buna karşılık Anglosakson düşüncesinin özünü oluşturan bazı öğelerin onlarda tamamen bulunmadığı görülecektir. Gerçekten de "başka kültür"ün dilinde, "şiddet"in Anglosakson dünyasında karşılık düştüğü eylem ve imajlar grubunu olduğu gibi karşılayan bir kelime bulunmayabilir. Sonra, yine Anglosakson zihniyetine göre - bu kitabın çeşitli bölümlerinde değinildiği gibi- "şiddet" şu ya da bu şekilde, fazlasıyla gayri meşru ya da tasvip edilemez tutumlara karşılık düşer. Bununla birlikte, şiddetin uygulayıcısı tarafından özellikle bu öğe kolaylıkla küçümsenir, hatta tümüyle göz ardı edilir. Bu, Edmund Leach'in teröristlerce uygulanan şiddete ilişkin tezlerinde (1977) özellikle altı çizilen bir noktadır. Leach, bir toplumda yer alan teröristlerle toplumun önderleri (otoriteleri) arasında dikkate değer bir paralellik kurar ve son derece hayati bir noktada ikisi de kendi iradelerini toplum geneline dışarıdan benimsetmeye çalışan "dışarlıklılar" (outsiders, Ç.n.) sayılabilirler. Keskin bir karşıtlığın içine hapsolmuş durumdaki tarafların her biri diğerinin eylemlerini barbarlık olarak sunar, kendi eylemini ise kahramanca sayar.

Sosyolojik araştırmalarda "şiddet" terimini kullanmanın ikinci bir tehlikesi daha var ki o da şiddet hakkında araştırmacının genel kültürünün içerdiği "avam" teorilerin yıkıcı etkisidir. Anglosakson genel kültürü içerisinde rağbet gören teoriler şiddet sorununun apaçık görünen evrenselliğine, inatçılığına ve tasvip edilemezliğine dayanarak fazlasıyla şiddetin irrasyonelliği ve vahşeti üzerinde yoğunlaşırlar. Etologların, teorilerinin böylesi etki altında kaldığım şiddetle reddedeceklerinden eminim, ama -şiddetin en azından kısmen genetik etkenleri olduğunu varsayan- etoloji* disiplininde savunulan yaklaşımın daha ziyade Anglosakson avam fikirlerine yakın olduğunu belirtmek kesinlikle akla yatkın görünüyor (karş. Eibl-Eibesfeldt 1979; Riches 1986). Fakat bunun da ötesinde, Graham McFarlane'ın bu kitapta yer alan ve Kuzey İrlanda'nın kırsal bölgelerindeki şiddeti inceleyen makalesinde gösterdiği gibi, antropologlar da haber kaynaklarının teorilerinden ve haklılaştırmalarından etkilenmekle suçlanabilirler. McFarlane'a göre antropologların, bir toplum üyesinin diğerine karşı şiddete başvurabileceğinin pek düşünülemeyeceğine inanan belirli topluluklarla uzun süreli ve yakın ilişkiler kurması, kolaylıkla bu topluluğun iç uyumunu ve bütünlü-

* Etoloji: Sosyal davranışı, biyolojik bir perspektiften inceleyen disiplin. (Ç.n.)

günü vurgulayan analizlere yol açabilir ki bunların gerçeklikle ciddi bir kopukluk içinde bulunması mümkün.

O halde şiddeti kültürlerarası (cross-cultural) değerlendirme yolundaki bir girişim hangi ölçüde gerçekçi olacaktır? Bizim şiddet olarak gördüğümüz kimi eylemlerin başka kültürlerde daha farklı anlaşılabildiği olgusu, "şiddet"in sosyolojik açıdan yararlı bir eylem sınıflaması olup olmadığına ilişkin kuşkuları açıklar (Heelas 1982). Bununla birlikte konu hakkında önyargı beslemek istemiyorum; belki de ileride belirli bir evrensel "ortak" anlayış düzeyi keşfedilebilir. Her ne olursa olsun, bu bölümdeki hareket noktamız, Anglosakson nosyonudur, bunun çoğu İngilizce konuşan insan için anlamlı bir kategori olduğu apaçık! Kültürlerarası karşılaştırma yapan bir analizin anlamlı olabilmesi için ise halktaki anlayışların hakkını vermesi gerekiyor. Dolayısıyla da sonunda şiddet hakkında sunacağım açıklama "sıradan insanların dili"nin süzgecinden geçmiş olsa bile, kültürel dünyanın gündelik kategorilerine başvurmam anlamlı olacaktır. Nihayet, şiddet hakkındaki Anglosakson fikirlerinin içerdiği ve -özellikle Batılı olmayan- başka kültürel yapılar içinde algılanabilen belirli bazı sosyal süreçleri ortaya çıkaracağımı umuyorum. Fakat bu işe başlamadan önce, bu kitabın son bölümünde David Parkin'in bu işlemin tam tersini sunduğunu ve bazı Batılı olmayan fikirlerin analizinin Anglosakson anlayışlar hakkında yeni bilgiler sağladığını bize gösterdiğini anmak isterim.

İlk bakışta paradoks görünen bir duruma aşağıdaki incelemede kılavuz olabileceği için dikkat çekmek isterim. "Şiddet", belirli eylemleri yapanlardan çok onların tanığı ya da kurbanı olanlara ait bir kelimedir. Oysa gereken, *yapmayı* kavramak ve açıklamaktır. Şiddet sayılan eylemlerin yapılışının kültürlerarası bir değerlendirmesini yapmak bu bölümün baş hedefidir. Bu paradoks karşısında başlangıç için odakta basit bir şekilde tanığın ve kurbanın yer alması gerektiğine ve "şiddet"in temel anlamının incelenmesi gerektiğine inanıyorum: "Şiddet" teriminin İngilizce konuşan ve konuya yabancı kişiler tarafından *kullanılışını* ele alacağız. Bununla birlikte terimin bu türdeki kullanılışının *şiddet uygulayan ile tanık arasındaki siyasi*[2]

2. "Siyasi"yi bu makalede en genel anlamda kullanacağım, yani sosyal, toplumsal hayatta, kişilerin başkalarının eylemleri üzerinde nüfuz ya da denetim uygulamaya çalışması anlamında. Tüm sosyal ilişkilerde siyasi bir boyut vardır.

ilişkilerle ifade ediliyor olması yüzünden, şiddet uygulayanın bakış açısı hakkında önemli bazı bilgilerin bir hayli çabuk öğrenilebileceği anlaşılıyor.

TANIK PERSPEKTİFİ (ANGLOSAKSON KÜLTÜRÜ İÇİNDE)

"Şiddet" teriminin Anglosakson kültürü içindeki büyük öneminin içinde yer aldığı bağlam, kültürel değer ve normlardan oluşan devasa bir geri plandır. Işin püf noktası, bir tanık ya da kurban şiddet nosyonunu ortaya attıysa, bununla sadece eylemin fiziksel zarar verdiğini değil, aynı zamanda da gayri meşru olduğunu ifade eden bir hüküm bildirir. Anglosakson anlayışlarının içerikleri, "başkalarına verilmiş fiziksel zarar"ların sadece belirli sosyal bağlamlarda şiddet sayıldığını gösterir. Bu konuda olumsuz anlamdaki nirengi noktası devlettir. Devlet tarafından uygulanan fiziksel zor, Radcliffe-Brown'un bize yıllar önce söylediği gibi yönetimdir, (yani "siyasi organizasyon"), şiddet değil (1940: xiv). Ayrıca, fiziksel zorun normal olarak "şiddet"e dönüşmediği olgusu da, şiddet nosyonunun ayrılmaz bir şekilde karşıt sayıldığı sosyal düzenlilik hakkında fikir verir. Devlet işlerinde ve uluslararası ilişkilerde böylesi bir sosyal düzenin ideal durumunu tarif etmek için barış kavramına başvurulması tipiktir. Bu kitapta David Parkin'e ait bölümde fiziksel zorun meşru ve gayri meşru kullanımı arasındaki karşıtlık, Londra anakent polis örgütünün bir afişi üzerinde gayet güzel örnekleniyor. Söz konusu afiş, halkı genç suçluların faaliyetine fiziksel zorla cevap vermeye çağırıyor gibidir. Afişin etkisinin, devletin bir organının halkı şiddete kışkırtıyor görünmesinin son derece tezat ve çarpıcı görüleceği olgusuna dayanması özellikle amaçlanmıştır.

O halde gayet açıktır ki "şiddet" terimi kullanıldığında, dikkatimizi şu noktada yoğunlaştırmamız hayati önem taşır: Verili bir eylemi bu terimle adlandıran *kimdir* ve bulunduğu sosyal konum nedir? Ayrıca şiddet, kolaylıkla ideolojik bir çerçevenin içine itilebilecek bir kavramdır ve özellikle de bir dizi eylem ve siyasa içerisinde ahlaki uygunsuzluğu simgeler hale gelir. Tahayyüllerdeki sıçramalar yoluyla insanlar, şiddet eylemlerinin sosyal kargaşa içeren başka eylemlerle (grevler, siyasi olaylar, vs.) ayrılmaz bir şekilde bağlantılı olduğuna ikna olurlar. Britanya'da son yüz yıl boyunca futbol izleyicileri arasındaki şiddet olayları hakkındaki ahlaki panikte söz ko-

nusu olan budur. Bu kuşkusuz, bu tür şiddet olaylarının sosyal işleyişi çok daha temelden tehdit eden başka etkinliklerle özdeşleştirilmesinden kaynaklanır (bkz. bu kitapta Eric Dunning, Patrick Murphy ve John Williams tarafından yazılmış bölüm). Kimi zaman şiddetin ideolojik olanakları toplumdaki belirli bireylerce çok açık bir şekilde kavranır. Bunun bir örneği, 1984-1985'teki Britanya madenciler grevi sırasında, bir Anglikan piskoposunun, Britanya'nın belirli yörelerindeki madenci mahallelerinin sosyal ve ekonomik olarak ihmal edilmesinin "şiddet" sayılması gerektiğini ilan etmesidir. Bundan çıkan bir sonuç, araştırmacıların "şiddet" terimini belirli fiziksel zarar verme eylemlerinin tarifinde kullanırken bile kendi aldıkları ideolojik tavrı ortaya koyabildikleridir, hele "devlet şiddeti" ya da "işçi sınıfının şiddeti" gibi tartışma konusu söylemlere başvurmaktalarsa.[3]

AKTÖRÜN PERSPEKTİFİ (ANGLOSAKSON KÜLTÜRÜ İÇİNDE)

Aktörün eylemlerinin ilginin merkezinde yer almasını gerektiren bu tür şiddet incelemesinin analiz odağı biraz çarpıklığa uğramak durumundadır, çünkü aktör muhtemelen söz konusu eylemlerin "şiddet" olarak adlandırılmasının doğruluğunu reddedecektir; özellikle şiddetin gayri meşruluk anlamı korunmaktaysa. Fakat antropoloğun görevi, eylemleri nitelendirmekten çok açıklamak olduğuna göre, bu güçlük sorun oluşturmamalıdır. Kolaylık olması bakımından aktörün eylemleri şiddet olarak adlandırılabilir, bu da terimin sağduyudaki "bir başka insani varlığa kasıtlı olarak fiziksel zarar vermek" anlamına karşılık düşer. Fakat ilgi odağını tanıktan aktöre kaydırdığınız zaman gerçekleşmesi kaçınılmaz olan bir şey olur. Şiddetin kargaşa ile bağlantısı yitip gider. Göreceğimiz gibi bu bölümde odak noktası, kişilerin "pratik" ya da "sembolik" olarak- hangi hedefleri elde etmeye çalıştığı ve kişilerin başka seçenekler arasından bu hedeflere ulaşmada neden özellikle şiddeti seçtiğidir. Aktörlerin şiddeti belirli bir amaca ulaşmak (sosyal sistem değişikliği

3. Sosyal tahlilde, eylemin aktörünü (uygulayıcısını) vurgulayan tutum, şiddet olarak değerlendirilen bir edim ya da imaja yüklenen gayri meşruluk konusunda kuşkuculuk gerektiriyor.

dahil olmak üzere) için öngörülebilir bir şekilde başvurulabilen bir araç olarak gördüğü ölçüde, analizde *düzen* fikirlerinin yer alması makuldür. Bununla birlikte, aktörlerin edimlerini *strateji* ve *anlam* kavramlarıyla değerlendirmeyi tercih ediyorum. Aktörün bakış açısı hakkında aşağıdaki analizlerin gerisinde yatan nosyonlar bunlardır.

"Anglosakson" toplumunda şiddetin aktörü için muhtemelen belirli bir edimin bazı çok açık amaçları olacaktır ve bunlardan biri ağırlıkta olacak ve bu yüzden de ona asli anlamını ya da önemini verecektir. Fakat edimin "şiddet" kategorisine düşmesi, tüm şiddet edimlerinde ortak olan bir "çekirdek" amacın, en azından uygulanışında içerildiğine işaret eder. Bu amacı ortaya çıkarmanın ve varlığını özgün şiddet örneklerinde sergilemenin zahmete değer olduğu açıktır.

"Çekirdek amaç"ı açığa çıkarmada en elverişli bağlamı aktör ile (farklı görüşteki) tanık arasındaki siyasi ilişki sunüyor gibi. Bu tür siyasi ilişkilerin özüne ilişkin bir özellik, aktör edimin meşruluğunu iddia ederken, tanıkların (ve kurbanların) gayri meşru olarak kınamalarıdır. Tutumlarının üstün gelmesine çalışan iki rakip taraf da sosyal kurallara ve değerlere seslenecek, ikisi de haklılığın *kendi* edimlerinde ya da görüşlerinde olduğu iddiasını ortaya süreceklerdir. Benim varsayımım, şiddetin çekirdek amacının bu durumda aktörlerin yüz yüze kaldıkları bir çelişkiden kaynaklandığı biçimindedir. Şiddet ilk planda, alıcılarının -kurban ya da tanık olsunlar- tanım gereği isteksiz alıcılar oldukları bir sosyal kazanım aracıdır. Fakat aynı zamanda kurbanlar ve tanıklar edimin tasvip edilebilirliğine ikna edilmek durumunda, çünkü aktör tabii ki benzer bir misilleme olasılığını azaltma isteğinde olacaktır. Bu çelişkiye -kazanım elde edilen *ve* meşru bir önlem olduğu savunulan- en uygun şiddet örneği, taktik caydırıcılıktır (tactical pre-emption), yani karşı tarafın faaliyetlerini aksatarak kısa vadeli pratik bir üstünlük elde etmektir. O halde şiddet aktörleri için taktik caydırıcılık kavramı hayati önem taşır, edimlerini açıklamaları istendiği takdirde kendilerini bu fikri açıklayarak savunabileceklerdir; gerçi birisi bu amaca ulaşmanın yol açılan zarar ya da acıdan daha ağırlıkta olduğunu söylüyorsa, kurban ve tanıkların büyük ihtimalle hak vermeyeceklerini belirtmek bile gereksiz.

Fakat neden taktik caydırıcılık? Bunu iki olgudan çıkarıyorum. Birincisi, genelde sosyal edimleri haklı göstermenin en kolay yolu,

onları kaçınılmaz olarak sunmaktır; ikincisi de bir şiddet ediminin dolaysız sonucu, bir kurbanın imkânlarının kısıtlanmasıdır. Dolayısıyla da tüm şiddet edimleri için nihai savunma, kendisine şiddet uygulanan kişinin sosyal faaliyetlerinin bir yönünün derhal durdurulması gereğinin tartışmasız olduğu biçiminde olacaktır. Bu gereklilik yerine getirildiği zaman yapılan, taktik caydırıcılıktır.

Netleştirme ve örnekleme olarak, bu çekirdek amacı, birbirinden hayli değişik üç şiddet örneğinde ortaya çıkaralım (Anglosakson toplumları esas almaya devam ediyorum). Birincisi, ırza tecavüz ile bağlantılı şiddet edimlerini bir uç -kimilerine göre tartışmalı- örnek olarak verelim. Bu örnekte kadına yönelik şiddet, kadının göstereceği ve ırza geçenin ciddi bir şekilde kendisine yönelik bir tehlike olarak algılayacağı fiziksel karşı koymayı azaltmanın ya da önlemenin aracıdır.[4] Ahlak yelpazesinin bambaşka bir yerinde bulunan ikinci örnek, çekirdek amacı daha açık seçik bir şekilde açığa çıkarır. Burada, caydırıcı özsavunma aracı olarak şiddetten söz ediyorum, özellikle de ABD'de bir "ölüm potansiyeli" (deadly force) olarak bilinen öldürme edimlerinden. 1983'te Amerikan kamuoyunda, kendisini soymaya kalkıştıklarını iddia ettiği dört genci tabancayla vurup ciddi bir şekilde yaralayan metro yolcusuna karşı oluşan sempati, şiddet edimlerinde çekirdek amacı ifade etmenin ne kadar etkili olduğuna kanıttır.[5] Üçüncü örnek, intikam edimlerine ve özellikle de öldürme biçimindeki intikamlara ilişkindir. Burada kendimizi Anglosakson toplumlarla sınırlamamız pek de gerekmez; örneğin aynı şekilde kabile ve kimi köylü toplumlarındaki grup içi düşmanlıklardan da söz edebiliriz. Taktik caydırıcılık olarak öldürme intikamı-

4. Erkeğin cinsel organının tecavüz ettiği kadının bedenine girişinin kendisi ruhsal zarar verme düzeyinde ele alınsa daha iyi olur (karş. Corbin 1977). Bunu şiddet olarak düşünmek, ırza geçmede çoğunlukla cinsel ilişkiye eşlik eden ciddi fiziksel yaralamayı ikinci plana atmak olur.

5. Kimi yazarların savaş hedefi açısından akıldışı olarak nitelendirmiş olduğu, savaşta kadınların ve çocukların katledilmesi de elbette bu "ölüm potansiyeli"ne benzerlik gösterir (karş. Kelman 1973). "Çekirdek amaç" düzeyinde, bu, kadınların ve çocukların düşman savaşçılarına duygusal ve ekonomik takviye sağlamasının önüne geçmek üzere tasarlanmıştır. Tabii, uygulayıcının bakış açısından kadınlar ve çocuklar, ancak dolaylı bir tehdit oluştururlar -fakat, örneğin askerlerin subaylarınca emre itaatsizlikten cezalandırılmalarını önlemek için bir düşmanı katletmelerindeki gibi, taktik caydırıcılığın apaçık olduğu başka durumlarda da böyledir bu-.

nm arka planı, tabii ki şiddete uğrayacak olanların (belirli bireyler ya da gruplar olabilir bunlar) daha önceki bir vesileyle öldürme edimini işleyerek *kendi* güçlerini fiilen kanıtlamış olmalarıdır. "Çekirdek amaç" bakımından intikamın hedefi, bu muhalefeti derhal atıl kılmanın, aynı şekilde davranma imkânlarını ortadan kaldırmanın önemini yansıtır.

İntikam konusunda özellikle ilginç olan şey, çekirdek amacın epey örtülü olmasıdır. "İntikam" kelimesinin de belirttiği gibi, aktör normalde cevap verme, misilleme -ödetme- terimleriyle konuşur. Bu edimden herhangi bir pratik avantaj elde edildiği inkâr edilir ve edim tamamen geçmişte olanların terimleriyle haklı gösterilir. İntikam için öldürmedeki taktik caydırıcılığın büyük ölçüde gizli kalması, herhalde tipik intikamın siyasi bakımdan eşit olanlar arasındaki bir çatışma olarak düşünülmesindendir. Bu bakımdan edimi geçmişte kalan şeylerle ifade etmek ve halihazırdaki durum için bir kazanım hedeflenmediğini iddia etmek, yeni çatışmaların ortaya çıkma ihtimalini azaltmaya yöneliktir. Başka bir deyişle, şiddet ediminin yeni kavgalara davetiye çıkarma tehlikesi varsa, onu karşı tarafın güç kazanmasını önleme aracı olarak değil de kırılmış onuru onarmanın bir yöntemi olarak göstermek daha iyidir. Diğer taraf karşısında hiçbir üstünlük sağlamayan bir edim olduğu takdirde başka bir edim imkânsız demektir (karş. Riches 1985); olayın tarafları arasında bu ifade edildiği zaman, intikam şiddetinin çekirdek amacının ifşa edilmesi gerekecektir.

Şiddet hakkındaki Anglosakson anlayışlar başka kültürlerdeki benzer uygulamaları değerlendirmemize imkân verecekse, o zaman kültürlerarası analizin, bu davranışların kimilerince gayri meşru olarak kınanacakları olgusu üzerine kurulması gerekecektir. "Çekirdek amaç"ın önemi, şiddetin muhtemel birçok hedefinin arasında, onun meşruluğunun tartışılacağı, nihai kategoriyi oluşturmasındadır; bir başka deyişle "çekirdek amaç", şiddetin meşruluğunun *özünü* oluşturur. Taktik caydırıcılık herhalde vakaların, ancak pek azının başlangıç amacıdır (ya da "asli anlamı"): Şiddet edimlerini pek çok hırs yaratabilir ("ölüm potansiyeli"yle [deadly force] öldürme olayları buna örnek gösterilebilir), fakat çekirdek amacın kendisi çok kere görünür değildir. Çekirdek amacın önemli yanı, şiddetin gerekli bir koşulunu oluşturmasıdır. Bir şiddet ediminde taktik caydırıcılık öğesi edimin asli amacının yanında tali kalabilir, fakat buna rağmen caydırıcı etkinin gerçekleştiğinin bilinci, aktörün belirli bir proble-

me şiddet yoluyla bir çözüm getirmeye kalkışmasına izin verir; aktörler eylemlerinin bir meşruluk görüntüsüne sahip olduğuna güvenerek, bir ölçüde iç rahatlığıyla, hırslarını fiziksel zarar yoluyla tatmin etme imkânına sahiptirler.

ŞİDDETİN DİNAMİĞİ: KÜLTÜRLERARASI BİR BAKIŞ AÇISINA DOĞRU

Başka insan toplumlarında ve kültürlerinde, Anglosakson şiddet kavramlarına karşılık düşen (bu süreçler orada belirli bir lenguistik terimle niteleniyor olmasalar bile) sosyal süreç ve imajları ayırt edebilir miyiz? Bu mümkünse, -yine tüm insan toplumları dahil olmak üzere- şiddeti eylem ve imajlar bakımından bu kadar etkili kılan şey nedir? Tehlikeli bir macera olduğu açık olsa da şiddetin belirli hedeflere ulaşmaya yardımcı olma niteliği Batılı kafalar için apaçık görünen bir şeydir (E. Marx 1976).[6] Bir eylem yolu olarak şiddetin kontrol edilmesi özellikle güçtür ve toplumların büyük çoğunluğunda da özellikle hoş görülmeyen bir şeydir. Normalde istenen hedeflere ulaşmanın başka araçları da vardır. Bu kitaptaki çeşitli yazılarda da vurgulandığı gibi, kişiler bir çatışma içinde yer alsa bile bu, hiçbir şekilde rakiplerinin zararına olan hedeflerine ulaşmak için niçin şiddeti seçtiklerini açıklamaz. Bu soruları değerlendirmek, fiiliyatta şiddetin kapsamını incelemek demektir. Şiddetin kapsamının genişliği, değişik ortam ve toplumlarda uğruna kullanıldığı özgün amaçların sayısal zenginliğinden bellidir. Şiddetin bu kapsamı büyük ölçüde "çekirdek amacı" sayesindedir.

Fakat, önceki bölümlerde Anglosakson kültürü içinde şiddetin taşıdığı anlamları açıklarken oluşturulan temeller, bu halleriyle yetersizdir. İlk anda göze çarpan şey, birçok Batılı olmayan toplumda

6. İsrail'de bir göçmen kenti olan Galile hakkındaki ilginç araştırmasında E. Marx, şiddetin riskliliğine ilişkin yararlı yorumlar sunuyor. Buradan çıkan bir sonuç, devlet yetkililerine karşı şiddete başvuran göçmenlerin çoğunlukla şiddet stratejilerinin ters tepmesi halinde dayanak alabilecekleri belirli bir refah düzeyine ve kaynaklara sahip olanlar olduğudur. Tümüyle yoksul düşmüş olanlar kesinlikle şiddet yoluyla çözüm arayışının riskinden kaçınırlar; devlet kaynaklarından yararlandırma kararlarında hayli kaprisli davranabilen yetkililere maddi bağımlılıkları o denli büyüktür (E. Marx 1976: s. 37, 46-7).

fiziksel zararların birçoğunun *görünmez* bir şekilde uygulandığıdır. Bu yüzden de, gerçekliği görünür fiziksel zarar verme kadar kuşkusuz olan büyücülük ve büyü bozmalar da, uygulandıkları gerçek sonuçlarından -büyü hedefinin talihsizliği, yaralanması ya da ölümüyola çıkılarak -varsayılmaları gerekse bile- şiddet kategorileri arasına dahil edilmelidir. Fakat şu an için daha önemlisi, şiddetin aktörünü, kurbanını ve tanığını bunca çok sayıdaki sosyal rol kuşatırken, insan toplumlarmda şiddetin gerçekliğinin, basit bir kurumsal analizle kavranmasının hayli zor olduğunu itiraf etmeliyiz. Bu temel şiddet üçgeni içindeki köklü gerilimi kapsayan daha üstün bir model gereklidir. Hedef, bu üçgende yer alan dinamikleri açığa çıkarmaktır. Göreceğiz ki bu dinamikler, şimdiye kadar incelendiği kadarıyla Anglosakson şiddet kavramının *ruhunu* yansıtırlar, ama aynı zamanda da yeni bir bakış açısını sergilerler. Bu bakış açısı, ayrı ayrı aktörün ve diğerlerinin rolleri üzerinde yoğunlaşmak yerine şiddet edimi üzerinde yoğunlaşılmasına dayanır. Bu durumda şiddet, "aktör tarafından meşru, (kimi) tanık tarafından gayri meşru sayılan bir fiziksel zarar verme edimi"[7] olarak görülür. Aktör, kurban ve tanık arasındaki bu ilişkinin içerdiği gerilim bir kere ortaya konduktan sonra, şiddetin bir edim ve bir imaj olarak kudreti biçimindeki hayati soru ele alınabilir.

Aktör, kurban ve tanık ilişkisindeki gerilim, iki öğeden oluşur: Bir siyasi rekabet öğesi ve bir de şiddet ediminin doğasına ilişkin bir uzlaşma öğesi. Rekabet öğesini, şiddet ediminde hiçbir zaman bir meşruluk mücadelesi yönünün eksik olmayışından çıkarıyorum. Şiddetin mücadele yönünün özelliği, fiziksel zarar verme edimleri gelişirken, aktörlerden, tanıklardan ve hatta kurbanlardan bile bu edimin meşruluğu hakkındaki fikirlerini değiştirmelerinin istenmesidir. Tanıklar aktörün olaylar hakkındaki görüşünü kabul eder ha-

7. Bunun bir istisnası olarak, kurbanın kendisine yönelik eylemleri onayladığını açıkladığı durumlar görünüyor. Fakat bu tür eylemler de hâlâ şiddet niteliğindedir, çünkü (mazoşistler hariç) onay daima, ancak olaydan sonra açıklanır. (Bu şiddet aktörlerinin [uygulayıcılarının] olaydan sonra pişmanlık duymasına benzerlik gösterir.) Bu yüzden Yanomamö kadınlan, kocalarının kendilerini dövmesini onaylarlar, çünkü bununla kocalarının, aile haysiyetini koruyabilme kudreti sergilenmiş olur. Fakat dayağın kendisi her zaman uzlaşmacı bir olaydır: Koca, karısının belirli bir hatasını açıklamak zorundadır, kadın ise bunu kesinlikle inkâr edecektir; tabii ki aşın dayak kınanır (Chagnon 1977: s. 83, 95).

le gelebilir ya da bu görüşten uzaklaşabilirler; aktörler aykırı görüşlü tanıkların fikirlerini kabul edebilir ve işlemekte oldukları edimlere son verebilir ya da değiştirebilirler. Siyasi eylemleri incelemiş antropologlar, kişilerin fikirlerini bu şekilde değiştirmesine yol açan kaynak ve bilgilerin seferber edilmesinden "yıkıcılık" [subversion] adıyla söz ederler; bu konuda, Bailey'in (1969), bunun siyasi stratejinin evrensel bir yönü olduğu görüşünü benimsiyorum.

Şiddet kullanımının hangi tür durumlarda uygun olduğu ve aktör ile kurban arasında hedeflenecek ilişkinin türleri hakkındaki iddialar ve anlaşmazlıklar, bu tür bir isyanın hangi derecede mümkün olduğunun göstergeleridir. Kendilerini "karşı saflarda" bulacak olanlar adına toplumsal düzeyde ayarlanan uzlaşmalar beklenir. Gayet iyi bilindiği gibi, şiddetin nasıl örgütlenmesi gerektiği hakkında normları bulunmayan pek az toplum vardır; örneğin, hangi tür rakiplere karşı hangi tür silahların kullanılması gerektiği bu normlarda yer alır. Bu konuda ünlü bir örnek, Güney Sudan'daki Nuerlerinkidir. Nuerlerde aynı köyün üyeleri arasındaki dövüşlerde sadece sopa kullanılabilir, buna karşılık farklı köylerden kişiler arasında mızrak kullanılabilir, aynı şekilde, farklı kabileler arasındaki savaşlarda da kadınlara ve çocuklara dokunulması, kulübelerin ve ahırların yıkılması ve esir alma konusunda yasaklar vardır. Bu tür hükümler, ancak rakipler Nuer değilse geçersizdir (Evans-Pritchard 1940: s. 121, 151). Yine buna oldukça benzer bir şekilde, benim 1970'lerin başlarında alan araştırması yapmış olduğum Kuzey Kanada'da, alkol tüketimi sırasında Eskimolar arasında çıkması normal olan kavgalar asla ateşli silahlarla yapılmaz hem de silahlar hiçbir zaman elden bırakılmadığı halde; aynı şekilde, politikaları oldukça ciddi öfke kaynağı olduğu halde Avrupa kökenli Kanadalı idarecilere de fiziksel zarar verildiği görülmez.

Bununla birlikte şiddet ediminin içsel tartışılırlığı bir yana, şiddet kullanımı üzerinde toplumun kısıtlamalarını geçersizleştiren bir şey, şiddet pratiği üzerindeki insan kontrolünün dehşet verici ölçüde dayanıksız olmasıdır. Kullanılan silahlar ne olursa olsun, şiddetin boşalımının büyük ölçüde önceden tahmin edilemez olması kaçınılmazdır; gerek verilen gerçek fiziksel zarar bakımından gerek bir şiddet edimleri silsilesinin hangi seyri izlediği bakımından.[8] Bu ger-

8. Fakat bu tür bir belirsizlik, söz konusu eylemlerin bazı kabile savaşlarında olduğu gibi ritüelleştirilmesiyle bir ölçüde azaltılabilir.

çek hiçbir yerde, antropologlar arasında savaşlarıyla ve savaşçılıklarıyla ün sahibi olan Filipinler'in Tausugları ve Venezuela'nın Yanomamöleri* gibi sanayi öncesi toplumlarda olduğu kadar açıkça görülmez. Tausuglar, şiddetin doğasının, doğru ve uygun düzeylerin ötesine gitme eğilimi taşıdığını kabul ederler; entelektüel düzeyde, göze göz, dişe diş öldürmelerin kendini kandırma olduğunu kabul ederler (Kiefer 1972: s. 83 ve 92). Bu tür toplumlarda, önderliğin mihenk taşı, bu konuda caydırıcı bir nüfuz uygulamaktır; gerçi önder haline gelen kişiler kendi kişilikleri, kararlılıkları ve hırsları dışında otorite uygulamalarını sağlayacak pek az imkânla donatılıyorlar. Tausug önderinin görevi, şiddet etkinliğinin uzun vadeli sonuçlarına dikkat çekmektir (1972: s. 92-95). Yanomamö önderlerinin görevi ise "tarafsız kafalı" olmak ve dövüşlerin sonuçlarını sınırlandırmaya çalışmaktır (Chagnon 1977: s. 91).

Şiddetin aktörü/kurbanı/tanığı ilişkisi içindeki gerilimin ikinci öğesi, ilgili taraflar arasında neyin şiddet olarak nitelendirilebileceği konusundaki uzlaşma derecesidir. Çeşitli toplumlardaki ve belirli toplumların çeşitli kademelerindeki (yani aile içi şiddet, bir topluluğun üyeleri arasındaki şiddet, vs.) şiddet eylemlerinin amaçlarının çok çeşitliliği bir yana, şiddet ile ilgili taraflardan her biri bunu büyük ihtimalle şiddet olarak görecektir de. Başlıca kaypaklık, dolayısıyla da yanlış anlama konuları, kişilerin, asli olarak şaka ya da ritüel olarak düşünülmüş zarar verici edimleri, dolaysızca ciddi olarak amaçlanmış olanlardan ayırt etmekte kimi zaman güçlük çekmelerinden kaynaklanır. Böyle olsa bile, bütün bu değişik edimlerin şu ya da bu biçimde şiddet ile tanımlanması çok muhtemeldir, çünkü "şaka" ya da "ritüel" edimler de ya ciddi şiddet "tehditleri" olarak tasarlanmıştır ya da söz konusu toplumda şiddete başvurmanın ya da başvurmaya hazırlıklı olmanın taşıdığı değerin oyun biçimindeki simgeleridirler. Şunu vurgulamakta yarar var: Şiddetle ilgili taraflar arasındaki gerilim, ilgili kişilerin -ister aktör, ister kurban ya da tanık olsunlar- kasıtlı ya da kasıtsız olarak, bu edimi farklı yorumlamalarının hiç muhtemel olmayışından kaynaklanır. Bir kişinin şiddet hakkındaki deneyimlerinin tek bir toplumsal düzeyle, örneğin aile içiyle sınırlı olduğunu varsayalım; uygulanan şiddet baş-

* Bu kabilenin adı J. Overing'in makalesinde Yanomamiler, G. Marvin'in makalesinde Yanomamöler diye geçiyor Ben yazarların tercihine uygun davrandım. (Ç.n.)

ka bir düzeyde (mesela farklı toplulukların ya da farklı etnik grupların üyeleri arasında) gerçekleştiği anda kendini belli edecektir ve o zaman da kişi, şiddetin temel özelliğinin -meşruluğunun tartışmalılığı- sonuçlarından kaçınamayacaktır. Şiddet ediminin bu kolay seçilebilirliği elbette, son derece görünür olması sayesinde güç kazanır. Şiddetin görüntüsü, sesi ve bıraktığı dedikodu izleri, haklarında fazla açıklama gerektirmeyen şeylerdir.

ŞİDDETİN KUDRETİ

Şiddetin bir sosyal ve kültürel kaynak olma niteliği benim kültürlerarası geçerliliği olduğuna inandığım dört temel özelliğe dayanır. Bu özelliklerden ilk üçü aslında daha önce tanıtıldı.

1. Şiddetin uygulanması, meşruluk sorunu üzerindeki mücadeleye bağlıdır.

2. Bir şiddet ediminin uygulanışında yer alanlar veya bir şiddet görüntüsünü izleyenlerin temel düzeydeki kavrayışları arasındaki fark muhtemelen en az olacaktır: Kilit anlamında, "haklılığı tartışmalı bir fiziksel zarar verme" olarak şiddetin yanlış anlaşılması hiç de muhtemel değil.

3. Şiddet uygulaması duyular için son derece hissedilirdir.

4. Şiddetin ılımlı bir etki derecesinde kullanımı, özel aletler veya esoterik (gizembilim) bilgi bakımından görece pek az donanım gerektirir. İnsan bedeninin kıvraklığı ve gücü ve bu imkânların fiziksel nesneleri tahrip edebildiğini bilmek, bir başka insana karşı asgari ölçüde başarılı bir incitme eylemini gerçekleştirmek için yeterlidir.[9]

Her biri bir sürekliliğin uç noktasında bulunan bu özellikler, şiddetin sosyal edimler arasında yegâne olduğunu ortaya koyar. Öteki sosyal edimlerin meşruluğu daha az tartışmalıdır, anlamları bakımından daha kaypaktırlar, daha az görünürler, başvurabilmek

9. Basit fiziksel güce ek şeyler elbette ki şiddetin etkisini hayli arttırır. Büyücülük ve cadılık, bu bakımdan kayda değer katkısı olan gizemli bilgileri oluştururlar. Fiiliyatta bu teknikler öylesine kahredicidirler ki bazı toplumlarda fiziksel şiddet kullanımını tümüyle ikame edebilirler. Fakat büyücülük ve cadılığın kaçınılmaz olarak çağrıştırdığı imajlar, dayanaklarını görünür fiziksel gücün gerçek etkinliğinde ortaya koyarlar.

için daha incelikli ve karmaşık maddi kaynaklar ve bilgi isterler.

Şiddetin kudreti, dört kilit özelliğinin onu hem pratik (araç olarak) ***hem de*** sembolik (kendini ifade etmenin) amaçlar için uygun kılma tarzından kaynaklanır: Sosyal çevreyi dönüştürme aracı olarak (araççı amaç) ve kilit sosyal fikirlerin önemini gösterme aracı olarak (ifade amacı) şiddet son derece etkili olabilir. Öyle ki geniş bir yelpazede yer alan hedefleri ve hırsları gerçekleştirmek için duyulan arzu, şiddet edimlerinin uygulanması için ***yeterli koşuldur.***

Sosyal çevreyi dönüştürmek için şiddet çözümüne başvurulması apaçık bir şekilde şiddetin dördüncü özelliğini yansıtır. Kişinin sosyal konumunu yükseltmenin yolu olarak rakiplerine fiziksel zarar vermesi stratejisi gerçekten de "doğal bir sosyal deneyim" olarak alınabilir; buna bir de silahların ve başka gereçlerin bu stratejiden elde edilecek sonuçları kat kat arttırabileceği olgusu eklenir. Bu yüzden de özellikle akrabalık kural ve değerleri aracılığıyla ifade edilenler başta olmak üzere, nüfusun hayli geniş bir bölümünde şiddetin ortaya çıkışını güçlü kısıtlamalar önemli oranda dizginlerken, şiddet yoluyla çözüme başvurma yönündeki bu doğal eğilim, bu tür kısıtlamaların kapsamına girmeyen kişilerle ilişkilerde oldukça çabuk açığa çıkar. Bence, bu kitapta Joanna Overing'in anlattığı Venezuela'daki Piaroa halkı, bu konudaki en mükemmel örneği veriyor. Akrabalık türü kısıtlamalar yüzünden bu halk arasında gündelik ilişkilerde şiddet neredeyse hiç yoktur. Fakat yabancılarla ilişkilerde -ister Piaroa olmayan insanlar olsun, ister doğaüstü varlıklar olsunlar- şiddetin her türlüsüne izin vardır. Bu noktada, teorik düzeyde şiddeti -burada benim yaptığım gibi- bilinçli olarak başvurulan bir imkân olarak değerlendirmenin, şiddet eğilimlerini bir anlamda biyolojik kökenli ya da insanın bilinçaltına kazınmış bir şey olarak gören bazı akademisyenlerin fikirleriyle ters düştüğünü belirtmem gerek. Burada, etoloji (insan davranışlarını biyolojik nedenlerle açıklayan görüş) bakış açısını paylaşan antropologların bu konudaki katkılarını yorumlayamayacağım (bak. makalenin devamı). Yalnız, şunu belirtmek istiyorum: Onlar şiddet davranışlarının kurallarının seks ve beslenme gibi biyolojik "güdü"lerle karşılaştırılabilir olduğunu düşünüyorlar, (örn. Fox 1982) benim tercihim ise şiddet edimi ile toprağın işlenmesi edimi arasındaki benzerliktir.

Şiddet edim ve imajlarının dışavurum işlevi öncelikle şiddetin gö-

rünürlüğünü ve ikinci olarak da ilgili herkesin -kültürel arka planları ne kadar farklı olursa olsun- söz konusu edim ve imajlardan en azından belirli bir asgari ortak yorum çıkarma ihtimalinin yüksekliğini kullanır. Şiddetin bu iki özelliği, onu mükemmel bir iletişim aracı kılar. Kimi yorumcular, şiddetin simgesel kullanımının genelde ihmal edildiğini belirtmişlerdir (örn. E. Marx 1976); fakat bu kitapta bu söz konusu değildir.

Şiddet ile, karakterize ettiği şey arasındaki ilişki, açıkça isim ikamesi (matonymic) ya da mecazi (metaphoric) olabilir. Olağandışı şiddet edimlerinin ya da imajlarının, şiddete başvurmaya hazır olmanın bu yeteneğin sıradan bir parçası olduğu bir koşulda, diyelim ki belirli bir sosyal grubun genel siyasi yetenekleri hakkında bir beyanda bulunmak için kullanılması halinde birincisi söz konusudur. Halka açık idamlar ya da Kuzey İrlanda'daki bazı yarı askeri örgütlerin muhbirlere karşı başvurduğu "dizkırma" buna örnektir. İsim ikameci niteleme, daha derininde yer alsa bile daha basit bir düzlemde, bir bireyin başkalarınca işlenmiş şiddete karşı göze göz misillemesinde sergilenir. Bu türden şiddet, başka amaçların yanı sıra ilk uygulayıcıdan gelecek yeni şiddet edimlerini etkili (ve araççı) bir şekilde, onları atıl hale getirerek caydırırken, aynı zamanda da misillemede bulunan bireyin uzun vadedeki genel siyasi gücünün bir dışavurumudur. Bu bakımdan şiddet, nasıl araç hedeflere ulaşılması için doğal bir sosyal deneyim olabiliyorsa, dışavurum hedeflerinin gerçekleştirilmesi bakımından da aynı şey olabilir. Bireyler ya da gruplar her zaman için şiddeti en azından pratik bir siyasi avantajı güvence altına almanın bir aracı olarak hesaba katacakları için eğer kişiler kendilerini değerli siyasi müttefikler olarak göstermeyi düşünüyorlarsa, kendi kişisel şiddet yeteneklerini sergilemeleri önem taşır. Kişiler kendilerini ittifak kurulmaya değer olarak sunarken, denetim altında bulundurdukları ekonomik kaynaklara ya da sürdürdükleri sosyal ilişkilere her zaman güvenemeyecekleri kesin çünkü bu tür "kaynak"ların kullanılabilirliği belirsiz kalma eğilimindedir ve onların kontrolü altında bulunmaları hiç de şart değildir; buna karşılık fiziksel yetenekleri -özellikle de fiziksel kuvvetleri- çok daha hazır bir şekilde ellerindedir ve bir bireyin bu alandaki bilgisinin genişliğiyle epey övünebileceği bir "kaynak" oluşturur. Buradan da görünüşteki "şiddet şiddeti doğurur" eğiliminin insan bireyinin psikolojik yapısından kaynaklanmaktan çok, insanlararası ve sosyal etkileşimin bir ölçüde temel -ve belki de evrensel- bir mantığından gel-

diği iddia edilebilir. Bu "temel" sosyal yapılanış gerçekten de bir dizi toplumun -bunlar arasında, bu kitapta John Corbin ve Garry Marvin tarafından ele alınan Kuzey Akdeniz toplumları (İspanya, Sicilya, Yunanistan, vs.) en ünlü örneklerdir- kurumsal formasyonlarında hayli seçilebilir haldedir[10]

Şiddet imajlarının mecazi tanımlarla kullanıldığı yerde yapılması gereken, normalde fiziksel zarar verme ile ilişkili görülmeyen fikirlerin şiddet tarafından temsil edilir hale gelişinin mantığını açığa çıkarmaktır. Bu, Brian Moeran'ın bu kitaptaki makalesinin konusudur. Moeran bazı Japon film türlerini ve merkezinde şiddet ve cinsel pornografi imajları bulunan başka sanat iletişim araçlarını ele alıyor. Bu klasik düzenli sanayi toplumunda şiddetin böylesine bir tutku olması şaşırtıcıdır, fakat Moeran gösteriyor ki bu tutku zamanın akışındaki geçicilik ve süreksizlik hakkında Japonların derinlemesine duyduğu hislerle gayet yakından ilişkilidir. Düpedüz yüksek bir estetik saygı gören şiddet imajları, zamanın bu akışına karşı bir protestoyu temsil etme işlevini görüyorlar; bu bakımdan özellikle de ölüm, bir kurtuluş ve arınma duygusu sunuyor.

Şiddet imajları köklü etnik ayrımların ötesinde de iyi anlaşılabilen az sayıdaki sosyal imajdan biri olduğu için önemli ölçüde çatışma ve muhalefetin bulunduğu bir ortamda bu imajların iletişiminin sıkça ortaya çıkması beklenmelidir. Hele de bu tür imajlarda iletilen en temel fikir, sosyal eylemin ihtilaflılığı olduğu için şiddet bu muhalefeti ifade etmede gayet uygun düşer. Bu yüzden özgül şiddet eylemleri öyle bir tarzda düzenlenir ki bir "taraf" bunu meşru sayarken, öteki taraf tasvip edilemez olduğuna hükmedecektir, bu konuda da tarafların her birinin "öteki"nin yaptığı yorum hakkında hayli ağzı sıkı davranması muhtemeldir. Bir ayrımın (etnik ya da başka türden olsun) bir tarafından bir tanığın bakış açısından, öteki taraftaki kişilerce yapılan ve sergilenen şiddet, alternatif bir hayat tarzının varlığının simgesi halindedir; ayrıntılarında gizemli olsa da, kendi açısından bütünlüğü olan bir hayat tarzıdır bu ve bu yüzden de derinlemesine tehditkâr ve huzursuz edicidir.

Bu tür siyasi muhalefet mesajlarının etkin bir şekilde yayılması

10. Sosyal ilerleme hakkındaki bu tür tartışmalar açıkça kamu politika alanına ilişkin olduğu zaman, erkekler baş aktörler haline gelir. O zaman, kadınların denetimi, özellikle de cinsellikleri, kişinin kendi fiziksel bedeni üzerindeki denetimi olduğu kadar -Akdeniz örneklerinin de gösterdiği gibi- sahip olunan siyasi önemin de bir bildirimi olur

için tanıkların şiddetin dolaysız kurbanları olması gerekmez, hatta belki de olmaması gerekir. Tribünlerinden ya da televizyon ekranlarından pasif bir şekilde, "kaba" emekçi sınıflardan futbol hooliganlarının (dövüşme peşindeki taraftarlar ç.n.) stadyumda kendi aralarında savaşmasını seyreden Britanya orta sınıfının konumu bu türdendir. Algıladıkları mesaj, orta-smıf hayat tarzının dokunulmaz olmadığı ve işçi sınıfının yaşama gücü bakımından üstün bir alternatif hayat tarzına sahip olabildiğidir (karş. Marsh ve Campbell 1982; Dunning, Murphy ve Williams, bu kitapta).

Bu tarzdaki başarılı bir siyasi muhalefet iletişiminin bazı şiddet edimleriyle başkalarıyla olduğundan daha iyi bir şekilde elde edilebileceğini varsaymalıyız. Burada, "doğru" (uygun) şiddetin seçimi, muhtemelen bir miktar inceliğe sahip kararlar gerektirir; bu da şiddetin anlamsız ya da mantık dışı olduğu görüşünü yalancı çıkarır. Örneğin "karşı taraf" şiddet konusunda neyin kabul edilebilir, neyin kabul edilemez olduğu hakkında kendi iç uzlaşmalarına ulaşmış olmalıdır, böylece de fail adayları bu meşruluk sınırının tam olarak nereden geçtiğini tahmin etmekle yükümlü kılınmış olacaktır; *onların* şiddeti o zaman bu sınırın tam anlamıyla "yanlış" tarafında yer almakla daha da etkili olabilir. Elbette, herhangi bir grubun iç işlerinde kabul edilebilir ve kabul edilemez şiddet sorununun itici gelmesi muhtemeldir; fiiliyatta bir grubun içsel uzlaşmaları onun kültürel özgünlüğünün simgesi halini alabilir. Bu yüzden de yabancıların, karşı tarafın kültürünün herhangi bir yönü hakkındaki yargılarını bilecekleri varsayılır. Benim kutup yöresindeki Eskimolar elbette ki Avrupa asıllı Kanadalıların "sınırı nerede çektiğini" biliyorlardı; ne zaman şiddet içeren bir sarhoş kavgasına karışsalar, ötekiler onları ıslah (re-educate) etme isteğinde olacaklardı. Olgusal olarak, Eskimolar Kanada normlarından ne kadar uzaklaşırsa, Kanadalılar daha bir bağırarak vaaz vereceklerdi; böylece de Eskimoların, Kanadalıların görüşü hakkındaki yargıları yeniden doğrulanacaktı. Bir sonraki bölümde Eskimoların şiddeti bir siyasi muhalefet stratejisi olarak kullanmasını ayrıntılarıyla ele alacağım.

Bununla birlikte, hedefleri siyasi muhalefetin iletişimi olsa da şiddet faillerinin ille de muhalefet ettikleri gruptan mutlak bir siyasi kopuş amaçlamaları gerekmez. Örneğin, amaçladıkları sadece iki tarafın da içinde yer aldığı ve dengenin bir tarafın aleyhine aşırı kaymış bulunduğu bir siyasi sistem içinde siyasi dengede kendi lehlerine bir düzelme arzusunu belirtmekten ibaret olabilir. Böylesi bir du-

rumda, muhalefetin uygun bir şekilde ifade edildiği şiddet düzeyinin belirli sınırları olacaktır: Uygulanan şiddeti öteki taraf gayrımeşru sayacaktır, fakat yine de bu şiddete tamamen ayrımsız yaklaşmayacak ya da "çizmeyi aştığını" düşünmeyecektir. 1960'larda ABD'nin çoğu kentinde ortaya çıkan ırk olayları hakkında Fogelson'un olağanüstü analizinde (1971) böylesi bir durum net bir şekilde açığa çıkar. Bu olayların ayırt edici bir özelliği, siyahların sergilediği şiddetin, sahip oldukları öldürme ve yıkım potansiyeline oranla çok daha az olmasıydı. Siyahların hedefleri seçme hedeflerdi (beyaz polisler, gettolara giren belirli başka beyazlar, belirli sömürücüler) ve fiziksel kuvvet kullanımları çoğunlukla hayli denetimliydi - olaylarda pek az beyaz öldü, kasıtlı olarak öldürülenler daha da azdı (1971: s. 73-92). Bununla birlikte, burada incelikli bir siyasi mesaj var idiyse bile beyazların hepsinin de bunun farkında olduğu söylenemez.

ALKOL VE ŞİDDET

Antropologların şiddete yaklaşımı, uygulanışının genel toplumdaki sosyal gerilim ve değerlerin dolayımını hangi şekilde içerdiği üzerine yoğunlaşma eğilimindedir. Belirli davranış tarzlarını koşullamaları muhtemel olan çocukluk deneyimleri, mizaçlar ve "bireye içkin" başka etkenler, antropologlarca sunulan açıklamalarda daha az görünür. Antropologun bakış açısının ardında, sosyal edimlerin daha geniş sosyal çevreye etkide bulunmak amacıyla tasarlandığı ve edimin amaçlanan etkisinin ortaya çıkması için edimin faili ile alıcısı arasında bir ölçüde anlayış ortaklığı bulunması gerektiği varsayımı yatar. Sosyal değerler bu anlayış ortaklığının dayanağını oluşturur. Bu kitaptaki ağırlıklı odağın, şiddet edim ve imajlarına anlam kazandıran ve bu edim ve imajların yönlendirdiği ve uyandırdığı sosyal tepkinin olağanüstü fazla olmasını sağlayan sosyal fikirler olması bundandır.

Fakat bu demek değildir ki, antropologlar şiddetin iç bileşenlerini tamamen inkâr ediyorlar. Nitekim Suzette Heald'in bu kitaptaki makalesi (Heald orada, bir Doğu Afrika halkından topladığı malzemeyle şiddet ve saldırganlık hakkındaki kültürel fikirler ile sünnet merasimi arasında ilişki kuruyor), bilinçaltındaki şiddet içeren bir edimde bulunma eğiliminin, beyin yıkamayla benzerliği bulunan

bazı psikolojik süreçler içeren "sınav" (çeşitli inanışlarda cesaretin ya da kişinin sözünün doğruluğunun sınandığı bir ölüm kalım sınavı, böylece karar ilahi takdire bırakılmış olur-Ç.n.) tipi deneyimlerle beslendiği yolundaki ipucunu içerir; bu tür sınavların, kişileri şiddet ile *yüz yüze kalındığı* durumlarda cesur olmaya hazırladığı anlaşılıyor. Fakat Heald'in Gisu sünneti hakkındaki temkinli yorumuna göre bu tür deneyimler bu sonucu yaratacaksa hayli sert olmalıdırlar ve o zaman bile sonucun gerçekten de ortaya çıkacağı yargısı, ancak pek ihtiyatlı bir şekilde öne sürülebilir. Yine de antropologların, şiddetin iç bileşenlerini ele alan ve geniş yankılar yaratan eleştirilere yol açmış da olsa, çarpıcı ölçüde kendilerinden emin şekilde görüş belirtmiş oldukları bir alan vardır. Kastettiğim, alkol tüketimi ile şiddet arasındaki ilişkidir (karş. Everett vd. 1976). Bu özel gündem konusunda başlıca fikirleri ve tartışmaları özetlemeye değer, çünkü bu makalenin önceki kısmında sunulan genel şiddet analizi, bu konudaki ihtilaf noktalarından bazılarının netleştirilmesi gereğini akla getiriyor. Toplumdaki alkol tüketiminin rolü konusundaki ana tartışma, alkol tüketiminin fiilen belirli tarz sosyal davranışlara yol açıp açmadığı (ya da hangi ölçüde yol açtığı) hakkındadır. Alkolün insan bedeninde önemli *fizyolojik* değişimleri harekete geçirdiği yargısına itiraz eden yok; sorun, bu tür değişimlerin dolaysızca ayırt edilebilir eylem biçimlerine dönüşüp dönüşmediğidir.

Alkolün insan eylemindeki rolü hakkındaki tartışmanın şiddetini daha da arttıran bir şey, alkol tüketiminin ampirik olarak ilişkilendirildiği davranışların muazzam değişkenliğidir. Bu yüzden, alkol ile şiddet pratiği arasında ilişki kuran yazarlar, alkolün barışçı ve sakin davranışla bağlantılı olduğu çok sayıdaki toplumun varlığı ile yüz yüze gelmek zorundalar (McAndrew ve Edgerton 1970). Genel olarak alkol alındığında benimsenen davranış tarzları, ister şiddetli, ister barışçı olsunlar, adi gündelik tarzlara kıyasla daha istisnaidir. Ancak bu istisnai tarzların hangisinin ortaya çıkacağı hakkında toplumdan topluma öngörüde bulunmak, son derece güçtür. Doğrusu, alkol ile ilişkilendirilen davranış biçimlerinin en bilinenleri şiddet içerirler, ancak bu noktada bile bilinmeyenler ve paradokslar var. Kanadalı bir Eskimo topluluğuna ait verilerim bu bakımdan tipiktir. Bu toplulukta alkol-ya ev yapımı şarap ya da ithal bira ve damıtılmış içkiler- yalnızca belirli sosyal olaylar vesilesiyle tüketilir, özellikle de av seferleri, kalkınma konferansları ya da hastane tedavileri dolayısıyla bir süre uzakta olanların dönüşünü kutlamak için veri-

len partilerde. Bu partilerde şiddetin ortaya çıkışı genellikle sadece bir kutlamanın epeydir sürmekte olduğu bir sıradadır ve normalde gürültülü, fakat özünde dostça olan bir iletişimin yerine geçer; gerçekleşen fiziksel saldırıların Eskimoların birbirlerine karşı gütmekte oldukları belirli kinlerle bağlantılı olmaları tipiktir. Dikkate değer bir şey, fiziksel saldırılar hayli sık görüldüğü ve hiç de beklenmedik olmadığı halde, olaydan sonra pek çok kimse -çok kere saldırganlar dahil- bu tür davranışların kötü bir şey olduğunun apaçık olduğu görüşünü dile getirirler. İşin içindeki bilmece şu: Buna rağmen, en kabarık sicilli saldırganlara karşı bile misilleme eylemine kalkışıldığı enderdir (Riches 1976). Bunun yerine, bildik bir şekilde, saldırganın şiddet edimi mazur gösterilir -sarhoş olduğu gerekçesiyle. Şimdi ben sözü toplumdaki "alkol şiddeti"ne dair iki ünlü teorik yaklaşıma getirdiğim zaman, bu olgunun akılda tutulması gerekir.

İlk teorik yaklaşım ile birlikte, gayet iyi bilinen, alkol şiddetinin en azından kısmen alkol tüketimi olgusunun kendisine atfedilebileceği hipotezini tanıtacağım. Bu yaklaşımın bir damgasının, ya apaçık bir şekilde alkol şiddetini sapkın davranış sayması ya da başka bir şekilde, alkol şiddetinin faillerinin gerçek anlamıyla duygusal iflas halinde bulunduğu yargısını içermesi olduğuna inanıyorum ve bu yüzden de bu konuda hayli kuşkucuyum. Bununla birlikte bu yaklaşımı tercih eden yorumcular normalde alkol şiddetini daha olumlu kılıfların içinde sunarlar, görünüşe bakılırsa -birey ya da toplum için- alkol tüketiminin yarattığı kimi yararlı etkilere işaret ederler. Örneğin, gündelik davranış normlarının öfke ve kötü niyet gibi duyguları bastırdığı sosyal düzenlerde, alkol şiddeti olaylarının haliyle doğan gerilimleri deşarj etmenin kültürel olarak onaylanan bir aracı işlevini gördüğü iddia edilir. Bu görüşün bir çeşitlemesi, dış dünya tarafından kendilerine zorla dayatılan ani sosyal değişimle yüz yüze bulunan (Avustralya'daki) Aborigineler hakkında ileri sürülmesi tipik olan -gerçek kudretin dış dünya tarafından ele geçirildiği bir durumda- alkol şiddetini kudret duygusunun bir simülasyonu (taklidi) olarak açıklayan yorumdur. Klausner ve Foulks'un Eskimolarda sosyal değişim ve Kuzey Alaska'da petrolle bağlantılı gelişmelere ilişkin incelemesi bu görüşü içerir (1982). Bu yönüyle bu türden önermeler, benim Eskimolar hakkındaki malzememde de anlam taşırlar.

Fakat tüm bu akıl yürütmeler bir yana bu genel yaklaşım alkol şiddetini sapkın davranış olarak ele alır, çünkü alkol kullanmanın

fizyolojik olarak kişilerin sakınmasını azalttığı, dolayısıyla da gündelik sosyal kontrollere ters düşen eylemlerin gelişimine yardımcı olduğu görüşünü içerir. Yine aynı yaklaşım alkol şiddeti faillerinin, tıpkı Batılı toplumdaki alkolikler gibi pek kontrol edemedikleri birtakım güçlerin kurbanı olduğunu, bunlara karşı kör bir çırpınış içinde bulunduklarını varsaymakla, eylem öznelerini gerçek anlamıyla duygusal iflas halinde görür. Bence bunlar, zarar verme potansiyeli böylesine muazzam olan davranışların anlaşılmasında fazlaca yarar sağlamıyorlar. Dolaysızca dikkat çeken şey, bu yaklaşımdakilerin çıkarsamalarının benim Eskimo bilgi kaynaklarımın bu tür davranışlar hakkında olay sonrasında ifade ettikleri fikirlerle (bak. yukarıdaki pasaj) çok yakın bir uyum içinde olduklarıdır. Göründüğü kadarıyla bu yaklaşımı tercih eden yorumcular alkol şiddeti sorununa, şiddete tanık olanların algılayışı açısından yaklaşıyorlar. Oysa herhangi bir açıklama, şiddetin uygulayıcısının (aktörünün) uygulama anındaki durumunu doğru bir şekilde belirtmelidir. Bu durumda benim Eskimolar hakkındaki verilerime alternatif bir açıklama bulmam gerekiyor. Eskimoların şiddet uygulamakla akılcı ve tümüyle düşünülmüş bir sosyal kazanım yolu izlediklerini gösteren bir açıklama olmalıdır bu.

Bir "uygulayıcı bakış açısı", MacAndrew ve Edgerton'un yukarıda değindiğim düşündürücü katkısı (1970) yardımıyla gündeme getirilebilir. Alkol şiddeti konusunda ele alacağım ikinci teorik yaklaşım fiili olarak onlarınkidir. Bu yazarlar alkol kullanımı ile sosyal davranış arasındaki ilişki hakkında inandırıcı akıl yürütmelerde bulunurlar ve üslubu hangisi olursa olsun, "alkol" davranışının kültürel olarak belirlendiğini ve alkol kullanmanın kendisince yönlendirilmediğini savunurlar. Kişilerin, bir sosyal durumun tanımlanış tarzına göre özel bir davranış üslubunun beklenmekte olduğunu öğrenebildiklerini hatırlatan yazarlara göre, bir kere bir ortam, diyelim ki bir "parti" ya da "fiesta" olarak tanımlandıysa, buna uygun düşen davranış uygun anda ortaya çıkma eğiliminde olacaktır gerçekten de, bir partide bunlar olma eğiliminde olacaktır, alkol içilse de, içilmese de ya da miktarı ne olursa olsun-. Buradaki önerme, alkolün ayrılmaz bir parçası olduğu sosyal olaylar için şiddet davranışının (olay çıkıyorsa tabii) öğrenilmiş davranış olduğudur. Bu da elbette iki hayati gözlemle bağdaşır: Birincisi, şiddetin uygulandığı sosyal ortamların birçoğunda alkol kullanılmaz; ikincisi de alkol kullanımı tamamen barışçı davranış ile de bağlantılı olabilir. Ha-

lihazırdaki ereklerimiz açısından birinci gözlem işin püf noktasıdır: Şiddet eğer alkol eşliği olmadan uygulanabiliyorsa, o zaman alkolle ilişkili şiddete alkolün neden olması gerekmez.

Bu yaklaşımı yararlı görüyorum ve bundan yola çıkarak iki soru soruyorum. Birincisi neden alkolün de kullanılmakta olduğu belirli sosyal ortamlara (olaylara) şiddet *uyarlı görülür?* İkincisi de neden alkol bu durumların *uygun eşlikçisi* olarak düşünülür? Yer darlığı yüzünden cevapların ancak doğrultusunu çizebileceğim. Fakat bu cevapların tatmin edici sayılmalarının bir koşulu, alkolün barışçı ve sakin davranışların beklendiği durumlarda da kullanılmasını da açıklamaları olacaktır.

Çözüm vaat eden bir yorum, alkol şiddeti davranışını simgesel davranış, araştırmacının hedefini de davranışın hangi mesajı ifade ettiğini bulmak olarak ele alır. Bu görüşü özellikle Kuzey Amerika'daki yerli halklar arasında yaygın görünen şiddet hakkındaki incelemeler destekler (karş. MacAndrew ve Edgerton 1970). Burada iki nokta önemli. Birincisi, Kızılderili ve Eskimo şiddeti normalde düpedüz, kendilerine karşı hoşnutsuzluk bulunan kişilere yönelik olduğu halde, saldırı kurbanlarının neredeyse hepsi de saldırgan ile aynı temel sosyal kategoride yer alıyor: Kaçınılmaz olarak Kızılderili ya da Eskimo hemşerileri oluyor. Başka bir ifadeyle, Avrupalıların[11], örneğin Eskimo sarhoşluk şiddetinin pek ender olarak kurbanı olmaları dikkat çekicidir -hem de Avrupalıların politikaları ve faaliyetleri hayli sıkça ciddi kızgınlıkların nedenini oluşturduğu halde . İkinci nokta, sadece araçsal düzeyde değerlendirilecek olursa, Kızılderililerin ve Eskimoların şiddet eylemlerinin gayet verimsiz göründükleridir. Bu yüzden de hoşnutsuzluğun ifadesi için *boşalım* sağladıkları ölçüsünde, gerçekleştirilmeleri yeni uzlaşmaz çelişkileri *üretir* ve böylelikle de yeni şiddet olaylarına öncülük ederler.

Eğer Eskimo ya da Kızılderili alkol şiddeti asli düzeyde simgesel davranış olarak yorumlanacaksa, o zaman bu davranışın mesajını kavramak için Avrupalı-yerli ilişkileri en uygun bağlamı sunar. Bu ilişkilerin özüne ilişkin bir olgu, yetkinin ve kaynakların ezici bir ağırlıkla Avrupalılarda bulunmasıdır. Eskimo ve Kızılderili şiddetinin dışavurumcu yönlerini hayranlık verici bir şekilde yansıtan bazı

11. Bundan sonra, kullanışsız olan "Avrupa asıllı Kanadalı" ya da "Avrupa kökenli Amerikalı"nın yerine kısaca "Avrupalı" diyeceğim.

yazarlar (örn. Brody 1977; Lithman 1979) zaten, bu şiddetin işlevinin Amerikalı ya da Kanadalı yetkililerin sosyal değerlerine karşı bir muhalefet ya da ret bildiriminde bulunmak olduğu önermesini öne sürmüşlerdir. Bunu kabul edersek, akla gelen soru şu: Alkollü durumları, bu tür bir muhalefetin iletişimi için uygun kılan özgünlük nedir? Cevabın, gerek Avrupalı gerek çağdaş yerli kültürlerde alkollü durumların (özellikle de "parti" ortamlarının) önemli sayılmasında ve bunlara büyük değer atfedilmesinde yatıyor olması muhtemel görünüyor. Alkol durumlarının önemi, iki taraf arasında, onsuz herhangi bir mesajın iletiminin tamamen imkânsız olacağı bir ortak anlayış zemini sunmasıdır. "Avrupalı" değerlerine muhalefetin neden özellikle sarhoşluk şiddeti aracılığıyla ifade edildiğine gelince, bu da Avrupalı yetkililerin (ısrarlı bir tekrarla) sürekli olarak içkili ortamlarda -kendileri daima öyle davranmasa da- aşırılıktan sakınılması gereğini vurgulamaları yüzünden olsa gerek. Sık sık Avrupalıların vaazlarını dinlemek zorunda kalan yerliler de Avrupalı adabının tam tersine göre davranmakla Avrupa değerlerinin pek sempati duymadıkları fikirler olduklarını ortaya koymuş oluyorlar.

İçkili ortamlarda görülmesi tipik olan olağandışı davranışlar aracılığıyla, belirli bir sosyal mesajın iletişiminin bu ortamların en muhtemel amacı olduğu çıkarsamasında bulunuyoruz. Yine de henüz, neden belirli simgesel davranışlara alkol kullanımının eşlik ettiğini ve başkalarına etmediğini sormamız gerekiyor. Bunun cevabı, sıradanın dışındaki bir davranışın sahneleniyor olmasında değil, iletişimi yapılan mesajın doğasında yatıyor olsa gerek. Çünkü çoğu toplumda gündelik yaşamla bağdaşmayan nitelikteki davranışlar sık sık alkolsüz de görülüyor -insanın aklına kalabalık davranışı ya da coşkun dini ayinlerle bağlantılı davranışlar geliyor-.

İddia ettiğim şey, alkol tüketilmesinin tipik olduğu sosyal ortamların (bunlara ritüeller de diyebilirdik) çelişkili bir yanı bulunduğudur. Bu ortamlarda, simgesel olarak iletilen mesaj (ritüel olmayan) her günkü durumlarda hüküm süren sosyal ilişkilerin gerçeği ile ciddi bir çatışma içinde görünüyor. Alkol kullanımının önemi de insanlar bu çelişki olgusuyla karşılaşmamak için simgesel mesajın değerini geçersizleştirmek ya da inkâr etmek için bir yola ihtiyaç duyarlar. Alkol içmekle bağlantılı olan fizyolojik değişimler -özellikle de zayıflayan motorik sinir kontrolü- bu yolu sunar. Bu tür bir kontrol zayıflığından söz etmekle kişiler ritüelin "söylediğinin" sorumluluğunu reddedebilirler.

Kanımca bu tür çelişkiler, geniş kapsamlı iki ortam tipinde belirgindir. Eskimo partilerindeki kafa çekme ile örneklenen birinci ortam, bu ritüelleri sahneye koyanların aslında çeşitli bakımlardan köklü bir şekilde öteki gruba bağımlı iken siyasi muhalefet ritüellerinin bir başka gruba karşı gelmesini ya da o grubu yüz yüze reddedişini ifade ettiği tiptir. Nitekim Kuzey Amerika'nın kuzeyindeki Avrupalı-yerli ekonomik ilişkileri çarpıcı ölçüde asimetriktir. Bunun Eskimo ve Kızılderilileri eyleme itici etkisi gayet bolca belgelenmiştir (örn. Paine 1971) ve Kanada'nın kutupsal kesiminde Avrupalıların, belirli uygun davranışlar göstermedikleri takdirde -bu genellikle "Avrupa tarzı" davranışlar oluyor- Eskimoları kaynaklardan yararlandırmamakla (örn. iş vermemek) tehdit edip durmasıyla canlı bir şekilde örnekleniyor. Alkol ritüelleri Kızılderili ve Eskimolara boyun eğmeme dışavurumlarını fiili boyun eğmelerle bağdaştırma imkânı veriyor. Böylelikle de patırtı çıkardıkları gerekçesiyle sosyal yardım ödentilerinin kesilmesi tehlikesiyle karşılaşan Eskimolar, Avrupalı idareciye "Suç içkideydi" diye itiraz ediyorlar. Bu şekilde boyun eğmeme maskelenmiş ve Eskimoların ekonomik çıkarları korunmuş oluyor.

İkinci olarak, "ritüel mesajlar" ile "gündelik gerçeklik" arasında çelişki doğması, ritüelin sosyal dayanışma ifade ettiği, buna karşılık gündelik sosyal ilişkilerin hiç de "sıkıfıkı" olmadığının apaçık olduğu zaman söz konusudur. Bu tür çelişkilere uygun düşen alkol tüketimi ortamları, "barışçı" davranışların normu oluşturduğu ortamlardır -Kanada'nın kutupsal kesimindeki *Avrupalılar* arasındaki içki ortamları buna örnektir . Birçok partide Avrupalılar coşkuyla sosyal yakınlık duygularına bağlılıklarını ilan ederler -oysa bu kişiler özünde birbirlerine yabancıdırlar, yabancı bir ortamda bir araya getirilmişlerdir ve aralarında şiddetli anlaşmazlıkların sürüyor olması da hiç ender değildir (Riches 1977; Brody 1971), hayli farklı bölgelerden geldikleri ve apayrı etnik kökenlerden oldukları halde bir Kanada kentindeki Kızılderili göçmenlerin *meyhane* ahbaplığında (meyhane Kızılderilinin toplumu*dur*) benzer bir hava anlatır. Yine Szwed (1966), Newfoundland'ın uzak bir yerleşiminde toplumsal içki tüketiminin artışını bu yerleşimi oluşturan ailelerin sanayileşmiş toplumla daha sıkı ilişkiler kurulmasından kaynaklanan sosyal tecrit edilmişliğindeki artışa bağlar. Bu türden sosyal tecrit, fiesta tipi içme ortamlarının yaygın olduğu çok sayıdaki köylü toplumunda da tipik olarak karakteristiktir. Bütün bu vakalarda, içme ritüellerinde vurgulanan sorunsuz dayanışma, günlük ilişkilerde son derece so-

runlarla yüklüdür. Alkolün kendini kontrol yetisini azaltmasından söz edebilme imkânının anlamı, gereği doğduğunda öznelerin ritüel mesajı geçersiz sayma, bir yanılgı olarak sunma imkânıyla donatılmış olmasıdır.

SON SÖZLER

Çağdaş sosyal bilimde ve davranış bilimlerinde şiddet araştırmaları, bir uçta bu tür davranışların hayli güçlü bir doğuştan gelen bileşene ya da başka biçimdeki bir genetik temele sahip olduğu görüşünün ve öteki uçta da aslında tüm sosyal edimlerin mecazi, hatta kelimenin tam anlamıyla "şiddetli" olarak ele alınması gerektiğinde diretiyor görünen yaklaşımların egemenliğinde gözüküyor. Bu makalenin ana savları özetlenmeden önce bu iki konunun özetle ele alınmasında yarar var.

Şiddetin genetik bir temeli bulunduğu görüşünü sunan araştırmalar bunu normalde daha geniş bir nosyon başlığı altında tartışır: Saldırganlık. İnsan ve hayvan davranışları arasındaki kıyaslamalar bu tür araştırmalarda hayli güçlü bir şekilde yer alır. Geçmişte saldırganlığın pek çok tanımı yapılmıştır; fakat yaygın olarak sunulan bir tanesi, püskürtme yoluyla (hayvan ya da insan) bir popülasyonun mekânsal yayılmasına yol açan davranış olduğu görüşüdür (örn. Eibl-Eibesfeldt 1979). Hayvanların söz konusu olduğu durumlarda dövüşten, dövüşü de gerektiren tavırlara ve fiilen de egemenlik alanını korumaya yarayan kuş şakıması gibi herhangi bir iletişim davranışına kadar hayli geniş bir davranış yelpazesi açıkça saldırganlık niteliğindedir.

Hayvan davranışına ilişkin bilgilere yönelik oluşuyla bu "biyolojik" yaklaşımın insan düşüncelerine ilgisizliği ve işlev düzeyinde açıklamalar getirme konumu barizdir -yani sosyal davranışlara ilk olarak neyin yol açtığı değil de sosyal davranışın hangi sonucu ortaya çıkardığı düzeyinde açıklamalar getirir. Bu, pek çok sosyal antropologun zevkine uygun değildir. Fakat insani sosyal biçimlerle hayvan davranışı arasında paralellikler ya da benzerlikler kurma işi, kendi başına da tartışmalı bir konudur (Fortes 1983). İnsan şiddetinin özellikleri ile hayvan saldırganlığının özellikleri arasındaki karşılaştırmalar elbette çok kere son derece yüzeysel kurulmuş görünür. Şiddetin biyolojik bir bileşeninin varlığını reddetmek gerek-

mese de benim inancıma göre insan şiddetinin çoğu kısmi insani varlığın eşsiz zihinsel kapasiteleri düzeyinde açıklamaya mükemmel bir uygunluk içindedir. Bu noktanın örneklenmesi açısından "şiddet tehditleri" sorununu düşünebiliriz -bunlar fiili bakımdan ister hafif fiziksel zarar edimleri, ister jestler ya da sözlü beyanlar olsunlar-

Sosyologlar ve antropologlar şiddet tehditlerine hayli büyük ilgi göstermişlerdir (örn. Marsh, Rosser ve Harre 1978) ve bundan kimi zaman da şiddetin retoriği olarak söz etmişlerdir. Elbette ki tümü de tehditlerin işlevinin bir rakibe üstün gelmek için gerçek ya da daha ciddi şiddete başvurma kapasitesini sergilemek olduğu konusunda fikir birliği içinde. Bununla birlikte, gündemdeki şey tehdit denen şey ile onu izleyebilecek olan gerçek şiddet arasındaki ilişkidir. Hayvan ve insan davranışı arasındaki paralelliklerin belirleyici olduğunu düşünenler, şiddet tehditlerinin bilinçsizce (belki de doğal seçmeden dolayı) üstünlük sağladığını, böylece gerçek şiddetin hiçbir zaman gerçekleşmediğini varsayarlar. Şiddet tehditleriyle düşmanlar caydırılır, böylece bir taraf geri çekildiği için insan soyu birinin ya da bir grubun ciddi fiziksel yaralanmalara ya da hatta ölüme uğraması dolayısıyla tükenme tehlikesi ile karşılaşmaz (karş. Fox 1977). Bu tür davranışlara -şiddet tehditlerini insan hayal gücünün eşsiz bir ürünü olarak gören- alternatif yaklaşım, tehditlerin ciddi şiddet hakkında fiilen bilinen ya da deneyimi yaşanmış bir şeyi yansıttığını düşünür. Belirtmiş olduğum gibi benim tercih ettiğim ikinci yaklaşımdır. Şiddet tehditlerinin "gerçek" şiddetin uygun (ve keyfi olmaktan uzak) bir *simgesi* olarak görülmesi gerektiği ve bunun, insanların hayli hafif fiziksel zarar verme edimlerinden amansız bir şekilde gerçek şiddetin gelişebileceğini bildikleri olgusuna dayandığı kanısındayım. Kısaca, "tehdit edilen" ile "gerçek" arasındaki bağlantıyı destekleyen şey doğal seçme ve soyun korunması güdüsü değil, şiddetin denetlenemezliği hakkındaki bilgidir[12].

Şiddet hakkındaki ikinci "güncel konu", sosyolojik düşüncenin bazı dallarında son derece geniş bir sosyal edimler yelpazesinin

12. Fakat soyun sürdürülmesi, "şiddet tehditleri" türünden simgesel müdahalelerle tesadüfi olarak sağlanıyor olabilir: Bir geri püskürtme öğesinin "tehdit" davranışının en azından amaçlanmamış bir sonucu olduğuna hiç kimse karşı çıkmayacaktır. Başka bir yerde, şiddette kurbanın "insanlıktan çıkarılışı"nı burada şiddet tehdidinin incelenişine benzer bir şekilde değerlendirmiş olduğumu belirtmek istiyorum (Riches 1986).

"şiddet" deyişi ile nitelenir hale gelişinin tarzına ilişkindir. Bu yüzden ruhsal acı sonucunu doğuran edimlerden "şiddet" olarak söz edilebilir ve (sadece bir örnek vermek gerekirse) Bourdieu "simgesel şiddet" -ekonomik yoldan ya da tutkusal yükümlülükleri kullanarak biri üzerinde kalıcı denetim kurmak anlamında- fikrini ortaya atar (1977: s. 191). Birçok yorumcu için "şiddet"i bu şekilde kullanmanın yersizliği apaçıktır. Bununla birlikte bunun için dikkate değer gerekçeler öne sürülebilir. İlk olarak, "şiddet"in "geniş kullanımları" yorumcunun insan doğası ya da insani birey ve onu kuşatan daha geniş kapsamlı sosyal güçler arasındaki ilişki hakkındaki derinlemesine düşüncelerinden kaynaklanır. Yorumcunun, bir etkileşim içindeki taraflardan biri açısından yabancılaştırıcı olmanın kişilerarası ilişkilerin doğasında içsel olarak bulunduğunu düşündüğünü varsayarsak o zaman şiddet kavramına haklı olarak sosyal ilişkilerin özünü kavramlaştırmanın bir yolu olarak başvurulabilir. "Şiddet"in geniş kullanımları ikinci olarak, "fiziksel zarar verme"ye denk düşen bir kavram ya da nitelemenin tümüyle bulunmadığı pek çok sayıdaki Anglosakson olmayan kültürlerin gerçekliğindeki bir şeyi yansıttığı gerekçesiyle haklı gösterilebilir. Böyle bir şey, örneğin bu konudaki tek önemli deyimleri, sadece üstün bir erkeklik ya da cesarete denk düşen *maisug* olan Filipinler'in şiddetiyle ünlü Tausug halkında söz konusudur (Kiefer 1972).

Bununla birlikte "şiddet" deyişinin geniş kullanımlarına karşı savlar da var. Birincisi, bu tür kullanımlara ilham veren teorik yaklaşımlar hiçbir bakımdan evrensel kabul görmek durumunda değil. Ve alternatif teoriler de "geniş kullanıma" davetiye çıkarmayabilir. İnsani sosyal etkileşimde karşılıklılığı ve alışverişi kilit öğeler olarak gören teoriler (bu safta yer aldığımı itiraf etmeliyim) bu türdendir (Riches 1985). Benzer bir şekilde, (yukarıda sözü geçen) ruhsal acı örneğini ele alırsak, bunu insan psikolojisine yönelik bir saldırıdan çok sosyal itibar kaybı düzeyinde görmeyi tercih ederim ve bu nedenle de "şiddet" nitelemesine rağbet etmem pek muhtemel değil. Bununla birlikte, bu makalenin bu kitabın bundan sonraki makalelerinin içerdiği teorik tavırların temsilcisi olarak düşünülmemesi gerektiğini vurgulamalıyım. Bu kitaptaki diğer makaleler bu konuda hayli geniş anlamıyla benzer bir çizgidedir, fakat bu bakımdan özdeş değildirler; John Corbin ve Elisabeth Copet-Rougier'nin makalelerinde de açıkça görüleceği gibi. Açıktır ki sosyal edimler içinde onu tahlil edenler arasında teorik bir fikir birliği sağlamada

"şiddet" ayrıcalıklı bir yere sahip değil.

Öte yandan -birçok kültürde Anglosakson şiddet kavramına karşılık düşen eylem kategorilerinin bulunmayabildiği olgusu konusunda- şiddet hakkındaki tartışmaların belirli kültürlerde belirli terimlerin varlığı ya da yokluğu tarafından belirlenmesine izin vermek hata olabilir. (Gerçi İngilizce konuşan tahlilcilerin söz konusu olduğu yerde araştırmanın tercihli yolunun Anglosakson kültüründeki terminolojiyle belirlenmesinin kaçınılmaz olduğu doğru). Toplumlardaki belirgin sosyal süreç ve anlamların genelgeçerliliği aslında şüpheli olabilir; toplum içindeki akrabalık ilişkilerini araştırmış olanlar bunu iyi bilirler[13] Bu yüzden de bu makalenin hedefi, Anglosakson kültür içinde var olan ve İngilizcedeki "violence" kelimesine karşılık düşen özgül sosyal süreç ve anlamları ortaya koymaktı ve kapsayıcı bir terimle ifade edilse de, edilmese de, bu özgül süreç ve anlamların kültürlerarası egemenliği olabileceğine işaret etmekti.

Fakat Ortodoks gelenekler içinde yer alan antropologlar arasında bir konuda öyle bir fikir birliği vardır ki bizi doğruca sonuç özetine götürür. Bu fikir birliği, herhangi bir sosyal durumdaki şiddetin tipini ve sıklığını belirleyen başlıca etkenlerin ekolojik koşullarla birlikte sosyal ve kültürel etkenler olduğudur. Çok sayıda araştırma bu konuya ayrılmıştır ve bu kitaptaki makalelerin de çoğu buna katılır.

Bu yüzden, eğer söz konusu hırslar şiddet yoluyla ulaşılması mümkün türdense, kişilerin gerçekleştirmeyi umabileceği başlıca hırsları belirleyen kültürel etkenler şiddetin uygulanışını köklü bir şekilde etkileyebilir. Eskimolar ve Yanomamöler arasında başka gruplardan kadın kaçırmanın şiddetin can alıcı bir başlatıcısı oluşu bu şekildedir (karş. Riches 1986). Özgeci ilişkiler alanını, yabancılık ve düşmanlık alanlarını tanımlayan sosyal yapı da bu konuda etkilidir. Elisabeth Copet-Rougier'nin bu kitapta yer alan ve bağımsız bir topluluk içinde hüküm süren barışçı ilişkilerle bu tür topluluklar arasındaki savaş benzeri davranışları ortaya koyan araştırması, bu konuya mükemmel bir örnektir. Değişik sosyal yapılar arasında bazı-

13. Elbette ki tam tamına İngilizcedeki "violence"e karşılık düşen ya da benzer anlamı olan bir dilbilimsel terimin varlığını ya da yokluğunu etkileyen sosyal ve kültürel değişkenleri kültürlerarası kıyaslama yoluyla kanıtlamak ilginç olurdu.

ları bireyin yüksek düzeyde özerklik kazanmasına izin verir. Belirli bir geniş grubun desteğinin bulunmadığı bu durumda, kamu siyasetinde başarı kazanma hırsı içinde olan bir kişi, ilerlemek için büyük ölçüde kendi kaynaklarına ve özellikle de fiziksel kaynaklarına dayanmak durumundadır. Eğer yakında düşmanlar bulunuyorsa, bu tür kişiler, Yeni Gine'nin Tauade halkı arasında olduğu gibi düzenli yağma seferleri organize etmekte yararlılık gösterebilirler (Hallpike 1977). Başka bir durumda da şiddeti akıllıca ve dramatik jestlerle kullanan hırslı kişi bir siyasi izleyici kitlesini yönetebilir hale gelebilir; bu Sicilya'daki mafyacılar arasında olan bir şey (Blok 1974). Ayrıca şiddetin planlamasını ve organizasyonunu üstlenen uzmanlaşmış kurumlar da bulunabilir, örneğin bazı Yeni Gine toplumlarındaki erkekler evleri gibi (Hallpike 1977: s. 230). Bir topluluğun (yerleşimin) içindeki kişiler arasında bir çatışma varsa, David McKnight'in bir Avustralya Aborigine topluluğundaki şiddet hakkındaki makalesinde uzunca anlattığı gibi, ulaştığı düzey kısmen üyelerin birbirlerine kaynak ve destek için baskı yapabilecek konumda bulunup bulunmadığına bağlı oluyor (karş. Hallpike 1977: s. 116). Son olarak da toplum bütününün dışındaki etkenler, toplum içinde hüküm süren şiddetin düzeylerini ve tiplerini can alıcı ölçüde etkileyebilir. Örneğin Hallpike, bazı kabile düzenlerinde elverişli bir *ekolojinin* savaşa[14] ve şiddete zemin hazırladığı biçimindeki pek akla yakın görünmeyen görüşü öne sürer, çünkü ancak elverişli bir ekoloji ile çatışan taraflar yenilgi sonrasında sosyal gruplarını yeniden organize etme ve düşmanın menzili dışında sığınak bulabilme gibi manevra imkânlarına sahip olacaklardır, vs. (1977: s. 206)[15]. Devlet yapısının yerel toplumla ilişkileri de aynı derecede önemli olacaktır. Devlet yetkililerinin yerel bir toplumun idaresinde ve yönlendirilmesinde sıkı davrandığı yerlerde şiddet, küçük olaylarla sınırlıdır (buna karşılık bu tür adi vakalar muhtemelen hayli sıklaşır). E. Marx, İsrail'deki bir göçmen kenti hakkındaki incelemesinde bunu gösteriyor (1976). Buna bir kontrast oluşturması bakımından Sicilya mafyasının talihinin inişleri çıkışları hakkındaki Blok'un kitabında (1974), uç noktalara varan mafya şiddetinin Sicilya kentlerindeki

14. Savaşçılığı burada konu edinmiyorum ve sadece belirli bir örgütlenme düzeyinin bulunduğu şiddet olarak ele alıyorum.

15. Savaşçılığı kaynaklar konusundaki sıkıntıya bağlayan rakip görüşün ele alınışı için bkz. Ferguson (1984).

olaylara egemen olmasının İtalyan devletinin bölgedeki "etkinliğinin" (verimli işleyişinin) gerilemekte olduğu dönemlere rastladığı belirtiliyor.

Bu şekilde birçok örnekle devam edebilirdik. Bütün bu sosyokültürel değişkenlerin belirli bir düzeyde tüm toplumlarda önemli oldukları ve her birinin belirli bir sosyal ortamda ayrı ayrı şiddet ihtimalini ağırlaştıran ya da azaltan etkenler olarak görülmesi gerektiği açıktır. Fakat her durumda, sosyal yapı ile şiddet arasındaki ilişki *etki* ile *fırsat* arasındaki ilişkidir; şiddetin sosyal yapı tarafından *yaratıldığı* söylenemez; her zaman alternatif eylem yolları vardır. Bu makalenin hedefi, buna rağmen neden kişilerin şiddet çözümüne başvurmaya bu denli meyilli olduklarını incelemekti. Genetik etkenleri dışlayacak olursak, cevap insan sosyal deneyimindeki köklü -belki de evrensel- bir şeyi ortaya çıkarabilmelidir.

Şiddetin sosyal ve kültürel bir kaynak olma niteliğini oluşturan üç ana etken bulunduğunu varsayıyorum. Birincisi, şiddet edimleri, gerek araçsal gerek dışavurum işlevlerini *aynı derecede etkili* biçimde yerine getirirler. Muhtemelen araç işlevinin daha temelli olduğu söylenebilir, çünkü şiddetin "çekirdek amacı" olan taktik caydırıcılık, araçsallığı içerir -bir şiddet ediminin araçsal hedefi olmasa, o edim sergilenmezdi . Öyle olsa bile, belirli bir şiddet edimi aynı zamanda sosyal çevreyi pratik anlamda dönüştürecek *ve* önemli sosyal fikirleri çarpıcı bir şekilde sergileyecektir (dramatize edecektir). Gerçekte aynı şiddet edimi ya da imajı elbette ki tek bir dışavurum amacından fazlasını elde edecektir. Örneğin, rakip bir taraftar grubuna karşı dövüşe giren Britanyalı futbol fanatikleri (hooligan), kendi grubuna bir müttefik olarak değeri hakkında, rakip taraftar grubuna da kendi grubunun siyasi ve sosyal yeteneklerine ilişkin bir bildirimde bulunuyor, izleyen orta sınıflara da işçi sınıfının orta sınıf değerleri hakkındaki kanılarına ilişkin "kuşkucu" bir görüş belirtiyorlar.

İkincisi, birbirine uzak ve birbirinden ayrılmış gruplar dahil olmak üzere, şiddet en yaygın olarak siyasi çatışma ve uzlaşma bağlamında manipüle edilebilir (amaçlar için "kullanılabilir"). Burada içsel özelliklerin ilginç bir bileşimine özel dikkat çekebiliriz. Bir yandan, başka bakımlardan gayet farklı kültürel fikirlere bağlılık duyan türden kişiler, şiddet edimlerine ve imajlarına aynı temel anlamı yükleyebilir. Öte yandan, şiddet kavramı, meşruluğu son derece tartışmaya açık bir edim fikriyle iç içedir. Buna uygun bir şekilde de şid-

det edimleri ve imajları, büyük etnik bölünmeler bağlamı başta olmak üzere, geniş siyasi muhalefetin ifade edilmesi için son derece uygun bir ortam sunarlar.

Üçüncü ve son olarak da bütün bu özellikleri ve nitelikleri harekete geçirmede, şiddet uygulayıcısının ihtiyaç duyduğu kaynaklar ve bilginin azlığı dikkate değer. İnsan bedeninin fiziksel gücü, bu gücün somut bir şekilde fiziksel çevreyi dönüştürebildiğinin bilgisiyle birleşince, en azından, doğru kullanıldığı zaman sosyal çevreyi de etkileyebildiğini göstermeye yeterlidir. Bu etkinin ister dolaysızca pratik olsun, ister (bireyin sosyal bir müttefik olarak değerini iletme işlevi gören)'simgesel olsun, şiddetin, sosyal etkileşim deneyiminin temelini oluşturan bir stratejiye denk düştüğü söylenebilir.

KAYNAKÇA

Bailey, F. 1969: **Stratagems and Spoils.** Oxford: Basil Blackwell.

Blok, A. 1974: **The Mafia of a Sicilian Village.** Oxford: Basil Blackwell.

Bourdieu, P. 1977: **Outline of a Theory of Practice.** Cambridge: Cambridge University Press.

Brody, H. 1971: **Indians on Skid Row.** Ottawa: Northern Science Research Group.

— 1977: **Alcohol, change and the industrial frontier. Inuit Studies,** 1, 31-46.

Chagnon, N. 1977: **The Yanomamö: The Fierce People.** 2nd edn. New York: Holt, Rinehart and Winston.

Corbin, J. 1977: **An anthropological perspective on violence. International Journal of Environmental Studies,** 10, 107-11.

Eibl-Eibesfeldt, I. 1979: **The Biology of Peace and War.** London: Thames and Hudson.

Evans-Pritchard, E. 1940: **The Nuer.** Oxford: Oxford University Press.

Everett, M. Waddell, J. and Heath, D. (eds) 1976: **Cross-Cultural Approaches to the Study of Alcohol. The Hague: Mouton.**

Ferguson, R. B. (ed.) 1984: Warfare, Culture and Environment. London: Academic Press.

Fogelson, R. 1971: **Violence as Protest: A study of riots and ghettos.** Garden City, New York: Anchor Books.

Fortes, M. 1983: **Rules and the Emergence of Society.** London: Royal Anthropological Institute.

Fox, R. 1977: The inherent rules of violence. In P. Collett (ed.), **Social Rules and Social Behaviour,** Oxford: Basil Blackwell.
— 1982: The violent imagination. In P. Marsh and A. Campbell (eds), **Aggression and Violence,** Oxford: Basil Blackwell.
Hallpike, C. R. 1977: **Bloodshed and Vengeance in the Papuan Mountains.** Oxford: Clarendon Press.
Heelas, P. 1982: Anthropology, violence and catharsis. In P. Marsh and A. Campbell (eds), **Aggression and Violence,** Oxford: Basil Blackwell.
Kelman, H. 1973: Violence without moral restraint. Journal of Social Issues, 29, 25-61.
Kiefer, T. 1972: **The Tausug: Violence and law in a Philippine Moslem society.** New York: Holt, Rinehart and Winston.
Klausner, S. and Foulks, E. 1982: **Eskimo Capitalists: Oil, politics and alcohol.** Totowa, New Jersey: Allenheld, Osmun.
Leach, E. 1977: **Custom, Law and Terrorist Violence.** Edinburgh: University Press.
Lithman, Y. 1979: Feeling good and getting smashed: On the symbolism of alcohol and drunkenness among Canadian Indians. **Ethnos,** 44, 119-31.
MacAndrew, C. and Edgeron, R. 1970: **Drunken Comportment: a social explanation.** London: T. Nelson and Sons.
Marsh, P. and Campbell, A. (eds) 1982: **Aggression and Violence.** Oxford: Basil Blackwell.
Marsh, P. Rosser, E. and Harré, R. 1978: **The Rules of Disorder.** London: Routledge and Kegan Paul.
Marx, E. 1976: **The Social Context of Violent Behaviour.** London: Routledge and Kegan Paul.
Paine, R. (ed.) 1971: **Patrons and Brokers in the East Arctic.** St John's, Newfoundland: ISER Press.
Radcliffe-Brown, A. 1940: Preface, in M. Fortes and E. Evans-Pritchard (eds), **African Political Systems.** London: Oxford University Press.
Riches, D. 1976: Alcohol abuse and the problem of social control in a modern Eskimo settlement. In L. Holy (ed.), **Knowledge and Behaviour** (Queen's University Papers in Social Anthropology, vol. 1). Belfast: Queen's University.
— 1977: Neighbours in the "bush": White cliques in an arctic settlement. In R. Paine (ed.), **The White Arctic: Anthropological essays on tutelage and ethnicity.** St John's, Newfoundland: ISER Press.
— 1985: Power as a representational model. In R. Fardon (ed.), **Power and Knowledge: Sociological and anthropological approaches.** Edinburgh: Scottish Academic Press.
— 1986: Violence, peace and war in "early" human society: The case of the Eskimo. In M. Shaw and C. Creighton (eds), **Peace and War: Sociological approaches.** London: Macmillan.
Szwed, J. 1966: Gossip, drinking and social control: Consensus and communication in a Newfoundland parish. **Ethnology,** 6, 434-41.

II. İSPANYA'DA AYAKLANMALAR: CASAS VİEJAS 1933 VE MADRİD 1981

John Corbin

8 Ocak 1933'te, İspanyol anarşist sendika *Confederacion National de Trabajo* (CNT), devleti ortadan kaldırmak ve liberter komünizmi kurmak için İspanya'nın büyük kentlerinde ayaklandı. Devrim, anında ve pek az şiddet kullanılarak bastırıldı. İki gün sonra Endülüs köyü Casas Viejas'ın sadece tüfekler ve tarım aletleriyle silahlanmış anarşist tarım işçileri, yenik devrimi desteklemek için tek başlarına ayaklandı. Üç polis öldürüldü ve pek çoğu yaralandı; buna misilleme olarak da 21 köylü öldürüldü, başka bir çoğu yaralandı ve dövüldü. Öldürülenlerden pek azı ayaklanmaya katılmış kişilerdi, aralarında iki kadın, iki de ihtiyar vardı.

Madrid'de 23 Şubat 1981'de Sivil Muhafız Yarbay Antonio Tejero Molina, beraberindeki altı okul otobüsü dolusu iki yüz silahlı trafik polisiyle işgal etmek üzere Cortes'e (İspanyol Parlamentosu) girdi, milletvekillerini esir aldı ve rehine olarak alıkoydu. Onu desteklemek amacıyla, birkaç sağcı subay, askerleri ve tankları harekete geçirerek ulusal radyo ve televizyon merkezlerini ele geçirdi. İsyan başarısız kaldı, isyancılar karşı koymaksızın teslim oldular. Tüm o askerlere, tanklara, tüfeklere, silah seslerine rağmen hiç kimsenin burnu kanamadı.

Aralarında yaklaşık 50 yıl bulunan bu iki ayaklanma, bir üçüncü ayaklanmanın ekseninde yer alır. 1936'da General Francisco Franco, bir sol sosyal devrimi provoke eden bir sağ askeri isyana önderlik etti. İsyan ve devrim bileşimi, bu kez tüm İspanya'da Casas Viejas'taki ölçüsünde şiddet üretti. Franco içsavaşı kazandı ve 1975'teki

ölümüne dek süren bir askeri diktatörlük kurdu. Bunu izleyen demokrasiye geçişe, sağcı subaylar karşıydı. Bu subayların bazılarının gerçekleştirdiği 1981 ayaklanması ahmakça bir şekilde de olsa Franco isyanını model aldı ve 1936 olaylarının tekrarından duyulan korkuları canlandırdı.

Tarihçiler ve siyasetbilimciler, bu ayaklanmaların bir parçasını oluşturduğu çatışmaları analiz ettiler, ancak bu analizler ayaklanmaların bazen sebep oldukları Donkişotvari davranışa pek az ışık tuttular[1] Şiddeti kendi başına bir olgu olarak göz ardı ettiler ve yanlış bir kavrayışla çatışma olarak gördüler. Fakat şiddet, çatışmadan bağımsız olarak çeşitleniyor görünmektedir. Casas Viejas'taki ayaklanma aynı dönemde İspanya'nın öteki kesimlerindeki ayaklanmalardan çok daha fazla şiddet içeriyordu; ancak köydeki ayaklanma, hükümeti, büyük kentlerdeki ayaklanmalardan çok daha az tehdit ediyordu. Aksine Tejero ayaklanması Franco isyanından çok daha az şiddet içeriyordu, ama tıpkı selefi gibi o da hem iktidar darbesi hem de anayasa değişikliği tehdidi taşıyordu.

Bu makale, Donkişotvari davranış ve şiddet üzerinde odaklaşırken, teori ve etnografyaya dayanarak Donkişotvari davranışın kavranmasının şiddetin kavranmasının bir aracı olduğunu savunup bu ayaklanmaların antropolojik bir tartışmasını sunmaktadır. Leach (1976), Douglas (1966), Turner (1969) ve Lienhardt (1961) gibi antropologların "sembolist" teorileri şiddetin anlamının kavranması için bir temel sağlayabilirler (Corbin, 1977). Bu teoriler, zihinsel tasarımlar ve maddi dünya arasında -ideal olanla gerçek olan arasında- bir diyalektiğe işaret ederler. Maddi dünyanın yapısı süreklidir, ama zihinsel tasarımlar süreksizdir. Gerçeklik akar, ideal olan ise sabittir. Tasarımlar gerçekliği çarpıtır, gerçeklik tasarımlara meydan okur. Ortaya çıkan diyalektik, dünyaya uymak için değişen tasarımlara ve

1. Hobsbawm (1959) Endülüs anarşizmini bir ütopik hareket olarak ele alma konusunda Diaz del Moral'ı (1929) ve Brenan'ı (1960) izler. Kaplan (1977), Lida (1972), Calero (1976) gibi tarihçiler ve bir tarihçi olarak yazan Mintz (1982), anarşist eylemin rasyonelliği konusunda ısrarlıdırlar ve Hobsbawm'ı eleştirirler. Endülüs anarşizminin hem ütopik hem rasyonel olduğu şeklindeki benim görüşüm ise Gower Yayıncılık'ın (The Anarchist Passion: Class Conflict in Southern Spain, 1810-1965) **Anarşist Tutku: Güney İspanya'da Sınıf Çatışması 1910-1965** başlıklı kitabına dayanmaktadır. Tejero ayaklanması, hakkında yayımlanmış akademik tartışma bulunması için fazlasıyla yeniydi, fakat Preston (1984), olayın "komik opera" yönlerine gönderme yapıyor.

tasarıma uymak için değişen dünyaya yol açar. Tutarlık kaygısı insan eylemi için temel bir motordur.

Sembolist yaklaşım, şiddetin maddi olduğu kadar zihinsel de olduğunu vurgular. Maddi olarak şiddet, nesneleri çarpıtmak, hasara uğratmak veya yok etmek için zor uygulanmasıyla ilgilidir; zihinsel olarak ise kimliklerin tecavüze uğramasıyla. Zihinsel tasarımdaki bir terim tehdit edildiği zaman tecavüz gerçekleşmiş olur; tecavüzün yoğunluğu, hem tehdidin gücüne hem de terimin tasarımdaki önemine bağlıdır. Terimin karşılık düştüğü maddi nesneye uygulanan yıkıcı fiziki güç, böylesi bir tehdit getirebilir. Terim, zor kullanan birinin, kendisine zor kullanılan birinin, zor kullanıldığına tanık olan birinin veya bunların birkaçını veya tümünü kendinde toplayan birinin zihninde bulunabilir. Bu açıdan hem yumruk atan hem de yumruk yiyen boksörler hem mütecaviz hem de mağdurdurlar. Dövüşe tamk olan insanlar, fiziki kuvvetin tecrübesini yaşamazken, boksörlerin tecavüzünü yaşayabilirler; gerçekten de böylesi bir tecrübe, dövüşe tamk olmanın özelliğidir.

O halde şiddet, tecavüz tecrübeleriyle bağlantılı yıkıcı bir fiziki zordur, ama fiziki zor ile arasındaki ilişki karmaşıktır ve birinden ötekine pek çok geçiş mümkündür. İlk olarak fiziki zor, zihinsel tecavüzün zorunlu koşulu değildir. Şiddet içermeyen tecavüz şeklindeki mevcut argüman bakımından, bazı durumlarda "zihinsel" veya "psikolojik" şiddetten söz edebiliriz. İkinci olarak fiziki zor, açıktır ki evrensel olarak tanınan bir kategori değildir. Zor, etkisiyle saptanır ve görünür bir taşıyıcı olmayabilir. "Rüzgâr" ve "yerçekimi" kendi kültürümüzden, "büyücülük" ve "cadılık" öteki kültürlerden örneklerdir. Bir kez böylesi güçlerin varlığı kabul edilince görünür taşıyıcılar arkasındaki görünmez güçler ihtimali belirir. Bir başkasını bıçaklayan bir adam bu işe, ötekilerin çapraşık yönlendirmeleriyle, tanrının intikamcı eliyle, cadılık veya ay ışığının etkisiyle sokulmuş olabilir. Üçüncü olarak, yaşanan zorun hangi ölçüde tecavüzkâr olduğu gelir. Tecavüz amaç değil araç olabilir; kurmak için "yıkmak" üzere zora başvurulabilir. Zor kullananlar, düzene zarar vermeyi değil, düzeni arındırmayı, düzeltmeyi, frenlemeyi, yeniden kurmayı veya restore etmeyi istiyor olabilirler. Bizim kültürümüz amaç olarak şiddeti kınar, ama araç olarak şiddeti mazur görebilir veya meşru bulabilir. Böylelikle boksörler arasındaki yumruk dövüşü, kavga eden iki kişi arasındaki yumruk dövüşünden daha az tecavüzkârdır. İlkinde maçı kazanmak ve ekmeğini kazanmak için

bir başkasına zarar verme vardır, ikincisinde ise bir başkasını "sadece incitmek istemek" vardır. Bir cerrahın kullandığı bıçak, bir katilin kullandığı bıçaktan daha az tecavüzkârdır; polisin kullandığı zor, eşkıyanın kullandığı zordan daha az tecavüzkârdır. Genellikle, "meşru" şiddetin, "gayrımeşru" şiddete göre daha sınırları belli, formel olarak daha organize ve düzenlenmiş olduğu söylenir. Böylesi bir değerlendirme karşısındaki problem elbette ki şudur: İnsanlar araç ve amaçlar hakkında, meşruluk hakkında, kullanma yetkisine sahip olanların kullandığı zorun doğru derecede ve çeşitten olup olmadığı hakkında fikir birliği içinde olmayabilirler.

Zorun herhangi bir kullanımına atfedilebilen anlamların, motivasyonların ve haklılaştırmaların geniş bir yelpaze oluşturduğu ve bunlar hakkındaki ihtilaflılık göz önüne alındığında, şiddetin herhangi bir tanımı en azından özel yorumlara bağlı kalmak zorunda. Fiziki zor kavramından uzak durulamaz, ama şiddeti gayri meşru fiziki zor veya sadece ya da aslolarak zarar vermek üzere başvurulan fiziki zor olarak tanımlamaktan kaçınılabilir ve kaçınılmalıdır. Elbette ki "tecavüz tecrübelerine atfedilen yıkıcı fiziki zor" her kültürde ayrı veya farklı bir kategori olarak kabul görmeyecek, fakat meydana gelecektir. Şiddetin anlamı mümkün olduğunca etnografik olarak incelenen bir değişken olmalı, yoksa bir tanıma bina edilen bir sabit olmamalıdır.

Burada özel önemi olan şey, şu önermedir: Şiddet içeren davranışa girme sıklıkla, hatta belki genellikle, bir yeniden kurma girişimidir: Amacı hem gerçek dünyayı hem de karşılık düştüğü ideal dünyayı değiştirmektir. Sık sık bu yeniden kurma, tecavüze karşılık tecavüz veya zarar vermeye karşı zarar verme yoluyla tam eşitliği restore etmekten ibarettir. Bu, içinde kimliklerin ve tecavüzlerin hesaplanabildiği bir kavramsal yapıya işaret eder. Bu ayrıca, bu tecavüzleri dengede tutmak için bazı gerici güçlere (belki kavramsal yapının kendisini idame ettirme ihtiyacı ve dileğine) de delalet eder.

Misillemeli şiddet silsileleri, rastlantısal olarak veya atlamalı olarak başlayabilir, çünkü insanlar haşar yaratan zora maruz kalmamış olsalar bile tecavüze uğradıkları hissine kapılabilirler ve tecavüze yeltenen olmasa bile kendi tecavüz tecrübelerinden ötürü ötekileri sorumlu tutabilirler. Misillemeli şiddet silsileleri bir kez başlayınca da şiddetin derecesi ve tipi dengelenebilir veya değişebilir. Değişim, sıklıkla, pozitif geri tepki işaretleri gösterir; bu geri tepki belirtilerindeki artış veya azalış, sürecin her anında giderek dozunu art-

tırır. Her misilleme kendine özgü bir özerklik kazanabilir, her biri hemen önceki incinmeye haklılaştırılmış bir karşılık olarak tasavvur edilir; bununla birlikte, önceki incinme haklılaştırılmış misilleme haline gelebilir. Böylesi silsilelerde mazeretler asla sona ermez ve denge asla yeniden kurulmaz, çünkü her misilleme biri için denge, öteki için dengesizlik kurar. Bu argümanın daha ilerletilmesi için şiddeti arttıran, azaltan, istikrarlı hale getiren veya sona erdiren etkenlerin değerlendirilmesi gerekecektir.

Şiddet çatışmadan, kendisi haysiyet yapılarına ilişkin olduğu halde çatışmanın denetim yapılarına ilişkin oluşuyla ayrılır. Bu ikisi, şiddetin çatışmada bir taktik olabilmesiyle ve bizzat denetimin denetleyenlerin haysiyetine tecavüz edebilmesiyle bağlantılıdırlar. Şiddet ve çatışma gerçi ayrı ayrı meydana gelebilirler, ama sıklıkla bir arada bulunurlar. Söz konusu olan İspanyol ayaklanmaları, devletin denetim aygıtlarına silahlı saldırılar oldukları için çatışmayla tanımlanırlar. Bu ayaklanmaları şiddet olarak ele almak, sadece silahlı saldırı olarak ele almakla kalmayıp ayrıca saldırının karşılık oluşturduğu ve meydana getirdiği kavramsal şiddet tecrübelerini de ele almak olacaktır. Bu ayaklanmalarda kilit kavramsal yapı kişisel haysiyet, özellikle de şereftir, ki bunun hakkında bol bol etnografik kanıt vardır.

Şeref, Akdeniz antropolojisinin ortak noktasıdır: Bu kavramın, Akdeniz toplumlarının kilit değeri olduğu ileri sürülür (Peristiany, 1965). Casas Viejas Endülüs'te (İspanya'nın güney bölgesi) olduğu ve benimle Tejero ayaklanması hakkında konuşan haber kaynaklarının hepsi de Endülüslü olduğu için burada söz konusu olan şeref, çoğu Endülüslü olmak üzere İspanyolların şerefidir. Pek çok İspanyol gibi Endülüslüler de kişisel haysiyetleriyle, şanlarıyla, tavırlarıyla ve bu tavrın belirttiği şeyle yakından ilgilidirler (Pitt-Rivers 1971, 1977; Corbin and Corbin 1984). Bu ilgiyi kültürel bakımdan önem taşıyan birkaç terimle ifade ederler[2] Endülüs kültürü ağırlıklı olarak *vida*nın (hayat) nitelikleriyle, *vida*nın çeşitlenmeleriyle, insanların bu çeşitlenme şemasındaki yeriyle ilgilidir (Corbin and Corbin 1986). *Vida*nın ayırt edici karakteri cansız maddenin sınırlarını aş-

2. Bu analiz, Endülüs'teki alan çalışmasına dayanıyor, fakat konuşulan aktörlerden bazıları Endülüslü değil. Konuştuğum kişiler benimle konuşmakta duraksamadılar gerçi, ama ben eylemlerinin Endülüs kültürü bakımından analiz edilebileceğini söyleyemedim. Endülüs kültürü İspanyol kültürünün bir varyantı olduğuna göre analiz muhtemelen geçerlidir.

ma ve özellikle de kendi geleceğini kendi belirleyebilme yeteneğidir. Böylelikle bitkiler, nesnelerden daha *vida*dır, hayvanlar bitkilerden, insanlar hayvanlardan ve tanrı insanlardan daha *vida*dır. O halde, insan perspektifinden dünya üstün ve ilkel düzenlere ayrılır; insanların düzeni bu ikisi arasında bir yer işgal eder. İnsana tabi olanlar, nesneler, bitkiler ve hayvanlardır ve bunların ait olduğu yer *campo*'dur (memleket); üstün olan, *cielo*'daki (cennet) tanrıdır; bu iki düzeyin arasında, insanlar ve onlara karşılık düşen medeni alan, *ciudad* (kent) ve *pueblo* (köy) bulunur.

İnsan var oluşu, cismani sınırları aşma, daha değerli *vida*yı başarma ve kendi geleceğini belirler hale gelme mücadelesidir. Bu dünyada, başarı zorunlu olarak geçici ve arızidir. Genç insan başarıyı henüz geliştirmek zorundadır, yaşlı insan ise kaybetmektedir, hastalık ve noksanlık herhangi bir dönemde başarıyı tehdit edebilir. Bu dünya var oluşunda daha üstün *vida*nın daha başarılı manifestasyonları için bu niteliklerin üstesinden, onları mümkün olduğunca sınırları hayli keskin belirlenmiş özel *casa* (ev) ile sınırlandırarak gelinir -insan medeni alanında *casa*lar arasındaki alan olan *calle* (cadde)de *vida*nın daha başarılı biçimlerine ayrılır. Kendi kaderini belirleme böylesine zorunlu bir nitelik olarak değerlendirildiği için birey özerkliği daha üst bir domestik* özerkliğin içinde masedilir (erir). Yerel yapılar, bireysel kimliklerin başlıca sürdürücüleridir. Sadece kandaşlık ve akrabalık kimliklerinin birbirinin alanına taşmasıyla değil, ayrıca bireysel kimliklerin maddi dünyadaki uzantılarıyla, yani özel mülkiyetle de iştigal ederler. Bir tarım toplumu söz konusu olduğu için özel mülkiyet *campo*daki çiftlikleri, çiftlik hayvanlarını ve ekinleri kapsar. Her yerel birim kendine yeterli olmalıdır; her birim, kendi mülkündeki kendi emeğiyle tüm üyelerini beslemeye muktedir olmalıdır. *Casa* dışında çalışma domestik özerkliğe tecavüz eder. Etimolojik uygunluk bakımından ekonomi domestik olmalıdır.

Siyaset *calle*deki, domestik alan dışı mücadelelerden oluşur ve *calle*deki *casa*lardaki tüm yetişkin erkeklere açıktır. Bu mücadeleler, domestik kimliğe isnat edilen ve domestik kaynaklarca altı çizilen şerefin bahis konusu olduğu bir rekabetle ilgili olabilirler. Böylesi politikaya angaje olan her erkek kendi şerefini savunur, rakiplerinin haysiyetini sorgular ve *calle*deki öteki bireylerin haysiyetini tartışır.

* Domestik, yerli anlamına geliyor. Ancak kökeni Latince domus, ev anlamındadır. Burada köken anlamını çağrıştıracak şekilde kullanılıyor. (Ç.n.)

Böylesi bir politikanın özü, nüfuz pratiğidir; başarılı bir erkek saygı duyulan bir erkektir, onun kamusal olaylar hakkındaki görüş ve düşünceleri önemlidir ve ağırlık taşır; böyle bir erkek, kamuoyunu biçimlendirebilen ve kamuoyuna öncülük edebilen bir adamdır. Şeref politikasındaki rekabet, benzer araçlara sahip olanlar arasında arızi ve geçici eşitsizlikler üretmenin bir aracı olarak anlam kazanır: Bu araçların denk olmaması, rekabetin mutlak ve kalıcı eşitsizliklerden başlaması önemli değildir. "Bu" kültür, aslolarak pek çok yoksul işçi ve bir avuç varlıklı işverenden oluşan Endülüs toplumundan çok, bağımsız domestik girişimlerin -çiftlikler, dükkânlar veya atölyeler- toplumuna uygundur. İstihdam edilmek, özerkliği teslim etmektir; otoriteyi kabul etmek, *calle*nin çekişmeliliğini ortadan kaldırmak ve *casa* ile *campo* yönünde hareket etmektir. İstihdam edilmek, araçsızlaştırır, sembolik olarak hadım eder, çocuklaştırır, sakatlar ve hayvanlaştırır.

O halde Endülüs kültürü domestik özerkliğe değer verir ve bu özerkliği, daha üstün bir hayat düzeninin başarılmasında başarı göstergesi olarak ele alır; bu düzen doğal olmaktan çok kültüreldir, hayvani olmaktan çok insanidir, yabanıl olmaktan çok uygarlaşmıştır. Bu kültür, politikayı medeni olaylar olarak, "politik faaliyete girme"yi ise kişisel nüfuzun uygulanması olarak yerine getirir. Fakat Endülüslüler, otorite kuran, politikayı hükümetle eş tutan ve "politik faaliyete girme"yi yasal düzenin devamında resmi görevin uygulanması olarak yerine getiren İspanyol devletine tabidirler.

Ele alman ayaklanmaların ikisi de hükümete saldırıydı; Tejero ayaklanması devlet denetimini ele geçirme girişimiydi, Casas Viejas (anarşist) ayaklanması ise devleti yıkma girişimiydi. Her ikisinde de şeref politikası resmi politikayla şiddetli bağdaşmazlık halindeydi ve bu tecavüz onları yeniden kurma eylemine yöneltti. Önce Casas Viejas ayaklanmasını değerlendireceğim:

Endülüs'te anarşizm, nüfusun ezici çoğunluğunu özerk bir şekilde geçimini sağlayabileceği araçlardan yoksun bırakan mevcut toprak dağılımına ve öteki üretim araçlarının dağılımına karşı çıktı ve bir otorite sistemi olarak devleti yıkmaya yöneldi. Kendiliğinden eylemde ısrarlıydı ve arasıra halk kitlelerini asgari örgütlenmeyle harekete geçirmeyi başardı. Bir hareket olarak Endülüs anarşizmi, uzun hareketsizlik dönemleriyle yer değiştiren tekil faaliyet ve coşku patlamalarıyla belirlenir.

Bu patlamalardan biri 1933'te meydana geldi[3]. Önceki yıllarda yaşlı ılımlılar ve genç radikaller arasında bir bölünme ortaya çıkmıştı ve 1932'ye gelindiğinde genç radikaller CNT'nin denetimini ele geçirmişlerdi. Bir demiryolu grevinin patlak vermesi söz konusuydu ve radikaller grevle eşzamanlı bir silahlı ayaklanma planlıyorlardı; öyle ki grev süresince hükümet, askerleri (birlikleri) harekete geçiremeyecekti. Büyük mücadelelerin Barselona gibi büyük kentlerde olması bekleniyordu, ama CNT askeri birliklerin dağınıklaşmasını sağlamak amacıyla, tüm İspanya'daki yerel kollarını, ayaklanmaya çağırdı. Çağrıyı yanıtlayan yerel şubeler arasında Endülüs köyü Casas Viejas'mki (nüfusu 1800) de vardı. Köy, Medina Sidonia kasabasına bağlı bir yerleşimdi; köydeki belediye idaresi bir belediye başkan yardımcısıyla, devlet idaresi ise dört sivil muhafızla temsil ediliyordu.

Barselona'da ayaklanma 8 Ocak 1933'te başlatıldı. Endülüs'teki yerel şubelere radyodan Barselona'daki savaşın kazanıldığını duymadan ayaklanmamaları tembihlenmişti. Ne yazık ki küçük kasabalarda elektrik yoktu. Böylece Casas Viejas'ı da kapsayan bölgenin her yanından görülebilecek görsel işaretlere dayalı bir plan yapıldı. İlk olarak en büyük kasaba olan Jerez'deki işçiler gece elektrikleri keseceklerdi. Sonra ışıkların karardığını gören Medina Sidonialı işçiler ayaklanacaklardı. Ayrıca Casas Viejas'a isyanın başlamış olduğunu haber vermek için ateş yakacaklardı.

Ülke çapındaki isyan başarısız oldu. Endülüs'te 10 ocakta bazı şiddet olayları patlak verdi, ancak Jerez işçileri elektrikleri kesmeyi başaramadılar. Ama Jerez'deki sendikadan gelen bir yazılı mesaj, Medina Sidonia'ya ulaşmıştı, oradan da Casas Viejas'a gönderilmişti. Mesaj şöyleydi: "Gece saat 10'da, sonuçları ne olursa olsun." Bu gece, Jerez'den görsel işaret bekleyen Medina Sidonia işçileri kasabaya tesadüfen sivil muhafızların gelmesiyle dağıldılar. Aynı akşam, Casas Viejas işçileri sendika merkezinde ellerine ulaşan birbiriyle çelişen mesajları tartışmak üzere toplandı. Daha yaşlı ve daha ılımlı olan seçimle işbaşına gelmiş önderleri tedbirli davranma konusun-

3. Bu döküm J. R. Mintz'e (1982) dayanmaktadır. Mintz Casas Viejas'ta 1933 olaylarına katılanların çoğundan sözlü tarihler derledi. Bunlardan ve belgesel kaynaklardan Mintz bir isyan anlatısı, isyan öncülleri ve sonuçları oluşturmuştur. Başlıca kaygısı, tarihsel kayıtları düzeltmektir. Ne antropolojik teoriden ne de etnografyadan hiçbir alıntı yapmamıştır.

da uyarıda bulundular, ancak genç radikaller üstün geldi. Önderlerin üçü görevlerinden istifa ettiklerini ve sendika adına yapılan herhangi bir eylemden ötürü sorumluluk üstlenmeyeceklerini belirten bir metin imzaladılar. Biri, sivil muhafızlara planları haber vermek tehdidinde bulundu; sonradan bu tehdidini yerine getirdi de. Bir başkası, ayaklanma süresince gerçekten de önder olarak varlığını sürdürdü. Dördüncü kişi, seçimle işbaşında olan başkan, kasabadan tüydü ve saklanmaya gitti.

O gece isyancılar köyde harekete geçtiler -telefon hatlarını kestiler, anayola bir hendek kazdılar ve köyün tüm giriş ve çıkışlarına nöbetçiler koydular. Sivil muhafız kışlalarının kapı ve pencerelerini gizleyebilecek duvarların arkasına silahlı nöbetçiler koydular. Belediye başkan yardımcısı, işçilerin hem yaşlı hem de genç önderi tarafından ayrı ayrı ziyaret edildi. Yaşlı önder, belediye başkan yardımcısı sivil muhafızlara kışlalarında kalma emri vermesini, eğer askerler kışlalarından çıkmazlarsa hiçbir şey olmayacağını söyledi. Genç önder ise belediye başkanının, muhafızlara teslim olma emri vermesini talep etti. Mesajlar yerine ulaşıyor, ama göz önüne alınmıyordu. Takım komutanı çavuş, adamlarından ikisini dışarı, kışlaların çevresini araştırmaya gönderdi. Bu askerlerin üzerine ateş açıldı, ama işçilerde kuş avında kullanılan saçmalar vardı ve bunlar muhafızların üzerindeki kalın giysileri delemedi. Muhafızlar derhal kışlalarına geri çekildiler, merdivenleri çıktılar. Çavuş, tüfeğiyle pencereden kendini gösterdi, bir nöbetçi onu omzundan hayal meyal seçti. Tekrar üzerlerine ateş açıldı, ama bu kez işçiler av kurşunları kullanıyorlardı ve iki kişi aldıkları yaralar sonucu öldü. Kalan iki muhafız ateş açtı, fakat isabet alan hiç kimse olmadı.

Köyün girişlerini gözetim altında tutmak ve sivil muhafızları kışlalarında tutmaya çalışmak dışında isyancıların, ertesi sabahki başlıca faaliyetleri, caddelerde bayraklarla coşkulu bir geçit töreni düzenlemek, bir sicil dairesini altını üstüne getirerek aramak ve caddelerde gazeteler yakmak oldu.

Aynı sabah, daha sonra bir telefon tamircisi, yanında üç sivil muhafız olduğu halde köye ulaştı, kesik hattı gördü ve Medina Sidonia'ya olağandışı bir durumun varlığını haber verdi. Dokuz sivil muhafızdan oluşan bir manga öğleden sonra saat ikide köye ulaştı; köye koşarak ve tüfekleriyle havaya ateş ederek girdiler. Ayaklanma, işçilerin kaçışmasıyla kesin başarısızlığa uğradı; işçilerin çoğu kırlara, birkaçı da evlerine kaçmıştı. Polis, caddelerde devriye geziyor

ve kımıldayan her şeye ateş açıyordu. En azından bir köylü öldürüldü, bir başka köylü de yaralandı. Saat beşte, bir teğmenin kumandasındaki dört sivil muhafız ve on iki toplum polisinden oluşan ek bir kuvvet köye ulaştı. Geldiklerinde sokaklar sakindi ve teğmen köylülere kapılarını açmalarını, gündelik faaliyetlerini sürdürmelerini emretti. İsyancıları bulmak üzere evler aranmaya başlandı. Kışlayı kuşatan adamlardan biri teşhis edilmişti. Evinde yakalandı ve dövüldü. Hamile karısı durumu protesto edince o da sopalarla dövüldü. Üvey kardeşi de dövüldü ve bir ya da iki isyancı, kışlalara ateş açmış olan ötekilerin isimlerini ele verdi. İsmi verilenler arasında iki erkek kardeş de vardı ve muhafızlar onların evine gittiler. Evde iki adam, bir üçüncü militan işçi ve onlarla akraba olan altı kişi daha vardı; bu altı kişiden biri 70 yaşında bir ihtiyar, biri on üç yaşında bir erkek çocuk, üçü de kadındı. Muhafızlar kapıyı zorladılar, biri içeri girmeye çalışırken ateş edildi ve öldürüldü, bir başkası bunu izleyen çatışmada yaralandı. Karanlık bastırdığından öteki köylüler muhafızlara ateş ettiler. Teğmen takviye kuvvet çağırdı. Saat onda, yirmi iki asker, bir subay, el bombaları ve bir makineli tüfek köye ulaşmıştı, fakat makineli tüfek ateş almıyor, el bombaları patlamıyor ve teğmen adamlarına hareket emri vermeye cesaret edemiyordu.

Sabaha karşı saat ikide, Yüzbaşı Rojas komutasındaki ayrı bir kırk kişilik kuvvet, süratli ve kesin harekât gerçekleştirme emirleriyle köye ulaştı. Askerler iki gün önce Madrid'den gönderilmişlerdi ve kırk sekiz saattir dinlenmemişlerdi. Bu sırada makineli tüfek çalışmaya başlamıştı ve karanlıktan destek ateşi sağlayan köylüler geri çekilmeye zorlanıyorlardı. Rojas, kuşatılmış evin içindekilerini teslim olmaya çağırdı; teslim olmayı reddettiklerinde de ateş açılmasını emretti. Bir kadın ve on üç yaşındaki çocuk kaçmayı başardı. Evdeki öteki yedi kişi öldürüldü.

Ertesi sabah evlerde isyancı aramasına tekrar başlandı. Rojas adamlarına, direnen herkesi vurmaları emrini verdi. Yetmiş beş yaşındaki bir adam anarşist olmadığını belirterek protesto amacıyla evinin kapısını kapamaya kalkıştı ve kapı dışından açılan ateşle öldürüldü. On iki kişi tutuklandı. Bu tutuklananlardan biri bir gece önce muhafızlara ateş edenler arasındaydı. Ama tutuklayan polis bunu bilmiyordu, tutuklanan öteki on bir kişiden hiçbiri ayaklanmaya katılmamıştı. Tutuklular harabe haline gelmiş eve götürüldüler. Rojas onlara içeri gidip ne yapmış olduklarını görmelerini söyledi ve tabancasıyla onları öldürdü.

Kırlıklara kaçanların çoğu birkaç gün sonra geri geldi. Birkaçı sokaklarda tutuklandı, çoğu da kendisi teslim oldu. Sorgulamalar, dayaklar, mahkemeler, mahkûmiyetler birbirini izledi. İdam edilen hiç kimse olmadı.

Casas Viejas ayaklanmasından üç yıl sonra Franco isyanı ülkeyi ikiye böldü. Epey nazik bir denge söz konusuydu ve üç yıllık içsavaş Franco lehine çözüm getirdi. Franco rejimi süresince devlete tehdit, sınıf çatışmasından değil, bölgesel ayrılıkçılıktan, özellikle de Bask'tan geldi. Basklar, içsavaşta cumhuriyeti desteklemişlerdi ve savaştan sonra Franco diktatörlüğü, Bask milliyetçiliğini bastırdı. Yeraltı muhalefeti gelişti ve Bask teröristleri polislere, askerlere ve öteki devlet görevlilerine saldırdılar. Kamuoyu önünde -sokaklarda veya barlarda- öldürmeler olağan hale geldi.

Rejiminin son yıllarında Franco, son İspanya kralının oğlu olan Juan Carlos'u kral olarak belirleyerek kendinden sonra sıkı ve muhafazakâr bir halef bırakmaya çalıştı, fakat 1975'te Franco öldükten sonra kral, Adolfo Suarez'i demokrasiye geçişi sağlamak üzere görevlendirdi. Suarez, *Union del Centro Democratico* (UDC) adlı bir ittifak oluşturdu. Bu ittifak 1977 ve 1979 seçimlerine katıldı ve kazandı. Suarez hükümeti, liberal Korgeneral Manuel Gutierrez Mellado'yu silahlı kuvvetleri "demokratikleştirmek"le görevlendirmek suretiyle, ordu içindeki Franco'cu eski muhafızların nüfuzunu kırmaya çalıştı. Hükümet ayrıca bölgesel özerklik politikasıyla, ayrılıkçılığı etkisizleştirmeye çalıştı. Fakat militan olan Basklar tatmin edilemedi ve terörist hareketlilik sürdü. Suarez, teröristlere karşı tam kapsamlı bir askeri harekât başlatmayı reddetti. Böylece de zaten demokrasiye şüpheyle bakan ve bölgesel özerkliğe karşı olan sağcı subaylarla uzlaşmazlığı daha da arttı.

Tejero, bu subaylardan biriydi, yarı-askeri sivil muhafız kuvvetlerinde yarbaydı[4] Tejero, Galaxia komplosuna katılmıştı; bu komplonun adı, komplocuların planlarını tartışmak üzere toplandıkları

4. Bu dökümün kaynakları, (yedi İspanyol gazetecinin olaydan hemen sonra yazdığı bir anlatı olan) Todos el Suelo'yu, P. Preston'ın (1984) ve P. Vilanova'nın (1983) akademik tartışmalarını ve benim kendi gözlemlerimi kapsıyor. Tejero girdiği sırada **Cortes** görüşmeleri televizyonda kaydediliyordu ve İngiliz televizyon haberlerinde işgalin ilk anlarını gördüm. Benim gibi, olaydan hemen sonra İspanya'da alan çalışması yapan her antropolog da konuştuğu kişilerden olayın tartışmasını duyacaktı. Benim konuştuklarım arasında Tejero'nun rehine aldığı bir **Cortes** milletvekili de vardı.

Madrid kafeteryasından geliyordu. Eğer buna komplo denilebilirse, komplo daha herhangi bir eylem yapılmadan ortaya çıkarıldı ve etkisiz hale getirildi. Tejero'nun ayrıca, Malaga'da bir vesileyle ayaklanmış olduğu belirtilmektedir. İki sivil muhafızın teröristlerce öldürüldüğünü işitince, üst subayım karargâh binasında iki kat arasındaki bir asansörde kıstırdı, garnizonu ele geçirdi ve muhafızlara sokakları ele geçirmeyi emretti. Bu ayaklanma kısa ömürlü oldu ve gizli tutuldu. Tejero kınandı ve görev yeri değiştirildi.

1981 ocağında Adolfo Suarez başbakanlıktan istifa etti. 23 şubat tarihinde toplanan *Cortes*'in görevi, yeni bir hükümet başkam seçmekti; hemen hemen tüm hükümet üyelerinin ve milletvekillerinin oturumda hazır bulunması bekleniyordu. Toplantı sırasında Tejero, tabancası elinde içeri daldı, beraberinde yarı otomatik silahları olan muhafızlar vardı. "Todos al suelo" diye bağırdı, herkese yere yatmalarını emretmişti. Bu emre uyulmadığı takdirde, adamlarına milletvekillerinin başlarının üzerine ateş etmelerini, kurşun yağmuruna tutmalarını emretmişti. Sosyalist parti lideri Felipe Gonzalez, Franco yönetiminin eski bakam ve muhafazakâr *Alianza Popular*'ın lideri Manuel Fraga dahil pek çok milletvekili, oturdukları sıraların altına ve öndeki sıraların arkasına daldılar. Üç politikacı yere yatma emrine itaat etmedi. Biri, sırasında dimdik oturmayı sürdüren Adolfo Suarez'di. Biri de öne çıkarak Tejero'yu azarlayan yetmiş yaşındaki Gutierrez Mellado'ydu. Sonunda Suarez müdahale etti ve generali uzaklaştırmayı başardı. Sırasında oturmayı sürdüren üçüncü kişi Komünist Parti lideri Santiago Carrillo idi. Tejero tekrar tekrar Carrillo'ya yere yatmasını emretti ve Carrillo reddettiği zaman da başının üzerine kurşun yağdırıldı. Böyle birkaç kurşun salvosundan sonra Carrillo gövdesini bir yana eğdi ve bu hareket boyun eğme olarak kabul edildi. Sonra muhafızlar, Carrillo, Gonzalez, Alfonso Guerra (sosyalist parti başkan vekili), Gutierrez Mellado ve (Savunma Bakam) Rodriguez Sahagun'u toplantı salonundan çıkarıp, bir başka odada yakın gözetim altına aldılar. Geride kalanlar, onların kurşuna dizilmek üzere götürülmüş olmalarından korkuyorlardı.

Tejero, kral adına ve Valencia askeri bölgesi kumandam Korgeneral Jaime Milans del Bosch'un emrinde hareket ettiğini ileri sürdü. Milans del Bosch, kralın emirleri gelene kadar olağanüstü hal ilan etti, askerlerini ve tanklarını kentin sokaklarına yerleştirdi. Burunete zırhlı tümeninden Yüzbaşı Martinez Merlo, Madrid yakınların-

daki ulusal radyo ve televizyon bürolarını sekiz askeriyle işgal etti. Yine Burunete tümeninden Binbaşı Pardo Zancada, bir askeri polis timiyle birlikte *Cortes,* de Tejero'ya katıldı. Kral, ayaklanmaya karşı çıktı ve ordudan daha fazla ayrılan olmasını önlemek için tüm nüfuzunu kullandı. "Bunun üzerine" hiçbir başka asker ayaklanmaya katılmadı. Sabahın ilk saatlerinde Martinez Merlo ve Milans del Bosch, askerlerini geri çekmeye ikna edildiler. Kral televizyona çıkarak ayaklanmanın başarısız olduğunu ilan etti. Tejero ise, *Cortes'*i elinde tutmayı sürdürüyordu.

İşgal sürerken, bazı alt rütbeli sivil muhafızlar rehinelerine, asla bir ayaklanmaya katılmayı planlamadıklarını, kendilerine Cortes'e Bask teröristlerin saldırdığının söylendiğini ve milletvekillerini kurtarmak üzere geldiklerini söylediler. Çoğu sıvıştı ve teslim oldu. Kralla kişisel bağlara sahip bir üst rütbeli genelkurmay üyesi olan Alfonso Armada, Tejero'yla görüşmeyi önerdi. *Cortes'*i ele geçirdikten sekiz saat sonra Tejero ve beraberindeki arkadaşları teslim oldular. Çeşitli başka subayların yanı sıra General Milans del Bosch ve Armada, komployla suçlandı ve tutuklandı. Sonuçta çoğu yargılandı ve hüküm giydi, önderler ağır hapis cezaları aldılar.

Bu iki ayaklanma, devletin meşruluğu ve alması gereken şekil hakkındaki bilinen çatışmanın parçasıdırlar. Kıta Avrupası'nın diğer ülkelerinde olduğu gibi İspanya'da da Fransız Devrimi'nin Napolyon'cu devamı, kralı ve sarayı etkin bir şekilde temelinden sarstı, iktidarı ve otoriteyi parlamentoya kaydırdı. Seçimlerden çok askeri baskılar hükümetleri değiştirmenin başlıca aracıydı ve ayaklanmalar bu "öndegelenler parlamentarizmi" (praetorian parlamentarism) sisteminde (Carr 1966) önemli rol oynuyordu. Bu ayaklanmalar *coup d'etats* (hükümet darbesi, Ç.n.) değildi; hükümeti azletmek ve denetimi doğrudan ele geçirmek için nadiren askeri güç kullanıldı. Bunun yerine, ayaklanmalar genellikle *pronunciamiento,* isyancı subayın ve garnizonun yayımladığı, mevcut hükümetin işlevlerini yerine getirmeye muktedir olmadığını, ulusun çıkarları için bir yeni yöneticinin, sıklıkla da isyanın liderinin göreve geleceğini belirten bir deklarasyon olan *pronunciamiento* şeklinde oluyordu. Ötekiler de o zaman, hükümete karşı ve yeni yöneticiden yana açıklamada bulunmaya davet ediliyorlardı. İsyan haberleri, ülkenin her yanında yayılırken, öteki garnizonlar, kent konseyleri ve benzer yetkililer *pronunciamiento*ya katılıp katılmamaya karar veriyorlardı. Eğer destek yeterince güçlüyse, *pronunciamiento* başarılı oluyordu, eğer destek belli

belirsizse veya yoksa mevcut hükümet iktidarda kalıyordu. Ne olursa olsun kaybedenler aktif politikadan emekli oluyor, sürgüne gönderiliyor veya kısa bir dönem hapis cezası çekiyorlardı. Uygulamada sistem bir tür gayri resmi, düzensiz seçimdi -bu ise yanında daha alt otoriteler bulunan bir üst otoritenin var olduğu bir sistemdi-. Bununla birlikte, bazı örneklerde *pronunciamiento*ya destek veya muhalefet daha eşit oluyordu. Böyle olduğunda siyasi belirsizliğin çözümü genellikle savaş oluyordu ve bu da kimi zaman yaygın bir içsavaş halini alıyordu.

1875'ten sonra bu sistem yerini hükümeti değiştirmek için partilerarası siyasi anlaşmanın seçimlerle yasallaştığı bir sisteme bıraktı. Ordu hâlâ, hükümetin düzeni sürdürmede yetersiz olduğunu düşündüğü zaman müdahale ediyordu; 1923 ve 1936 yıllarındaki *pronunciamento*lar askeri diktatörlüğe yol açtılar. Franco'nun 1936'daki ayaklanması bir *pronunciamiento* olduğu kadar bir *coup d'etat* idi.

Tejero ayaklanması bir *coup d'etat*'nın bazı özelliklerini taşımaktadır. İspanya'da buna *golpillo,* "küçük darbe" denir ve akademisyenler bu olayı darbe olarak anarlar (Preston 1984)[5]. İşin içinde üç ayrı komplo olsa gerek. İlki, mevkiini ve bağlantılarını hükümeti geçici olarak görevden uzaklaştırmak için kullanabileceğini düşünen Alfonso Armada iktidarı ele almayı hedefliyordu; Bask teröristlerine karşı saldırı düzenleyecek, bir kez operasyonlar tamamlanınca hükümeti tekrar sivillere bırakacaktı. İkinci olarak, Armada'nın kraldan kendilerine destek sağlayabileceğini söylemiş olduğu Milans del Bosch ve öteki sağcı generaller demokrasiden kurtulup Franco rejimine dönmeyi tasarlıyorlardı. Bunlar mayısta ayaklanmayı planlıyorlardı. Üçüncü olarak, generallerin amaçlarını paylaşan, fakat bekleyemeyecek denli sabırsız olan Tejero vardı. Tejero'nun şubattaki bir

5. Preston'ın isyana getirdiği açıklama, İspanyol ordusunun kendi okulları, dükkanları ve ikametgâhları olan klan benzeri kapalı bir grup olduğu ve bunun sorumlusunun da onu toplumun kalan kesimiyle çeliştiren politika olduğu iddiasını içerir. Orduyu konu alan bir inceleme yapmış değilim, fakat çalıştığım kasabadaki zengin ailelerin çoğunda orduda görev yapan erkekler vardı; ordu hakkında ifade ettikleri görüşler ailelerindeki öteki kişilerinkinden belirgin bir farklılık göstermiyordu ve ailelerin ait olduğu sosyal dilimlerde askeri olan ve askeri olmayan kolayca birbirine karışıyordu. Benim malzemem, kolordu subayının muhafazakâr politikasının, ordu denen serada yetişmiş egzotik bir ürün değil de kendisini belirleyen sınıf politikasının bir uzantısı olduğunu düşündürmektedir.

tür erken doğum olan eylemi, generalleri hazırlıksız yakaladı[6].

Tejero, bir *coup d'etat* gerçekleştiren birinden çok bir *pronunciamiento*cu gibi davrandı. İşgalci kuvvetin, ayrılıkçı bölgesel özerkliklere karşı olduğunu, teröristlerin cezasız kalmasına, İspanya'nın prestijinin azalmasına ve sivil karışıklığa karşı çıktığını, silahlı kuvvetlerin desteğiyle ülkenin başında görmek istedikleri kralı tanıdıklarını ve saygı duyduklarını belirten bir bildiri hazırladı (Cid ve diğerleri 1981, sf. 201). Olayların gelişmesiyle bu bildiri hiçbir zaman yayımlanmadı. *Cortes*'i ele geçirmek Tejero'nun istediği değişimi sağlayamazdı; Tejero, belli ki bu eylemin daha genel bir askeri isyanı başlatacağını umuyordu. Bununla birlikte siyasi koşullar uygun değildi. Geçmişte *pronunciamiento*lar, hükümetler hükümet etmekte, kamu düzenini idame ettirmekte ve özel mülkiyeti korumakta açıkça başarısız oldukları zaman başarılı olmuşlardı. Bask terorizmi aslolarak polise ve orduya yönelik bir tehditti, yoksa kamuyu tehdit etmiyordu[7] Adolfo Suarez'in istifası biraz iktidar boşluğu bırakmıştı, fakat halefinin de yine Suarez'in partisinden olacağı kesindi ve sonunda da 1982 sonbaharında yapılan ertesi seçimlere dek görevde kalan güçlü bir hükümet kuruldu.

Tejero ayaklanması, İspanya'da sağ içi bölünmelere örnek oluşturur. Muhafazakârların hepsi de otoriteye katılırlar, fakat pek azı meşruluğun ve sosyal düzenin nihai temeli hakkında fikir birliği içindedir. Başlıca rakip ilkeler -kralın şahsında cisimleşen- monarşik çizgi, Tejero ve Franco'cu komplocular tarafından temsil edilen askeri çizgi ile Manuel Fraga ve liderliğini yaptığı *Alianza Popular* tarafından temsil edilen demokratik fikirlerdir. Bu olayda monarşi demokrasiyle ittifaka girdi ve militarizm yenildi.

---

6. Bu yorumu, iyi bağlantılı ve bilgili bir kaynak sundu. Cid ve diğerleri (1981) sadece tek bir komplo olduğu ve bunun da Armada'nın lideri olduğu komplo olduğu, Armada'nın günü geldiğinde "ılımlı" bir askeri çözüm olarak kendisini kabul etmeleri için muhaliflerini ürkütmek üzere kasıtlı olarak fanatik Tejero'yu harekete geçirdiği yorumunu yapıyorlar.

7. Bazı siviller öldürülmüştü; gerçekte isyandan kısa süre önce Bask ülkesindeki bir nükleer santralın müdürü kaçırılmış ve hükümet santralı kapatmayı reddedince idam edilmişti. Sağ ayrıca ülkenin suçun ve uyuşturucu kullanıcılığının arttığı, caddelerin artık emin olmadığı ve özgürlükçü garantiler yüzünden polisin bunlarla başa çıkmaktan alıkonduğu bir genel ahlaki çürümeden zarar gördüğü iddiasındaydı. Sorundan kişisel olarak etkilenen pek az kişi vardı.

Halk ayaklanmalarının tarihi İspanya'da *pronunciamiento*lardan da eskiye dayanır. Bu ayaklanmaların çoğu, hükümet otoritesine saldırılarla sınırlıydı; geçici bir rahatsızlıktan daha ötesine yol açan bir yerel şikâyeti protesto eden halkın yerel ayaklanmalarıydılar. 1870'ten sonra işçi sınıfı hareketlerinin -anarşizm, sosyalizm, komünizm- gelişmesi açık biçimiyle devrimci halk ayaklanmalarına yol açtı. Ayaklanmacıların gerçekleştirdiği eylemlerin etkililiği, heyecanı ve rasyonelliği hakkındaki yorumlar pek çok bakımdan farklıdır, fakat ekonomik eşitsizliğin bu eylemlerin ana sebebi olduğu konusunda fikir birliği vardır. Bununla birlikte ayaklanmaların mülkiyetin ya da devletin denetimi mücadeleleri olarak analiz edilmesi, asilerin ve karşıtlarının mücadeleye girmelerine yol açan terimlerin bir yana bırakılması demektir. Bu terimlerin analiziyse, görünüşteki hatalı, irrasyonel, ütopik veya Donkişotvari davranışın daha iyi kavranmasına olanak verir. Şerefe değer veren ve çatışmaya dahil olan bu adamlar çatışmayı kaybetseler bile şereflerini savunabilirler veya arttırabilirler; veya çatışmayı kazansalar bile şereflerini kaybedebilirler. Riskli veya umutsuz davaları izleyen eylem, eğer çok değerli bir şeyin elde edilmesine imkân veriyorsa irrasyonel değildir.

Casas Viejas'ta anarşist işçiler ve polis arasındaki uzlaşmazlık, şeref kaygıları ekseninde yer alıyordu. Genelde Endülüslü işçiler kendilerini tam anlamıyla insan yerine koymayan herhangi bir muameleden gocunuyorlardı. Üst sınıfın *calle*nin sosyalizasyonunu geri çevirmesinden gocunuyorlardı, -ki üst sınıf *calle*de konuşmaya tenezzül etmediğini genellikle ifade etmektedir-. Konuşma, elbette ki insanı hayvandan, yetişkini bebekten ayıran başlıca özelliktir; konuşma başlıca *calle* faaliyetidir. Kavgalı insanların aslında "konuşmuyor" oldukları kabul edilir. Eğer karşılıklı konuşma kişisel bir anlaşmazlık gibi haklılaştırılmış bir neden olmaksızın reddediliyorsa, bu reddediş reddedenin ötekini konuşmaktan aciz gördüğü anlamına gelir. Endülüslü işçiler ayrıca kendilerine "geçim araçları"nı *(medios para vivir)* vermeyen ücret düzeylerinden ve kendilerine kişilerden çok işçi olarak davranılan çalışma koşullarından da gocunmaktadırlar. Bu, onlar açısından hayvanlarla denk görülmek demektir (Gilmore 1980; Corbin and Corbin 1984). Tüm bu temalar Casas Viejas anarşistlerinin yorumlarında görülmektedir. Biri şöyle düşünüyordu: "Zor olacağını biliyorduk, ama protesto etmeyen kişi hayvan -insandan başka bir şey- olacaktı." (Mintz 1982, sf. 185).

Bir başkası şunu belirtiyordu: "Şimdi mücadeleyi sürdürecek bir yeni kuşak var. İnsan, hayvan olmak için değil, insan olmak için doğdu." (Mintz, sf. 315).

Polis de şerefle ilgiliydi. Mintz, ayaklanma gecesi sivil muhafızlara anarşistlerin taleplerini ileten belediye başkan yardımcısının yaşlı ve ılımlı önderin sivil muhafızların kışlalarında kalması emrini, genç radikalin kışlalarında teslim olmaları talebiyle birleştirmiş olabileceği kanısında. Mintz, "Anarkosendikalistler, çavuşun şerefini çiğnetmeyeceğini çabucak anladılar" diyor ve çavuşun belediye başkanına verdiği cevaptan şu alıntıyı yapıyor: "Dışarı çıkmayacak mıyız? Cadiz'de dışarı çıkmıştım. Burada çıkmayacak mıyım?" (sf. 202). Mintz'in anlatısı daha da ileri giderek biraz önce kendilerine ateş etmiş olan silahlı adama, açık pencereden göründükleri için çavuş ile askerinin gözükara olduğunu ileri sürer.

Tejero ayaklanması da şeref kaygılarıyla belirlenmişti. Bask teröristlerince öldürülen subayların çoğunun, tehlikenin iyice farkında olsalar da kamu önünde koruma görevlileri ve öteki güvenlik önlemlerini kullanmayı reddetmiş oldukları biliniyor. "Şeref" terimi sık sık sağcı subaylarca kullanılıyordu. Gutierrez Mellado ile anlaşmazlığı olanlardan biri "Disiplinden önce şeref" sloganını türetmişti. İsyandan sonraki gün kral, siyasi liderlere, subayların yüzde sekseninin komplocuların "vatanseverler ve şerefine düşkün adamlar" olduğuna inandıklarını söyledi.

Tejero'nun *Cortes*'e saldırı için adamlarını İspanya'nın şerefini korumak gerektiği çığlığıyla galeyana getirdiği bildirilmiştir. Tejero'nun işgal süresince tavrı, ölümü ve yenilgiyi kabule razı, fakat şerefsizliği kabul etmeyen bir subayın tavrıydı. Sivil muhafız komutanı General Aramburu, Tejero'ya teslim olmasını emretmek üzere bizzat geldiğinde, Tejero şu yanıtı verdi: "Eğer bir adım daha atarsanız sizi vuracağım, sonra da kendimi vuracağım." Komutan bu meydan okumaya tabancasını çekmeye kalkışarak cevap verdi, fakat emir subayı fiilen karışarak komutanın silahını çekmesini engelledi, böylelikle komutanın hayatını kurtardığına inanılıyor[8] *Pronunciamien-*

8. Bu çatışmanın bir başka versiyonu şöyle, tabancasını çekmiş olarak kumandan Tejero'yu bekler ve Tejero odaya girdiğinde onun da tabancası elindedir. Emir subayı komutanın elindeki tabancaya kazara çarpmış gibi yapar, tabancayı alır ve beceriksizliği için özür dileyerek tabancayı uzatır. O sırada komutan itibar kaybetmeksizin tabancasını kılıfına koyabilmiştir ve Tejero da onu taklit eder.

tonun başarısız olduğu açıklık kazanırken, Tejero, ezici güce veya rüşvete teslim olmayı reddetti. Saldırı tehditlerini milletvekillerinin elinde olduğunu belirterek cevapladı. Belki ülkeden ayrılmasını sağlayacak güvenlikli bir uçak tahsisi önerisini reddetti. Sonunda Tejero, teslim koşullarını genelkurmay üyeleriyle görüştü. Ayaklanmada rol oynamış hiçbir asker hakkında kovuşturma yapılmaması konusunda ısrarlıydı. Fiiliyatta kendi teslim alınışını kendisi uyguluyordu; bir askeri arabayla ayrılmadan önce adamlarının ellerini sıktı.[9]

Yere yatmayı reddetmiş olan üç politikacı, ateş açılması riskine girmişti. Kalanlar daha soğukkanlı veya daha panik içindeydiler ve hiç değilse bazıları birazcık utandılar. Suarez'in merkez partisinin üyesi bir milletvekili şu yorumu yapmıştı: "Ben de kendimi yere attım. Şerefimi azıcık kurtardığını düşündüğüm tek şey, çevreme baktığımda herkesin de aynı şeyi yapmış olduğunu görmemdi. Fraga'nın koca kıçını sıralar arasına sığdırmakta çektiği zorluğu görünce kendimi çok daha iyi hissettim." Muhafazakâr Fraga'nın öteki önde gelen liderlere kıyasla askeri ayaklanmacılardan daha az korkması gerektiği sanılırdı. Sonradan (yere yatmayan) üç adam hakkında yapılan yorumların tümü de caseretlerine duyulan hayranlığı ifade ediyordu. Bununla birlikte muhafazakâr bir eski asker, Gutierrez Mellado'yu çok daha az takdirle değerlendirdi: "Gerçekte cesur değildi. Subayların astlarını fırçalamaya nasıl alışık olduklarını bilirsiniz. O sadece 'Ona bunun hesabını soracağım' diye düşündü. Hepsi bu."

Rehinelerin serbest bırakılması için görüşmeler sürerken bir muhafız, milletvekillerine, Tejero'nun onları don gömlekle kalana dek soyundurttuktan sonra sokağa çıkartacağını söylediğini bildirdi. Bir milletvekili şöyle tepki gösterdi:

> 'Tejero'nun ne tasarladığını işittiğimde kendi kendime dedim ki, 'Bu kadarı yeter. Orada don gömlek yürümeyeceğim.'
>
> Sonra düşündüm ki, 'Bu aptalca. Gerçekten karımı dul, çocuklarımı yetim bırakmak istiyor muyum?'
>
> Ve sonra düşündüm ki, 'Ama bunu yapamam.'
>
> Ve sonra tekrar 'Ama ailem...'
>
> Ve sonra öyle sürdü."

9. Cid ve diğerleri, -ki Tejero'ya açıkça karşıdırlar-, Cortes'e bir pistollero (silahşör) gibi girmesine rağmen, bir caballero (centilmen) gibi çıktığı gözlemini yapıyorlar. (1981, sf. 139).

İfadeler, altı çizilecek değerdedir. İç çamaşırları, evin mahremiyeti, mahrem ilişkiler ve biyolojik fonksiyonlarla ilişkilidir. Kent caddelerinde küçük çocuklar kısa pantolon giyerler, yetişkin adamlar ise uzun. Yetişkinler sadece plajda veya kırda yürüyüşe çıktıklarında kısa pantolon giyerler. Üstelik, bir başka erkeğin önünde "pantolonunu indirmek" o erkeğe tabi olmaktır, onun erkekliği karşısında efemine olmaktır (Brandes 1980, sf. 95). Milletvekillerini *calle*de iç çamaşırlarıyla görünmeye zorlamak, onları domestikleştirerek, hayvanlaştırarak, çocuklaştırarak, kadınlaştırarak sembolik olarak depolitize etmektir.

Şeref hakkındaki genel yargı, bireysel hareket tarzına dayanırdı ve bu yargıyı kişinin hangi partiye sempati duyduğu pek az etkilerdi. Elbette ki sol da, sağ da kahramanlar ve kötüler hakkındaki yargılarını değiştirdiler; fakat pek azı Tejero, Suarez, Carrillo veya kralı eylemleriyle haysiyetini yitiren adamlar olarak veya Felipe Gonzalez, Manuel Fraga'yı tehlike karşısındaki tepkileriyle ötekilerin üzerinde yükselen liderler olarak değerlendirdi. Başarı veya başarısızlık değerlendirmeleri de şeref üzerinde aynı ölçüde az etkiye sahipti. Böylelikle sağcı asiler başarısız oldu, "kısmi" monarşi devam etti, her ikisi de şerefini arttırarak işin içinden çıktı. Fakat bu gibi hükümler sonraki yasal veya siyasi süreci dikkate değer ölçüde etkilemediler. Asiler hapsedildi. Adolfo Suarez, UDC'den ayrılıp kendi partisini kurdu; bir sonraki seçimlerde milletvekilliğine yeniden seçildi, fakat partisi kötü bir yenilgiye uğradı. Santiago Carrillo da bir sonraki seçimlerde milletvekilliğine yeniden seçildi, fakat partisi oy dağılımındaki payını düzeltemedi. Felipe Gonzalez'in başkanlığındaki Sosyalist Parti seçimi açık farkla kazandı, Manuel Fraga'nın liderliğindeki Muhafazakâr Parti, oylarında, ana muhalefet partisi haline gelecek kadar belirgin bir artış sağladı.

Her iki ayaklanmada da adamlar şereflerine yönelik tecavüzlere karşılık vermek için şiddeti kullanmış veya şiddetle tehdit edilmişlerdi; bunu yaparken de şiddeti veya karşılığındaki şiddet tehdidini provoke etmişlerdi. Her iki ayaklanma da şiddetin karşılıklılığı olaylarıydı. Endülüs kültürel terimleriyle ifade edilirse, Casas Viejas'taki olay yoksul işçilerin genel olarak, içinde bulundukları koşulların kendilerini *calle*de tam insanlar olmaktan alıkoyduğu hissinde olmalarıyla başlar. Böylesi bir toplumsal statünün bir önkoşulu olan geçim araçlarının iyileştirilmesi için daha önceki çeşitli vesilelerde harekete geçmişler ve pek az başarı kazanmışlardı. Bu kez *calle*nin

denetimini doğrudan ve derhal ele geçirmeye karar verdiler. Bunu rakiplerini *calle*den uzak tutmaya çalışarak ve *calle* boyunca geçit törenleri yaparak yaptılar. Böylece kendi şereflerini onarırken sivil muhafızın şerefini tehdit etmiş oldular. Ayaklanmaya sempati duymayan, evlerinden çıkmayan ve taciz edilmiş olmayan öteki köylülerin tersine sivil muhafızlar, *calle* için mücadele ettiler, fakat geri çekilmeye zorlandılar. Bu noktaya kadar olay tamamen *calle*de kalır. Bununla birlikte polislere ateş açılması sıradan biri için bir ihlaldir ve bu polislerden ikisi şimdi ellerinde tüfekleriyle *calle*ye bakan bir pencere önünde dikilmektedirler. Şiddet sarkacı ilk kez o zaman *calle*den *casa*ya geçer; polislere pencereden ateş edilir. Bununla birlikte içindeyken kendilerine ateş açılan bina, sivil muhafızın *casa cuarteli*, hem özel ikametgâh hem de resmi büro olduğu için kısmen *casa* kısmen de *calle*dir. Muhafızlar, takviye gelince, en azından bir köylünün öldürüldüğü ve bir diğer köylünün de yaralandığı süreçte *calle*yi yeniden alarak misilleme yaptılar. Biraz daha takviye kuvveti gelince, köylülerin evlerini işgal ederek, en azından iki erkeği ve bir hamile kadını döverek sarkacı kesinlikle *casa* sınırına çevirdiler. Bir başka eve girmeye çalışan bir polis öldürüldü. Daha da fazla takviye kuvveti gelince bu evi ve içindekileri yok ettiler. Polis, evleri aramayı sürdürdü, bu arada bir kişiyi öldürdü, on iki kişiyi de tutukladı. Tutuklanan on iki kişi, bir polisin ve yedi köylünün öldürülmüş olduğu evin yıkıntılarına götürüldü ve kurşuna dizildi. Kısaca, cinayet silsilesi, *calle*de polislere ateş açılması ve sonra *calle*den aynı zamanda *casa*ları da olan bir yere açılan ateşle iki polisin öldürücü derecede yaralanmasıyla başlar, polislerin *calle*de bir köylüyü öldürmesiyle, sonradan içindeki yedi kişiyle birlikte yok edilen yer olan *casa*ya girmeye çalışan bir polisin öldürülmesiyle, polisin *casa*sına girmesine direnen bir başka köylünün öldürülmesiyle sürer ve sekiz kişinin ölmüş olduğu yıkık *casa*da polisin on iki köylüyü idam etmesiyle doruğuna ulaşır.

Bu silsileyi etkileyen etkenlerden bazıları arızidir. Yörede olanlardan habersiz çok sayıda polisin gelişi, köylülere karşı uygulanan şiddetin ölçeğini arttırdı. Polis ve köylüler arasındaki normal ilişkiler ne dostçaydı ne de uyumluydu ve şüpheli şahısların dövülmesi yaygın olarak görülüyordu; ama normal polislik, yerel toplumla bir derecede entegrasyonla, muhtemel ve muhtemel olmayan şüpheliler hakkında bir miktar bilgiyle, makineli tüfeklerle zorlamaksızın da emirler verme olanağıyla ilgilidir. Normal olarak, polis birini sor-

guya çekmek veya tutuklamak istediğinde, bunu *calle*de yapardı ve görmek istedikleri kişinin evine zorla girmezdi. İsyan boyunca bir kenara bırakılan bu uygulama, isyandan sonra yeniden restore edildi. İsyanın ardından kırlara kaçan işçilerden biri üç gün sonra dönmüştü.

"Kışlaya gittim ve Salvo'nun -muhafızlardan biridir- orada olup olmadığını sordum. Yok dediler, dışarıdaydı; ama evime giderken onu gördüm ve 'Salvo, ben buradayım' dedim.

'Sen kaçmıştın' dedi.

'Kaçmamıştım' dedim, 'Herkes gibi gitmiştim.'

O da 'İyi' dedi, 'Yarın saat 12.00'de kışlaya gel.' "(Mintz 1982, sf. 255).

İşçi tutuklandı, Salvo'nun da aralarında bulunduğu muhafızlarca dövüldü, yargılandı, mahkûm edildi ve hapsedildi.

Ayaklanma süresince şiddet daha da yüksek dozda olabilirdi. Hayatta kalan iki yerel sivil muhafız, çeşitli insanların tutuklanmasını veya ev araması sırasında vurulmasını önlemek için müdahale etti. Öldürülen adamlardan birinin erkek kardeşi ayaklanmaya katılmamıştı, fakat caddede av tüfeğiyle dolaşırken görüldüğünü biliyordu.

"Kardeşimi öldürdükleri zaman, onu benim yüzümden öldürdüklerini düşündüm. Doğru, bir sivil muhafız bulmak üzere gittim. Beni öldürüp öldürmeyeceklerini düşünmedim.

O sırada Salvo'ya, hayatta kalmış olan muhafıza 'Gel' dedim. Bana doğru geldi ve başsağlığı diledi. Beni selamladı. Kardeşimi öldürmüşlerdi. Kardeşimi öldürmüşlerdi, ama o hatalı değildi. 'Bak' dedim, 'beni dinle. Kardeşimin nasıl biri olduğunu bilirsin. Hiç kimse için, hiçbir şey için canını sıkmayan biriydi. Eğer onu siyaset yüzünden öldürmek istemiş olsalardı, eyvallah. Ama kardeşim böyle şeylerle de, benimle de ilgili biri değildi. Ne olduğunu öğrenmeye geldim.'

Bana dedi ki, 'Kardeşinin başına gelen şey şu ki vaktinde yetişemedim. Her yerde birden olamam.' " (Mintz, 1982, sf. 244-245).

Şiddet silsilesine pozitif geri tepki getirmiş olan bir diğer etken, Rojas ve iki gündür uyku uyumamış olan 40 polisten oluşan kuvvetinin köye gelişiydi. Rojas, en üst rütbeli subay oldu ve kuvvetinin sayısı köydeki öteki polis kuvvetinden çok daha fazlaydı. Rojas'ın kuvvetinin köye ulaşmasından önceki ölüm bilançosu üç polis ve bir köylüydü. Rojas'ın gelişinden sonra on dokuz köylü öldürüldü. Rojas'ın zalimliği ve adamlarının yorgunluğu son on dokuz ölüme kat-

kıda bulunmuş olabilir.

Bununla birlikte işin özüne bakılırsa, ölümler, çeşitli kilit anlarda, adamlar ya evden ve böylece de siyasetten geri çekilmeyi reddettikleri ya da *calle*den geri çekilmenin siyasetten geri çekilme olduğunu kabul etmeyi reddettikleri için meydana geldi. Kamu düzenini idame ettirmek üzere otorite sahibi olan polis, kamu düzeni bakımından sonuçlarını göz önüne almaksızın ne pahasına olursa olsun bu otoriteyi savunmayı seçti. İsyan sabahı sivil muhafızlar kışlalarında kalmış olsalardı, muhtemelen hiçbir cinayet olmayacaktı. İşçiler, kışlalarına geri çekilmiş olan polisin artık *calle*de mücadele etmediğini kabul etmiş olsalardı, "aval aval" pencereden bakan iki polisi vurmayacaklardı. O sırada polis, evlerinden kaçan isyancıların artık bir tehdit oluşturmadığını kabul etse ve onların dışarı çıkmasını beklemiş olsaydı, normal prosedüre göre şüpheliler tutuklanmayacak ve hayatlarının bir dönemini yitirmeyeceklerdi.

Tejero isyanının başlangıç tecavüzü, bu makalenin epey dışında kalıyor; muhtemeldir ki bazı Baskların ülkelerinin İspanyol devletine tabi olmasından ötürü duygularının incinmesiyle ilişkilidir. Bask kültürü veya tecavüze uğramış milliyetçilik duygusunun bireylerde terorizme yol açabilmesi süreci hakkında pek az şey bildiğim için yorum yapamayacağım. Teröristlerin misilleme olarak adam öldürmesi, ordu içinde hükümetin izin vermediği bir misilleme arzusunu provoke etti. Sonuç olarak kimileri hükümete karşı ayaklandı. Ayaklanmanın kendisi dikkate değer ölçüde düşük şiddet dozu içeriyordu. Çeşitli vesilelerle ayaklanma, tırmanma tehdidinde bulundu, fakat tırmanmadı. *Cortes*'de bu tehdit yere yatmayı reddettiği zaman Carrillo'nun tehdit edilmesi ve sonra da ayaklanmanın belli başh beş muhalifinin ötekilerden ayrılması sırasında meydana çıktı. Ayaklanma ayrı ., Tejero ve üst subayı arasındaki karşılama sırasında da tehdit ediciydi. Milletvekillerini iç çamaşırlarıyla sokağa çıkarmak, bazı milletvekilleri direnseydi şiddete yol açabilirdi ve kesinlikle tecavüzü tırmandırırdı.

Bu ayaklanmalarda çatışma, tecavüz ve şiddet birbirleriyle karmaşık bağlara sahiptir. Her iki ayaklanma da "yapısal" tecavüzle, yani meşru sosyal sürecin sonucu olan amaçlanmamış tecavüzle başlar. Endülüslü yoksulların şeref aracı olmasına karşı çıktığı ekonomik eşitsizlik, bu araca sahip insanlar tarafından kasıth sağlanmış değildi; tarihsel birikim ve miras süreçlerinin sonucuydu. Benzer olarak, Bask ülkesinin İspanyol devletine dahil edilmesi de tecavüz ola-

rak yapılmış değildi; tecavüze uğramış milliyetçilik duyguları yaratmaksızın dahil edilen öteki bölgelerdekinden biraz daha farklı bir devlet oluşumu sürecinin sonucuydu. Her iki olayda da bu yapısal tecavüz, tecavüze uğrayanın yapıyı değiştirmeye yöneldiği ve bunu yaparken de ötekileri tecavüzle tehdit ettiği bir çatışma yarattı. Her iki çatışmada da şiddet bir taktik halindeydi. Bu şiddet silahlı kuvvetlerin üyelerinin şerefine tecavüz etti ve silahh kuvvetlerin öteki üyelerini tecavüze ve yasadışı şiddete provoke etti. Fakat şiddet dozu önemli ölçüde farklıydı. Casas Viejas'ta pek çok insan dövüldü ve yaralandı, yirmi dört kişi de öldürüldü. Tejero, insanları kendi rızaları olmaksızın tuttu, fakat yaralanan veya öldürülen olmadı.

Bu olaylardaki etkenlerden bazıları tesadüfiydi. Casas Viejas'ta ayaklanma işaret ve emirlerinin karışması gibi; bazıları arızıydi, yerel kuvvetlerce bilinmeyen çok sayıda polisin gelmesi gibi; bazıları kişisel özelliklere bağhydı, Rojas'ın zalimliği ve Tejero'nun fevriliği gibi. Bazıları, çatışma incelemeleri sayesinde biliniyordu; galiplerin ve mağlupların hemen kesinlikle belli olduğu çatışmalarda genel olarak daha düşük zayi oram olması gibi, 1981 ve 1936 askeri isyanları arasındaki karşıtlık buna bir örnektir. Yine aym ölçüde bilinen bir şey de karşıtlar arasında gönüllü olmadan veya isteği dışında bir üçüncü tarafın yer almasının çatışmayı sınırlayabildiği gözlemidir. Tejero ve üst subayı arasındaki karşılaşmanın emir subayının müdahalesiyle sonuçlanması buna iyi bir örnektir. Hükümetin, ordu ve teröristler arasında yer alması, bir diğer önemli olgudur, çünkü Tejero hükümete karşı ayaklanırken, orduya karşı şiddet uygulamış olanlara saldırmıyordu.

Bu olaylardaki şiddet ayrıca eylemlerin sembolik anlamıyla belirlenmişti -aktörlerce gayet açık olan ve gözlemcilere her zaman görülmeyen anlam-. Bu ayaklanmaların ekseninde haysiyetin tecavüze uğraması yer ahyordu ve bu nedenle *casa*ların işgal edilmesi *calle*de olduğundan daha çok şiddet yarattı. Casas Viejas isyanında en yüksek dozlu şiddet, *calle*deki çekişmeden *calle/casa* sınırında dövüşmeye geçişle belirlenmişti ve en çok ölüm de burada oldu. Bu sınırın karşılıklı ihlalleriyle şiddet hızla ve düzenli olarak arttı, olağanüstü noktalara ulaştı ve sonra geriledi. Bunun karşıtı olarak, Tejero ayaklanması bir *calle* olayı olarak kaldı ve katliamdan kaçındı.

Bu kültürde, içinde şerefin başı çektiği rekabetler, *calle*deki hayatın özsel parçalarıdır; ve *calle*deki bireysel şeref tecavüzleri, *casa*nın haysiyetine yönelen tecavüzlerden daha meşru ve daha az provoka-

tiftir. Yine de *calle*deki rekabet, öldürmeyi az tutmalıdır. Taammüden öldürme tanrı benzeri bir denetim uygular veya insandan aşağı olanı öldüren insanı alçaltır. Eğer rakipler yenilmekten çok yok ediliyorlarsa özel siyasa yürütülemez. Eğer kişiler *calle*de silahlı muhafızlar olmaksızın görünemiyorlarsa *calle*de kişisel şeref idame ettirilemez[10].

Tejero ayaklanmasında neler olmadığını değerlendirilmesi de aydınlatıcıdır. Bir *calle* olayı olarak daha şiddetli olabilirdi; *Cortes* baskın sırasında silahlı çatışma çıkabilir ve birileri yaralanabilir ya da ölebilirdi. Tejero ve komutanı birbirini vurabilirdi; Carrillo, Gonzalez ve salondan çıkarılan öteki milletvekilleri idam edilebilirdi. Böylesi bir şiddet öldürülenlere, canlarını alarak tecavüz etmiş olurdu, ama şereflerini alarak tecavüz etmiş olmazdı.

*Casa*ya tecavüzler, şerefe daha fazla zarar veriyor görünüyor. Tejero ayaklanması bir devrimi provoke etmiyordu; 1936'daki gibi sol ve sağ muhaliflerinin evlerini işgal etmemiş, onları evlerinden çıkarıp sıklıkla da *campo*ya götürüp vurmamıştı. Yine de asilerden korkmalarını gerektiren bir şey olduğunu düşünen pek çok İspanyol, isyan gecesi evinde uyumaktan çekinmişti. Tejero ayaklanmasının *casa*yı *calle*den ayıran sınırı geçmeye en çok yaklaştığı an, erkekleri iç çamaşırlarıyla caddelere çıkartma şeklindeki sembolik anıştırmayla yaşandı. En azından bir milletvekili kurşuna dizilme tecavüzünü dengeleyecek olan şeref tecavüzüne razı olmaya hazırdı.

Casa, daha *calle*deki rekabete maruz kalmmadan önce insan kimliklerini üretir ve işler. Bunu yaparken de insanın kaçınılmaz hayvani yanlarıyla ilgili olmak ve bunların üzerinde yükselmek zorundadır. İnsanilik ve hayvanilik arasında oluşan denge hassastır ve bu dengeyi korumak için *casa* politika dışıdır ve doğayla başa çıkma

10. Akdenizli toplumda şeref tartışmaları sıklıkla fizik gücü, saldırganlığı ve şiddet uygulamaya razı olma niteliklerini vurgular. Blok (1981) devlet oluşumu ve medenileşme hareketinin, maddi kişi idyumu kullanan şeref terminolojisini çağı geçmiş hale getirdiğini savunur; "medenilik" teriminin şereflendirici davranış belirtmek için daha uygun olduğunu da. Şerefin şiddetli pastoral kodunun çok daha az şiddetli kentsel kodunu bastırdığına katılıyorum, fakat bunun modern Avrupa devletinin gelişmesinin bir sonucu olduğuna katılmıyorum. Endülüs etnografyası medeniliğin geniş ölçekli bir ulus devletin ürünü olmadığını yani yapısal temelinin Akdeniz kentinden çok daha eski olduğunu ve medenilik politikasının modern devlet politikasıyla sıklıkla çeliştiğini düşündürmektedir.

sorunlarına ayrılmıştır. "İnsanın insan üzerindeki iradesinin uygulaması olan" politik sorunlar yüzünden *casa*yı işgal etmek temel düzene tecavüz etmektir. Normal olarak caddeler iradi *vida*nın yeridir, ev ise doğal vidanın. Ecel geldiğinde *casa* başedebilir, *calle* tanıyabilir. İradi ölümler *calle*yi kapladığında, yabanıllık uygarlığı tehdit eder; *casa*yı kapladığındaysa hayvanilik insaniliği tehdit eder[11] Böylelikle, şeref peşinde olmak, normal olarak belkemiğini oluşturduğu toplumsal rekabeti yok edebilir ve kaynaklandığı domestik yapıları yok etmeyi sürdürebilir. Eğer Tejero isyanının ironisi, şeref kazananların büyük kısmı otoritelerinden kaybederken şereflerinden kaybeden bazılarının otoritelerini arttırmasıysa, Casas Viejas'm ironisi ye trajedisi, şeref peşindeki adamların şerefe anlamını veren uygarlığı ve insaniliği yok etmesiydi. Casas Viejas'tan hiç kimse şerefi zedelenmeden çıkmadı.

Bu analiz, İspanya'yla sınırlıdır. Pek çok kültür, özel olanı kadınlarla, kamusal olanı erkeklerle ilişkilendirerek, özeli kamusaldan ayırt eder. Bu ayrımların her kültürde aynı yeri tutacağı ve bu yerlere tecavüz edildiğinde aynı sonuçları doğuracağı sonucuna varmak için hiçbir neden yoktur. Her kültür kendi anlamlarını oluşturur ve yaşatır, her biri kendi şiddetini uygular ve her birinin kendi terimleriyle incelenmesi gerekir.

11. Corbin, 1982, BBC açık üniversite kursu Inquiry için yapılmış "Sembolik Ölümler" adlı ve Picasso'nun Guernica'sına bu argümanları uygulayan bir filmdir. Ayrıca Garry Marvin'in boğa güreşleri tartışmasına bakınız.

KAYNAKÇA

Blok, A 1981: Rams and billy-goats: A key to the Mediterranean code of honour. **Man**, 16, 426-40.

Brandes, S. 1980: **Metaphors of Masculinity: Sex and status in Andalusian folklore.** Pennsylvania: Pennsylvania University Press.

Brenan, G. 1960: **The Spanish Labyrinth: An account of the social and political background of the Spanish Civil War.** Cambridge: Cambridge University Press.

Calero, A. M. 1976: **Movimientos Sociales in Andalucia (1820-1936).** Madrid: Siglo Veintiuno de Espana.

Carr, R. 1966: **Spain: 1808-1939.** Oxford: Clarendon Press.

Cid, R., de la Cuadra, B., Esteban, J., Jaúregui, F., López, R., Martinez, J., and Van den Eynde, J. 1981: **Todos al Suelo: La conspiración y el golpe.** Madrid: Punto Critico.

Corbin, J. R. 1977: An anthropological perspective on violence. **Intern. J. Environmental Studies**, 10, 107-11.

— 1982: **Symbolic Deaths.** Milton Keynes: Open University Educational Enterprises.

Corbin, J. R. and Corbin, M. P. 1984: **Compromising Relations: Kith, kin and class in Andalusia.** Aldershot: Gower Publishing Company.

— 1986: **Urbane Thought: Culture and class in an Andalusian city.** Aldershot: Gower Publishing Company.

Diaz del Moral, J. 1969. (Original publication 1929): **Historia de las Agitaciones Campesinas Andaluzas.** Madrid: Alianza Editorial.

Douglas, M. 1966: **Purity and Danger; An analysis of concepts of pollution and taboo.** London: Routledge and Kegan Paul.

Gilmore, D. 1980: **The People of the Plains: Class and community in Andalusia.** New York: Columbia University Press.

Hobsbawm, E. J. 1959: **Primitive Rebels: Studies in archaic forms of social movement in the nineteenth and twentieth centuries.** Manchester: Manchester University Press.

Kaplan, T. 1977: **Anarchists of Andalusia, 1868-1903.** Princeton: Princeton University Press.

Leach, E. R. 1976: **Culture and Communication: The logic by which symbols are connected.** Cambridge: Cambridge University Press.

Lida, C. 1972: **Anarquismo y Revolucion en la Espana de XIX.** Madrid: Siglo de Veintiuno.

Lienhardt, G. 1961: **Divinity and Experience: The religion of the Dinka.** Oxford: Clarendon Press.

Mintz, J. R. 1982: **The Anarchists of Casas Viejas.** Chicago: Chicago University Press.

Peristiany, J. (ed.) 1965: **Honour and Shame: The values of Mediterranean society.** London: Weidenfeld and Nicolson.

Pitt-Rivers, J. 1971. (Original publication 1954): **People of the Sierra.** Chicago: Chicago University Press.

— 1977: **The Fate of Schechem or the Politics of Sex.** Cambridge: Cambridge University Press.
Preston, P. 1984: **Fear of freedom: The Spanish army after Franco.** In C. Abel and W. Torrents (eds), **Spain: Conditional Democracy,** London: Croom Helm.
Turner, V. W. 1969: **The Ritual Process: Structure and anti-structure.** London: Routledge and Kegan Paul.
Vilanova, P. 1983: Spain: The army and the transition. In D. S. Bell (ed.), **Democratic Politics in Spain: Spanish politics after Franco.** London: Frances Pinter (Publishers).

III. 'LE MAL COURT': BAŞSIZ BİR TOPLUMDA GÖRÜNEN VE GÖRÜNMEYEN ŞİDDET-KAMERUN'DAKİ MKAKOLAR

Elisabeth Copet-Rougier

Alarica Her şeyden önce gerekli olan, kötülüğün koşması. Kötülük koşuyor. Görüyor musunuz onu? Ne kadar da iyi koşuyor! Bir zevk bu. Suç...
Célestincic: Hangi suç? Yine ne?
Alarica Suç onu durdurmayı iddia etmek olurdu.
Célestincic: Kimi durdurmak?
Alarica Kötülüğü. Koştuğunda kötülüğü durdurmak. Bu suçu işlemeyeceğim ben, kesinlikle işlemeyeceğim.

Jacques Audiberti, Le Mal Court

GİRİŞ

Şiddet (violence) kelimesinin İngilizcedeki ve Fransızcadaki anlamlarını karşılaştırdığımızda derhal görürüz ki kelime, kavramsal olarak çift anlamlı ve görelidir. İngilizcedeki asli anlamı fiziksel saldırganlıktır; yasadışı bir haksızlık. Fransızcada kelimenin iki temel anlamı var: Biri İngilizcedeki anlama yakındır, öteki ise rıza göstermesini sağlamak için birine baskı uygulama fikrini ifade eder. Bu ikinci anlamda dolaylı, ahlaki şiddetten söz etmiş oluyoruz. Farklı perspektiflerdeki ikilik iki düzeyde yeniden üretilir: Yasal/yasadışı, fiziksel/dolayh.

İki düzeyi, karşıt kutuplar (dikotomiler) olarak ifade etmenin önemi, verili bir çiftteki terimlerin her birinin içkin olarak ötekini gerektirmesinde yatar. Etudes Rurales'in tamamen şiddet sorununa ayrılan bir sayısında (1984) yasal/yasadışı kutupsallığı, şiddeti sosyal düzenin ve karışıklığın bir aracı olarak ele alan Weber'ci ve Durkheim'cı görüşler arasındaki karşıtlığı çevreler. Kutupsallığın bir ucu (yasal şiddet) bir sosyal düzenin kurulması ve sürdürülme tarzıyla ilgiliyken aynı zamanda da sosyal hukukun ihlallerine karşılık düşer ve 'olayların kazaların ve "gürültü"nün doğası'yla ilgili olan öteki kutbu (yasadışı şiddet) da içinde taşır (1984, sf. 11)[1]. Burada, bir uçta toplumların şiddet üzerine kurulu olduğu, öteki uçta ise bir estetiğin gelişimi görülecektir.

Bu kutupsallıkla ilgili kendi düşüncelerimi açıklamadan önce, hemen R. Girard'ın (1972) sosyal düzen olanağının sonradan ritüellerle sürekli toplumdan uzaklaştırılması gereken bir tür *ilk* şiddet eylemine dayandığı görüşünü kabul edilmesi çok güç bulduğumu belirtmeme izin verin. M. Auge haklı olarak bu genetik görüşü eleştirmektedir (1979, sf. 76). Gerard'ın görüşü, ayrıca romantiktir de. Sosyal düzenin başlangıcında niye böyle bir şey bulunmak zorunda olsun ki? Öncesinde şiddetin olmadığı bir durum mu varsaymalıyız? Böylesi bir görüş, şiddetin banalliğine, farklı toplumlarda farklı ifade edilmesi ve farklı kullanılması olgusu karşısında Rousseau'nunkine benzer bir körlük gerektirir. Benim yaklaşımım, *polemos* (ötekilere karşı savaş) ile *statis* (anlaşmazlık, içsavaş, kendine yönelik şiddet, bölücü şiddet) ayrımını yapan J. Bazin ile E. Terray'ın (1982) yaklaşımına yakındır. Bu yazarlar ayrıca, devletli toplum bağlamındaki şiddet ile örneği "başsız" toplumlar (böyle adlandırılmalarının nedeni, toplumu oluşturan klanlar ve soy zincirleri arasında sürekli bir kurumlaşmış otorite yoluyla koordinasyon olmayışıdır) olan parçalı toplumlar bağlamındaki şiddet arasında bir karşıtlık kurarlar. Devletli toplum içinde izin verilen tek iç şiddet, baskıcı şiddettir; toplumun üyelerinin yapabilecekleri yasal olarak kabul edilebilir biricik şiddet şekli, devlet sınırlarının ötesinde yapılmalıdır. Devletsiz toplumlarda aksine bu ayrım böylesine berrak değildir. Bu tip bazı toplumlar farklı klanların üyeleri arasındaki bir öldürmeden sonra düşmanlığın büyümesine izin verirler; bazı başka toplumlar ise böylesi bir öldürmeden sonra bunun tazmini konusunda kesin kurallar ko-

1. Bütün alıntılar kendi çevirimdir.

yar; bazen her iki düzenleme bir arada var olur, Nureler ve Masailer arasında olduğu gibi. Bununla birlikte, *aynı* klanın üyeleri arasındaki cinayet öylesine ciddidir ki intikamla veya tazmin yoluna gidilmesiyle değil, arındırılması şart olan bir ahlaki kirlenme ile sonuçlanır. Bu, bu makalede bundan sonra yürütülecek tartışma için asli faktördür. Genel olarak toplumlardan söz ederken inanıyorum ki içinde yer alan üyeleri gerek içindekiler gerek dışarıdan kişiler (l'entre-soi, outsiders) tarafından birbiriyle özdeşleştirildiği ve içerisinde şiddetin bu şekilde yasak sayıldığı sosyal bilimler, çekirdek aileden klana (veya klanlar demetine) ve hatta bazı durumlarda devlet düzeyine dek sıralanabilirler. Ancak çekirdek ailenin dar sınırları içinde bile, içeri ve dışarı, yasal ve yasadışı edim nosyonları arasında belirli bir oynama olduğunu belirtmeliyim. (Entre-soi'ya uygun bir İngilizce karşılık bulamadığım için, bu kelimeyi kullanmaya devam edeceğim.)

İnsan toplumlarında *entre-soi* içindeki şiddet edimleri genellikle şiddetin en kabul edilemez örnekleri olarak değerlendirilirler. Mesela benim toplumumda, Pierre Riviere'nin gerçekleştirdiği ve M. Foucault tarafından tartışılan (1973) anne-kardeş katli kadar korkunç hiçbir şey olamaz. Gerçekten de pek çok devletsiz toplumda *entre-soi* şiddet, birime dış kaynaklardan uygulanan zor ile bastırılamaz. Çünkü hukuktan çok daha öte şeylerle ilgilidir. Tipik olarak bunu, sadece arındırma çözümleyebilir. Böylesi bir şiddet, gerçekte antisosyal edimlerde doruk noktasına ulaşmış sayılır; kategorilerde, "aynı"nın "öteki" için kullanılması şeklinde bir karışıklık içerir: Bu tür şiddette kişi kendisinden birine dışarıdan birisi muamelesi yapmıştır.

Ayrıca klasik Anglo-Sakson anlamıyla, birinin fiziksel incinmesine sebep olmak (bkz. Riches'ın makalesi) şeklindeki şiddet fikrini de aldım. Eğer şimdi şiddet kelimesinin Fransızcadaki anlamlarından ikincisini irdelersek, zorlama veya *dolaylı şiddet* fikrine varırız. Bu fikir, şiddet nosyonunun en geniş yelpazeli yorumlarını üretmiştir. Bu nedenle Bourdieu dolaylı şiddetin iki tipini, bir yanda (ekonomik zorunluluklarla ortaya konan) "açık" şiddet ve öte yanda (ahlaki ve etkiye dayanan) zorunluluklarla ortaya konan) "sembolik" şiddet olmak üzere ayırmaktadır; primitif toplumu niteleyen bu son şiddettir ki eleştirilir, "örtmeceli"dir ve "tanınmak için anlaşılmaz kılınmak zorundadır" (1980: sf. 217). Bu analize göre dolaylı şiddet, ılımlı ve örtülü olmasına rağmen, sosyal düzenin sürdürülme-

sinde rol oynar ve bu nedenle Weber'ci perspektife uyar (bkz. önceki paragraflar). Görünüşte, bunun "yasadışı" hiçbir yanı yoktur, hatta tam tersi. Gerçekten de yasadışı "sembolik" şiddet diye bir şey olabilir mi? Kısaca göreceğiz.

Doğu Kamerun'da yaşayan bir Batı Afrika toplumu olan Mkakolar üzerinde odaklaşan bu makalede, fiziksel (görünen) şiddet ve "görünmeyen" şiddet (bkz. sonraki paragraflar) üzerinde yoğunlaşacak ve yerel topluluğun sırasıyla dışında ve içinde başvurulan şiddet nosyonları arasındaki karşıtlığı göstereceğim. Bu karşıtlığın, yasallık ve yasadışılık arasındaki kısaca andığım karşıtlıkla bağlantılı olduğunu da göstereceğim.

Mkakolar, *entre-soi* nosyonları yerel bir klanlar demetini kapsadığı için bir başsız toplumdurlar. Bunlar bir teritoryal grup ya da daha kesin bir ifadeyle bir "kabile" oluştururlar. Bu nedenle, bu grup siyasi olarak, -baskıcı türden şiddetin ağırlıkta olduğu devlet sistemlerindekinin tersine- kendi içinde savaşın yasak, her türlü fiziksel şiddetin de ortadan kaldırılmış olduğu bir yapılanma şeklinde tanımlanır. Mkakolara göre fiziksel şiddetin *entre-soi*'den kovulması, paylaşılan sosyal kimliğin kan karabetine dayandığı fikrinden kaynaklanır. Açıklayacağım gibi, bu kan karabeti ve kimlik imajı kanbağı kilit kavramına dayanır; bu kavramın çevresinde kirlenme, arınma, cinayet, içerdelik ve dışarıdalık, zaman ve mekân gibi nosyonlar bulunur.

Bu topluma ilişkin başlıca olgu, sosyal hukukun ötesinde yer alan bölücü ve baskıcı şiddetin, ihlalleri ve ihlallerin bastırılmasını, katilleri ve kurbanlarını içeren bir görünmeyen dünyada bulunmak durumunda kalmasıdır; bu dünyada büyücülük, cadılık ve sihirli ilaçlar hâkimdir. Bu görünmez şiddet, sadece sosyal ilişkilerin yansımasından ibaret değildir. Gerçekten de, sosyal hayatın edilgen bir metaforu veya bir ters görüntüsü olmaktan öte görünmez şiddet *eylemdir* ve fiziksel şiddet kadar çabucak atlamalı olabilir. Mkakolar görünmez şiddetin gerçekte başka bir şeyi temsil ettiği şeklindeki tipik "Batılı" görüşü paylaşmazlar. Bu nedenle görünmez şiddeti meydana getiren somut ve spesifik eylemleri, görünmez şiddetin temsili etkisinden ayırmak zorundayız. Görünmez şiddetin temsili etkisi, ideolojinin özsel bir parçası olarak ihlalleri önler, içinde barındırdığı tehditlerle bireysel iradeleri boğar. Genelde şiddetle ilgili olunduğu ölçüde, iki düzey kesinlikle ayırt edilmelidir: İlk olarak dış fiziksel şiddet ile iç görünmez şiddet vardır; ikinci olarak da birinden

birinin kullanılması tehdidi vardır ki bu da ideolojinin etkililiğini yansıtır.

Bir metafor olmaktan çok bir edim olarak düşünülen bu görünmez şiddet içinde muhtemelen, daha önce sözünü ettiğimiz yasadışı "sembolik" şiddeti bulabileceğiz. O zaman çeşitli kategorilere tahsis edilen aktüel şiddet örneklerinin temelleri sorunuyla karşılaşacağız. Kim, bir örneğin yasadışı, bir başka örneğin de yasal değilse bile en azından sosyal düzenin bir parçası olduğunu söyler? Yanıt şu: Neyle tanımlanmışlarsa o, yani sadece iktidar.

Şiddetin bu farklı yönlerini sadece bunların iktidarla ilişkileri ile anlayabiliriz. Ne var ki iktidarı maddeleştirmeye yönelik her türlü kışkırtmaya karşı uyanık olmalıyız. Mkakolar bize birbiriyle çelişen eğilimler zemininde işleyen güçler gibi çok elverişli bir örnek sunar. Böylelikle, Mkakolar arasındaki sosyal düzen, güçlerin dağıtılmasını gerektirirken, bireyler, güçleri yoğunlaştırma peşindedirler. Fakat güçlerin bu şekilde toplanması, rakip bireylerin eylemleri yoluyla (ama herhangi bir sosyal konsensus yoluyla değil) yeniden dağıtılmalarına yol açar. Bu Mkako toplumunda, yoğunlaşmış ve dağılmış güçlerin salınımlarının düzensizleşmesine yol açar. Daha genel olarak, burada sapkın bir iktidar yapısıyla karşılaşırız. Şiddet kendi başına bir şey ifade etmez, çünkü saf bir kavram değildir. Şiddeti anlamak için, bu makalenin başında belirtilen sosyal düzeni destekleyen şiddetle, sosyal düzeni ihlal eden ve sosyal düzene karşı harekete geçen şiddet arasındaki karşıtlığı anlamak zorundayız. Konuya antropolojik önemini kazandıran da işte bu içkin karşıtlık ilişkisidir. Bu çıkış noktasından J. Jamin haklı olarak der ki: "Bu aynı terim... bir olgular grubunu ve bu grubun karşıtını, hukukun uygulanmasını ve hukuka tecavüzü belirtir" *(Etudes Rurales,* 1984, sf. 17). Bir başka yoldan E. Claverie şunu ileri sürer: "... şiddet uygulamak bir sosyal ilişkiye içkin, yıkıcı bir nitelik vermektir" *(Etudes Rurales* 1984: sf. 16). Fakat biz bu görüşün sonuçlarını da görmeliyiz: Sosyal düzeni sürdüren şiddet kendi içinde barbarca yıkıcı güçler de içerir. İktidar, kendini yeniden üreten her iktidar bu vahşi ve yıkıcı öğeye sahiptir. Bu nedenle iktidar kendi başına varolmaz ve kendini yeniden üretme kapasitesinin yanı sıra yıkma kapasitesi de taşır. M. Foucault'nun söylediği gibi, "Cinayet, tarih ve suçun buluştuğu noktadır... Öldürme, meşruluk ve yasadışılık arasındaki ilişkide müphemliğe yol açar" (Foucault 1973: sf. 271).

İktidar ve şiddetin bu uzlaştırılamaz doğası, şimdi göstermeye çalışacağım gibi başsız toplumlarda daha açık görünür.

ŞİDDET BİÇİMLERİ

Mkakolar arasında hem kurallı hem de bölücü şiddetin bazı örneklerini sunarak başlayacağım. Bu örneklerden argümanımı geliştirmekte yararlanacağım.

Örnek 1: 1890'larda Teğmen Mizon, Gbaya'yı ve Mkako ülkesini boydan boya geçti ve sadece "harabeler, yanık köyler, harap bahçeler" buldu. Şöyle yazmıştı: "Bu paganlar arasında savaşın oyun olmadığını gösteren pek çok kanıt var. Bone'un "ana cadde"sinin girişi, güneşin yarı yarıya kuruttuğu kül rengi kafalardan oluşan bir hatla kesilmişti; her yerde cesetler, parçalanmış organlar ve yamyam öğünlerinin kırıntıları vardı" (Mizon 1895: sf. 336).

Örnek 2: Yaşlı Mkako erkekleri, eskiden ülkenin doğusunda birlikte yaşayan iki büyük klanın, Bolesseler'le Mbessembolar'ın ayrılması öyküsünü anlatırlar: İki önder yarıştılar ve bunlardan Mbwa adlı olanı, öteki önder Ndelele bütün adamlarıyla birlikte köyden ayrılıp avlanmaya gittiği zaman inisiyatifi ele aldı. Mbwa köye saldırdı ve yağmaladı. "Köyde kalan yaşlı Mkako erkeklerini öldürdü, cesetlerini pişirdi, sonra muz yapraklarına sarıp yediler."

Örnek 3: Bir başka sefer de önder Ndelele, Batouri'deki Nbwako diye anılan asıl Mkako grubuna saldırmaya kalkıştı; düşmanları bir derenin kıyısında duruyorlardı, Ndelele'nin genç savaşçılarından biri dövüşe girme isteğine direnemedi ve düşmana bir ok attı; karşılık olarak Nbwakolar, Ndelele'nin adamlarından ikisini oklarıyla öldürdüler. Kötü bir işaretti bu, yağmur başlamak üzereyken dövüş durdu: Herkes evine gitti.

Örnek 4: Bazen bu savaş hikâyeleri, ilk bir veya iki kişinin öldürülmesi, kalbinin çıkarılması ve kalbinden ilaç yapılması, bu ilacın bir özel davulun içine konmasıyla ilgilidir. Derler ki bu davulun sesi öyle alışılmadık ve ürkütücüdür ki herkes dövüşün ve savaşın durduğunu bilir.

Elbette ki bu şiddet edimleri onları gerçekleştirenlerce meşru, şiddetin sorumlularını barbarlar diye anan kurbanlar tarafından ise gayri meşru olarak görülür. Kimileri, yerel topluluk içinde böylesi şiddetin hiçbir örneği olmadığını belirtebilir. Fakat görünmeyen dün-

yada yer alan dövüşü ve cinayeti tanımlayan ikinci bir grup öykümüz daha var.

Örnek 5: Cadılık yapan iki adam aynı kadın için rekabet ediyordu. Görünmeyen dünyada geceleyin dövüşmeye başladılar. Biri kılıçla, öteki ise bir silahın dipçiğiyle yaralandı. Cadı olduklarını gizli tutabilmek için hastalıklarının türünü değiştirmeye karar verdiler. Daha ağır yaralanmış olan adam midesinden hasta olduğunu söyledi ve üçüncü bir kişiyi kendisini öldürmek istemekle suçladı: Ertesi gün öldü.

Örnek 6: Bir başka öykü de, cadı olmayan iki akraba -kandaş değilile ilgilidir. Genç akraba yaşlı olanın büyük kahve çiftliğine gıpta ediyordu ve ötekini büyüyle öldürmeye karar verdi. Yaşlı akrabasının bazı giysilerini, kesik tırnaklarını ve saçlarını çaldı. Sonra bir bukalemun yakaladı ve bukalemunu çaldığı şeylerden yaptığı ilaçla birlikte astı. Hayvanın ölmesi uzun bir zaman aldı, ama yere düşmesi, kuruması ve büzülmesi daha da uzun (bir ya da iki yıl) sürdü. Bu arada yaşlı akraba giderek zayıflıyordu ve sonunda bir deri bir kemik kaldı. Öldükten birkaç hafta sonra genç akraba yaşlı akrabasını öldürmüş olmakla övündü ve bu ölümün ayrıntılarını anlattı. Bu konuşmayı, sarhoşken yapmıştı, çünkü içkili partiler şiddet konuşmaları, kendini övmeler ve övüngen itiraflar için bir fırsattır.

Örnek 7: Son hikâye, bir cadı-doktor tarafından iyileştirilen bir kız hakkındadır. Kızın kadın akrabalarından biri, aynı evde yaşayan bir akraba büyücüydü ve kıskançlığından genç kızın kanını ve yüreğinin bir bölümünü yedi. Cadıya karşı gece boyunca süren görünmez mücadelede cadı-doktor çalınan kalbi tamamladı ve yerine koydu.

İkinci grup hikâyelerin (5-7) birinci gruptan (1-6) farklı bir düzende oldukları savunulabilirdi. Birinci grup fiziksel, görünür ve siyasi amaçlara sahip şiddetle ilgiliyken, ikinci grup kıskançlığın neden olduğu ve topluluk içindeki sosyal ilişkilerin kaçınılmaz gerilimlerinin yansımasından ibaret olan tasavvuri, görünmez şiddete dayanmaktadır. Bununla birlikte ben, aynı kültürel kategori tarafından desteklenen her iki tip şiddetin de bir ortak doğayı paylaştığını ve her iki tip şiddetin de sıklıkla intikam alma yükümlülüğünden ortaya çıktıklarını veya bir şekilde savaşın ve tehlikeli sosyal karşılaşmaların yerine geçtiklerini savunmaya çalışacağım. Ayrıca bu iki tip şiddet, -başka bakımlardan sırasıyla, dışa yönelik ve içeyönelik olarak kesin biçimde ayrılsalar bile- iç ve dış siyasi sınırları sür-

dürme veya yıkma bakımından benzer şekilde işlerler. Sosyal antagonizmaların ortaya çıktığı ve farklı iktidar türlerinin ayırt edildiği bir sürecin tamamlayıcı unsurlarıdırlar. Mkako kabilelerinin eski siyasi düzeninin dış şiddet yoluyla tanımlanması ve sürdürülmesi gibi görünmez ve iç şiddet, topluluk içinde hangi tür rekabet ve egemenliğin sosyal olarak kabul edilebilir olduğunu tanımlar.

FİZİKSEL ŞİDDET VE SOSYAL DÜZEN

Kako dilinde şiddet kavramı genel olarak *sosur* ile karşılanır. Kelime, nefes *(msosu)* ve susuzluk *(soso)* fikirlerini içinde taşır ve tıpkı nefes veya rüzgârın hızlı esmesi gibi açıklanması zor bir tür kuvveti belirtir. Fakat susuzluğun ısı ifradından gelmesi şeklindeki (bölünmeye de yol açabilen) bir ifrat fikrini de içerir. Isı *(woso)* nosyonunun kendisi, saldırganlık tehlikelerini ve bir büyük adamın cenazesi gibi vesilelerde ortaya çıkabilecek denetimli bir şiddet türünü ifade eder. Böylelikle ısı, hem barış hem de serinlik demek olan *weinate*nin karşıtıdır. Fakat yine şiddet için kullanılan bir başka kelime olan *mguru,* avlanma ve savaş anlamlarını da çağrıştırmasıyla bir meşruluk fikri taşır. Bağlama göre değişmek kaydıyla, şiddet fikriyle bağlantılı çok sayıda başka kelime de var.

Mkakolar arasında, fiziksel şiddete sadece topluluk dışında izin verilir (gerçekte böyle olması ihtar edilir), özel ritüeller[2] veya (erkeği daha güçlü kılan) karı koca arasındaki kavgalar hariç, topluluk içinde şiddet meydana gelemez. Denkler arasındaki, yani yetişkin erkekler arasındaki dövüşler, topluluk içinde tamamen yasaklanmıştır.

Günümüzde, Mkako toplulukları bir aradaki birkaç köyden oluşur, fakat geleneksel olarak kendi topraklarının ortasında yerleşmiş ortalama 500 ila 1000 kişinin yaşadığı tek bir köyden oluşurlardı[3]. Böylelikle önceleri, böyle bir topluluk, birbirinden farklı büyüklükteki çeşitli patrilineal klanların karmaşık bir bileşimiydi. Bu klanlardan biri, büyük olduğu için egemen klandı ve öteki küçük klanlar veya klan kolları egemen klanın yanında gruplanıyorlardı. Bu

2. Cenaze alayında cesedin "bedelinin ödenmediği" zamanki gibi; bununla birlikte bu durumda bile dövüş ritüelleştirilmiştir.

3. Önceleri Mkakolar genellikle avcı-toplayıcılardı, sınırlı oranda tatlı patates ve muz tarımı yaparlardı, fakat günümüzde mısır ve manyok da yetiştirirler.

topluluğun sosyal dayanışması zayıftı ve yerel klanların bile birleşik gruplar oluşturması çok güçtü. Bununla birlikte bu topluluk savaşın ve fiziksel şiddetin sınırları hakkında bir ortak kabulden bir siyasi dayanışma ve tanım çıkardı. Otorite sadece kıdemliler ve kıdemsizler, erkekler ve kadınlar, yaşlı ve genç insanlar arasındaki ilişkilerde açık varlığım sürdürüyordu. Hiçbir kurumlaşmış şef veya merkezileşmiş siyasi kurum yoktu. Kıdemliler -özellikle büyük ailelerin kıdemlileri- özellikle prestij ve güçlerini vurgulamaya çalışıyorlardı. Atalarının hukukuna uymayanları denetlemek ve cezalandırmak için hastalık ve kötü talih ile ilgili doğaüstü yaptırımlar (fakat fiziksel yaptırımlar değil) kullanıyorlardı.

Mkakolar halen patriklanlara, ikametgâh yerinde de patrilokal bir yönetime sahiptirler, fakat gerçek bir soy zinciri yoktur. Soy zincirlerinde gerçek kan karabeti bağlarının, büyükbabadan öteye götürülmesi epey zordur. Patrilokallik kuralı, fiiliyatta tam veya yarıkan erkek kardeşlerin ve bunların soydaşlarının "ocak" denen bir çiftlikte bir araya toplanmasını talep eder. Her aile kendi tahıllarını eker, fakat aileler birlikte yerler, bu "ocak"ın birliğinin temelidir -o kadar ki aynı sofrada yemek yemek bağlantısının herhangi bir reddi kaçınılmaz olarak "ocak"ın bölünmesine yol açar. Bu toplumda antagonizma, rekabet ve parçalılık (segmentasyon) sosyal ilişkilerin temel iskeletini oluşturur. Parçalılık, çok kadınlılık uygulamasını ve soyun çekirdeğinin öncelik hakkını korumak hem de nesebe genç soylarım yaymak için kıdemlilik ilkesi getirir. Bu nesebe göre genç soylar birkaç kuşak sonra özerk hale gelirler ve her biri o zaman aym klandaki bir başka egemen soyla bütünleşmeyi veya kıdemli soyun egemenliği altında kalmayı veya yakın soylardan yararlanmak yoluyla siyasi bir birim oluşturmaya çalışmayı seçer. Tüm bu stratejiler seçilmiş bir "ocak" içinde birlikte ikamet etme bağlarım güçlendirir. Böylelikle bir kıdemli, prestiji ve gücü artmış olduğu için akraba desteğini toplayabilirdi; bu, önde gelen kıdemliler arasındaki rekabetin temeliydi.

O halde, geleneksel Mkako toplumunda sosyal ilişkiler dinamizmini, sosyal birimlerin akışkanlığından, neseple sınırlı topluluk belleğinden, merkezi otorite yokluğundan, prestij için rekabetten ve insanların parçalılık bağlamında toplanmasından alıyordu. Genel sosyal eğilim teritoryal dağılmaydı. Bunu iki etken önlüyordu: Öteki topluluklardan gelen tehdit ve endogamik ittifaklar. İlk faktör nedeniyle hiç kimse esir edilmeden veya öldürülmeden bir günlükten

daha uzun yola gidemezdi. Farklı gruplar arasında kalıcı düşmanlıklar kural halindeydi. Gerçi bu gruplardan bazıları arasında kızkardeş ahp vermenin sonucu kan anlaşmasıyla birbirleriyle bağlıydılar. Fakat bu kan anlaşmaları asla uzun sürmüyordu ve herhangi bir bahaneyle müttefikler düşman haline gelebiliyordu. Endogamik ittifaklara gelince, yerel topluluk içinde pek çok evlilik yer alıyordu. Bununla birlikte bir omaha kandaşlık ve evlilik sistemleri hâkim olduğu için bu evlilikler, önemli ölçüde dağılma eğilimindeydiler ve bu nedenle de topluluk içinde etkin iç ittifaklar kuruyorlardı. Bu, evlilikler (i) iki taraflı kandaşlık, (ii) çeşitli klanhk bağlarından herhangi biriyle, (iii) önceden var olan belirli ittifak bağlarıyla akraba olmayan insanlar arasında aktedilmek zorunda olduğu içindi. Bu arada omaha sistemi, daha geniş olan akrabalık ilişkileri alanının, her bir evliliğin başlamasıyla spesifikleşmesini sağladı. Bu sistem bir yana, sınırlı sayıda evlilik yerel topluluğun dışında yer aldı. Bunların omaha sisteminin topluluk içinde vücuda getirdiği "dağılmış ittifak" etkisine paralel olduğu söylenebilirdi: Bunlar, topluluk dışında gerekli barış bölgeleri kurmak için bir siyasi araç olarak görüldüler. Gerçekten de, klan sistemi gruplararası evliliklere meydan vermediği için (klanların dağılmaması ve bir politik grup içindeki klanların yerelleşmesi söz konusuydu), evlilik yoluyla akrabalık bağları ve matrilateral bağlar, kişilerin topluluktan topluluğa dolaşmasının koşullarını sağladığı için kritikti.

Mkako yerel grupları için eski dönemlerdeki fiziksel şiddet savaşla sınırlıydı ve bu nedenle dış şiddete yönelindi.

Savaş *(ndjambi)*[4] istisnai bir oluş değildi, tersine sosyal ve siyasi düzenin bir parçasıydı. Aym topluluğun klanları arasında öldürmeye varan düşmanlıklar kaçınılmaz olarak, iki parçaya bölünmeye ve bu kollardan birinin ayrılıp gitmesine yol açtı. (Böylesi düşmanlıklar iki soy veya klan arasındaki eski siyasi ve rekabetçi antagonizmamn sonucuydu.) Cinayetin öcü alınmalıydı, fakat fiziksel şiddet topluluk içinde meydana gelemeyeceği için bu, bölünmeyle sonuçlanıyordu.

Savaşçılık yetenekleri, genç erkeklerin erkekliğe geçişi sırasında kesinlikle vurgulanıyordu. Kako dilinde erkekliğe geçiş için kullam-

4. **Ndjambi**, ayrıca avlanma müziği için de kullanılır (yakından akraba bir terim olan ngambi'nin anlamı saldırıdır); gerçekten de avlanmadan savaşa uzanan bir anlam sürekliliği vardır.

lan genel bir terim olan *djeinate,* fiziksel güçle bastırma veya zorlama demek olan *dje*'den türemiştir ve bir tür şiddet anlamına gelir. *Dje* kelimesinin türevleri, itaat etmek anlamına gelen *djeso* ile saygı göstermek anlamına gelen *djesi*'dir. Burada önemli olan düzen ve iktidarın köklerini, tehdit edici bir karşılık olarak şiddet hakkındaki söylemde bulmasıdır. Çağdaş gözlemlere göre erkekliğe giriş işleminde de açıkça şiddet uygulanır ve bu işlem biraz gizemli (esoterik) bilgiyle ilgilidir ve topluluk içindeki denetimli şiddetin biricik örneğidir. Çok zorludur ve bu tören sırasında kimi genç erkeklerin ölmeleri olağandışı değildir (bu ölüler sonradan suçlular gibi çalılıklara gömülürler)[5] Tek öğretim, avcılık ve savaşla ilgilidir. Bu iki faaliyet aynı sembolik ve semantik alana aittir, tıpkı bir avcının kanını hastalıktan *(simbo)* korumak ve böylelikle savaşta adam öldüren bir savaşçı olmak için belirli bir av hayvanını öldürdükten sonra arınma ritüelini uygulamak zorunda olması gibi. Hem avlanma hem de savaşa dair özel şarkılar ve danslar vardır. Kilit özellik şudur ki, topluluk içindeki tek mümkün şiddet, erkekliğe giriş kurallarının çiğnenmesinden doğar, erkekliğe kabul edilmiş bir erkeğin kabul edilmemiş bir erkek tarafından aşağılanması gibi. Erkekliğe kabul edilmiş kişi aşağılanmaya, dövüşerek ve hatta öldürerek karşılık vermek zorundadır bunu yaparken başarısız olması ölümüne neden olacaktır. Sözler öylesine güçlü ve bu güç öylesine tehlikelidir ki erkekliğe kabul edilmiş kişinin kanının gücünü tehlikeye sokar, erkekliğe kabul edilmemiş kişinin kanının güçsüzlüğünü bulaştırabilirdi.

Savaşçılık yeteneklerine verilen bu önem, kalıcı düşmanlık şeklindeki eski sosyal pratiğe uyar. Kalıcı düşmanlıklar sayesinde savaş önderleri *(bende)* ortaya çıkabilirdi. Savaş tehdidi olduğu zaman, insanlar (aslolarak da kıdemliler) savaş seferlerini örgütleyecek bir erkek seçerlerdi. Eğer bu önder, güç ve prestij sahibiyse, karizma kazanır ve kıdemlilerin desteğini elinde tutmayı sürdürürdü ve başarılı bir savaşın ardından da askeri önderliğini topluluğun şefi olarak siyasi yetkilere dönüştürmeye çalışabilirdi. Gerçi bu mevki miras bırakılamazdı, ama şef sonraki bir tarihte mevkiyi, ailesinin bir üyesine devretmeye çalışabilirdi. Savaş bu başsız toplumda, dış olaylar için merkezi otoriteye bir ölçü sağlamak suretiyle, şefliği şöyle böyle kalıcı hale getirdi. Aynı zamanda savaş, topluluk içinde prestijini

5. Bu, Suzette Heald'ın bu kitapta yer alan makalesi Ugandalı Gisular'da geliştirdiği bir tamadır

ve iktidarını takviye etme fırsatına sahip olan ve böylece topluluğun siyasi güç ve birliğini de arttıran bir önder sağladı. Böylesine asli bir rekabet kaçınılmaz olarak grubun içindeki veya dışındaki başka bir "büyük adam"la çatışmalara ve muhtemelen bölünmeye veya bir başka savaşa yol açtı. Rakiplerin göreli gücü, büyülü güçler kullanmalarına, ruhların yardımına ve bir erkeğin kanının gücünden gelen özel bir güce *(duma)* sahip olmalarına dayanırdı. Bir liderin yenilgisi, kanının ve ilaçlarının zayıflığını gösterirdi, onu desteksiz bırakırdı ve siyasi birliğin çökmesine yol açardı: Klanlar veya klan kolları bu takdirde kandaşlık veya ittifak ilişkileri yoluyla öteki topluluklara katılırlardı veya eğer yeterince büyüklerse, yeni bir yerde yerleşirlerdi. Böylece savaş kendine özgü bir düzen sürdürmenin ve bu düzeni yeniden üretmenin dolaylı bir aracıydı. Savaş, yeni sosyal biçimlerin evrimine yol açmadı: Daha çok, *tıpkı dış şiddet gibi o da iç düzeni yeniden üretmenin asli olarak dış bir aracıydı.* Eğer böyle olmasaydı, her klan küçük köylere bölünecekti. Mkakoların en yakın komşuları olan Gbayalar (Burnham 1980) arasında durum böyledir; Gbayalar Mkakolarla benzer bir sosyal örgütlenmeye sahiptirler, fakat daha az savaşçıları vardır. Makalar Mkakolara benzer örgütlenmiş bir başka komşu toplumdur ve bu topluluğu Geschiere (1982) "saldırganca eşitlikçi" diye niteler, çünkü toplumda yürürlükteki dengeleyici güçler sık sık güçlü adamların ortaya çıkması şeklindeki karşıt eğilimle çatışır.

Savaş özellikle de düşmanla ilişkiye göre katı kurallara bağlıdır. İnsan yeme dahil her türlü bölücü şiddet en yabancı ve en uzak düşmana karşı mübahtır (örnek 1, yukarı bakın)[6]. İster aynı ister farklı etnik gruba ait olsunlar, komşu halklara farklı davranılabilirdi. Çatışmanın göç, yağmalar, intikam, iktidar için meydan okuma veya rekabetten doğup doğmamasına bağlı olarak şiddet bölücü olabilirdi (insan yemeyle, bkz. örnek 2'de olduğu gibi) veya ilk adam öldürülene kadar olanlarla sınırlı kalabilirdi (örnek 3 ve örnek 4). Spesifik bir kural ise şuydu: Annenin erkek kardeşinin, annenin kızkardeşinin oğluyla ilişkisinde yer alan kişiler (bu yer alma ister gerçek, ister atıf gereği olsun) hiçbir şekilde birbirine karşı dövüşemezdi. Rakip saflarda böylesi kişiler bulunduğu zaman savaş durdurulurdu. Kandaşlık, savaş ve insan yeme olasılıkları alanını her şeyden

6. Beyaz adamlar gibi aradaki uzaklığın çok büyük olduğu "tamamen" yabancılar hariç tutulurdu.

önce belirlerdi; hiç kimse kandaşını ne öldürebilir ne de yiyebilirdi (ne "gerçeklikte" ne de sembolik olarak). Böylelikle aym yerel gruptan olmayan uzak kandaşa karşı dövüşülebilirdi, fakat hiç kimse bu uzak kandaşı yiyemezdi; bu söz konusu kandaş karşı grupta yer alan ve kandaşı olmayan biri tarafından öldürülmüş olsa bile. Öte yandan aym topluluktaki kandaşların da, kandaş olmayanların da aralarında dövüşmesine izin verilmiyordu. Aym yerel grupta yaşayan, fakat kandaş olmayan kişilerin kesinlikle tanınmış sosyal kan bağları olmamasına rağmen ideolojik olarak meşru farz edilen bir kan karabetini paylaştıkları düşünülüyordu. Bu bakımdan her iki kriter -kan bağları ve toprak bağları- fiziksel şiddetin sınırlarını ve olanaklarını tayin etti.

KANDAŞLIK, KAN VE ŞİDDET

Geniş bir dizi kandaş tayin eden Mkako kandaşlık sistemi, belirtmiş olduğum gibi terminoloji ve evlilik kısıtlamalarıyla bir omaha sistemi olarak tanımlanır. Omaha kandaşlık sistemi patrilineal olmasına rağmen, üçüncü kuzene kadar iki taraflı (hem ana hem baba, Ç.n.) bağlar tanınır. Tıpkı kişinin büyük büyükbabası ile tanımlanan dört patriklandan herhangi birine ait kişiler gibi böylesi kandaşların da evlilik partneri olması yasaktır.

Kan kavramı, Mkakoların kandaşlık, ittifak ve şiddetle bağlantılı tabularının açıklamalarında anılır. Üreme, erkeğin sperminden gelen kanın, aybaşı dönemi sonundaki kadının uterusundan gelen kana karışmasıyla başlar. Dördüncü aya kadar fetüs yalnızca iki ayrı kan "kütlesi"nden oluşur. Sonra bunlar "çocuk kütlesi"ne dönüşürler. İki ay sonra hayaletler bu kütleleri birleştirir ve ona bir ruh verir. Çocuğun (cadılığı gibi) cinsiyeti de ana babanın cinsiyetine göre belirlenir. Eğer annenin kanı babanın kanından daha güçlüyse o zaman çocuk kız olacaktır, babanın kanı daha güçlüyse de erkek (Copet-Rougier 1985). Bazen çocuğun cinsiyeti yetersiz olur, çünkü hem ananın hem babanın kanı güçlüdür ve mücadeleyi sürdürürler. Eğer yetersizlik tedavi edilmezse çocuk ölecektir.

Fakat üreme, ancak tamamen *farklı* kanlar karışırsa mümkündür; aynı kanın karışması ölüm getirir. Kısmen aynı kanın paylaşılması bile ölümle sonuçlanır, yani kandaşlık sistemince kandaş olarak tanınan herkes (uzak bir kandaş bile olsa) için birbiriyle evlenme yasa-

ğı vardır. *Mmi* (kir, kirlenme) dışında ensest için hiçbir özel kelime yoktur. Bununla birlikte Mkakolar kendileri ensesti birinin kendi kanını yemesi ile tanımlarlar ve her iki eylemi eş görürler. Her iki durumda da ölümcül bir hastalık *(simbo)* ortaya çıkar, karında ve bacaklarda şişmeyle (kesin, kötü ölüm) karakterize edilir. Kısaca, "aynı"yla "aynı"nın bağı ölüme yol açar, hayat sadece farklıların eşleşmesinden doğar. Kandaş yeme kendi etini yemedir ve *kendi etini yeme de ensesttir*[7] Benzer olarak topluluk içinde fiziksel şiddet yasaktır, çünkü ister gerçek ister atıf gereği olsun kandaş olanın kanını dökmek, kişinin kendi kanını akıtmasıyla eşdeğerdir; *simbo*ya ve ölüme yol açar. Bu noktada belirli arınma ritüelleri uygulanabilir, çünkü bu ritüellerin amacı hem sistematik intikamı hem de daha fazla kan dökülmesini önlemektir; ritüel beraberinde kan ve ihlal nosyonlarıyla bağlantılı farklı kategoriler getirir. Fakat ensest ve kendi etini yemenin söz konusu olduğu yerde, bu kötülüklerin zararlı etkisi bazen ritüelin onarıcı etkisinden daha uzun ömürlüdür.

Mkako topluluğunun gündelik hayatında düşmanlık ve çatışma oldukça yaygındır. Fakat fiziksel şiddete izin verilmediği için bunlar "hayali" olarak görebileceğimiz -fakat ilgili insanlar için gayet somut olan- biçimler alırlar.

GÖRÜNMEYEN ŞİDDET

Farklı klanların kıdemlileri arasındaki çoğunlukla prestij peşinde olmaya dayanan rekabet, Mkako sosyal ilişkileri dinamiğinin başlıca öğesidir. Bu rekabet en yoğun olarak evlilik yoluyla akrabalar arasında görülür; görünmeyen şiddet uygulayarak bir klan içindeki farklı soy zincirlerinden veya hatta aynı soy (veya "ocak") içinden kıdemliler şefin ölümünü veya hatta şefin izleyicilerinin ölümünü sağlamak yoluyla kendi mevkilerini güçlendirmeye çalışırlar. Bunun zemini, özellikle "ocak" üyelerinin günlük hayatına damgasını vuran, açığa çıkarılamayan ve böylelikle *"entre-soi"*nin ortasında "söylenmeden" geçilenler arasında bırakılan kıskançlık ve hasettir.

7. Böylelikle, Mkakoların plasentayı gömmelerinin nedeni şudur: Derler ki, bir nehre atılan plasenta, sonradan çocuğun bir akrabası tarafından yenecek olan bir balık tarafından yenecektir. O akraba da kendi kanını yemiş olacak ve ölecektir (kandaşını yiyen kişiler gibi).

Mkakolar cadılığın en çok evlilik yoluyla akrabalar (özellikle aynı birlik içindekiler) arasında meydana geldiğini belirtirler ve istatistiki verilere göre de cadılık suçlamalarının gerçekten de aynı "ocak"a dahil olan evlilik yoluyla akraba kişiler arasında en çok görülmesi şaşırtıcı değildir. Elbette ki çatışma kamu önünde açığa vurulduğu zaman "ocak" bölünür; bu aşamada, başı çekenlerden biri, misilleme olarak, ortak yiyeceği yemeyi veya ürünü paylaşmayı reddedecektir. "Ocak"ın bölünmesinden önce, bu hakaretin arındırılması ve içinde barındırdığı tehdidin uzaklaştırılması gerekir.

O halde cadılık, özellikle evlilik yoluyla akraba kişiler arasında işler (örnek 7). Annenin erkek kardeşi ile annenin kız kardeşinin oğlu, birbirlerinin evlilik yoluyla akrabalarıyla savaşmak dahil birbirlerini cadıların kötü niyetinden korumakla yükümlü oldukları için karıniçi (uterine) cadıların saldırıları bilinmiyor. Bir cadı tarafından yenmenin en muhtemel yolu gerçekten de kişinin evlilik yoluyla akrabası olan kişilerin, "ocak"ında kalmasıdır. Fakat "öcak"tan uzak yaşamak güvenlikte olmayı garantilemez, çünkü bir cadı-akraba bir yerli cadıdan kendi adına davranmasını isteyebilir ve kurbanının denetimini ona bırakabilir. Mkakolar arasındaki cadılık nosyonu gayet karmaşıktır ve burada tüm ayrıntılarıyla tartışılamaz. Cadılığın büyücülük ve sihirden açıkça ayırtedilebildiği belirtilir, fakat sonra göreceğimiz gibi, pratikte tanımların sınırları geçişkendir ve bu da bu güçlerin birbirleriyle ilişkilerinde yönlendirilmelerine izin verir.

Kako dilinde cadılık *lembo* diye anılır ve karında yerleşen bir örümcek veya yengeç biçimini alır. Ne gerçek bir hayvandır ne de bir metafordur. *Lembo*, Mkako kültüründe iyi bilinen hayvan kategorilerinin tamamıyla dışındadır, ancak kendi varlığı vardır. Çeşitli cadılık türlerinin mevcut amaçları bakımından kilit özellik şudur: "En saf" *lembo* açlık ve kan emmeye -bir deyişle insan yiyici cadılığa- delalet eder. Cadılığın ele geçirdiği kişinin, durumun farkına varmasına gelince, Mkakoların bu konudaki fikirleri çelişkilidir. Cadı olduğu açığa çıkan kişi, bu eğilim ve faaliyetlerinin tüm bilgisini reddedecektir; kendini, gövdesini *lembo*nun işgal ettiği bir kurban olarak sunacaktır. Fakat onu suçlayanlar başka türlü konuşacaktır. Kişi, kurbanlarının ölümü ve kam sayesinde bilinçli olarak daha fazla güçler aramakla suçlanacaktır; *lembo*su gövdesinin için-

den kaynaklanmış sayılacaktır.[8]. Dahası, *lembo*su birini yemesini istediğinde cadının bilinçli bir seçim yaptığı söylenecektir. Buradaki fikir şudur: Bu isteğe razı olmayı reddetmek aç *lembo*yu tatminsiz bırakacaktır, böylece o da kendine yönelik bir şiddet edimiyle cadıyı yiyecektir; cadının seçimi sınırlı, fakat açıktır: Yemek veya yenilmek. Çelişkinin gözden kaçırılması çok zor: Cadının, zorlayıcı şiddetini başkalarına veya kendine uygulamayı seçme hakkına sahip olması veya olmaması, Mkakoların ne söylediğine (gerçekte ifadeleri sırasındaki kendi durumlarına) bağlıdır.

Benim de tanığı olduğum, bir cadının cadılığını itiraf etmesi örneğiyle, Mkakoların cadılık hakkındaki başlıca görüşleri daha iyi şekillenecektir. Suçlanan yaşlı adam bir süredir cüzzamdan mustaripti, bu hastalık nedeniyle her iki ayağını da kaybetmişti. Çeşitli kereler, akrabaları (aynı "ocak"ta yaşayan yarı kardeşler) tarafından, mensuplarını yemek suretiyle "aileyi yok etmek"le suçlanmıştı; yaşlı adam bu tip son suçlamaya şöyle yanıt verdi: Gençliğinde insanlarla dövüşmeyi ve başarılı olmayı hep arzuladığını ve bir büyücüden özel bir ilaç istediğini ileri sürdü. Fakat pazarlık gereği, sonradan büyücüye, akrabalarından birini vermesi istenmişti (büyücü bu akrabayı yiyecekti) ve o da bu isteği kabul etmişti. Büyücünün isteğini yerine getirme kararının bilinçli bir karar olduğunu kabul eden yaşlı adam, sonradan anlaşmanın kendine düşen kısmını yerine getirmediğini, büyücünün de buna karşılık kendi ayaklarını yediğini açıkladı. Yaşlı adam böyle bir itirafta bulunmanın (gerçi büyüye katılmıştı ama) cadı olmadığını, masum olduğunu doğrulamaya yeteceğini düşünmüştü besbelli. Ama akrabalarının bana "gizlice" söylediklerine göre sonuç tam tersi oldu. Onlara göre büyücüler değil cadılar insan yerdi. Yaşlı adamın bu itirafı, cadılığını saklama ve bunu açıkça söyleme yükümlülüğünden kaçınma yolu olarak görülmüştü. Böylelikle yaşlı adam, ailesinin öteki üyelerini de yemeyi sürdürebilecekti. Sorun, yaşlı adamın bir yıl sonra ölmesiyle çözümlendi; yaşlı adamın daha güçlü bir cadıyla görünmeyen mücadelesinde öldürülmüş olduğuna inanan akrabaları, bu ölümü de onun

8. Kurban ve katil arasındaki ilişki görünmeyen dünyada da sürer, kötü niyetli eylemler etkinliklerini sürdürürler. Katil ölene kadar kurbanın ruhu ölünün yerine katılamaz. Kurban sonsuza dek ormanlarda ve ağaçlar arasında, kayalar ve kaynaklara dolaşır. Aynı kaderden kaçınmak için kurbanlarının ruhlarının baskısı altındaki cadı-katil intikamlarını etkisiz kılmak ve öteki cadılara borçlarını ödemek için ölmeden önce onlarla özdeşleşmek zorundadır.

cadılığının bir kanıtı olarak değerlendirdiler.

Mekân ve zaman ilişkilerine gelince, cadılık simetrik olarak dış şiddete karşıttır: Aynı mekân ("ocak") ve zamandaki (yani evlilik yoluyla akrabalık ilişkileri içindeki) insanların yakınlığı ölçüsünde cadılıktan gelen görünmeyen şiddet potansiyeli de daha büyüktür. Fakat cadılar nasıl oluyor da kandaşlarının kanını yedikten sonra, görünür insan yeme olayındaki gibi ölmüyorlar? Yanıt şu: Onlar ayrıca kendilerini koruyan belirli kısıtlamalar uyguluyorlar. Böylelikle kan bağıyla akraba oldukları kişileri, öteki klanlardan cadılarla paylaşmaksızın yemiyorlar: Seçilen kurban derhal, bir vampir yemeğiyle birlikte öteki cadılara veriliyor. Bu şekilde, ittifak sistemindeki karşılıklılık fikirleri, değiştokuş yükümlülüğü bakımından yeniden üretilir. Borçlu duruma düşen öteki cadılar karşılık olarak kendi kandaşlarının kanını sunmak zorundadırlar. Bir akrabasının kanını tek başına yiyen bir cadı ölecektir, çünkü yediği kendi kanıdır; tıpkı Mkakoların ensest teorisindeki gibi aynı kanların karışımı ölüme yol açar. Şimdi bunu irdeleyeceğim.

Vampir cadı, cadıların en yıkıcı tipidir, çünkü tek bir sosyal hareket içinde *entre-soi*'yı (mekânı) ve akrabalığı (zamanı) birbirine karıştırır. Mekân ve zaman kategorilerinin içerinin dışarıyla, benzerliğin benzerlikle karşılaşmasıyla provoke edilen bu karışması, tasavvur dışıdır: Yabani ve gayri insani olanı -sosyalleşmiş dünyada varolamayacak bir durumu- içinde barındırır. Bu nedenle, kendi başına bir karışıklık değildir, ürküntüye değil çağrıştırdığı şey gibi tasavvur edilemez ölçüde gayri insani olan bir dünyaya yol açar. Böylelikle, kişinin kendi akrabalarını yemesi, sadece ölüme yol açabilecek bir barbarlığa neden olur. Bu tasavvur edilemez şeyi düşünebilmenin insanlar için sadece bir yolu vardır. Bu da aynıların karışmasına farklı olanın yeniden sokulması fikridir. Aynı ikametgâhı paylaşmayan, akraba olmayan cadıların kurbanlarını birbirleriyle değiş tokuş etmeleri yükümlülüğü vardır; bu yolla sosyal hukukun temelleri en asosyal hareket içinde yeniden kurulur.

Pouillon, yamyamlık yapan toplumların, insan yeme konusunda kendi kurallarını oluşturduklarını, öyle ki herkesin herkesi rastgele yiyemeyeceğini göstererek bu fikri gayet iyi bir şekilde özetlemiştir. Bu kurallardan her sapma -ki komşu toplumlarda veya yabancılar arasında meydana geldiği kesinlikle varsayılacaktır- insanları yabanilik ve gayri insanilik yönüne itmek olarak değerlendirilecektir. (Yine de herkes her zaman bir diğeri için barbardır; bu barbarlık hayal

olacaktır, yani pek çok kandaşım yemiş, fakat cadılığını "dışa vurmaya" (yani açıkça söylemeye) -ki bu, ötekiler için cadının tehlikeli edebileceğimizden daha fazladır.) Dolayısıyla da "gerçek" yamyamlık "imgesel" yamyamlığın önünü almaz, çünkü ona karşı oluşuyla belirlenmiş olur (Pouillon 1975: sf. 131). (Mkakoların görünmeyen yamyamlık dünyasında bile kişinin akrabalarını tek başına yemesiyle ilgili, imgesel [yani vahşi] bir yamyamlık şekli vardır.) Böylelikle diyelim ki akrabaları yeme konusundaki yasağın arkasındaki "metafizik tasarım" korkudur, çünkü bu hareket imgeseldir. Gerçekte her toplum kendini doğaya karşı oluşuyoluyla (ki doğanın kendisi de imgeseldir, çünkü hiçbir toplum "doğa" durumunda var olmaz) evrensel olduğu düşünülen kurallarla tanımlar: Bu kurallar yoluyla her toplum bir yolla korktuğu veya hayalini kurduğu şeye karşı çıkmak suretiyle korkmadığı veya hayalini kurmadığı her durumda kendini belirler (Pouillon 1979: sf. 138-39).

ŞİDDETİN TIRMANIŞI

Sosyal pratikte, cadılık kurbanları tesadüfi seçilmiyorlardı, genellikle, cadı olduğu varsayılan kişinin doğrudan ya da dolaylı rekabet içinde olduğu kişilerdi. Dolaylı rekabet söz konusu olduğunda, tipik olarak seçilenler rakibe ait zayıf insanlar, yani kadınlar ve çocuklar oluyorlardı ve böylece toplum içindeki hiyerarşi yeniden üretiliyordu. Fakat rakiplerin ikisi de cadıysa ve çatışma doruğuna ulaşırsa emin olun ki büyük bir mücadele vardı. Görünmez dünyadaki cadılar olarak bu rakipler ok atarlar ve daha kötüsü dövüşürler; ki bu kaçınılmaz olarak birinden birinin ölümüne yol açar. Cadılar arasındaki dövüşler -her ne kadar rakip kişilerin görünmez şiddeti olsa da- tasavvuri değil, maddidir (Örnek 5). Tıpkı savaş liderlerinin rakip olmaları gibi cadılar da rakiptirler ve öldürülmekten kendilerini sakınmak için rekabet etmek zorundadırlar. Cadılığın sınırlamalarından biri, herhangi bir saldırıya karşılık verme yükümlülüğüdür. Bu yükümlülüğün yerine getirilmesinde başarısızlık ölümle sonuçlanır.

Normal olarak, sadece belirli kategorilerdeki insanlar böylesi görünmeyen savaşlara katılmakla suçlanır. Bunlar, tipik olarak soy çizgisinden kıdemliler veya kıdemlileri destekleyenler veya çağdaş eko-

nomiden pay alan öteki kişilerdir -öğretmenler, hastane çalışanları, tarımsal kuruluşların şefleri, büyük kahve veya kakao çiftliklerinin sahipleri vs.- Mkako toplumunda, pek çok Afrika toplumundaki gibi, mesleğinde veya sosyal faaliyette başarılı olan herkes, cadılarm kıskançlığı veya hasedinin tehdidi altmdadır- o derecede ki 1980'lere dek hiç kimse çatısını çinkoyla kaplamaya cesaret edemedi, çünkü bir büyük başarı işareti olurdu, bu ise çok tehlikeliydi-. Tıpkı geçmişte rakiplerine karşı güçlerini arttırmak zorunda olan savaş önderleri gibi günümüzün başarılı kişileri de güçlerini arttırmak zorunda; yine de zaman zaman korku veya cadılık veya bu anlamda büyücülük yoluyla köylerine geri dönmekten caydırılırlar. Mkakolar, cadı olmayanlarm cadılarm saldırılarım önlemek için bir cadı-doktordan *(ngan)* sihirli ilaç *(mbati)* satm alabileceklerini, fakat bu kişilerin bu ilaçları bazen kendi kötü amaçları için kullandıklarını anlatırlar. Cadılığm ve büyücülüğün sebep olduğu bütün ölümlerin, yine görünmeyen, fakat "yasal" şiddetle (*simbo*-bkz önceki sayfalar) intikammm almması gerekir. İntikam sonucu ölüm ya ani ve vahşice oluşundan tanınır ya da karnın şişmesi ve bacakların su toplamasıyla ayırt edilir. Cadılık ve büyücülük (yasadışı şiddet) sonucu ölüm ise tam tersine gövdenin küçülmesi ve kan kaybıyla karakterize edilir.

Mkakolarm zihninde ayrı olmalarma rağmen cadılık ve büyücülük güçleri pratikte genellikle birbirine karışır. Cadılığm tersine, büyücülükteki saldırgan kötü niyetin amaçlı olduğu düşünülür ve bu tip kötü niyet üstelik öldürme uygulamak için iyi bir sebep gerektiği fikrini içerir (iyi bir sebep yoksa büyücü ölecektir). Fakat Mkakolar ayrıca sadece haset ve kıskançlığm -cadılıkla ilgili fikirlerin- büyücülüğe sebep olacağını savunurlar. Bu çelişki kıskanç adamm, öldürmeye bir gerekçe bulması, kandaşmdan veremeyeceğini bildiği bir şey istemesi ve sonra da cinayeti haklı kılacak duruma gelmesi savmda berraklaşır. O halde cadılık sihir ve büyücülükle yakından bağlantılıdır; bu nokta, sihir ve büyülü ilaçlarm bir cadı tarafmdan kullanıldığı zaman daha etkili olması (gerçekten de bazı ilaçlar sadece cadılar tarafmdan kullanılabilir) olgusuyla güçlendirilebilir. Zaman zaman cadılık ve büyücülük arasmdaki fark tamamen ortadan kalkar; bir ölüm vuku bulduğunda, insanlar basitçe birini ister *lemboyla* (cadılık) ister öteki araçlarla cinayet işlemiş olmakla suçlarlar. Belirtmiş olduğum gibi bu öteki araçlardan biri, bir cadı-doktordan büyü satm almaktır. Fakat bu cadı-doktor sabık bir cadı

kesini ortadan kaldırmanın bir yoludur- karar vermiş biri. Eğer biri, cadı-doktor kanalıyla dolaylı yoldan bile olsa, bir başkasını öldürürse o kişi cadılıkla mücadele içine girmekten kaçmamaz. Mkakolarm görünmeyen dünyasında şiddet, sonu olmaksızın tırmanıyor görünmektedir. Bütün kötü niyetli eylemler giderek daha güçlü karşılıklar gerektirmekte, bunlar da sonunda rakiplerin, cadılık, büyücülük ve sihir güçlerinin kombinasyonu yoluyla ölümüne yol açmaktadır.

GÜÇLER VE ŞİDDET

Mkako toplumundaki şiddet bölgeleri bir ölçüde belirsizdir ve bu sayede iktidarı yenileme konusunda kendine özgü bir kapasiteleri vardır. Geçmişin büyük şefleri veya savaş önderleri veya günümüzün "büyük adamları"dır ki "güçler"e sahip oldukları düşünülür. Bu güçler arasında önemli olanı *duma*dır. *Duma,* kana dayanan hünere veya mistik yeteneğe işaret eder ve ölen kişinin isteğine bağlı olarak ölümle devredilebilir. *Duma* olmaksızın kimse hayatında büyük şeyler başaramaz; böyle biri yoksul biridir. *Duma*yla kişi her türlü sihri (savaş sihri dahil) elde edebilir ve çeşitli ruh ve cinlerden yardım görür. Fakat aynı zamanda da aynı kandan insanlar rakip oldukları için eğer rekabet konuları -cadılık dahil- her türlü aracın kullanılabileceği önemdeyse kişiler tehlike riskine girmiş olurlar. Güçlü bir savaş önderinin veya bir "büyük adam"ın önemli yeteneklere sahip olduğu ve (muhtemelen) cadıların saldırılarına direnmeye muktedir olduğu varsayılır; bu son özellik ayrıca onun cadı sayılmasına da yol açabilir. *Duma* ve *lembo* (cadılık) arasındaki ilişki konusunda Mkakolar, *duma* ve *lembo*nun birlikte gidemeyeceğini söylerler; ancak ayrıca *duma*nın her tür sihir ve büyücülük tarafından desteklenmesi mantığı gereğince, *lembo*nun sihir ve büyücülükle ilişkili olduğunu da ileri sürerler.

O halde Mkako toplumunda güçler, kurumlardan, şefliklerden, krallıklardan veya birleşmiş gruplardan gelmez. Dahası bunlar teorik olarak ayrılırlar ve gerçekte pratikte de bu, çoğunlukla böyle olmuştur. Güçleri yoğunlaştırma girişimleri, kıdemlilerin, önderlerin ve öteki rakiplerin sosyal stratejisine dayanır. Bu süreç, sarmal olarak devam eder. Çünkü birinin daha iyi duruma gelmesi ötekini tehlikeye sokar ve öteki kendini korumak için güçleri yoğunlaştırır. Güç-

lerin bu yoğunlaşmasında bir tehlike vardır; bu kültürdeki eşitlikçi ideal, Mkakolar'ın farklı tür güçlerin ayrılması gerektiği konusunda ısrarlı olmalarının bir nedenidir. Böylelikle günümüzde insanlar birinin çağdaş mevki ve işleri üzerinde toplamasını çok güçlü bir şekilde reddetmektedirler. Bu bakımdan Geschiere, benzer örgütlenmesi olan Maka toplumunda "dengeleyici güçler"den söz eder, ki bu da isabetlidir. Benzer şekilde, Mkakolar söz konusu olduğunda geleneksel güçlerin yoğunlaşması, kişinin kendi yok oluşuna yol açabilir (ve geçmişte) yol açmıştır da. Çünkü geleneksel güçlerin birleşik gücü sahibinin ötesine geçebilir ve onu öldürebilirdi.

Bununla birlikte, dış olaylardaki fiziksel şiddet yoluyla elde etmiş olduğu mevkisini yitirmek istemeyen savaş önderinin, iç olaylarda kullanılabilir olan görünmeyen şiddet güçlerini elinde toplamak zorunda olduğu açıktır. Bir geri tepki sistemi içinde hareket ederek, ***fiziksel şiddetin görünür ve dış dünyasında bir savaşçı olarak kalmak için görünmeyen şiddet dünyasında da bir savaşçı olmak zorundadır.*** Bu da demektir ki savaş önderi yasal şiddete dayalı bir mevkiyi sürdürmek için yasadışı şiddetin güçlerine ihtiyaç duyardı. Pratikte çeşitli şiddet türleri arasında belirgin sınırlar olmayışı, bunu kolaylaştırmıştı; bu belirsizlik, bu şiddetlerin ötekileri sahip olduğu gizli üstün güçle korkutabilen bir kişide (günümüzde bir "büyük adam"da) toplanmasını mümkün kılıyordu.

Mkako toplumunun tarihi, yoğunlaşmış ve dağılmış iktidarların düzensiz salınımlarından oluşan bir tarihtir. Genel iktidar, çeşitli şiddet güçlerinin toplanması yoluyla kişide yerleştiği için bu salınımın bireysel ilişkilerle ilgili olduğunu, bir sosyal konsensusla ilgili olmadığını vurgulayabiliriz. Böylelikle, önceki koşullar yüzünden bir Mkako topluluğu tamamıyla başsız, herhangi bir merkezi iktidarın bulunmadığı, insanlarının dağınık gruplar halinde bulunduğu bir toplum olabilir; fakat bir başka Mkako toplumu, bir şefle temsil edilen güçlü bir merkezi iktidara dayanıyor görünecektir. Böylesi bir şef *dumasını* (fiiliyatta dengeleyici güçler tarafından tüketilmiş olan iktidarını) devretmeden ölürse, topluluk tekrar başsız duruma dönecektir. Bertoualaların şefliğinin 19. yy sonundaki durumu bu son sürece uç bir örnek olarak anılabilir. Bu şeflik hem Gbaya hem de Mkako halklarından oluşuyordu ve Müslüman Fulanilerin cihadına uğradı. Siyasi yapısı savaşta fiziksel şiddet kullanımına ve köle ticaretine dayanıyordu. Pek çok başsız topluma kıyasla gücü, her şeyden önce önderine bağlıydı. Mbortoua korkuyla anılan biriydi ve müm-

kün bütün mistik güçlere sahip olduğu söyleniyordu. Bu adamın güçlerinin yoğunlaşması gerçekte toplulukta fiziksel şiddeti, yeni siyasi düzenin sürdürülmesinin bir aracı haline getirdi. (Fiilin niteliğine göre hem fiziksel ceza hem vergi uygulanıyordu [Copet-Rougier, du clan a la...']. Fakat Mbortoua sonunda -Alman askerlerince- öldürüldüğü zaman topluluk bölündü, iktidar ve otorite çeşitli tür ve düzeylerde tamamen dağıldı, "ocak" veya aile düzeyindekiler hariç.)

SONUÇ

İktidarın bireysel olmayışından söz edilebilmekle birlikte (Auge 1977: sf. 118) (belirli kolektif ritüeller durumundaki gibi) başsız bir toplumda iktidarın önderin kişiliğine yüklenmesi söz konusu olabildiğinden, iktidarın kişileştirildiği sonucuna da varabiliriz. Bu kişileştirme, karşılıklı etkileşim, -görünen ve görünmeyen, dış ve iç- tüm şiddet potansiyellerini bir kişide yoğunlaştırdığı zaman ortaya çıkar. İktidarın bu türü kalıcı değildir ve kişi öldüğünde sona erer; kişiler sıklıkla rakiplerinin veya kendi yoğun güçlerinin kurbanı olur. Böylelikle başsız bir toplumda siyasi düzen, yasadışılık sınırına yaklaşarak bir kişi yararına saptırılabilen şiddeti kapsar. Fakat kalıcı düzen kurulamaz, çünkü güçlerin bir kurumda cisimleşmesinin imkânı yoktur. Bu, bu güçler yok olurlar anlamına gelmez. Ya anonimliğe geri gitmekle kalırlar ya da kendini korumak için ve bu güçleri daha da arttırmak için görünmeyen şiddet aracılığıyla dövüşmek zorundaki bir başka kişi tarafından ele geçirilirler. Audiberti'nin oyunu *"Le Mal Court" (Kötülük Sürüyor)*daki gibi görünmeyen güçler -ve böylelikle görünmeyen şiddet- "elden ele", uzun ya da kısa süreli olarak onları ellerinde tuttuklarını varsayan bireylerden geçerek sürer. Bu yolla belki de yasal kurumlarca ele geçirilmeleri ve hukukun baskıcı şiddetine dönüştürülmeleri önlenmiş olur.

Genel olarak sözlerimi bitirirken, şiddetin kendi başına bir kavram olmaktan ziyade, yıkıcı kullanım için de, kurumsal kullanım için de *el altında bir araç* olduğunu bir kez daha vurgulamak istiyorum. Dolayısıyla şiddet, ancak her toplumun kendine özgü bir yolla biçimlendirdiği kurallarla yarattığı karşıtıyla ilişkisi içinde anlaşılabilir. Mkako toplumu, iktidar ve şiddet sorununun ayrılmazlığının bir örneğini sunar; bu, sosyal düzeni devam ettiren şiddet (yani dış, fiziksel şiddet ile baskıdan doğan iç, görünmez şiddet) ile yan-

lış, yıkıcı şiddet (görünmeyen dünyadaki mücadeleler ve insan yeme) arasındaki sıkı ilişkide açıkça görülür. Bireysel olarak dağılmış yeteneklerin toplanması konusundaki mantıki sınırlamanın üstesinden gelmek için iktidar burada, başka türlü reddedilecek olana, yani ihlalci ve vahşi şiddete başvurmak zorundadır; öyle ki kendi içinde kendi yıkımının tohumlarını taşır. Foucault'nun belirttiği gibi: "Suç yasa sınırları içinde dolaşır, bazen yasanın bu yanındadır, bazen ötesindedir, üzerinde ve altındadır; suç, iktidar etrafında bulunur, bazen iktidarın karşısındadır, bir başka zaman iktidarın yanındadır" (Foucault 1973: 271). Bu belirsiz sınırlar bağlamında, şiddet zaten kendisine karşıyken, iktidarın, bundan bihaber olarak şiddeti "kendi safında" kullanır göründüğünü de eklemeliyiz. Şiddetin hangi safta yer aldığına karar vermenin imkânsızlığı, onun kullanışlı bir kavram olarak ele alınmasını önler. Belirsizlik, olayın garipliği yoluyla bazı kişilerin nasıl olup da şiddetin güzelliği (estetiği) fikrine vardığını açıklar.

Audiberti, J. 1948: **Le Mal Court.** Paris: NRF, Gallimard.
Augé, M. 1977: **Pouvoirs de Vie, Pouvoirs de Mort.** Paris: Flammarion.
— 1979: **Symbole, Fonction, Histoire: Les Interrogations de l'anthropologie.** Paris: Hachette.
Bazin, J. et Terray, E. (eds) 1982: **Guerres de Lignages et Guerres d'Etats en Afrique.** Paris: Editions des Archives Contemporaines.
Bourdieu, P. 1980: **Le Sens Pratique.** Paris: Editions de Minuit.
Burnham, P. 1980: **Opportunity and Constraint in a Savanna Society.** London: Academic Press.
Copet-Rougier, E. 1985: Contrôle Masculin, Exclusivité Féminine dans une Société Patrilinéaire. In **Femmes du Cameroun, Mères Pacifiques, Femmes Rebelles,** Paris: Karthala.
— in press: Du clan á la chefferie. In **Herrschaft und Herrkunft** (Actes du Colloque Franco-Allemand, "Perspectives Anthropologiques sur l'histoire Africanie"), Frankfurt/Main.
Etudes Rurales 1984: **Le Violence** (Juillet-Décembre, 95-6.) Paris: EHESS.
Evans-Pritchard, E. E. 1937: **Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande.** Oxford: Oxford University Press.
Foucault, M. 1973: **Moi, Pierre Rivière, avant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère.** Paris: Achives, Gallimard.
Geschiere, P. 1982: **Village Communities and the State.** London: Kegan Paul International.
Girard, R. 1972: **Le Violence et le Sacré.** Paris: Editions Bernard Grasset.
Mizon (Lt) 1895: **Résultats Scientifiques des Voyages de Mr Mizon. Bull. Sté de Géographie, XVI.**
Pouillon, J. 1975: **Fétiches sans Fétichisme.** Paris: Maspéro.

IV. ŞİDDETİN RİTÜEL KULLANIMI: UGANDA'DAKİ GİSULAR ARASINDA SÜNNET

Suzette Heald

Son yıllarda töresel sınav ve erkekliğe kabul törenlerinin kişisel etkileri konusu dikkate değer ilgi görüyor; yazarlar sadece ritüel süreç aracılığıyla yayılan fikirlerin işlenmesiyle değil, ayrıca söz konusu deneyimin birey üzerindeki etkileri hakkında da düşünüyorlar. Bu makale, şiddet elde etmek için şiddet kullanmak olarak adlandırılabilecek bir ritüeli -Uganda'daki Gisular arasında sünnet ritüelini- ele alıyor. İlk ilgi konum, Gisuların, şiddetli olma kapasitesinin sünnet deneyimi aracılığıyla meydana getirildiği -gerçekte yaratıldığı- şeklindeki görüşüne ne tür anlamlar verilebileceğidir. İlgili psikolojik süreçleri kavramaya nasıl başlamalıyız?

Sayıları 500.000 civarında olan Gisular, Bantu dili konuşan, tarımla uğraşan ve Kenya sınırının Uganda tarafındaki Elgon Dağı'nın eteklerinde yaşayan insanlardır. Erkek çocuklar, 18-25 yaşları arasında sünnet edilirler ve bu uygulama sonuçta etnik kimliklerini ve farklılıklarını niteler (La Fontaine 1969; Twaddle 1969; Heald 1982). Sünnet herkesin paylaştığı tek büyük ritüel görenektir. Sünnet ayrıca klasik tipte bir sınavdır, cesaretin -herkesin tanık olduğu- kesin bir sınanmasıdır. Erkek çocuk babasının veya yaşlı akrabasının yanında ayakta durur, penisinin uç derisi kesilene ve sonra penis başı çevresinden çıkarılana dek de böyle kalmak zorundadır. Bıçak altında tam bir tahammül sergilemesi, hiçbir korku belirtisi göstermemesi gerekir, hatta gözlerin kırpılması gibi istem dışı seğirme ve titremeler bile olumsuz değerlendirilebilir. Bununla birlikte başarı muzafferane kutlanır; seyirci erkekler hep bir ağızdan kutlayıcı ses-

ler çıkarırken, kadınlar dans ederek öne atılıp çığlıklar atarlar. O sırada çocuğun oturmasına izin verilir ve seyirciler tek tek öne çıkarak onu bir erkek olarak çağırırlar, hediyelerle kutlayarak teşekkür ederler.

Sınava katlanmak, bir erkek çocuğu *(umusinde),* "erkek" yapar ve onurlandırıcı bir terim olan *umusani,* daima bu bağlamda kullanılır. Bu, erkekliğe erişildiğinin bir kabulüdür; çünkü terim genellikle sadece yetişkin çocuklara, özellikle de sünnetli oğullara sahip olma yoluyla kendilerini ispat eden erkekler için kullanılır. Sınav sonrasında hem oğula hem babaya hitap etmekte kullanılır. Öteki akımlardan sünnet, oğula babasıyla belirlenen bir formel kimlik verir, çünkü oğulu tam yetişkin statüsüne sokar; beraberinde evlenmek, toprak miras almak gibi tüm önemli hakları ve yetişkinlerin hayatındaki bira içmek gibi öteki ayrıcalıklarından yararlanmayı getirir.

Önceki bir makalede (Heald 1982) bu ritüelin bir statüyü iletmekten çok daha fazlasını gerçekleştirdiğinin düşünülebileceğini savunmuştum. Gisular bu sınav töreninin bireyin kişiliği ve güçleri üzerinde temel bir etkiye sahip olduğu kanısındadır. Bu yüzden ritüel kesin bir ontolojik amaç taşır; bir erkek çocukta *lirima* yaşama kapasitesi yarattığı düşünülür ve erkek çocuklarla erkekler arasındaki kritik ayrımı bu kapasite belirtir.

Lirima, her şeyden önce bir erkeklik niteliğidir. İngilizcede basit bir karşılığı yok. *Lirima*nın, şiddetli bir duygu belirttiği ve Gisuların *lirima* hakkındaki konuşma şekillerinin böylesi bir duygunun sürüklenme biçiminde ve hatta kontrol dışı yaşandığını düşündürdüğünü belirterek söze başlayabiliriz. Böylelikle *lirima*nın bir erkeği "yakaladığı" ve içinde "fokurdadığı" söylenir; gerçi "kaynayıp taşmak", sütün kaynaması hakkındaki alışılmış benzetme olarak daha uygun olabilirdi. Bir erkek *lirima* durumundayken, *lirima* ona davranış ve eylemlerini dikte ediyor görünür; *lirima,* erkeğin motivasyonlarına güç verir ve onu eyleme sevk eder. Dahası *lirima,* yine bu tür şiddetli bir kapılmaya yol açan, başta öfke olmak üzere kıskançlık, nefret, gücenme ve utanç (Gisuların böylesi duygular için geniş bir kelime dağarcığı var) gibi olumsuz duygularla bağlantılıdır.

İhtiyatlı olmak ve duyguları dolaysız fizyolojik uyarımlara bağlamanın güçlüğünü akılda tutmak şartıyla (Schacter and Singer 1962), varlığının öne sürüldüğü durumlara ve ondan söz edilme yelpazesinin genişliğine bakarak, *lirima*yı sinir sisteminin bir sempatik (iç organların etkinliğinin hızlanmasına dair- Ç.n.) irkilmesi ile

ilişkili saymak cazip görünür. Bu denklik, Gisuların *lirima*yı boğazda bir yumru bulunduğu duygusuyla ilişkilendirmeleri, gerçekte kimi zaman bu duyguyla tanımlamaları olgusuyla daha da anlaşılır hale gelir. Böyle bir semptomun adrenalin açığa çıkması ve gırtlak kaslarının bunu izleyen büzüşmesi ile ortaya çıkması da gayet mümkün. Bu, Gisuların yoğun ve ekstrem duyguları kavramak için kullandığı kavram ile bizim kendi modelimiz (veya modellerimizden biri) arasında belirli bir paralelliğe işaret ediyor; ancak bu noktada herhangi bir kolay eşitlik karşısında uyanık olunmalıdır. Söz konusu olan sadece duygu deneyimine bağlı bir (ya da aslında herhangi bir) fizyolojik girdinin belirsizliği değil, Batılı modeller ile Gisu modelini oluşturan idrak bağlantılarının zıtlığıdır da[1] Mesela, Batılı anlayışlarda böylesi uç noktadaki bir duygulara kapılma, aklın tutkuya yenik düşmesi -özdenetim yoksunluğu- anlamı içerme eğilimindedir. Oysa Gisular, aklın ve duygunun kişilik içinde çarpışan karşıt tarzlar olduğunu düşünmedikleri için *lirima* iradi olduğu gibi, ayrıca bir erkeğin kendisi ve dünya üzerinde sahip olması gereken denetimin -bireyin amaçlarını başarması ve amaçlarına hizmet etmesiyle toplanan bir niteliğin veya kapasitenin- bir yönünü de oluşturur. Eğer bir erkek *lirima* haline girebilirse, onu kendini çelik gibi sert ve acımasız kılmakta kullanabilir. O halde lirima ayrıca zorlayıcı ve olumlu imalar taşımaktadır; erkekleri cesur ve azimli kılan karakter gücünün altında zor yatar. O halde lirima, böylesi olumlu güçleri besler, erkeklerin, ama sadece erkeklerin yeteneğidir ve daha gündelik katılımlarına baştan başa bir burukluk katar. Normal

1. Bu, benim, James Lange'ın William James'in (1884) görüşlerine dayanan ve fizyolojik irkilmeyi duygu durumunun asli bir bileşeni olarak gören ve duyguların evrensel bir temelini varsayan duygular teorisini benimsediğim şeklinde alınmamalıdır. Duyguyu "bir kavramlar, inançlar, tavırlar ve arzular sistemi olarak tanımlayan ve "hakikatte hepsinin de bağlamla sınırlı, tarihsel olarak gelişmiş ve kültüre özgü" olduğunu (1984: sf. 249) belirten Solomon'un ifade ettiği görüşü izlemeyi daha elverişli buluyorum. Bu bir psikolojik öğenin dışta tutulması değildir, sadece vurguyu kültürel yorumlamaya verir; öyle ki böylesi başka kültürlerden kavramlar arasında var olan çakışma tipi etnografik sorgulamanın bir meselesi haline gelir. Bununla birlikte Gisu kavramları bakımından Solomon'un spekülasyonu şudur: "David Hume"un "Şiddetli tutkular" dediği şeyi vurgulayan bir kültür, James'çi teori için olgunlaşmış olacaktır, fakat daha çok "serinkanlı" duyguları, (güzelliğe değer verme, ömürboyu dostluk, iyilik ve adalet duygusu) vurgulayan bir kültür James'çi teoriyi ve bu teorinin temelini oluşturan hidrolik modeli açıkça saçma bulacaktır" (1984: sf. 242).

gündelik hayatta *lirima* genellikle olumsuz etki yaratıcısı olarak görülür. Erkekleri tehlikeli hale getirir; şiddetle, saldırganlıkla ve topluluğu zedeleyen huzursuzluklarla ilişkilidir.

Burada, artık ele alınan sorunun bir parçasını oluşturduğu için Gisuların, Doğu Afrika'da şiddet konusunda epey eskiye dayanan bir ünleri olduğu belirtilebilir. Uganda'da kişisel saldırganlıklarıyla yaygın olarak korku salarlar. 1950'lerde Richards, Gandaların, onların anayurtlarında yerleşmiş olan Gisularla davranış farkına işaret eder: "Gandalar sadece çalarlar, fakat Gisular bıçaklarıyla gelir ve sizi öldürürler" (Richards 1956: sf. 116). Kenya'da Gisuların ünleri daha da korkunçtur, çünkü kelimenin tam anlamıyla yamyam olarak anılırlar; yamyamlık gerçekten de sıklıkla Gisularla özdeşleştirilir. Bugisular arasında bile bu ün belirli klanlara aittir. Sadece olumsuz "dışarlıklı" (outsider) tanımlara konu olmakla kalmayan bu şiddet atfı, suç istatistiklerinde de görülür; bu istatistikler kişilerarası şiddet vakalarında görece yüksek oranlar gösterirler. Tarz değişmez. 1940'lar ve 1950'lerde Gisularda cinayet oranı 100.000'de 8.2'ydi; bu Uganda'daki öteki Bantu dili konuşan halkların hepsininkinden daha yüksekti (Southall 1960: sf. 228). 1960'larda fark daha da çarpıcıydı. Uganda polis rakamları 1963'te Bugisular için 100.000'de 28.4 oranını gösteriyordu, bu da öteki tüm Bantu dili konuşan gruplar arasındaki oranın iki katından fazlaydı[2]. Bu öldürmelerin, hemen hemen tamamen kişisel ilişkiler düzeyinde olduğuna dikkat çekmeliyim: Hiçbir yağmalama, kan davası veya savaş öldürmesi söz konusu değil. Kaldı ki ezici çoğunluğu erkekler -kadınlar tüm kurbanların sadece yüzde 16.7'sini- oluşturuyor, kadınların istatistiklere öldürenler olarak girme oranı daha da düşük: Vakaların sadece yüzde 3.6'sı. Gisular da bu durumun farkındalar ve hiç de gurur duyuyor değiller. Bir özellik, şiddetin Gisu topluluğunda neredeyse kaderci kabulü. Bir cinayetten sonra ortak olarak dile getirilen duygu, sadece katilin kötü bir adam olduğu değil, Gisuların kötü insanlar oldu-

2. Burada alıntılanan oran, polis rakamlarından hesaplandı ve 1945-54 arasındaki on yılın ortalamasıdır Böylelikle 1963 için belirtilen ve yine polis rakamlarından R. E. Turner tarafından hesaplanıp Belshaw vd. (1966) tarafından anılan oranla kıyaslanabilir. Bölge mahkemesinde polis tarafından dosyalanan ölüm soruşturma raporlarından hesapladığım kendi rakamlarım, yıllık cinayet ortalamasını biraz daha yüksek veriyor; 1960 ve 1966 arası yıllar için 100.000'de 32 ölüm. Verilen yüzde rakamları bu dönem için mahkeme dosya kayıtlarından hesaplandı (bkz. Heald 1974).

ğu ve yapılabilecek hiçbir şey olmadığı yolundadır. İşte, bu şiddet kapasitesi *lirima*ya atfedilir.

Burada vurgulanması gereken şey, Gisular için *lirima*nın iki yanlılığının hayatın temel bir olgusu olması ve erkeklerin doğasında kalıtsal olarak bulunması. Bu, sünnetin dönüştürücü amacının odağını oluşturur, çünkü sünnet erkek çocuğun duygu sergilemesi beklenen ilk olayıdır. Sonrasında da sünnetteki kesme ne kadar erkekliğin bir parçasıysa, *lirima* da öyledir. Ustelik, sünnet bağlamında *lirima*ya olumlu ve asli bir rol verilir. Gisular için *lirima,* erkek çocuğun, karşı karşıya kaldığı sınavla tam özdeşleşmesinin anahtarıdır. Sınav yaklaştıkça *lirima*nın çocuğu etkisi altına aldığı ve düşüncelerine, duygularına egemen olduğu görülür. Çocuğun korkusunun üstesinden gelmesine imkân veren *lirima*dır. *Lirima*nın ortaya çıkışı, böylelikle hem erkek çocuğu sınavı başarmasına imkân verecek hale getiren bir ritüel tekniği olarak hem de çocuğu *lirima*yı hissedecek kapasiteye sahip bir erkeğe dönüştürmek şeklinde bir ritüel amaç olarak sunulur.

Önceki bir makalemde (Heald 1982) sünnete yol açan ritüelin -biçiminin ve sembolizminin- hangi ölçüde açık amacı, yani *lirima* ortaya çıkarmak bakımından yorumlanabileceği konusunu ele almıştım. Böylelikle, sembolik biçimlerin en iyi açıklamasının sosyal ilişkiler hakkında büyük ölçüde gizli beyanlar yapan standart sosyolojik versiyonun saklı terimlerinde değil, kendi belirttikleri amaçta -Gisulara özgü bir tarzda erkek çocukları erkek haline getirmek- bulunduğunu savundum. Böylelikle ritler, açık bir dönüşümcü amaç, bir psikolojik hedef taşır. Bu, benim Gisuların yerli psikolojisi dediğim şey ile tanımlanabilirdi. Kaldı ki ben, sembolik biçimleri oluşturan ritlerin ve psikolojik süreçlerin kesinlikle "işlediği"ni gördüm; "işlemek" aşırı derecede endişeli erkek çocuklara korkularının üstesinden gelme ve sınavda ayakta kalmayı sağlayacak aracı sağlama anlamındadır. Burada başarı asla garantilenemez, fakat ben, diyelim çoğunluğun, sözgelimi on kişiden yedi ila sekizinin, gereken metaneti sergilemeyi başardığını tahmin ediyorum.

O halde ritüel, pragmatik amaçlara ve pragmatik etkilere sahip görünebilir. Bu beni başka bir dizi probleme yöneltiyor, bunlar çok daha alengirli, çünkü -Audrey Richards'ın da belirtmiş olduğu gibi (1967)- İngiliz sosyal antropolojisi özellikle bireysel deneyim veya bireysel psikolojiyle herhangi bir ilgisi bulunan sorunlar hakkında kendi kendiyle çelişen hükümlerle doludur. Kısacası, benim problemle-

rim, şu soru çevresinde dönüyor: Eğer ritler, Gisu yerli psikolojisince şekillendirilmiş görülebilirse ve eğer bu bakımdan "işliyor" görülebilirse, bizim psikolojik yaklaşımımız bakımından da *işler* görülebilir mi? *Lirima* gibi kavramlar ve onu ortaya çıkartmak için kullanılan teknikler, sadece kültürel olarak Gisulara özgü bir yaşanmış deneyim kurulması mıdır, yoksa evrensel bir yaşam deneyimi temeline yanıt olarak görülebilirler mi?

Ne antropolojinin ne de psikolojinin bize evrensel bir süreçler ve sınırlamalar kurma yolu sağlamadığı düşünülürse bu sorunun kolayca yanıtlanamayacağı açıktır. İlerlemenin tek yolu bence bir *çeviri* işlemidir, yerli psikoloji ile Batı psikolojisinin getirdiği modeller arasındaki uygunlukların aranmasıdır. O halde, Geertz'in (1974) "yakın yaşantı" ve "uzak yaşantı" kavramlarıyla andığı şeyler arasındaki bir gidip gelme meseleyi aydınlatabilir. Bu kavramlarla yerel bilginin farklı biçimleri karşılıklı olarak anlaşılır hale çevrilebilir. Bu yaklaşımın içerdiği bir şey, "bizim" dünyayı açıklamakta kullandığımız ölçüde, "bizim" kavramlarımıza hiçbir özel imtiyazlı statü tanınmaması gerektiğidir. Eğer çevirmeye kalkışıyorsak, benzerlikleri algılamak istediğimiz için yapıyoruz bunu-yoksa bilimsel olsun olmasın, söylemimizin zorunlu olarak asıl olanı kavramanın daha iyi bir yolu olduğu varsayımı yüzünden değil.

Ritüelde şiddetin rolü, daha genel olarak ritüelin duygusal etkileri çevresinde döner. Bir antropolog, Gluckman (1964) gibi, buranın "herkesin yetki alanının ötesi" olduğunu teslim etmelidir. Ancak bu, meraksızlığı meşrulaştıramaz; özellikle de yalnız ritüel sembollerle atfedilen güç ve bu sembollerin sosyal değerleri güçlendirme yeterlikleri hesaba katıldığında, duygusal irkilme Durkheim'cı ritüel teorisinin kilometre taşı ise. Ancak, Leach (1958) "Bulmaca çetrefilleşmeye devam ediyor" yorumunu yaptığı zaman, gerçek ya da atfedilen psikolojik süreçler pek az araştırılmış durumdaydı ve İngiliz antropolojik literatüründe bu konuda pek az kaynak vardı. Durkheim'cı gelenekte ritüel, asıl olarak yoğun bir sosyalleştirici yaşam deneyimi olarak kabul edilirdi ve bu kadarla bırakılırdı. Yine de tamamen boş bırakılmış bir alan değildi. O zamandan beri gelişen literatür göz önüne alınınca (psikoanalizi, şimdiki amaçlarımın ötesinde kaldığı için söz konusu etmiyorum), açıklamanın büyük ölçüde Malinowski (1945) ve Radcliffe-Brown'ın (1952) anksiyete (kaygı) ve ritüel arasındaki ilişki konusunda geliştirdiği teorilerin işlenmeleri/olgunlaşmaları olarak görülebileceği açıktır.

Malinowski'ye göre ritüel en basit düzeyde, hayatın belirsizliğinden güç alan kaygıları kovmanın bir aracı işlevini görür; Radcliffe-Brown içinse, ritüel sosyal değerleri güçlendirmenin bir aracı olarak kaygı yaratma şeklinde işler (karşılaştırın Homans 1941). Malinowski, ritüelin işlevini, kendisi için zorunlu güveni yarattığı bireyin bakış açısından görüyordu; Radcliffe-Brown ise ritüelin işlevini toplumun bakış açısından görüyor ve yoğun bir sosyalleştirici yaşam deneyimi sağladığı yorumunu yapıyordu. Ritüel sürecin bir katartik modeli biçimiyle Malinowski'nin açıklaması daha yaygın kullanılıyor. Gerçekten de Scheff (1977), ritüeli tam böyle terimlerle tanımlar ve yine aynı terimler, Turner (1967) ve Girard'ın (1977) çalışmalarına da temel olmuştur. Aristo tarafından açıklanan ve Freud'un çalışmalarıyla daha öte boyutlar kazandırılan katarsis teorisinin pek çok çeşitlemesi vardır. Fazla ayrıntıya girmeksizin katarsis teorisinin ritüele uygulanan ortak özellikleri, ilk olarak önceki bir gerilim veya çatışma durumunun varlığı, ikinci olarak da bunun ritüelde canlandırılması veya temsil edilmesi, sonuç olarak da katılanlar için duygusal tutkunun silinmesi söz konusudur. Bu modeli Gluckman (1953) "isyan ritüelleri" tezini güçlendirmek için kullandı. Ayrıca Turner'ın (1967) çalışmalarında da aynı model çeşitli farklı kılıklarda görülür. Fakat açıktır ki her ritüel ya da her ritüeldeki şiddet, katarsisi içinde barındırmaz; bu görüşü katarsisi içinde barındıran bir durumu, böyle olmadığını savunacağım, Gisuların sünneti olgusuyla kıyaslayarak örneklemeye çalışacağım.

Gisularla kıyaslama açısından, Michelle ve Renato Rosaldo'nun çalışmalarında sundukları, Filipinler'deki Ilongot kafatası avcıları ilginç bir örnektir. Ilongotlar, insanlık kapasiteleri (yetileri) kavrayışlarını, *liget* (enerji/öfke/tutku) ile kurarlar- bu kavramın, karşılaştırıldığı takdirde, Gisuların *lirima* kavramıyla açık benzerlikleri vardır. Bununla birlikte Ilongotlar arasında *liget*, ideal olarak *liget*in ham hayatiyetini belirlemesi ve yönetmesi gereken *beya*nın, bilginin karşı kutbudur. *Liget*, gençliğin karakteristiğidir, arkasında tutku vardır, *liget* "kafa kesme"nin -başarılı bir kafatası avcılığı akınının muzaffer sonunun- gerçekleştirilmesi ve üstün gelmesidir de. O halde birey kendini eşzamanlı olarak hem kendi "öfke"sinin gücüne maruz kalan öteki erkeklerin dengi olarak kanıtlar hem de bu öfkeyi dışarı "atarak", "ağırlaşmış kalbini" hafifletir. M. Rosaldo şöyle yazar: "Şiddetten arınan... erkek galipler... giymek için tasasızlık ifade eden tüyler benzeri çiçekli kamışlar arayıp bulacaklardır" (1980: sf.

55). R. Rosaldo bu fikri şöyle işler: "Ilongotlar için, bir kafatası edinmek bir yadigâr ele geçirmek değildir, gövdenin bir parçasını 'uçurmak'tır; bu bir sempatik büyü prensibine göre hayatın belirli yüklerinin -bir hakaretten doğan kinin, aileden birinin ölümünden doğan acının veya akranları bu statüyü terk ettikleri halde hâlâ yeniyetme kalanın artan 'ağırlığı'nın- katartik atılışını temsil eder" (1980: sf. 140). Özet olarak, kafatası avcılığı asli olarak bir katartik edimle sunulur, bireysel ve topluluksal güç ve neşenin kaynağı olarak şarkılarla kutlanır.

Gisuların sünnetinde bu tür anlamlar yoktur. Ilongotlar arasında genç, tamım gereği *liget* taşır ve kafatası avcılığı arzusuna kaynaklık ediyor görünen de *liget*tir. Fakat Gisular arasında *lirima,* ritüelin akışında meydana gelir ve herhangi bir katarsis, özellikle amaçlanmış olmayan bir yan ürün olarak ortaya çıkar. Bu yüzden sünnet işlemini açık bir ferahlama izler: Erkek çocuk saf ve temiz olarak tanımlanır ve *lirima*sı bir durgunluk halinde dağılmış ve atıldır. Kendileri de yoğun bir heyecan durumuna giren akrabalar ve seyirciler için sünnet sonrası dönem, sakin sosyallik dönemidir (arkadaşlarla birlikte bira içmek gibi); gerçi ayrıca babanın yaşıtı erkeklerin göreneksel hediye alacaklarını talep etmek için gelişi ve çocuğun sağlığı hakkında duyulan kaygının sürmesi gibi bir devam da vardır. Bununla birlikte ferahlık katarsis değildir ve Gisu ritüelini katartik boşalma bakımından ele almak tahrif edici olacaktır. Gisuların sünnetinde vurgu, *lirima*nın kurtulmasında ve aşkınlığında değildir, *lirima*nın yaratılışındadır. Güç sağlanır, yoksa arındırılmaz veya bir başka şeye dönüştürülmez.

Şimdi tekrar ritüelin etkilerini kaygı yaratmak yoluyla gerçekleştirdiği düşünülen alternatif modele dönelim. Spencer'in Kenya'daki Samburular arasında erkekliğe giriş töreninin psikolojik etkilerini değerlendirirken kullandığı "kaygı yoğunlaşması" fikirleri iyi bir örnek. Spencer der ki:

> Sosyal ilişkilerin değişime maruz kaldığı bir sırada, Malinowski'nin bir kaygı sebebi olarak gördüğü vesilenin belirsizlikleri, Radcliffe-Brown'ın ek bir kaygı sebebi olarak gördüğü inançlar ve ritüel hükümler, katılanlarda bu değişimleri tamamlayan bir zihinsel durum yaratmaya hizmet edebilir... Katılanların etkilenebilirliğini arttırırlar öyle ki katılanlar, değişimleri kabul eder hale gelirler (Spencer 1965: sf. 144-6).

Spencer, sürece ek bir psiko-fizyolojik değerlendirme getirmek için Sargant'ın *Battle for the Mind'ını* (1957) (Zihin Savaşı) ele alır. Sargant'ın açıklaması, Pavlov'un aşırı strese maruz kalan köpekler üzerinde yaptığı deneylere dayanarak, alışkanlık haline gelmiş davranış kalıplarının bozulduğu, böylesi "yarı marjinal" durumlarda yeni davranış kalıplarının yaratılabileceği ve bunların, kazanıldıktan sonra süreklilik kazanabileceği şeklindedir. Buradan yola çıkarak Sargant, aşırı kaygı, yorgunluk ve fiziksel zayıflık şekillerinin ortaya çıkışının siyasi ve dini dönüştürme (konversiyon) için başlıca teknikler olduğunu savunur.

Benzer bir "beyin yıkama" etkisine der Spencer, Samburuların sünneti örnek gösterilebilir, çünkü ritler, erkekliğe kabul edilenlerde şeref ve büyüklerin otoritesi fikirlerini vurgular. Ritler, erkekliğe kabul edilenlerde uzun -on ya da daha fazla yıl- bir muzaffer, fakat yoksun bir *moranhood* (savaşçılık) dönemine, zenginliğin ve kadınların yaşlıların ellerinde toplanmasıyla, kendilerinin toplumdan fiiliyatta sürülmüş oldukları bir döneme hazırlanması olarak görülebilir.

Gisuların sünnetinde açık travma öğeleri vardır ve yetişkin Gisu erkeklerinin hayatları boyunca sünnet karşısında sergiledikleri büyük duygusal tepkiyi de, erkek çocuğun tek resmi "öğretimi"nin neden sünnet işleminden hemen sonra gerçekleştiğini de -sünnetçi gece boyunca veya en geç olarak sünnetten sonraki sabah geri gelir- açıklamak için bunu örnek vermek belki de makul olabilir. Bu son aşama kısa, fakat önemlidir. Erkek çocuk ritüel olarak yıkanır ve sonra kendisine, yetişkin hayatın başlıca donanımları verilir. Ne var ki Gisu sünnetiyle ilgili değerler ve sünneti çevreleyen ortam, Samburuların sünnetininkinden, bir sünnetin zihinsel etkililiği modeli için başka yerlere bakmayı gerekli kılacak ölçüde farklıdır.

Bu farklılığı genişletmeme izin verin. İlgiye değer bir konu da şudur ki Spencer, Samburu erkek çocuklarının sünnet sınavı için hazırlanması hakkında pek az bilgi kaydederken, "İlk sünnetlerden önceki yirmi dört saat boyunca, genel olarak boyun eğdirilirler, birçoğu büzülür kalır, en azından birinde yüz seğirmesi ve bir başkasında da sürekli kaş çatma ortaya çıkar" diye belirtir (1965: sf. 254). Ve eğer sünnet olanlar kaygılıysa erkek çocukların cesaretle ayakta durup duramayacakları konusunda kuşkular büyürken panik benzeri bir durumun seyircilerde görülmesi karakteristiktir. Spencer, bir sünnetliğin, kendi cesaretinin şarkısını söyleme cüretini göstermesi

üzerine bir *Moran*ın ona vurmaya kalkışmasıyla ortaya çıkan ciddi bir kavga tehlikesi karşısında oradaki *Moran*lardan bazılarının sinirlerinin gevşediğini ve bilinçsizce başlarını salladıklarını yazar (1965: sf. 195)[3] Ve Spencer baştan sona sünnetlilerin görece pasif rolünü vurgular: "Tören her ayrıntısında ve her aşamasında... yaşlıların denetimi altındaydı... Sünnetliler her aşamada kendilerine söyleneni yapmak zorundaydılar. Başlangıçtan sona kadar tamamen sersemlemiş görünüyorlardı" (1965: sf. 255). Gisuların sünnetinin karşıt temaları şunlardır: İlk olarak, erkek çocuk resmen büyüklerine eşit hale gelecektir; ikinci olarak, törenin başından sonuna dek durumu kontrolünde tutan kişi olarak sunulan büyükler değil kendisidir, son olarak ve bu tartışma açısından en önemlisi, erkek çocuk, sünnet çerçevesine girdiği ana gelindiğinde kaygısının üstesinden gelmek zorundadır. Bu sona kadar en büyük vurgu normal olarak operasyondan önceki birkaç saat süren çeşitli hazırlık ritüelleri üzerindedir. Erkek çocuğun korku belirtisi göstermemesi beklentisi, sadece sondan kaçınmamaktan çok daha fazlasını içinde barındırır. İdeal olarak çocuk tamamen rahatlamalıdır. "Git, sanki sadece bir şarkıymış gibi", böyle dediklerini duydum ben. Yapısal durum kadar bilinçli psikolojik çerçeve de böylelikle farklıdır. Bu, eğer davranışçı psikoloji alanında paralellikler arıyor olsaydık, o zaman "beyin yıkama" ile ilgili fikirlere değil de daha basit bir fikir olan "savaşçılık sınavı"na göz atmamız gerektiğini düşündürüyor.

Savaşçılık sınavı, tehlike durumları yaratılmasıdır ve kişiyi korkuya alışık, korkuya karşı aşılı hale getirir. Peter Watson (1980), en etkin askeri eğitimin, erkeklerin tehlikeyle yüz yüze gelme yeteneklerine güvenlerini geliştirmelerine izin veren türdeki gerilim durum-

3. Bu yorum karşısında biraz ihtiyatlı olmak gerekir, çünkü yorum ağırlıkla Spencer'in **Moran**'ın seğirmesini ve sarsılmasını, kaygının, hatta "marjinal ötesi sinir bozukluğu"nun kanıtı olan sinirli davranışlar olarak kavramasına dayanmaktadır. Bu, duyguları yalnızca davranışsal belirtilerden tanıma ve kimlikleme yeteneğimiz hakkındaki genel sorunu gündeme getirir ve Spencer sonradan bize **Moran**'ın sarsılmayı "öfke" ile ilişkilendirdiğini söylediği zaman bu önemli biri sorundur. Kenya'da sarsılmanın -genellikle dövüşmeye hazır oluşun işareti olarak- savaşçılıkla bağlantılı görülmesi göz önüne alındığında, yazık ki Samburuların kavramlarının daha fazla değerlendirilmesi tartışma dışında kaldı. Bu elbette ki Samburuların ritüellerinin içinde barındırdığı psikolojik süreçlerin kavranması için operant conditioning'in (işlemsel koşullandırma) bazı biçimlerinin geçerliliğinin yadsınması değildir.

larmdan oluşan eğitim olduğunu yazar. Savaşçılık sınavı, kişinin tehlikeye duyarsızlaştırılması süreci, askeri psikologlarca kullanılan bir kavramdır ve ordu tarafından kullanılan pragmatik psikolojinin de aym şeyi içerdiği görülebilir. Bir örnek verelim: Yerel bir gazetede on altı yaşmdaki muvazzaf askerlerle uygulanan duvar inişi talimlerinin kısa bir dökümü yayımlandı. Görevli binbaşı, talimlerin genç bir askerin karakterini oluşturmak için çok faydalı olduğunu şöyle açıkladı: "Genç askerler, korkularının üstesinden gelmek zorundadırlar ve bir askerin korkusunu yenebileceğini bilmesi çok önemlidir." Bu talimler 30 metrelik dik inişlerle başlıyordu ve "ölüm atlayışı" ile, bir uçurumdan otuz mil hızla bir nehre yapılan atlayışla sona eriyordu. Bu, bence Gisularm derhal kavrayacakları türden bir sağduyu görüşüdür.

Gisularm ritüeli, aym kesin amaç ve tekniklere sahip gibi görünebilir: Bunlar özellikle hazırlık ritüellerinde aşikârdır ve kısaca özetlenebilir. İlk önce, erkek çocuğun yeterince "güçlü" *(kamani)* olmasına önem verilir. Bu "güç", hem fizik güce hem de amacın gücü diyeceğimiz şeye işaret eder. Bu, erkek çocuğun dans edişindeki enerjiyle ve sünnetçilerle karşılaşmak için yapacağı son sıçrayışın etkin provaları olan sıçrayışlarla kanıtlanır. İkinci olarak, erkek çocuk, tekrar tekrar büyüklerin ve seyircilerin öğütlerine maruz kalır. Çocuğa, karşılaşacağı sınavı ve nasıl ayakta durması gerektiğini anlatırlar. Sınavın hiçbir aşamasında hiçbir şey gizli kalmaz; sır yoktur. Kaldı ki sürekli olarak çocuğa, başarabileceğinden emin olup olmadığı ve eğer herhangi bir kuşkusu varsa çekilebileceği söylenir. Erkek çocuk, ameliyat için gerçekten sünnet halkasına girene kadarki herhangi bir anda utanç duyması gerekmeksizin çekilebilir. Ritüel düzeyinde, çocuğun metaneti, kesinlikle çile olarak -çirkin ve iğrenç olarak- yorumlanan ve onu "öfkeli" kılmak, *lirima*sını tahrik etmek, delikanlıyı teşvik etmek için yapılan bir dizi yan ritle sınanır. Ek olarak delikanlı mesela, acı hakkında bir fikir edinmek için sünnet derisini çimdikleyerek vb. gibi başka yollarla kendini hazırlamaya teşvik edilir.

Şimdi bir sonuca yönelelim. Önceki bölümde çok kısa sınavları içeren ritüellerde şiddetin psikolojik etki yarattığı üç farklı yola değindim. Örnekler seçmeydi, süreçleri örneklemeye ve Gisuların sunduğu malzemeyle kolayca kıyaslamaya imkân verecek şekilde seçilmişlerdi. Ayrıca basitleştirmekle de ilgiliydim; bu ritüellerin zorunlu olarak sadece böylesi bir ortama yaradıkları veya altı çizilen ritü-

ellerin tüm olanaklarını kullandıkları önermesi ortaya atılmamıştır. Açıktır ki bir düzeyde, bir vurgu sorunu vardır: Karmaşık ritüeller katılanlarda geniş bir dizi tepkiye yol açabilirler, tıpkı bir ritüelin farklı aşamalarında yoğunlaşmanın çok farklı yorumlara yol açabilmesi gibi. Ne var ki böylesi ritüeller açıktır ki aym olay tipine girmezler ve başhca üç psikolojik süreç, bence, elverişli bir şekilde ayırt edilebilir:

1. Katarsis: İçinde negatif duygular pozitif duygulara dönüşür.

2. Travma: Sınav birey üzerinde terbiye edici veya hatta istikrarsızlaştırıcı etkiye sahip görülür ve baskıcı sosyalleştirmenin bir unsurudur.

3. Savaşçılık sınavı (veya psikolojik terimle ketlemenin açılması [disinhibition]): Bireyi katılaştırmak için şiddet kullanımını ve şiddet için bireyin hazırlanmasını içinde barındırır.

Hem katarsiste hem de travmada şiddet, ritüelde kullanılan bir teknik; ritüel-dışı bağlamda kendi başlarına şiddetle pek az bağlantılı olan ya da hiçbir içkin bağı bulunmayan değerleri -ağır (kederli) kalplerin hafifletilmesi, şeref, büyüklerin otoritesi vb. gibi aydınlatıcı değerleri- yaratmanın veya sürdürmenin bir aracı olabilirdi. Bununla birlikte bu, ritüelde ve olağan hayattaki şiddet arasında açık sürekliliklerin bulunduğu Ilongotlar arasında da, Samburular arasında da, ritüelin şiddet ile bir bağ yaratma eğiliminde olduğunu yadsımak değildir ve herhangi bir keskin ayrım koymak zordur. Ne var ki ben savaşçılık sınavının bir derece farklı olduğunu, çünkü burada araçların amaçlara daha doğrudan uyarlandığını savunacağım. Şiddet, çok açıkça görünür şekilde şiddeti beslemek için kullanılır. Ayrıca belki bu açıklık yüzünden, psikolojik süreçlerin ilginçlikten en uzak olanıdır. Bununla birlikte Gisuların sünnetinde karşı karşıya bulunduğumuz şey, bunun özellikle açık bir örneğidir.

Ancak Gisuların sünneti bir sınav olarak basit gözükürse de böylesi bir deneyin kişilik yapısı üzerindeki etkileri ve kalıcılığı sorunu epey büyük görünür. Deneyin erkek çocuklar üzerindeki etkisi tam olarak nedir? Bu bakımdan ben, bu tür sınavların sadece bireyi acıya, korkuya ve şiddete karşı koyabilmeye alıştırmakta değil, ayrıca bireyi veya hassas bireyleri sonraki şiddete koşullama şeklinde uzun süreli etkisi olup olmadığının bilinmesi yerinde olur sanıyorum. Eğer Gisu ritüeli askeri eğitime benzer bir yolla, erkekleri belirli stres şekillerine tepki göstermeye teşvik etmek şeklinde işliyorsa, o zaman karşılığında da daha sonraları şiddet kullanmaya ve saldırgan yol-

larla tepki göstermeye büyük ölçüde hazır olma haline yol açmaz mı? Burada bir tür tetik etkisi var mı?

Makalenin önceki kısımlarında işaret ettiğim gibi, bunun Gisu örneğinde ilginç bir sorular dizisi oluşturması için nedenler var, ama bu makalenin çerçevesi dışında kalıyor. Benim varsayımıma göre pek çok kültürel durumda harekete geçirilen psikolojik veya fizyopsikolojik irkilmenin daha genel değer yönelimlerinden ayrılması zordur: Yani, kavrayış çerçevesi, belirli stimulilere (uyarım) yönelik şiddet tepkileriyle uygun ve geçerli olacaktı[4] Batı ülkelerinde askeri eğitim bu bakımdan önemli bir örnektir. Fakat bu, Gisular için o kadar problemsiz değildir, çünkü belirtmiş olduğum gibi, *lirima* gerçi pozitif değer taşır ve sınav boyunca çocuğun cesaretle ayakta durmasının temeli olarak değerlendirilir, ama bir yandan da "tehlikeli" erkekler yarattığı düşünülür. Gerçekten de Gisular, hayatlarını, *lirima*sı en küçük bir provokasyonda fokurdayabilecek şiddet erkekleri, şiddetin kişiliğin değişmez bir yüzü olduğu erkekler tarafından lekelenmiş görürler. Kaldı ki bu tip saldırgan tepki, kültürel olarak affedilmez (affedilmekten çok uzaktır) ve gerçekte suçluların öldürülmesine yol açabilir.

Bu akıl yürütme yolunu izleyen biri, bir tür paradoksla karşı karşıya kalır. Sünnet merkezi bir kültürel önem taşır: En değerli anlamıyla bir gelenektir, halkın ve kendi özel soyunun ve mirasının sürekliliğini sadece ifade etmekle kalmaz, ayrıca garantiler de. Gisu çocuklarının hâlâ sünneti arzulaması, atalarının hâlâ Gisuların hayatında etkin bir güç olduğunun işaretidir ve aynı şekilde Gisular, eğer töreyi bozarlarsa topyekûn yok olacaklarına inanırlar. Böylesi duyarlıkların gücü göz önüne alındığında, ritüelin ortadan kalkabileceğinin düşünülmesi imkânsız görünüyor. Fakat bir başka bakış açısından bir anakronizmdir (zamana uygun olmayan). Bu tür sınavların savaşmaya bağlı olduğu epey yaygınlıkla kabul edilmiş görünüyor. Bunlar, savaşçının cesaret ve katlanma iradesi eğitiminin bir biçimidirler. Doğu Afrika'nın başka yerlerinde bu bağlantı yerleşiktir ve Ocaya-Lakidi (1979) tarafından gayet iyi özetlenir. Erkekçe değerli özelliklerin ideal kabile erdemi, diye yazar Ocaya-Lakidi, savaşmayla sıkı sıkıya ilişkilidir ve "Doğu Afrika toplumlarının erillik ve erkekliğe yersiz bir önem vermesine yol açar, ki bunların biri

4. Terezia Hinga'ya, Kikuyuların ve Gisuların kavramları arasındaki benzerliğe dikkatimi çektiği için teşekkür borçluyum.

cinsel olarak, öteki ise sıcak çarpışma içinde sınanır" (1979: sf. 152). Bununla birlikte sonuç olarak her iki sınav da tektir ve Ocaya-Lakidi Kikuyuları örnek göstererek şöyle der: "Uzun uzadıya erkekliğe kabul ritleri, bir erkeğin erilliğini ölçmek için gayet uygun fırsatlar verirken, sünnetin korkunç acısı erkekliğini ve savaşçılık için uygunluğunu sınadı. Bu, niçin bir erkek olmanın hem fiziksel cinselliğe hem de aynı zamanda savaşçılığa kabul anlamına geldiğini açıklar" (1979: sf. 152).

Çok sayıdaki Doğu Afrika toplumunda sünnetle bağlantılı eril kimlik güçlü bir askeri vurgu taşır, ancak bu toplumların çoğunluğu için savaşçılık ve bu kimliğin kaynağı olan talan akınları geçerli değildir. Pasifize olmalarından yetmiş yıl kadar sonra, Gisular için durum kesinlikle böyledir, tıpkı Kikuyular ve daha önce tartıştığımız Samburular için olduğu gibi. Gisular örneğinde bu bağlantıdan kalan tek şey, sünnet adayının göstermesi gereken metanetin, savaşçının cesaretine benzer olduğu fikridir. Burada şu benzetme yapılır: Bir savaşçı kendi gücüne nasıl inanıyorsa, erkek çocuk da gücüne ve üstünlüğüne öylesine inanmalıdır. Fakat ben kesinlikle, ritüelin erkek çocuğu iyi bir dövüşçü yaptığının ya da yapması gerektiğinin varsayıldığını duymuş değilim. Gerçekten de bu kesinlikle amaç değildir. Sünnetten sonraki temizleyici (arındırıcı) rit sırasında çocuğa verilen yetişkin hayatın nesneleri arasında mızrağın bulunmayışı anlamlıdır. Belki önemli olan da bu yokluktur: Erkek çocuk, yiyecek, ateş, bir panga, bir çapa, bir içecek kabı alır; bu nesneleri, yerli yerinde, sosyal bakımdan üretken bir şekilde kullanması, şiddet ve huzursuzluk için kullanmaması söylenir. Böylelikle sünnetçi, çocuğa yanar haldeki bir odun parçasını verirken şunları der:

> Bu çırayı yak ve sen onu yakarken derim ki ben, "Gidip komşularının evlerini yakma. Seni onu yakar kıldım ki karın senin için yemek pişirebilsin, sen suyu ısıtabilesin ve kendin için çay yapabilesin"... Bu pangayı sana veriyor ve diyorum ki "Bir ev yap, sağda solda başıboş gezme. Sana bu pangayı verdim ki ağaçları kesebilesin ve bir ev yapabilesin, muzlar kesebilesin ve muzlar yeşerip büyüsünler ki yediğin, kendi yiyeceğin olsun. Sana bu bıçağı veriyorum ki bu işi yapabilesin, sakın gidip komşularına saldırmayasın. Sakın gidip komşularının sığırlarını çalmayasın ve onları kesmeyesin.." Sana bu içecek kabını veriyorum ve diyorum ki: "Bira iç ve bira yap. Sarhoş olma ve kavga etme, yoksa hep arkadaşlarınla dövüşürsün..."

Bu uzun alıntıyı, suistimalin tehlikelerinin hangi ölçüde dramatik olarak tekrarlandığını sergilemek üzere kaydetmiş olduğum bir konuşmadan aktardım. Bireyin böyle ahlaki yasaklamalarla tembihlenmesi, şiddeti denetleyen başka pek az şey bulunduğunun düşünüldüğü olgusunu aydınlatır. Şiddetin kullanımı, bir kişisel yatkınlık meselesi olarak görülür: İyi erkek öfkesini kontrol eder, kötü erkek etmez (bkz. Heald 1986).

Bu noktada insan, Gisuların erkeklik kavramını öteki Doğu Afrika halklarının bu kavramıyla kıyaslama hevesine kapılmadan edemiyor. Yukarıda işaret edildiği gibi, pek çoğu askeri değerleri aynı ölçüde över, fakat çağdaş dönemde erkek şiddetinden duydukları korku hepsinde aynı değildir. Kikuyular önemli bir vakadır. Akraba bir Bantu dili konuşan halk olarak, kavramları Gisuların kavramıyla doğrudan kıyaslanacak niteliktedir. Kikuyular için başlıca savaşçı erdemleri, hışım ile kendine hâkim olmanın bir arada bulunmasıdır. *Uruma,* yani savaşçının *(injamba)* fevkaladelik niteliği, Gisuların cesaret, bela ve şiddetli zor eylemleri karşısındaki kararlılık anlamlarını içinde barındıran *lirima* kavramıyla açık benzerlik taşır[5] Erkekler, hem Bantular hem de Kenya'nın Orta Nil çevresi halkları arasında bir cesaret, daha özel olarak da savaşa hazırlık işareti olarak yaygınlıkla tanınan bir fiziksel ifade olan *uruma* ile sarsılırlar. Kikuyu savaşçısından, kimliğinin erdemlerini ve yaşına bağlılığını, yaşlıların otoritesine itaatini ve boyun eğişini göstermesi beklenir. Böylelikle disipline edilmiş özdenetim, Kikuyu hayatının başlıca bir teması olarak ortaya çıkar, çünkü bir erkekten hem şiddet kullanımında hem de cinsellikte kendini kısıtlaması beklenir (Kenyatta 1938). Bu yaş grubu statüsüne göre düzenlenen gerontokratik (yaşlıların yönettiği) sosyal düzende savaşçılık yegâne bireysel kendini geliştirme işlemiydi; sünnet erkekliğin tam potansiyellerinin yerine getirilmesinin sadece başlangıcını gösteriyordu. Bu bakımdan ve askeri geleneklerinde Kikuyular daha önce tartıştığımız Samburulara benzer görünmektedirler. Kikuyularla yakından akraba olan Merulara gelince, Fadiman bir Meru savaşçısının "katılaşma" sürecinin,

5. Durum böyle değilse ve değerler görünür şekilde çatışıyorlarsa, o zaman psikolojik etkilerin ortaya çıkarılması oldukça güçtür, tıpkı televizyon şiddeti hakkındaki anlaşmazlığın örneklediği gibi, hem katartik hem de ketlenmeyi açan (disinhibitionary) etkiler deneysel çalışmalardan destek alırlar (Geen vd. 1975: Kaplan ve Singer 1976; Konecni ve Ebbersen 1976).

bir dizi sınav ve dayağı içinde barındırdığını belirtir; gerçek bir savaşçının "ne acı karşısında zayıflık göstermesi ne de kendisine acı verenlere direnmesi beklenirdi" (1982: sf. 49). Gerçekten de Fadiman, bir savaşçının katlanması beklenen acıya büyük ölçüde kendi topluluğunun üyelerinin sebep olduğunu yazar. Kikuyularda ise savaşçı, yaşlıların yönetimi altındaki bir disiplinli savaş kuvvetinin öğesiydi.

Tarihsel oluşumlu bu tavırlar varlığını sürdürdüğü ölçüde, erkeklerin şiddet kapasiteleri hakkındaki farklı anlayışlara ipuçları bulabiliriz belki. Önceki tartışmada tavırların başlıca biçimlendiricisi olarak ortaya çıkan şey olan yaşa dayalı örgütlenme, Bugisularda geleneksel olarak yoktur. Gisular arasında yaş kümeleri, aym anda, genellikle de her iki yılda bir sünnet edilecek erkek çocukları kapsamak üzere oluşturulurdu; böylesi erkekler, birbirleriyle özel bağlar oluşturmak, yaralarının iyileştiği aylarda ortaya çıkan ve sonraki mücadelelerde sınanan bir yoldaşlık oluşturmak üzere toplanıyordu. Fakat bu kümeler ne sürekli bir savaşçılar birliği oluşturuyordu ne de topluca yaş statüsüne dayalı bir rütbeler dizisinden geçiyordu. Böylelikle özdenetim değerli bir nitelikken, herhangi bir önemli ölçüde vurgulanmıyor ve pek az kurumsal destek alıyor. Asıl ağırlık, yaş statüsüne, gruba ve önderlerine tabi olmaktan çok, tüm erkeklerin asli eşitliğine verilir ve bu da ilk ve son olarak sünnet sınavı yoluyla kazanılmıştır.

Eğer geçiş ritleri sadece geçiş işaretleri olarak değil de dönüşüm deneyimleri olarak da değerlendirilirlerse, o zaman birey bilinci ve gerçekte karakter yapısı üzerindeki muhtemel etkileri daha da büyür. O halde erkekliğe kabul ritüellerini, kabaca statünün resmi işaretleri veya sosyal sınıflamaların sürdürüldüğü ve sosyal hayatın öngörülebilir ve düzenli kılındığı düzenleyici mekanizmanın bir parçası olarak görmek artık yeterli değildir. Herdt'in yorumladığı gibi "bir yerli sosyolojik paradigma artık yeterli görünmüyor" (1982: sf. 480). Gerçekten de odak bireye kaydığı zaman açığa çıkan şey, ritüellerin gayet paradoksal olan ve bazen din dışı değerlerle çatışma halindeki katılanları derinden rahatsız eden doğasıdır. Yeni Gine kökenli etnografya (Herdt 1982) büyük bir canlılıkla bu noktaya işaret eder; orada acımasız savaşçılar yaratmak üzere tasarlanan erkek kültleri, topluluğun ve domestik hayatın öteki değerleriyle çatışan bir vahşete dayanır ve kendi zehirli ahlaki açmazlarını yaratır. Son yıl-

larda savaşların kesilmesiyle bu halkların bazıları kültlerini veya kültlerinin daha çirkin yanlarını memnuniyetle terk ettiler. Gisu ritleri aynı şekilde vahşeti içermez. Gisuların açmazı belki de en kolayca, savaşçıların dövüşecek hiçbir savaş olmadığı zaman ne yapacakları sorununun bir çeşitlemesi olarak görülebilir. Ritlerindeki daha açık dövüşkenlik anlamlarını terk edecek ölçüde uyum sağladılarsa da, bu ritüeller hâlâ onları savaşçılar ulusu olarak değilse de şiddetli erkekler ulusu olarak tanımlamaya devam eder.

KAYNAKÇA

Belshaw, D. G., Brock, B. and Wallace, I. 1966: **The Bugisu Coffee Industry: An economic and technical survey.** Report for International Bank for Reconstruction and Development.

Fadiman, J. A. 1982: **An Oral History of Tribal Warfare: The Meru of Mt. Kenya.** Ohio: Ohio University Press.

Geen, R. G. et al. 1975: The facilitation of aggression by aggression: Evidence against the catharsis Hypothesis, **Journal of Personality and Social Psychology,** (31 (4), 721-6.

Geertz, C. 1974: From the native's point of view: On the Nature of anthropological understanding. **Bulletin of the American Academy of Arts and Science,** 28 (1).

Girard, René 1977: **Violence and the Sacred.** Baltimore and London: Johns Hopkins University Press.

Gluckman, M. 1963: **Order and Rebellion in Tribal Africa.** London: Cohen.

Gluckman, M. (ed.) 1964: **Closed Systems and Open Minds: The Limits of Naivety in Social Anthropology.** Edinburgh and London: Oliver and Boyd.

Heald, S. S. 1974: **Homicide among the Glau of Eastern Uganda with special reference to the killing of witches and thieves.** PhD thesis, University of London.

— 1982: The making of men: The relevance of vernacular psychology to the interpretation of a Gisu ritual. **Africa,** 52 (1l), 15-36.

— 1986: Witches and thieves: Deviant motivations in Gisu society. **Man,** 21 (2), 65-78.

Herdt, G. H. 1982: **Rituals of Manhood: Male Initiations in Papua New Guinea.** Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.

Homans, G. 1941: Anxiety and ritual: The theories of Malinowski and Radliffe-Brown. **American Anthropologist,** 43, 164-72.

James, W. 1884: What is an emotion? **Mind** (9), 188-205.

Kaplan, R. M. and Singer, R. D. 1976: Television violence and viewer aggression: **A re-examination of the evidence. Journal of Social Issues,** 32, 18-34.

Kenyatta, J. 1938: **Facing Mount Kenya.** London: Secker and Warburg.
Konecni, V. J. and Ebbesen, E. B. 1976: Disinhibition versus the Cathartic effect: Artifact and substance. **Journal of Personality and Social Psychology,** 34 (3), 352-65.
La Fontaine, J. S. 1969: Tribalism among the Gisu. In P. H. Gulliver (ed.), **Tradition and Transition in East Africa.** London: Routledge and Kegan Paul.
Leach, E. R. 1958: Magical Hair. **Journal of the Royal Anthropological Institute,** 88 (2), 147-64.
Malinowski, B. 1945: **Magic, Science and Religion.** Glencoe, Ill.: The Free Press.
Ocaya-Lakidi, Dent, 1979: Manhood, warriorhood and sex in Eastern Africa. **Journal of Asian and African Studies,** 134-65.
Radcliffe-Brown, A. R. 1952: **Structure an Function in Primitive Society.** Glencoe, Ill.: The Free Press.
Richards, A. I. 1956: **Economic Development and Tribal Change.** Cambridge: Heffer.
— 1967: African systems of thought: An Anglo-French dialogue. Man, **NS,** 2, 286-98.
Rosaldo, M. 1980: **Knowledge and Passion: Ilongot notions of self and social life.** Cambridge: Cambridge University Press.
Rosaldo, R. 1980: **Ilongot Headhunting 1883-1974: A study in Society and History .** Stanford: Stanford University Press.
Sargant, W. 1957: **Battle for the Mind: A Physiology of Conversion and Brainwashing.** London: Heinemann.
Schacter, S. and Singer, J. 1962: Cognitive, social and physiological determinants of emotional state. **Psychological Review,** 69, 379-99.
Scheff, T. J. 1977: The distancing of emotion in ritual. **Current Anthropology,** 18, 483-505.
Solomon, R. C. 1984: Getting angry: The Jamesian theory of emotion in anthropology. In R. A. Shweder and R. A. Levine (eds), **Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion,** Cambridge: Cambridge University Press.
Southall, A. W. 1960: Homicide and suicide among the Alur. In B. Bohannan (ed.), **African Homicide and Suicide,** Princeton: Princeton University Press.
Spencer, P. 1965: **The Samburu. A study of Gerontocracy in a Nomadic Tribe.** London: Routledge and Kegan Paul.
— 1970: The Function of ritual in the socialization of the Samburu Moran. In P. Mayer (ed.) **Socialization: The Approach from Social Anthropology, ASA Mono 8,** London: Tavistock.
Turner, V. 1967: **The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu ritual.** Ithaca: Cornell University Press.
Twaddle, M. 1969: Tribalism in eastern Uganda. In P. Gulliver (ed.) **Tradition and Transition in East Africa,** London: Routledge and Kegan Paul.
Watson, P. 1980: **War on the Mind: Military uses and abuses of psychology.** Harmondsworth: Penguin.

V. "ŞİDDETSİZ" BİR TOPLUMDA YAMYAMLIK, ÖLÜM VE EGEMENLİK GÖRÜNTÜLERİ

Joanna Overing

"PİAROA BOMBASI"

Venezuela'daki Orinoco nehrinin kolları dolaylarında yaşayan bir orman halkı olan Piaroalar için her tür ölüm, büyücülükle işlenmiş cinayettir ve genellikle de yabancı kabilelerin büyücülerinin bu cinayet suçlusu olduğuna hükmedilir. Cezası epey serttir ve çağdaş Piaroa erkeklerinin bir zamanlar şaka yollu "Piaroa bombası" dediği araç yoluyla yerine getirilir: Bu, katilin ait olduğu topluluğun tamamen yok olmasına ve topluluğun tüm sakinlerinin kıyımına yol açan güçlü bir intikam sihridir. Yetişkin bir Piaroa'nın ölümünden sonra, kurbanın aile üyeleri merhumun gövdesinin belirli parçalarını -sağ işaret parmağını, sağ ayak tabanının derisini, tırnaklarını, ayak tırnaklarını ve dişlerini- güçlü bir Piaroa şamanına verirler, o da karmaşık bir intikam ritüeli uygular. Şaman, her biri ölünün gövdesinden alınmış parçaların çeşitli şiddetli zehirlerle birleşmesinden oluşan bir karışım içeren çeşitli paketler yapar. Sonuçta ortaya çıkan zehir öyle öldürücüdür ki hazırlayanlar hazırlama işlemi sırasında ilacın herhangi bir yerine dokunmamak için çok dikkatli dav-

* Bu makalenin dayandığı alan çalışması 1968'de ve 1977'de genel olarak derinden borçlu olduğum M. R. Kaplan'la gerçekleştirildi. 1977'deki araştırma -ki makalenin büyük kısmı bu araştırmaya dayanır- SSRC Grant HR 5028, Londra Üniversitesi Genel Araştırma Fonları, Londra Ekonomi Okulu Araştırma Fonları ve Latin Amerika İncelemeleri Enstitüsü Yolculuk Fonları tarafından finanse edildi.

ranırlar. Zehirli paketlerin içine konduğu bir sepet, uzun bir ipin ucuna bağlanır ve özellikle bu iş için inşa edilmiş bir ahşap yapıya asılır. İpin öteki ucu, iki gün boyunca merhumun ailesinin üyelerinin elinde olur; bu iki gün boyunca şaman, paketlere yüksek sesle dua okur ve böylece paketlere kelimelerini üfleyerek, onlara gücünü kazandırmış olur. Yerde, ailenin yanında, bıçaklar, baltalar, bambu kesmekte kullanılan uzun bıçaklar gibi birtakım kesici aletler -öldürmede kullanılabilen bütün aletler- vardır, fakat bunlar hiçbir zaman fiziksel gerçeklikte Piaroalar tarafından kullanılmazlar. Yine de törende kesici aletlerin varlığı, ailenin, akrabalarının öcünü şiddetli bir araç kullanarak alma konusundaki kesin kararlılığını gösterir.

Bombanın gücünün pek çok çeşitlemeleri vardır; bunlardan biri, büyülü dua okuyan şamanın, ilacı, anakonda (dev yılan) şeklindeki baş ilah Tapir/Anakonda'ya dönüştürmesidir. Dönüşüme uğramış paketler, çeşitli ağaç oyuklarına konur. Kaç ağacın oyuğuna koyulacağı, hedeflenen tahrip derecesine göre belirlenir. Sonra bunlar yakılır, güçleri de meydana gelen dumanla katilin köyüne ulaşır. Anakonda köye ulaşınca katilin gövdesine girer, katili yiyip bitirir, sonra katilin akrabalarının ve köyün öteki sakinlerinin gövdelerine girerek hepsini tek tek yer. İntikam alan köyde yanan ağaçlar yere devrildiği zaman yabancı köyün yıkımı bir sarsıntıyla tamamlanır.

Eğer katil, merhumun ailesinin tanıdığı biriyse, yanma girmek mümkünse, daha az korkunç bir intikam uygulanır; sadece suçlu öldürülür. Katilin ağzından çıkan bir parça yiyecek, bir zehirli karıncaya yedirilir; yiyeceği bitiren karınca öğününü tamamlamak üzere katilin midesine yönelir; oradan da katilin kalbine gidip yer ve katil elbette ki ölür.

Piaroalara göre dolaylı bile olsa, her öldürme yamyamlığın bir biçimidir ve her ölüm bir yenme işlemidir. Hastalığa ille de yamyamlığın yol açması gerekmez, fakat yine de hastalık her zaman için birine zarar veren bir şiddet fiilidir; başın içinde dönen bir taş, midenin içinde hızla gelen mızrak veya ok, damarları tıkayan bir taş, boyunda da olta iğnesidir. Ayrıca hastalık da her zaman için bir yenme işlemidir. Tedavi sırasında gövde gerçek bir savaş alanı haline gelir. Şaman, hastanın midesini jaguara dönüştürür ve jaguar kendi bildiğince gövdeye yerleşen hastalık güçlerini ve ruhları yemek üzere hastanın gövdesine çağrılan öteki iyileştirici güçlere katılır. Yamyamca savaşın sadece iki sonucu olabilir: Felakete uğramış kişinin yaşaması veya ölümü.

Piaroalar, asla fiziksel şiddet diye sınıflayacağımız şiddeti kullanarak öldürmezler. "Kendi elleri"yle cinayet işlemek bir Piaroa için tasavvuru imkânsız bir şeydir: Böyle bir yolla cinayet işlemek, adeta bir doğrudan yamyamlık edimi olarak değerlendirilir ve öldürene felaket getirir. Böylesi bir öldürme, kurbanı yemekle eşdeğerdir ve katil hemen, *suripa*dan ölür; *suripa,* midenin ve bağırsakların yenen kişiyle dolduğu ve bunların vücuttan atılmasının ölüm getirdiği bir hastalıktır. Cinayet, büyü yoluyla kurbana gönderilen kuvars taşları içinde bir yiyici vekil göndermek suretiyle dolaylı olarak yapılmalıdır. Piaroa şamanlarının, Orta Orinoco bölgesinde büyücülük ve "sihirbazlık" konusundaki dikkate değer yetenekleriyle ünlü oldukları belirtilmelidir.

BARIŞ RETORİĞİ VE ŞİDDET RETORİĞİ

Piaroaların şiddet ve yamyamlık ideolojisi, son derece barışçı bir yaşantı şeklindeki sosyal durumla ilişkilidir. Piaroa ülkesi, fiziksel şiddetin hemen hemen hiçbir şeklinin bulunmadığı bir yerdir. Çocuklar, gençler ve yetişkinler hiçbir zaman öfkelerini fiziksel araçlar kullanarak ifade etmezler. Çocuklar, fiziksel yollarla tekdir edilmezler; eşlere el kaldırılmaz. Piaroalar, fiziksel saldırı şöyle dursun, saldırının herhangi bir dışavurumu karşısında dehşete kapılırlar, kişisel tavırlarda ılımlılığa çok büyük değer verirler (bkz. Overing 1985 a). Güçlü bir şaman önder, bireysel özerklik, eşitlik ve sükunet şeklindeki ahlaki değerlerin bilgili bir öğretmenidir. Şaman önder ne kadar güçlüyse, siyasi işlerden sorumlu bir kişi olarak hareketlerinde ve kişisel tavırlarında da o kadar alçakgönüllüdür. Piaroalara göre, onlar, cebiri hem siyasi hem de sosyal güç olarak toplumdan silmişlerdir. Böylesi bir silme yoluna gitme nedenleri, bizi, Piaroa toplumunda, olağandışı şiddet görüntüleri ile aynı ölçüde güçlü barış retoriğinin yan yana bulunuşunun kavranmasına yöneltir; söz konusu barış retoriği, iyi sosyal hayatın her zaman için, sakin bir hayata, bireylerin kandaşlarının veya komşularının saldırısına ne maruz kaldıkları ne de tabi kılındıkları sakin bir hayata eş görülmesi şeklindedir.

Piaroaların şiddet hakkındaki akıl yürütme şekilleri, gündelik yaşamda siyasi zorlamaya izin vermeyen daha genel bir teorinin bir parçasını oluşturur. Piaroalar, bir yandan şiddeti egemenlikle ilişki-

lendirirken, öte yandan egemenliği de zorlama ve tiranlıkla, denetlenen ve sahip olunan kaynakların kıtlığına bağlarlar. Piaroaların maddiyat hakkındaki teorilerine göre, kıt olan kaynaklar, yeryüzünün kaynaklarını besine dönüştürmeyi sağlayan kültürel yeteneklerdir; dahası, onlar sayesinde yeryüzündeki insan varoluşu mümkün kılınır. Piaroa ideolojisinde kültür güçleri, *günümüzde* göksel tanrılara aittir; ve Piaroalara, bireyler olarak yeryüzünde yaşamak için kültürel yetenekleri verenler de onlardır. Bu (insani) dünyada, hiç kimse, hiçbir önder, hiçbir grup bu kıt kaynakları sahiplenemez. Piaroaların yaklaşımına göre, kıt kaynakların sahiplenilmesi, onların zorlayıcı veya şiddet içeren kullanımına izin verecek ve öteki denetimlerin yanı sıra, ekonomik faaliyet ve bu faaliyetin ürünleri üzerinde de denetim yaratacaktı (bkz. makalenin devamı). Açıklayacağım gibi, kültür, şiddet içeren ve zehirli bir güç olarak algılanır ve ılımlılık ahlakı (etiği) aracılığıyla ve bireyin siyasi özerkliğinin ideolojik olarak vurgulanmasıyla kültürdeki şiddetin üstesinden gelinir (bkz. Overing 1985 a). Günümüzde Piaroaların maruz kaldığı şiddet büyük ölçüde *mitik geçmişin* inatçı varlıklarından ve tanrılarından gelir; bunlar, kültürel yeteneklerini kaybedişlerinin intikamını alırlar; bu kültürel yetenekler, hâlâ onları edinen Piaroaların kazancıdır.

Piaroa toplumu ister barışçı, şiddet barındıran veya savaşçı bir toplum olarak nitelensin, ortada belalı bir sorun kalıyor: Piaroa toplumu bunların hepsidir; o toplum içindeki yaşam, şiddet hakkındaki Batılı inançlarla yaşayan bir Batılı için bile, gerçekten barışçıldır. Gerçi, Piaroalar, cevabı, gerçekte onlar için olduğu ölçüde karmaşık göreceklerdi. Piaroaların ılımlılık ahlakı, kesinlikle şiddet karşıtı bir ahlaktır. Ancak hastalık ve ölüm durumlarında Piaroalar, kendilerine dayatılan ekstrem (azami) şiddetten zarar görürler. Dahası, kendileri de şiddet uygulamaya muktedirler ve kendilerini, gündelik temelde, bu dünyadaki ve öteki dünyadaki düşmanlarına karşı şiddet uygular bulurlar[1]

Analitik bakımdan pek çok şiddet tipi vardır -fiziksel, doğaüstü, psikolojik ve ideolojik-. Hepsinin de, şiddet uygulananlar üzerinde güçlü etkisi vardır ve her birinin verdiği hasarı karşılaştırmak biz antropologların uzmanlığı değildir. Büyücülük, tıpkı bir mermi gi-

1. Başka bir yerde Piaroaların çoklu dünya kozmolojisi hakkında yazmıştım. (Bkz. Overing 1985 b).

bi fiziksel hasara yol açar: Her iki durumda da saldırının sonucu, yapanın hünerine ve niyetlerine bağlıdır. Açıkça görülen olgu şudur ki farklı toplumlar, farklı şeyler konusunda şiddetlidirler (ve barışçı) veya farklı toplumlar aynı şey hakkında farklı nedenlerle şiddet içerirler. Toplumların mensuplarına, saldırgan olmanın kültürel olarak doğru ve yanlış yolları öğretilir. İnceleyeceğimiz de tam budur. Batı toplumlarının tersine, Piaroalar mülkler veya kadınlar konusunda şiddete başvurmazlar. Onlar, hastalık ve ölüm konusunda şiddetlidirler; bunlar Piaroalar için dış politika alanıdır. Makalenin geriye kalan kısmında Piaroaların şiddetinin "ne içinlerini", "nedenlerini" ve "nasıllarını" tartışacağım, tabii ki "kiminle" olduğu sorusuyla birlikte.

YAMYAMLIK, ÖLÜMLÜLÜK VE MUTFAK SANATININ KÖKENİ

Yamyamlık, hastalık ve ölümün açıklayıcı modellerinin içsel bir karakteristiği olarak Amerika Kızılderili toplumlarında olağandışı değildir. Hem savaşçı hem de barışçı olanların yer aldığı geniş bir yelpaze içindeki toplumlarda, ölüm süreci av ve avcı arasındaki bir ilişki olarak tasvir edilmektedir. Lizot, ılımlı-huylu Piaroaların komşusu saldırgan Yanomamilerin, her bir ölümü bir yamyamlık edimi olarak algıladıklarını, doğaüstü bir varlık veya bir insan, ruhu yediği zaman ölümün vuku bulduğunu düşündüklerini yazar (Lizot 1985: sf. 3)[2]. Levi-Strauss *The Raw and the Cooked* (1969) (Çiğ ve Pişmiş) adlı yapıtında genel olarak Güney Amerika efsanelerinde yamyamlık işlevini araştırır ve bu efsanelerde, mutfak sanatının gelişmesinin sıklıkla yamyamlık ile insanlığın ölümlülüğü ve hastalığın kökenleri temalarıyla bağlantılı olduğunu belirtir (151-152 ve 296-297. sayfalar). Piaroa mitolojisinin öyküleri, mutfak sanatının gelişmesi ile yamyamlık arasında açıkça bağ kurar. Yeryüzü kaynaklarını besin sağlamak için kullanmanın yöntemleri hem köken hem de gelişmeleri bakımından şiddet içeriyordu ve mitik dönem savaşlarında bu öykülerin gelişimi, insanlığın beslenmesinin önkoşulu olarak, belirli bir tür yamyamlığa ve dahası ölüme yol açtı. Ölümlülü-

2. Ayrıca bkz. Albert'ın (1985) Yanomamiler arasında "yamyamlık" ritüelleri hakkındaki tezi.

ğün ortaya çıkışı, uygarca ve sosyal olarak yemek yeme madalyonunun öteki yüzünden başka bir şey değildi.

Eğer Levi-Strauss'un Güney Amerika mitolojisine getirdiği en orijinal yorumlardan biri, burada tekrarlanan, özündeki mesajın, mutfak sanatının -ateş ve tarım ürünleri- gelişmesinin peşi sıra ölümsüzlüğün yitirilmesini de getirdiği fikri idiyse, burada bulunan bir başka mesaj da, sosyal durumun ölümlülüğü kaçınılmaz olarak içerdiğidir. Bunlar birbirine bağlı mesajlardır, çünkü sosyal ilişkilerin her zaman için içerdiği bir tehlike, ister insan, ister besin cisminde olsunlar, kaynaklar üzerindeki potansiyel mücadeleden, rekabet ilişkisinden doğar. Hiç değilse Piaroalar için böylesi tüm rekabetler, yamyamca bir ziyafetle sonuçlanmış veya yamyamca bir ziyafetle sonuçlanma tehdidi taşır olarak tasavvur edilir. Bu nedenle yamyamlık deyimi sosyal ilişkiler hakkındaki Piaroa düşünüşünde gayet kapsamlıdır; ister tanrılar arasındaki, ister tanrılar ve insanlar arasındaki, ister insanlar ve hayvanlar arasındaki ve nihayet ister insanlar arasındaki, mesela akrabalar veya Piaroalar ve bütün öteki insanlar arasındaki ilişkiler sözkonusu olsun (bkz. Overing, Kaplan 1984).

Şimdi kökenlerindeki sosyal ilişkilerin yamyamca olduğunu göstermek için efsaneyi ve Piaroaların efsaneye getirdiği yorumu ele alacağım. Değerlendireceğim mitik döngü, geçmişteki, bu dünyada zamanın başlangıcındaki tanrılar ve varlıklarla ilgilidir; bunlar, kaynaklar ve kaynakları kullanma yetenekleri için mücadele ettiler. Mücadele ederken de birbirlerini yiyecek savaşında iyi birer av olarak gördüler; ötekiler üzerinde egemenlik onları yemek demekti -mitik dönemin başlıca sosyal ilişkisi av ve avcı arasındaydı-. Bu nedenle, iki yaratıcı tanrının en belirgin dönüşümlerinin büyük avcılar jaguar ve kartal olması, önemsiz değildir; bu tanrılar sırasıyla *Kuemoi* ve *Wahari*'ydi.

Piaroa mitik döneminin baş haydudu *Kuemoi* (yamyam Kuemoi, Suyun ve Gecenin Efendisi) ve üvey oğlu rakibi *Wahari* (Ormanın ve Gündüzün Efendisi, Piaroaların da yaratıcısı) hakkında çeşitli yerlerde kapsamlı olarak yazmıştım (1982, 1984, 1985 a). Mitik dönem boyunca bu iki büyük büyücü ve yaratıcı tanrı birbirlerinin egemenlik alanları -su ve toprak- ile bunların ürünleri üzerinde egemenlik kurmak ve birbirlerinin alanlarına sahip olmak için dövüştüler. Kültürün büyük bölümü, yani yeryüzünün kaynaklarını besine dönüştürme araçları *Kuemoi* tarafından yaratılmıştı. Ülkesi sudan, yeryüzü-

ne getirdiği güçlerle *Kuemoi* yemek pişirme ateşini, tarımı ve kürara -büyü ve balık zehirlerinden oluşan avcılık tozları- gibi avcılık güçlerini yarattı. Ayrıca tarım bitkilerinin de babasıydı. Evel ezel kültürü isteyen *Wahari,* onu *Kuemoi*'den çaldı. *Wahari* ayrıca balıkçıydı ve böylelikle *Kuemoi*'nin egemenlik alanından yemek yedi; tıpkı *Kuemoi*'nin yaptığı gibi, o da avcıydı ve yiyecek bulmak için *Wahari*'nin ülkesindeki orman canlılarını avlıyordu. Şu noktanın belirtilmesi önemli: Mitik dönemin tüm varlıkları insan biçimindeydiler, ister ıslah edilmiş bitkiler, hayvanlar ya da balıklar olsunlar. Bunun istisnası sadece, dönüşüm yoluyla veya gelecekteki, mitik dönem sonrasındaki biçimlerinin mitik rolünü oynamak suretiyle bir başka biçime bürünmüş olanlarıydı. Böylelikle, her yemek yeme, tanım gereği yamyamcaydı.

Avlanma, özellikle de iyiliksever yaratıcı tanrı *Wahari*'nin avlanması, çelişkiden yoksun değildi. *Wahari, Kuemoi*'nin kızı *Maize* ile evlendi ve *Maize*'den tarım sanatını aldı. Ayrıca, büyük bir balık olan *Morokoto* ile de evlendi. *Wahari,* sonra değişik egemenlik alanlarından kadınlarla evlendi ve o alanları yedi. Tehlike ve avlanma teması, *Wahari*'nin evliliklerinde özellikle de *Maize*'yle evliliğinde açıkça görülür. *Wahari,* dikenlerden yapılmış bir kement atarak *Maize*'yi ele geçirdi, *Maize* de onu; gerçi *Wahari*'nin avı aynı zamanda da *Wahari*'nin bir avcısıydı. *Maize*'nin uterusu, orman canlıları için bir tuzaktı, babası tarafından böyle yaratılmıştı. *Kuemoi,* kızının ormandaki âşıklarını öldürmek ve böylece kendi açlığını gidermek için kızının uterusunu pirana ve öteki öldürücü balıklarla doldurmuştu. *Wahari, Maize*'yle sevişmeye girişmeden önce kızın uterusunu dikkatle temizledi. Piaroalar cinsellik, yeme ve avlanma sırasında zorunlu bir bağ kurmazlar. Bununla birlikte tema, yapısal olarak hem mitik bağlanımlarında hem de simgesel olarak açıkça, hem avlanmayla[3] hem de gündelik hayattaki olageldiği gibi akrabalık ilişkileriyle bağlantılıdır (bkz. Overing Kaplan 1984, makalenin devamı).

Kültürün yaratıcısı *Kuemoi,* avcıydı ve mitik dönemin şiddet kullanan bir hükümdarıydı. Evlilik bağı gibi kalıcı bir ittifak oluşturmak için fazlasıyla yalnız olan *Kuemoi, Wahari*'nin yaptığı gibi av kategorisinden bir eş yakalamaktansa kendi kızına tecavüz etti. Or-

3. Piaroaların avlanma sihirleri, **Kuemoi**'nin bir ürünüdür, hayvanları avcıya çeker (avcının tuzağına çeker).

man egemenlik alanına gelince, *Kuemoi,* sebatla ormandan yemeye niyetliydi. İçinde *Kuemoi'*nin bütün güçlerinin bulunduğu ve "egemenlik ve saldırı kutusu" denen bir kristal kutu vardı. Bu kutunun içinde de jaguar ve jaguarın gözlerinin korkunç ışığı vardı. Bunlar *Kuemoi'*nin gecenin avcısı olmasını sağlıyordu. *Kuemoi* jaguarı kendi av "köpeği" olarak avını, orman canlılarını öldürmeye yardım etmesi için yarattı. Ve yaratırken de jaguar *Kuemoi'*nin kendi dönüşümü haline geldi. Orman canlılarına karşı gözü dönmüş bir saldırıda -*Kuemoi* hep şiddetle çılgındı- bu dünyadaki bütün tehlikeli ve ısırıcı hayvanları ve orman varlıkları için bütün zehirli şeyleri yarattı; orman varlıkları, Piaroaları da kapsayan bir kategori. Bu tehlikeli ve saldırgan hayvanlar, zehirli kurbağalar, akbaba, timsah, tehlikeli balık, ısıran böcekler, yılanlar vd. *"Kuemoi'*nin düşünceleri" ile birlikte sınıflanır ve *Kuemoi'*nin kristal kutusundaki güçlerini de kapsar.

*Kuemoi'*nin kristal egemenlik kutusunda kültür güçleri de vardı. Bu güçler de hem vahşi hem de zehirliydi, çünkü *Kuemoi'*ye, babası baş ilah tarafından zehirli halüsinojenler şeklinde vahşi güçler verilmesi yoluyla yaratılmışlardı. Aralarında öldürücü avlanma silahları, tarım arazisi açmak için ateş[4] ve eti ve bitkileri yenir hale getirmek için ateş de vardı[5] Kısacası, bunlar -Piaroalar için, belirli bir anlamda kültür budur- yamyamlık süreci için silahlar ve aletlerdir. Kaynaklar bunlarla ele geçirilir ve yemeye hazır hale getirilir. Avcı bunlarla avını yakalar ve işler. Üstelik, *Kuemoi'*nin kristal güçler kutusunun adının gösterdiği gibi, Piaroalar, bu güçlere sahip olmayı, şiddet ve egemenlikle ilişkilendirirler.

*Kuemoi'*nin sahip olduğu ve *Wahari'*nin göz diktiği araçlar zehirliydi ve bu araçlara dokunanları delirtirdi. Bu, bütün o zehirli kültürün sahibi olan ve elinde tutan *Kuemoi'*nin delilik durumunda açıkça görülür (bkz. Overing 1985 a). *Wahari* mitik dönemin büyük kısmını, yağmalarını daha ehli hale getirmeye, orman varlıklarının elinde daha etkin ve daha güvenli kullanımı olan güçlere dönüştürmeye

4. Bkz. Levi-Strauss (1969; sf. 151) yakarak tarım arazisi açmak, bitkilerin hayatını yakmak ve yamyamlık işlemi arasındaki ilişki için.

5. Tarımsal işleme için ateşin tersine, yemek pişirme ateşinin sorumlusunun **Kuemoi** mi, yoksa **Wahari** mi olduğu mitlerde açık değildir. **Wahari** açıkça **Kuemoi**'nin yaratığıydı ve ateş **Kuemoi**'nin doğumunun kızıllığı içinden doğmuştu. **Kuemoi**'nin iki kafası vardı; biri çiğ eti yemek içindi, öteki pişmiş eti yemek içindi. Ancak **Wahari** onu (uygunsuz olarak) çiğ eti yemekle suçlar.

çalışarak geçirdi. Bu son görevi her zaman başaramadı ve bu nedenle de sık sık *Kuemoi*'nin zehirli kültürü tarafından delirtildi (Overing 1985 a). Dahası, *Wahari*'nin çaldığı bu kültür, aslında kendi egemenlik alanında, ormanda olan ve bu nedenle de *Wahari*'nin koruduğu düşünülen canlıları yamyamca yeme aracından başka bir şey değildi.

Sonunda *Wahari,* orman varlıklarının kendi avı olduğunu ileri sürdü. *Kuemoi*'nin kültürünün delirttiği *Wahari,* tüm orman hayvanlarının ve büyük balıkların davetli olduğu bir ziyafet verdi. Ziyafetin sonunda, onları (yenilebilir) hayvan/balık şekline dönüştürdü ve yerin altındaki kutsal evlerinden gelen hayvanların güzel ritüel müziğini çaldı. Bu olaydan kısa süre sonra hem *Kuemoi* hem *Wahari,* şiddetin içinde öldüler.

Mitik dönemin sonunda kültürün vahşi güçleri, yeryüzünde böyle çok hasara neden oldukları için göksel *Tianawa* tanrıları tarafından yeryüzünden ve yeryüzündeki sahiplerinden alındı ve kristal kutuların içinde kendi göksel tapınaklarının içindeki şelalelerin altına kondu. Günümüzde tanrılar, kültür armağanını Piaroalara verirler, fakat kültürün kullanımının sonucunun barış olması, şiddet olmaması şartıyla. Şaman, cadılık yoluyla, içinde "bilgi taneciklerini" barındıran kültür yetenekleri ödülünü almak üzere tanrıların göksel evine uçar ve kültür yeteneklerini tek tek Piaroalara, sınırlı biçimde geri getirir (bkz. Overing Kaplan 1982; Overing 1985 a). Hiç kimse, kendi içine, kaldırabileceğinden fazlasını almamalıdır. Kişinin içindeki hükmedilemeyen kültürün sebep olduğu tehlikeler hakkında daha önce yazmıştım (bkz. Overing 1985 a). Hükmedilemeyen kültür özellikle şaman için tehlikelidir, çünkü şaman kendi içinde, sıradan insandan daha fazla güçlerle birliktedir: Şaman delirebilir ve bu durumda da ötekileri, büyü yoluyla yamyamca yiyebilir.

Günümüzde Piaroalar, kültürel yeteneklerini *Tianawa* tanrılarından aldıkları içindir ki hastalık ve ölümün şiddetinden zarar görürler. Öncelikle kültür zehirli olduğu ve bazen kültürün zehirli güçlerinden kendi içlerine fazla miktarda aldıkları için hastalık ve ölümden zarar görürler. Ama ikinci olarak evel ezel, özellikle hastalık tehdidi altındadırlar, çünkü onların avantajları yani kültüre ve böylece "medenice yeme"ye geçiş, mitik dönemin pek çok varlığınca yitirilmişti. Bu varlıklar kayıplarının öcünü almak isterler ve Piaroa kurbanlarını yamyamca yiyerek öç alırlar. Yamyamca süreçler olarak hastalık ve ölüm aşağıdaki bölümde tanımlanmaktadır.

Piaroaların teorisine göre Piaroalar, hayvanlar ve balıklarla ve daha alt düzeyde de kuşlar ve bitkilerle karşılıklı yamyamlık ilişkisi içindedirler. Balıklarla, çoğu kuşla ve bitki besinlerle bu ilişki dış yamyamlıktır, çünkü bu kategorilerin mensupları Piaroalarla "aynı tür" değildir. Öte yandan, Piaroalarla "aynı tür' olan orman hayvanlarıyla ise -Piaroalar onlarla birlikte *"dea ruwa"*, "orman varlıkları" diye sınıflanırlar- rahatsız edici bir ilişki, iç yamyamlık söz konusudur[6] Gerçi makalemin kalan kısmında bu noktayı vurgulamıyorum, ama Piaroaların teori ve ritüeli dayandırdıkları, özellikle bu son -iç yamyamlık- ilişkisidir. Günlük mutfak faaliyeti bakımından Piaroalar balıkları ve bitkileri yeme konusunda hiçbir güçlü varoluşsal ikilemle karşılaşmazlar: Balıklar ve bitkiler ki her ikisinin de kökeni su egemenlik alanındadır- Piaroalarla sembolik bir akrabalık ilişkisi içindedirler[7]. Böylelikle, onları yemek, ahlaki bakımdan değilse bile *mantıki* olarak uygundur: Kişi, kendinin ait olduğundan farklı bir egemenlik alanına ait olanlarla evlenir, onları yer ve onlar karşısında saldırgandır[8] Bununla birlikte, orman hayvanları simgesel olarak Piaroalarla "kandaş"tırlar ve böylece, sınıflandırma mantığı içinde cinsel, yeme ve saldırı amaçları bakımından yasak bir kategori oluştururlar (bkz. Overing Kaplan 1984). İç yamyamlık ensestten bir önceki adımdır[9]

Piaroalar, hayvanların ve büyük balıkların -ve daha az oranda kuşların ve bitkilerin- kendilerine hastalık verdiğini söylerler. Bir Piaroa, hayvanlarla temas yoluyla hastalığa yakalanır: Dışkı veya sidiklerine basılması, kokularının koklanması veya etlerinin yenmesiyle

6. Bir "sembolik" yamyamlık ilişkisidir, çünkü Piaroalar hayvanlarla kandaşlık terimleri aracılığıyla ilişkilendirmezler. Akıl yürütmeleri açıktır: Onlar onları yerler ve bu nedenle kandaşlık ilişkisi içinde olamazlar (Overing 1985 b).

7. Bkz. Overing ve Kaplan 1982, Overing 1985 b. Büyük balık ve bazı kuşlar Piaroalara hastalık verirler, fakat bunlar boğaz ağrısı veya cilt hastalıkları gibi "daha küçük" hastalıklardır.

8. Bkz. Albert'ın aynı temanın bir varyasyonu için Yanomamileri tasviri.

9. Her geceki şarkılarında Piaroa şamanları, hayvanların etini (vücudunu) "emin" bitki şeklindeki yiyeceklere dönüştürürler, yani ensestvari "kandaş" kategorisinden (evlenilebilir) "akraba" kategorisine dönüştürürler (Overing 1985 b).

hastalık bulaşır. Yukarıda belirtilmiş olduğu gibi hastalık, bir yenme sürecidir. Hayvanlar ve balıklar avcılarının avcısıdırlar, bu nedenle hem av durumunda oluşlarının hem de daha büyük bir ihanetin intikamını alırlar. Hayvanların ve balıkların yenilebilir olmasının sorumlusu, Piaroaları yaratan tanrı *Wahari*'ydi. *Wahari* ayrıca, hayvanların ve balıkların, kültürden yoksun bugünkü durumlarının da sorumlusuydu: Hayvanlardan, balıklardan "düşünceleri"ni, törensel bilgiyi *Wahari* çalmıştı.

Piaroa şaman önderin en önemli görevlerinden biri, ormanları ve nehirleri avla dolduran arttırma ayinleri yaparak yaşadığı toprakların verimliliğini sürdürmek gibi masum görünüşlü bir görevdir (Overing Kaplan 1975). Piaroalar bu ritleri en tehlikeli cadılık görevleri olarak görürler ve böyle görmekte haklıdırlar; çünkü bu ritüellerde, büyük şaman, *Wahari*'nin insan orman komşularını besine dönüştürdüğü zamanki ihanet edimini mimiklerle yeniden canlandırır (Overing 1985 a). Hayvanlar ve balıklar yerin altındaki kutsal evlerinde insanlar olarak yaşarlar ve kendilerini yeryüzüne getiren şaman onları yenebilir ve kültürsüz hayvan/balık şekline dönüştürür. Büyük arttırma ayini boyunca çalınan flütler şamanın yerin altındaki hayvan evlerinden çaldığı flütlerdir. Flütlerin lirik sesleri, hayvanlarla bir avcı ilişkisine ulaşan erkeklerin zaferi şarkısını söyler[10]

Şaman, geceleri okuduğu dualarla Piaroaları, hayvanların, balıkların, kimi kuşların ve bitkilerin insanlıklarından yoksun kalışları ve bugünkü yenebilir durumlarının öcünü almak için Piaoralara verdikleri on beş veya daha fazla hastalıktan korur. Bu koruyucu ve tedavi edici temsiller, şamana kristal kültür kutularının sahibi göksel *Tianawa* tanrıları tarafından verilirler ve bu nedenle şamanın kültürel yetenek ve bilgisinin belirleyici bir unsuru haline gelirler. Herhangi bir büyülü duanın büyük kısmı listelerden oluşur; listeler Piaroaların "isimler" dediği tanrıların, hastalıkların ve hayvanların adlarından oluşur. Hastalık isimleri listesinden her hastalığın her şey-

10. "Erkekler" terimini özellikle kullanıyorum: Piaroa kadınları bu flütleri göremezler. Flütleri kadınlar için çalan erkekler, hayvanlar üzerindeki zaferlerini gururla anlatırlar, ama zaferin gizini kadınların ihanetinden korurlar. Bu, erkeklerin kültürü (flütleri) kadınlardan çaldıkları ve kültte kadınlar üzerinde günümüzdeki egemenliklerini sergiledikleri Amazonya için normal olarak tasvir edilen "kutsal flütler kültü"nün radikal bakımdan farklı bir versiyonudur.

den önce nöbetçi "Baba"sının adıyla ve "Efendi"sinin *(ruwang)* temellükü olarak anıldığını ve her bir hastalığa eylemini tanımlamak için çok sayıda atıf yapıldığını öğreniriz. Bu atıflar öylesine ayrıntılıdır ki (bir örnek verelim), paranoya hastalığının, "dolandur, düş"ün (k'eran) kısmi bir analizi, hastalığın orokoko kuşundan (çoban aldatan kuşu) kaynaklanışı şeklindeki tarifini, dağ dorukları arasında delilik güçlerinin biri olarak, kırmızı yüz boyası olarak, dönen yarı şeffaf ağaç plakalar olarak, kurbanın kafasındaki bir böcek olarak, insanda ve kendisini gönderen hayvanın biçimindeki hayvanda ruh olarak, göğün "gözyaşı" olarak, güneşin "kül"ü olarak, her ikisinden de ayrı kalmakla birlikte felç *(burae)* ve maymun sidiği deliliği *(k'irau)* gibi iki hastalığın bileşimi olarak oluşturulmasını göz önüne almak durumundadır[11]

Çok genel olarak şamanın, tedavi sırasında ilgili olduğu tanrıları, ruhları ve varlıkları altı kategoriye ayırabiliriz:

1. Şamana büyülü dua sözlerini veren, güçleri şamanın kendi gücünün kaynağı olan *Tianawa* tanrıları.

2. Dünyevi biçimleriyle tedavi sürecine doğrudan katılan ve şamana büyülü duasında yardım eden *Tianawa* tanrıları.

3. Toprağın ve Suyun Efendileri diye anılan, hastalık gönderen, yer ve su ruhlarıyla hastalık veren hayvanların ruhları.

4. Hastalık gönderen fırtına ve güneş tanrıları.

5. Belirli hastalıkların bekçiliğini yapan ve hayvanlara o hastalığı gönderme emri veren mitik dönem tanrıları.

6. Teorik olarak başka ülkelerden olan ve hastalık göndermenin sorumlusu olabilecek büyücüler.

Hastalığın en önemli iki bekçisi Toprağın Efendisi'yle Suyun Efendisi'ydi: Re'yo, tüm orman hayvanlarının "Efendisi" ve "Büyükbabası" ile *Ahe Itama* balığın "Efendi"si ve "Büyükbaba"sı. Bunlara oynadıkları rol nedeniyle "Hastalığın Büyükbabaları" *(ta'doma Warawa)* deniyor. Bunlar, hayvanların ve balıkların Piaroalara hastalıklar göndermesinin ("yitirilmiş kültür"ün) sorumlusudurlar. Ne hayvanlar ne de balıklar kendi hastalıklarına gitme emri verebilir; ne *ta'kwara* (düşüncelerin hayatı) ne de *kwakomena* (sorumluluk ve irade) kendi kendine hareket edebilir[12]. Balık ve hay-

11. Bkz. Overing, J. ve M. R. Kaplan (1986) ve Overing (1985 a) k'erau ve k'irau hastalığı hakkında.

12. Dönüşüm sürecinde "amaçlılık"ı (ta'kuakomena) yitirirler

vanların hastalıklarını gönderen öteki güçlü varlıklar Fırtına tanrıları ile Güneş tanrılarıdır. Yine hastalığın bekçileri olan bu tanrılara "Hastalığın Büyükbabaları" denir. Yer ve Su ruhlarıyla birlikte bunlar hastalığın sahipleridir ve bu nedenle "Hastalığın Efendileri" diye de anılırlar. Piaroalar bir hayvan öldürdüğü zaman bu güçlü ruhlara öldürülen hayvanın ruhuna -hayvanın *"ta'kwa ruwang"*ı "Düşüncelerinin Efendisi" ve böylece kaybedilmiş kültüre doğrudan bir gönderme-, bir Piaroa'nın gövdesine, onu yemek üzere girmesini emredebilirler. Hastalığın Efendileri bizzat hayvanın ruhuna katılırlar; birlikte hastalığın hem sebebi olurlar hem de bir parçası.

Gece okuduğu duası yoluyla, şaman, topluluğu için bu hastalık güçleriyle mücadele eder. İlahi söyleyişi sırasında düzenli aralıklarla, bir kap içindeki suya ve bala, *Tianawa* tanrılarının kendisine verdikleri dua sözlerini okur. Sabah, yetişkinler sudan içerler, çocuklar ise "okunmuş" baldan alırlar; sıvıyla birlikte şamanın, hastalıkla mücadele güçlerini içinde taşıyan dua sözleri de içlerine girer. Duasında şaman, "Hastalığın Efendileri"ne ve "Büyükbabaları"na hastalık göndermemeleri için yakarmıştır; *Tianawa* tanrılarının yardımıyla şaman, yenen hayvanı sebzeye dönüştürür ve böylece topluluğunun yeme sürecini zararsız kılar; bu yemenin, bir yamyamlık edimi -ya da hiç değilse iç yamyamlık edimi- olmasını önlemeye yönelik bir adımdır.

Hastalığa karşı daha öte önlemler almak ve ayrıca hastalığın tedavisi için şaman, özel birtakım *Tianawa* tanrıları çağırır. Bu tanrılar, avcı yaratıklara -puma, jaguar, kartal ve eşekarası gibi- dönüşerek yeryüzüne inerler. Hastalık ruhlarıyla içeride savaşmak üzere avcı biçiminde kurbanın içine girerler ve hastalık ruhlarını yerler. Böylelikle Piaroalar, şamanın dua sözlerini okuduğu sudan içen birinin midesinin jaguara, hastalık ruhlarının avcısına dönüştüğünü söylerler.

Hastalığın genel bekçileri (Re'yo ve Abe Itama, Fırtına ve Güneş tanrıları) bir yana, on beş kadar hastalığın her birinin kendine özel "Büyükbaba"sı ve "Efendi"si vardır (Overing Kaplan 1982; Overing Kaplan 1986). Belirli bir hastalığın "büyükbaba"sı bu hastalığı kurbana, sadece bir insan büyücünün komutuyla gönderir. Sonuç olarak hastalık, sadece genel bekçilerin gönderdiği hastalıktan çok daha ciddidir: Hasta ölebilir. Gerçekten de Piaroalar, büyücünün kuvars taşlarını, tüm Piaroaların ölümünün kaynağı olarak görürler. Büyücü, belirli bir hastalığın "büyükbaba"sına, hem hastalığın

"Efendi"sini hem de hastalığın kendisini, kendi kuvars taşına göndermesi için yakarır, sonra bunları kurbanının içine fırlatır.

Belirli hastalıkların "büyükbabaları", mitik tarihe katılan ve mitik dönemin sonunda *Tianawa* tanrıları kültürü kristal kutularına aldıkları zaman, yeryüzünün kaynaklarını kendi ihtiyaçları için dönüştürme araçlarını yitiren tüm tanrılardır. Mesela, çıbanların "büyükbaba'sı *Kuemoi*'dir, yani kültürün deli yaratıcısı ve ilk sahibi; mide ağrısının ("midedeki ok"un) "büyükbaba"sı, *Wahari* ile kızkardeşi arasındaki ensestvari birleşmeden doğan çocuk *Hurewe*'dir; rastgele cinsel ilişkinin ("maymun sidiği" deliliği) "Büyükbaba"sı *Chehera*'dır, mitik dönem boyunca *Wahari*'nin cinsel ilişkiye de girdiği kızkardeşi *Chehera*'dır bu, yoksa *Chehara*'nın *Tianawa* verimlilik tanrıçası olarak günümüzdeki dönüşümü değil.

Belirli hastalıkların "efendi"leri, küçük, etobur yaratıklardır; kurban, hastalık tarafından yenir, tıpkı hastalığın genel "Efendi"leri ve hayvanların ruhlarının vücut içinde birlikte çalışıp vücudu yemeleri gibi. Bir örnek verirsek, doğum hastalığının büyüyle gönderilişi şöyle oluyor: Büyücü doğu hastalığının, mitik döneminde beyaz dudaklı domuz (Amerika'ya özgü bir tür domuz) biçiminde olan "Büyükbaba"sı *İme*'den bu hastalığı kuvars taşma göndermesini ister, sonra İme doğum hastalığının "Efendi"sine, yani üç yiyici kertenkeleye, büyücünün kurbanına gönderebileceği kuvars taşlarının içine girmelerini buyurur. Kertenkeleler kurbanın uterusuna yerleşirler ve onu yerler -hayvanın ruhuyla birlikte-.

Biri hastalandığı zaman doğru tedavinin ne olduğuna karar verebilmek için şaman, hastalığın büyücü tarafından mı yoksa hastalığın genel "efendileri" tarafından mı gönderilmiş olduğunu belirlemek zorundadır. Eğer hastalık genel "efendileri"nce gönderilmişse, şamanın duaları tek başına da tedavi için yeterli olmalıdır; bununla birlikte, eğer belirli bir hastalığın "efendi"si, kuvars taşının içinde kurbana girmişse, şaman hastayı esirgemek üzere taşı uzaklaştırdığı gibi bir de uzaklaştırma ritüeli uygulamalıdır.

Özetle şaman, hastalığı tedavi etme ve önlemede, kültürün günümüzdeki sahiplerine, *Tianawa* tanrılarına -kristal kutular içindeki- kültür güçlerini şamanın "bilgi tanecikleri"nin ehlileştirilmiş güvenliğine göndermeleri için çağrı yapar (bkz. Overing 1985 a); böylece zararsız hale getirilince onları, topluluğunun mensuplarınca içildiği zaman, vücutlarına onları yemek üzere girmiş olabilecek hastalık güçlerine karşı savaşabilecek olan suya okur. Genel "Hastalık

Efendileri" tarafından gönderilen hastalık güçleri, hayvanlara, mitik dönemin sonunda kaybettikleri kültürün intikamı olarak verilmiş armağanlardır: Ya da bir başka deyişle, hastalık dönüşmüş kültürdür, hastalığm tedavisi ise ehlileştirilmiş kültürdür (Overing Kaplan 1982). Belirli bir hastalığm "büyükbabaları" tarafından gönderilen hastalık bir başka konudur ve muhtemelen en iyi biçimde hem topluma mitik geçmişten girebilen vahşi kültürün kalmtıları hem de kaybedilen kültürün intikamı olarak kavranmalıdır.

BARIŞ VE ŞİDDET SÖYLEMİNDE EŞİTLİKÇİ POLİTİKA

Piaroalar, "sakin hayat"a *(adiupawi)* aşırı değer verirler ve bir yetişkin, ancak gündelik temelde ötekilerle ilişkisinde sükuneti başardığı takdirde tam anlamıyla olgunluğa erer (Overing Kaplan 1975, Overing 1985 a). Aksine Piaroalarm hastalık ve ölüm, yemek ve büyücülük hakkmdaki söylemi de, gayet şiddet doludur: Bir av, yamyamlık ve intikam söylemidir. Ancak, bu iki söylem, barış söylemi ve av söylemi, tamamen ayrı değildir. Tersine, tipik bir Amerikan Kızılderili eşitlikçi siyasi felsefesinin, Piaroa düşüncesindeki iki ilişkili unsurudurlar: Amerika Kızılderililerinin siyasi felsefesi, kıt kaynaklarm herhangi bir sahipliğini reddeder; çünkü bu, kaynaklarm zorla veya şiddetle kullanımma imkân tanıyabilir ve emek ve emek ürünleri üzerinde siyasi denetime yol açabilirdi (Overing 1980). Piaroa düşüncesinde kıt kaynakların -dünya öğelerini, toplumdaki insan ihtiyaçlarını karşılamak için dönüştürme bilgisi ve gücü- sahipliği, tıpkı *Kuemoi*'nin zamanındaki gibi, telafi edilmesi imkânsız düzeyde şiddete, rekabete, egemenliğe ve tiranlığa yol açar ya da bir başka deyişle düzenli sosyal hayat olanağma karşıt bir varoluş durumuna yol açar.

Günümüzde zehirli kültürel yeteneklerin sahibi olan iyiliksever *Tianawa* tanrıları, bu güçleri, kötüye kullanılmalarını önlemek için ellerinde tutarlar ve bunu sadece onlar *yapabilirler,* çünkü *Tianawa* tanrıları *bu yetenekleri* kendi ihtiyaçlarını karşılamak için ***kullanmazlar.*** *Tianawa* tanrıları asosyal bir hayat sürerler; göksel tapmaklarında birbirinden yalıtılmış bölümlerde yaşarlar. Yemezler, içmezler, uyumazlar veya cinsel faaliyette bulunmazlar. İhtiyaçları yoktur, bu nedenle de ihtiyaçlarını tatmin etmek için yamyamlık sürecine katılmazlar. Bu nedenle ölümsüzdürler- ve güvenli bir şekilde kültüre sahip olabilirler, Piaroa teorisine göre, sosyal (insani) ihtiyaç-

lar mitik geçmişin öğrettiği gibi, kolaylıkla, kültürel yeteneğin kötüye kullanımına yol açar.

Tianawa tanrıları, yeryüzünün kaynaklarının dönüştürülmesini sağlayan kültürel yeteneklerin tüm kaynaklarına sahiptir, ama Yeryüzü ve Su ruhları da kendi kaynaklarının sahibidirler. Piaroa ülkesindeki maddi kaynakları, ne bir siyasi önder kendi başına ne de bir (siyasi) grup sahiplenir. Günümüzde orman ve orman ürünlerinin sahibi "Ormanın Efendisi", bir orman devi olan *Re'yo*'dur; nehirler ve nehir ürünlerinin sahibi, saydam bir su ruhu olan Suyun Efendisi *Ahe Itama*'dır. İkisi birlikte, açılan tarlaların bekçileri ve nihai sahipleridir ve açılan tarlayı verimli hale getiren de onlardır. Tarlalar, "Ormanın Efendisi"nin alanından açılır, tarım bitkileri ise suyun egemenlik alanından, *Kuemoi*'nin önceki alanından kaynaklanır. Böylelikle *Re'yo* ve *Ahe itama*, tarlalar üzerinde eşit haklara sahiptirler. Bir tarlayı açan, eken ve işleyen tek tek Piaroalar da emeklerinin ürünlerinin sahibidirler[13]

Kişinin içinde kişinin "bilgi tanecikleri"yle ehlileştirilen kültürel güçler, kişiye, avlanma, balık avlama, ekin ekme, pişirme yetenekleri ya da bir başka deyişle, kaynakları kullanım için dönüştürme kapasitesi, yani yamyamca süreç için silahlar yaratma ve kullanma kapasitesi verir. Kişinin içindeki böylesi kapasiteler kişinin "düşünceleri" *(ta'kwarü* diye anılır; Piaroalar kültürel kişinin bir etki yaratma yetisini, dünyadaki öğeleri dönüştürme yetisini vurgulayarak, kişinin tarlasının ürünlerini, o kişinin "düşünceleri" *(a'kwa')* olarak anarlar. Kişi sadece kendi emeğinin yol açtığı bir dönüşümle ortaya çıkan ve tanrılardan kişinin içine alman bireysel yeteneklerin imkân tanıdığı ürüne sahip olabilir; nereden gelirse gelsin hiç kimse toprağın sahibi olamaz. Piaroa teorisinde Piaroalar, tehlikeli zoru ve egemenliği (dominance) ya da zor ve egemenlik olanağını siyasi süreçten sildiler. Hiç kimse bir başkasının emeğine hük-

13. Teknik bir ayrıntı: Piaroalar (bireysel olarak sahiplenilen) bahçe ürünleri ile (topluluk olarak kullanılan) orman (cangıl) ürünleri arasında keskin bir ayrım yaparlar. Bahçe ürünleri bahçıvan tarafından gerçekleştirilen bir dönüşüm sürecinin sonuçları olarak algılanır; ormanın et ürünleri avcıdan çok şaman öndere ait sayılır. Şaman, büyücülük yoluyla insanları hayvanlara dönüştürdü. O zaman avcı, öldürdüğü hayvanı avıyerel grup içinde eşit olarak dağıtan şamana verir. Bitki besinler ve ormandan toplanan öteki ürünler toplayıcı tarafından grubun tüm üyelerine eşit olarak dağıtılır. Böylesi ürünler insan yetenekleri yoluyla dönüştürülmezler.

medemez, çünkü bu emek kişiye özeldir; yeteneklerin içinde yerleştiği birey, tüm sorumluluğu taşır. Ötekilerin kaynakları üzerindeki veya ötekinin kaynakları kullanma yetileri üzerindeki rekabet, Piaroa görüşüne göre sadece telafi edilmesi imkânsız şiddete yol açar.

Açıktır ki Piaroalar şiddetin başlıca kaynağı olarak insan işlerini -kaynaklar üzerinde ve yeryüzü ihtiyaçlarını karşılamak için dönüştürme güçleri üzerindeki rekabeti- görürler ve Piaroaların siyasi süreci, kaynaklar üzerinde ekonomik denetime dayalı bir siyasi egemenliğe izin verecek olan kaynakların sahipliği olasılığını bile reddeden bir siyasi süreçtir. Öte yandan Piaroalar hâlâ geçmişteki şiddetin, yeryüzündki hayatın böylesi bir denetim için bir savaş olduğu, ötekileri yeme üzerine ve bu nedenle de ötekilerin saldırgan egemenliği üzerine bir savaş olduğu, sadece sembolik olarak değil kelimenin tam anlamıyla da *Kuemoi*'nin kristal kutudaki jaguar gücüyle özetlenen bir geçmişin şiddetinin acısını çekiyorlar. Piarolar, kültüre imtiyazlı geçişlerinin bedelini, bu imtiyazı geçmişte kaybetmiş olanlarca bu imtiyaz için misilleme olarak yamyamca yendikleri zaman öderler. Piaroalar ayrıca hayvanlarla da karşılıklı yamyamlık ilişkisi içindedirler ve Piaroa şaman önderleri, egemenlik alanlarının hayatım tehlikeye sokanları cezalandıran büyük orman ve su ruhlarıyla günlük savaş içinde olmak zorundadır. Kaynakların kullanımı üzerindeki egemenlik savaşları artık sosyal insanlar arasında değildir; bu savaşlar artık bir yanda insanlarla, öte yanda yeryüzü ve su ruhları, mitik geçmişin tanrıları ve dönüşmüş insanlar arasındadır. Kendi önderlerinin gösterebileceği kibir belirtilerine karşı her zaman tetikte bulundukları için Piaroalar egemen olan insan gücü üzerinde sıkı bir denetim uygularlar. Şaman önderlerince girişilen saldırı edimleri (hem grup içinde hem de siyasi sınırlar içinde) o kişilerin *Tianawa* tanrılarından, bireysel denetimlerinin kaldırabildiğinden fazla ölçüde kültürel güçlerden, yamyamlık sürecinin araçlarından almış olduklarının işaretidir (bkz. Overing Kaplan 1975, Overing 1985 a) ve bölücü önder siyasi meşruluğunu korumak için sağduyusunu, mahçubiyetini, kontrollü alçakgönüllülüğünü derhal göstermek zorundadır (Overing 1985 a). Böylesi yaptırımların, yabancı önderler üzerinde hiçbir etkisi yoktur. Sonuç olarak "yabancı' insan daima bir potansiyel düşmandır ve bu nedenle "Piaroa bombası", bütün Piaroa ölümlerinin yamyamca misillemesidir.

Son olarak, Piaroaların yamyamlık söylemi, çok daha açıkça şiddet kullanan komşuları Yanomamilerin yamyamlık söylemine çok

benzer; gruplar arası ilişkileri "belirler" ve bu da bizzat sosyal hayatın doğasına ilişkin özel bir metafizikten çıkan bir söylemdir. Bu söylem, (yine, tipik bir Amerika Kızılderili söylemi; bkz. Overing Kaplan 1984) sosyal grubun devamlılığı için yabancı olanın tehlikeliğini ve gerekliliğini merkez alır (bkz. Riviere 1984). Toplum sadece, birbirine benzemeyen ve birbirleri için potansiyel olarak büyük ölçüde tehlikeli olan varlıkların ve grupların etkileşimi yoluyla var olur (Overing Kaplan 1984; Overing 1986). Piaroalar ve Yanomamiler (Albert 1985) için de, bu tehlikeli ve gerekli "öteki", evlilik yoluyla edinilen akrabadır. Piaroalar, evlilik yoluyla akrabalar arasında "ebedi misilleme" ilkesi aracılığıyla, yerel grup için böylesi tehlikelerin üstesinden gelirler; farklı gruplardan kişilerin evlenmesi, grup içindeki evlilik yoluyla edinilmiş akrabalık bağlarının seri halinde ve çoklu olarak tekrar edilmesi yoluyla yerine getirilen bir karşılıklılık ilkesine dayanır (Overing Kaplan 1975, 1985, 1986). Evlilik yoluyla akrabalık aracılığıyla, güvenli kan karabeti başarılır (Overing Kaplan 1975). Albert'e göre Yanamamilerin görece grup içi evlenilen köyün içindeki tehlikeli akrabalık, hem müttefiklerini (sınıflama bakımından evlilik yoluyla akrabalarını) hem de düşmanlarını barındıran bir köyle yamyamca karşılıklılık bağları yoluyla hükümsüz kılınır. Bu köy, müttefikleriyle iç yamyamlık karşılıklılığı, düşmanlarıyla ise dış yamyamlık karşılıklılığı ilişkisi içindedir. Ayrıntılı bir "siyasi kuzen" ritüeli yoluyla "evlilik yoluyla akraba" müttefikler, ikincil ölüm ritinde köy içindeki akrabalarının kemiklerini tüketirler; köye savaşçı akınları düzenleyen düşmanlar ise dış yamyamlık yoluyla akrabaların etini tüketir. Köy, böylelikle "güvenli" bir kan karabeti bütünü olarak bırakılır ve köy tehlikeli akrabalık güçlerinden azade kılınmış olur. Nitekim Piaroalarda, bir başka insanı fiziksel olarak öldürmek, kurbanın etinin katilin içinde birleşmesine yol açar; kurban "yenmiş" olur. Piaroaların tersine, düşmanlarının topraklarına yaptıkları akında insan öldüren Yanomamiler, katilin ölümünden, düşmanının evlilik yoluyla akrabasının çürüyen etinin "yiyicisi"ni yavaşça kovan bir "cinayet ritüeli" yoluyla kaçınırlar (Albert 1985).

Piaroalar için sınıflama bakımından evlilik yoluyla akrabalar, siyasi rakipler ve böylelikle de potansiyel yamyamlardır; tıpkı potansiyel üvey kardeşler veya üvey babalar oldukları gibi. Şaman önderler arasındaki siyasi mücadelelerde (dalma farklı yerel grupların) "öteki" her zaman için "evlilik yoluyla akraba" olarak ve yamyam

Kuemoi olarak sınıflanır; halüsinatif hayallerde ise jaguar veya anakonda -kendinin ve kandaşlarının avcısı- olarak dönüşümü halinde *Kuemoi* olarak görülür. Güvenliği garantileyen bir ilişki yalnızca, tekrar edilen kız alıp vermeler yoluyla siyasi rakiplerle başarılabilir. Bununla birlikte fiili ölümler genellikle meçhul düşmanların yamyamlığına atfedilir, rakiplerin yamyamlığına değil. Bu nedenle ölüme, aleni negatif karşılıklılık ilişkisi içinde olanlar sebep olur.

Eğer Yanomamilerin şiddetinin, evlilik yoluyla akrabanın etinin ve kemiklerinin tehlikesini silmesi yoluyla mantıki bir şiddet olduğu söylenebilirse, Piaroalar için şiddet daha da soyuttur: Şiddet bir kategoridir ve "meçhul yabancı" veya yamyamla olan ilişkide meydana gelir, siyasi olayda besinini veya insanlarını çalabilecek kişilerle değil. Siyasi rakip bu çalma işini yapabilir[14], bununla birlikte o bir potansiyel katildir, gerçek bir katil değil. Gerçek katil olgusal olarak "boş"tur, fakat semantik olarak yabancı yamyamın işareti ile "dolu"dur ve Piaroaların gündelik hayattaki "barış"ının sırrı budur.

14. Riviere, Guyanalardaki önderin yandaş kazanmak için girdiği siyasi rekabet aracılığıyla emek gücü ve bu sayede de grup için besin de elde ettiğini inandırıcı bir şekilde savunur (1984).

KAYNAKÇA

Albert, B. 1985: **Tempe du Sang, Tempe de Cendres: Représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne).** Thesis for docteur de l'université de Paris X.

Lévi-Strauss, C. 1969: **The Raw and the Cooked.** London: Allen Lane.

Lizot, J. 1985: **Tales of the Yanomami: Daily life in the Venezuelan forest.** Cambridge: Cambridge University Press.

Overing Kaplan, J. 1975: **The Piaroa, a People of the Orinoco Basin.** Oxford: Clarendon Press.

— 1982: The paths of sacred words: Shamanism and the domestication of the asocial in Piaroa society. Presented at the symposium on "Shamanism in Lowland South American Societies", 44th International Congress of Americanists, Manchester.

— 1984: Dualisms as an expression of difference and danger: Marriage exchange and reciprocity among the Piaroa of Venezuela. In K. Kensinger (ed.), **Marriage Practices in Lowland South American Societies,** Urbana: University of Illinois Press.

Overing, J. 1985 a: There is no end of evil: The guilty innocents and their fallible god. In D. Parkin (ed.), **The Anthropology of Evil,** Oxford: Basil Blackwell.

— 1985 b: Today I shall call him "Mummy": Multiple worlds and classificatory confusion. In J. Overing (ed.), **Reason and Morality,** London: Tavistock.

— 1986: Elementary structures of reciprocity: a comparative note on Guianan, Central Brazilian and Northwest Amazon socio-political thought. In A. Colson and D. Heinen (eds), **Themes in Political Organization,** Caracas: Fundacion La Salle.

Overing, J. and Kaplan, M. R. 1986: Wótuha. In **Los Aborigines de Venezuela,** 3. Caracas: Fundacion La Salle.

Rivière, P. 1984: **Individual and Society in the Guianas.** Cambridge: Cambridge University Press.

VI. ŞİDDETİN GÜZELLİĞİ: JAPON SİNEMASINDA *JİDAİGEKİ, YAKUZA* VE "ÇIPLAKLI" FİLMLER

Brian Moeran

GİRİŞ

Bu makale, Japon filmlerinin üç janrım -*jidaigeki* dönemi draması, *yakuza* gangster filmleri ve yaygın olarak "çıplaklı" filmler diye bilinen pornografik sinema- değerlendiriyor ve Japon toplumunda şiddet, cinsellik, ölüm ve güzellik arasındaki karşılıklı ilişkilerde odaklaşıyor. Tartışacağımız filmlerin pek çoğu Japon edebiyatından eserlere dayandığı için bu konuyu yorumlarken aynı zamanda bir iki edebi eseri de ele alacağım.

Japon toplumu, antropologlarca sık sık bir uyum ve grup özdeşleşmesi toplumu olarak tanımlanır. Japon sinemasının ve popüler kültürünün eleştirmenleri, aynı zamanda sıkça bunlarda sıkça bulunan nihilizm ve şiddet hakkında yorum yapma fırsatına da sahip olmuşlardır. Japonya'yla ilgilenen antropologlar sinemayla ve sinema eleştirmenleri de Japon sosyalörgütlenmesiyleender olarak ilgilendikleri için, uyuma dayanan bir idelojiyle uyumsuz faaliyetlerden çoğunu ortaya çıkaran bir popüler kültür arasındaki paradoks ender olarak dile getirilmiştir. Buruma (1984), burada sözü edilen tür şiddetin, Japon toplumunu daha güvenlikli kılan bir boşalma yolu sağladığını, filmlerde ve popüler edebiyatta bulunan sadizm, mazoşizm, işkence ve öteki şiddet türlerinin pratikte gündelik hayatlarında kibar ve itaatkâr olmaya zorlanan bir halkın fantezilerinden ibaret olduğunu ileri sürmektedir. Kısaca şiddet normal, gündelik davranışın bir ters çevrilmesinden -normalliğin böylesi katı ve

sınırlayıcı koduna itaat ettirilmenin doğrudan sonucundan- ibaret görülür (1984: sf. 225).

Bu iddianın gerçek yanı bulunduğu açık, fakat ben, bir toplumun, başka türlü bastırılan saldırganlık duygularının sosyal olarak kabul edilebilir bir biçimde ortaya çıkabilmesini sağlayan bir alternatif ideolojiye ihtiyaç duyduğu şeklindeki işlevci yaklaşımdan öte bir açıklama bulunduğunu düşünüyorum. Benim araştırmam, Japon toplumundaki şiddetin cinsellik, ölüm ve güzelliğe yönelik davranışlardan ayrılamayacağını, bunların tümünün zaman ve mekân kavramlarıyla ilişkili olabileceğini gösteriyor. Elbette ki Japonlar, karnını deşen kadınlar ya da birtakım erkeklerin başkalarını doğraması gibi görüntüleri sırf politikacılar, şirket yöneticileri ve eğitimciler tarafından benimsetilen uyum ve grup bağlılığı ilkelerine itaat edilmese toplumlarının ne kadar kötü duruma düşeceğini göstermek için tasarlamazlar. Bu görüntüler, ilk olarak zaman kavramını, ikinci olarak da kendi ve öteki nosyonlarıyla temsil edilen mekân kavramının üstesinden gelmenin girişimleridir. Zamana ayak uydurmakla, Japonlar, Batı kültürünün benimsenmesinin ötesine geçme ve bir fetal "Japonluk" duygusuna dönme imkânı bulurlar. "Japon" olmanın ne demek olduğunun bilincinde olmak, aynı zamanda, hem Japon toplumunda grup ideallerinin ve uyumun vurgulanmasını sağlar hem de "kendi" ve "öteki" arasında herhangi bir ayrılık olduğunu yalanlar. Kısacası, şiddet -cinsellik, ölüm ve güzelliği takdir etmekle birlikte- sosyal idealleri desteklemeye yönelik bir araçtır, fakat hiç de yukarıda ileri sürülen nedenlerle değil.

JİDAİGEKİ, YAKUZA VE "ÇIPLAKLI' FİLMLER

Japon film sanayiinin karakteristiklerinden biri, filmlerin hazır tiplemeler halinde kategorilerde yer almasıdır. Böylelikle biz, (kadın veya erkek) kahramanın betimlendiği tipler (yani *hahamono* "anne" filmleri ve *tsumamono* "karı/eş" filmleri) arasında, Japon toplumundaki belirli gruplar (mesela *rumpenmono* "serseri" filmleri, *taiyozokumono* "güneş kabilesi" gençlik gangster filmleri, *sararimanmono* "memur" filmleri) arasında, tarihi çevre farklılıkları (mesela *Meijimono*, Meiji dönemi [1868-1912] filmleri ve *Taishomono* Taisho dönemi [1912-1926] filmleri) arasında ayrım yapıldığını görürüz.

En açık tarihi ayrım, *gendaimono* "modern" filmlerle *jidaigeki* "dönem" filmleri arasında gözetilen ayrımdır. *Jidaigeki,* 1868'deki Meiji Restorasyonu'ndan önceki hikâyeleri konu alan, böylelikle de Batılılaşmasından önceki Japon toplumuyla ilgili olan tüm filmleri içine alır. *Gendaimono,* ana konuları Meiji Restorasyonu'ndan sonra geçen tüm filmleri kapsar. Bu nedenle de Japonya'nın feodalizmden resmen kopuşu ve Batıyla ilk temasları, "dönem" filmleriyle "modern" filmler arasındaki ayrım çizgisini oluşturur.

Jidaigeki, kendi içinde de *chanbara* denen bir alt bölüm içerir. *Jidaigeki,* Heia Dönemi'ne (794-1185) ve hatta daha öncelere geri gidebilirken, *chanbara* neredeyse yalnızca Tokugava Dönemi (1603-1868) ile ilgilidir. Bununla birlikte bu ayrım sadece tarihi dönemlere dayanmaz. Pek çok film eleştirmeni -fakat hepsi değil[1]- *jidaigeki*yi, ciddi sanat; yönetmenlerin Japon tarihindeki eşsiz değerin ne olduğunu ve bu eşsizliğin nasıl korunacağını bulmaya çalıştıkları eserler olarak değerlendirir. Bu filmlerde biz, kahramanlar kendileri için, neye inanacaklarını, nasıl yaşamaları gerektiğini arayıp bulacak şekilde tasarlandıkları için, birçoğunda sosyal normların sorgulandığını görürüz. Öte yandan *chanbara* genellikle kaçış eğlencesinin pek fazla ötesine geçmeyen bir şey -*status quo*'yu sorgulamayan, tersine üzerinde düşünmeksizin kabul eden ahlaki oyunlardan ibaret- olarak görülür (karşılaştırın, Moeran 1985). Bu bakımdan *chanbara,* Mellen'in (1976: Sf. 116) "otoriter sanatın mihenktaşı" diye andığı şeydir.

Jidaigeki[2] altın çağını muhtemelen Pasifik Savaşı'ndan önceki yirmi yılda yaşadı. *Jidaigeki*nin o sıradaki popülaritesinin bir nedeninin sosyal sorunların tartışılma alanı olarak geçmişin daha az tehdit edici görülmesi olgusunda yattığı ileri sürülmektedir. Yönetmenler, konularını bulanık ve uzak bir geçmişten seçerlerse, -askeri rejim veya film şirketleri tarafından- muhalif olarak görülmekten kurtulabilirlerdi. Buna karşılık izleyicilerin bu taktikten habersiz olması pek

1. Anderson ve Richie (1959: Sf. 59-62) (Mellon'a dayanan [1976]) jidaigeki ve chanbara arasındaki (Mellon'a dayanan, [1976]) ayrıma kesinlikle katılmazlar, çünkü onlar **jidaigeki**yi "kaçış"tan ibaret görürler ve **jidaigeki**nin altın çağını Pasifik Savaşı'ndan önceki yirmi yıl olarak değerlendirirler.

2. "Jidaigeki" terimini bir bütün olan janr hakkında kullanacağım, çünkü bu makalede tartışılan filmlerin kalitesi hakkında estetik yargılar vermek istemiyorum.

muhtemel görünmüyor. Bu şekilde hem siyasi otorite hem piyasa hem de genel kamuoyu tatmin oluyordu. *Jidaigeki* janrını kullanarak bugünkü topluma saldırmak, açık eleştiriye kötü gözle bakan bir toplumda, ritüalize bir muhalefet şekliydi (Mellen: 1976: 85-86. sayfalar).

Bugünün sorunlarına geçmiş içinde cevâp arayışları, beklenmedik sonuçlar getirdi. Savaş öncesi askeri hükümet *jidaigeki*yi sosyal düzene pek ciddi bir tehdit olarak görmüyordu; ancak savaş sonrası Amerikan İşgal Kuvvetleri, *jidaigeki*yi saf dışı etmeye çalıştılar, çünkü fazlasıyla şovenist ve militarizm yanlısı olduğunu düşünüyorlardı. Bununla birlikte Amerikalılar, bu işte çok başarılı olmadılar ve *jidaigeki* 1950'lerin ortalarında -Japonların ekonomik patlama gerçekleştirdikleri ve aynı zamanda da yine bir kimlik bunalımında kendi eski geleneklerine geri dönmeye başladıkları sırada- tekrar moda oldu. İşin ilginç bir yanı, Japon yönetmenlerin ilgilerini, içinde feodal değerlere göre davranan, kanlı kılıç oyunları ve her filmi bıçak atmalarla doruk noktasına ulaştıran gangsterlerin modern samuray rolünü oynadıkları *yakuza* janrında yoğunlaştırmalarına belki de Amerikalıların dönem filmine kötü gözle bakmaları yol açtı. Böylelikle *yakuza* janrında günümüz sanayi toplumunda yeniden ortaya çıkan Tokugava dönemi değerlerini tam takım halinde buluruz.

Yakuza ve *jidaigeki* yapımlarına ağırlık verilmesi kısmen, Japon film sanayiinin 1950'lerde kendi içinde bulduğu durumdan kaynaklanır. Sadece yapım maliyetleri değil, bilet fiyatları da artmıştı. Televizyon, popülaritesinin doruğunu yaşıyordu ve sonuç olarak giderek daha fazla reklamı bünyesine çekiyordu. Tüm bunlarla mücadele etmek için 1952'de sinemalar iki film göstermeye başladılar ve büyük şirketler, sinemaları filmsiz bırakmamak için haftada yaklaşık bir film çıkarmak gerektiğini gördüler. En hızlı yöntem elbette ki bir dizi filmin aynı setlerde, aynı kostümlerle ve hatta aynı oyuncularla çekilebildiği macera (action) filmleri çekmekti (Anderson ve Richie 1959: Sf. 245).

Kyoto hızla *jidaigeki* yapım merkezi, Tokyo ise *yakuza* filmleri yapım merkezi haline geldi. 1960'ların ortalarından 1970'lerin ortalarına dek süren on yıl içinde bu tipten 1500 film yapıldı (Tucker 1973: Sf. 127). Televizyonun popülaritesi yüzünden hızla azalan seyirci sayısını arttırma çabasıyla yönetmenler şiddet ve katliamla karakterize edilen sınırlı hikâyeler fikrine sarıldılar. *Yakuza* filmleri "hoşnutsuz gençlik, okulu bırakanlar, uyuşturucu bağımlıları ve ce-

fakâr genç âşıklar... çevresinde dönen bir tarz oluşturdu. Narkotikler, fuhuş, zorbalık ve intikam peynir ekmek gibi oldu. Stüdyolar bu piyasayı yakalamak için aşırı noktalara gittiler, hatta bazıları sabık gangsterleri yıldız oyuncu olarak kullandı." (Tucker: Sf. 123).[3] 1960'ların ortalarında çekilen tüm filmlerin üçte ikisi ile dörtte üçü *yakuza* tipindeydi. 1970'lere gelindiğinde, Japonya'da yapılan tüm filmler arasındaki bu yüksek orantıyı "çıplaklı" filmler ya da başka bir deyişle "pembe" filmler tutturuyordu. Bunlar başlangıçta dar bütçeli, bir saatlik filmlerdi ve işsiz fotomodeller, aktörler, hatta gönüllüler oynuyordu. Buna karşılık muazzam başarı kazandılar; sırf televizyon bu tür erotik sahneler gösteremeyeceği ve bu nedenle de bu tip filmlerle rekabet edemeyeceği için olsa bile.

Aynı zamanda da *yakuza* filmleri büyük ölçüde cinsel öğelerle yüklü hale geldiler, öyle ki Japon filminin bu üç janrının *-jidaigeki, yakuza* ve "çıplaklı"- gelişmesinde biz, hem cinselliği hem de şiddeti vurgulayan bir popüler kültür oluşumunun ortaya çıkışını görebiliriz. Pek çok örnekten biri, Masumura Yasuzö'nün *Kızıl Melek* (1966) filmidir. Bu filmde genç bir kadının erotik gelişmesi, savaşta bir askeri hastanede hemşire olarak yaşadıklarıyla ve şiddetli, kanlı ölümün dehşetiyle yüz yüze gelmesiyle iç içe geçmiştir.

ŞİDDET, CİNSELLİK, ÖLÜM VE GÜZELLİK

Japon filmlerindeki şiddet o derecededir ki hem *jidaigeki* hem de *yakuza* janrlarmda, öldürme uğruna sürüyor gibidir ve kan dökmenin ayrıntıları coşkuyla gözlenir. Japon yönetmenler, *Wild Bunch* filminden çok daha önce mermi yağmuru altmda infilak eden gövde görüntülerini ağır çekimde canlandırıyorlardı, makyaj ve özel efektlerin epey korkunç şekillerini geliştirmişlerdi. Kollarm, bacakların gövdeden ayrıldığını, gövdelerin ikiye bölündüğünü görebiliriz; şimdi makyajlı artistler, bir kılıcın karşıdaki adamın yüzünü boydan boya keser göründüğü, ama ancak iki ya da üç saniye sonra usturanmkine benzer bir kesiğin açıldığı ve kurbanın kanının akmaya

3. Yakuza filmlerinin önde gelen yapımcılarından biri Taoka Mitsuru, 1981'de rakip gangster tarafından öldürülen güçlü bir gangster patron olan Taoka Kazuo'nun oğludur.

başladığı bir teknik geliştirmiş durumdalar (Tucker 1973: Sf. 112)[4]. Anderson ve Richie (1959: Sf. 318) gibi bazı eleştirmenler Japon film yapımcılarının şiddet betimlemelerindeki ustalığını pek o kadar etkileyici bulmazlar.

> Anlamsız öldürmeler Japon sinemasının başlıca özelliklerinden biridir... hayatın ucuzluğu duygusundan kaçılamaz. Japon filmleri ayrıca, izleyiciye kan mesajını kuvvetle verme eğilimindedirler. Fışkıran kanlar, açık yaralar ve bunun gibi bir sürü şey... Ayrıca işkencenin her çeşidi ve çeşitli intihar türleri de vardır. Şiddet sıkça, filmin konusunun gerektirdiği sınırların ötesine geçer.

Bu görüşü Mellen de paylaşıyor. Ona göre *chanbara*da, filmin öyküsünün içereceği herhangi bir mantıktan bağımsız halde kan dökme vardır. Buradaki öykü, tıpkı pornografi filmlerindeki öykünün cinsellik vesilelerinden ibaret olması gibi, şiddet için sadece vesiledir. *"Chanbara*da kanın ve kan dökmenin uyarım yükü, irkiltmesi ve özdeşleştirme duygusu aynı derecede orgazmiktir. *Chanbara*nın şiddeti bir cinsel ikamedir ve ayrıca bastırılmış bir kültürdeki şehvetin bir amblemidir" (Mellen 1976: Sf. 118).

Bastırma ve şiddet arasındaki ilişkiye yeniden döneceğim, ancak burada cinselliğin Japon sanat ve edebiyatında daima çok güçlü yer tuttuğunu, birçok görsel ve şiirsel mecazi imgenin Japon filmlerinin semiyotiğinde benimsenmiş olduğunu belirtmeliyim (mesela, dökülen kiraz çiçekleriyle hayatın ve gençliğin geçiciliğinin ifade edilmesi, dağ şelaleleriyle tutkunun simgelenmesi, Kurosawa'nın savaş sahnelerinin çoğunu çevreleyen toz bulutlarının Budist kirlenme nosyonunu ifade etmesi ve İchikawa Kon'un *The Harp of Burma* [Birmanya'nın Arpı, 1956] filminin sunuş yazısı: "Kızıl kan, Birmanya'nın toprağı ve doruklarıdır").

Sanatta, Japonya'nın en büyük sanatçılarından birçoğunun bizim Batıda "pornografik" olarak niteleyebileceğimiz eserler yarattıklarını görürüz. Pornografi, Japon sanatında egemen akım; olagelmiştir, *wara-e* diye bilinen ve her türlü cinsel faaliyetin müptelası keşişler ve rahipleri betimleyen onuncu yüzyıl resimleri kadar eskiye dayanır (Buruma 1984: Sf. 55). Daha Heia döneminde genç gelinlere erotik gerdek kitapları verilmesi âdettendi, fakat ancak son savaş son-

4. Japon filmlerinde görsel efektlere önem verilmesi, estetik duyarlık bakımından kulaktan çok göze bağımlı olma eğilimlerinden kaynaklanıyor olabilir.

rasında gençler, kamuya açık yerlerde, el ele görülür oldular; öpüşmekten söz bile edilemezdi.[5] Başka sanatçılar ise sadizme yönelmişti. Mesela ahşap oyma sanatçısı Kuniyoshi ve öğrencisi Yoshitoshi, işkence edilen kadınları tasvir ettiler- tıpkı Edo dönemi sanatçısı Ekin'in kendi eserlerinde yapmış olduğu gibi-

Cinsellik ve ölüm arasındaki ilişki Japon edebiyatının belirgin bir özelliğidir, Japon edebiyatında biz, Bataille'ın erotizmin, ölüm noktasına itilen hayatın eğlencesi olduğu şeklindeki görüşüyle (Bataille 1965) *-eros* ve *thanatòs*'un birliğiyle- paralellikler bulabiliriz. Mesela Tanizaki Junichiro *Bir Yaşlı Deli Adamın 1962 Güncesi (Futen Röjin Nikki)* adlı eserinde -bu yazarın eserlerindeki pek çok öteki kişi gibi bir ayak fetişisti olan- üvey kızı ne zaman ayaklarını yalamasına izin verse kahramanın tansiyonunun yükseldiğini anlatır.

> Gerçekten ölme düşüncesi beni çok korkuturdu. Heyecanlanmamak gerektiğini kendime telkin ederek sükunetimi korumaya çalışırdım. Bununla birlikte garip olan şey, hiçbir zaman onun ayaklarını emmekten kendimi alamayışım, duramayışımdı. Durmaya kalkıştığımda daha fazla emiyordum, bir aptal gibi. Öleceğimi düşünürken hâlâ emmeyi sürdürüyordum. Korku, heyecan ve zevk birbirini izliyordu. (Alıntı Buruma 1984: Sf. 49).

Bu tema, Tanizaki'nin bir başka romanında, *Anahtar (Kagi)*'da da yinelenir; bu eserden 1959'da İchikawa'nın yönettiği bir film çekildi (filmin İngilizce adı The Odd Obsession-Garip Tutku). Başkişi karısıyla seviştiği sırada inme iner, o zaman karısı (filmde) kocasını, önünde soyunarak kışkırtır-kocasının tansiyonu ölümüne yol açacak ölçüde yükselene kadar sürdürür bunu.

Pek çok eserinde cinsellik ve ölüm arasındaki ilişkiyi ele alan bir başka çağdaş yazar da Mishima Yukio'ydu. 26 Şubat 1936 Olayı'na

---

5. Japon filmlerindeki ilk öpüşme, 23 Mayıs 1946'da aynı gün gösterime giren iki filmde izlendi: Bu filmler, Chiba Yasuki'nin **Özel Bir Gecede Öpüşme (Are you no Seppun)** ve Sasaki Yasuki'nin **Yirmi Yaşındaki Genç (Hatachi no Seisbun)**'iydi. Kamuoyunun tepkisi şu tip sorularda odaklandı: Bir öpüşmeyi filme çekmeye teşvik eden güdü ticari mi, yoksa estetik mi? Öpüşmede herhangi bir cinsel anlam var mı? Öpüşme "Japon" mu, değil mi? Öpüşme temiz miydi, değil miydi? (Anderson ve Richie 1959: Sf. 176). Kyö Machiko, (1950'lerin başlarında) cinsel çekiciliğini sergileyen ilk sanatçıydı (1959: Sf. 232), Yamamoto Satsuyo beyazperdede çıplak görünen ilk sanatçıydı (1956).

dayanan ve çok sayıda siyasi ve askeri önemli kişinin silahlı asilerce öldürülmesini anlatan *Vatanseverlik (Yukoku)* adlı eserinde Mishima, öldürmelere katılmayan ve eylemlere katılmış olan arkadaşlarına karşı harekete geçmek zorunda kalmaktansa intihara karar veren bir teğmeni anlatır. Karısıyla son kez sevişmek için bir şiltenin üzerine uzanmışken, teğmen tüm olan bitenler hakkında şunları düşünür:

> Şimdi beklediği ölüm müydü? Yoksa vahşi bir vecd hali miydi? Bu ikisi çakışmış gibiydi, neredeyse bedeni arzusunun nesnesi ölümün ta kendisiydi sanki. Ama böyle olsa bile, teğmen, böylesi tam bir özgürlüğü şimdiye kadar hiç tatmamıştı (alıntı Buruma 1984: Sf. 165).

Burada, gözde bir teması, âşıkların birlikte ölmesi -Japonlar tarafından cinsel vecdin üst biçimi olarak görülen durum- olan Kabuki tiyatrosunun yansımasını görüyoruz. Ölümün seçilmesi, düzenli bir toplumda, bir bireyin gerçek özgürleşmeye erişebileceği belki de tek andır.

Mishima, gerçekte Japonya'nın en ilginç çağdaş yazarlarından biridir. Düzyazı ve denemelerinde sık sık andığı şeyi gerçek hayatta gerçekleştirdi. Samurayların ritüel edimi *seppuku*'yu (intihar) gerçekleştirerek Mishima, Japonları başlıca şiarı "Mümkün olduğu kadar uzun yaşamak en iyisidir" olan bir çağdaş toplumda -kısa bir an için bile olsa- ölümün anlamı üzerine düşünmeye zorladı (Mis- (1984: sf. 131).[7] Bu belki de Japonların ağaçlarını niçin büyümekten rakiri yapmadan önce Mishima balkondan aşağıda toplanmış olanlara şöyle seslendi:

> *Bu*'yu biliyor musunuz? Kılıç kuşanmayı bilir misiniz? Kılıç, bir Japon için ne demektir?.. Soruyorum size. Sizler erkek misiniz? *Bushi* (savaşçı) mısınız? (Alıntı Scott-Stoks 1974: Sf. 47).

Bu bağlamda, Mishima'nın en ilgi çekici eserlerinden biri, *Samuray'ın Yolu*'dur. Bu eser, Nabestima klan lideri Yamamoto Jöchö'nün 18. yy başlarında yazdığı ve bu temayı işleyen eseri -Hagakure (Gizli Yapraklar)- hakkındaki yorumudur. Modern Japon toplumunun, sadece basketbol oyuncularının ve televizyon pop yıldızlarının, kamuoyunun ilgisini çekebildiği bir "gösteri sanatçıları çağı"na girmekte olduğundan endişe eden Mishima, insanların "bütünlüklü insan kişilikler" olmayı bırakmaları ve "bir tür vasıflı kuklalara

indirgenmeleri" olgusuna karşı çıktı. "Yapılması gereken şey", diyordu Mishima, "güzel yaşamak ve güzel ölmektir" (Mishima 1977: 21-22. sayfalar).

Mishima, *Hagakure*'yi "hayatı ve ölümü, bir kalkanın iki yüzü olarak kavrayan yaşayan bir felsefenin" harika bir örneği olarak gösterir (Sf. 42). Bunda, kendisi için *Hagakure*'nin nosyonunu bulur:

> Samurayın yolu ölümdür. İnsan hayatı sürer, fakat sadece bir an. Kişi bu anı, hoşlandığı şeyi yaparak geçirmelidir. Bir rüya gibi geçen bu dünyada, hoşlanmadığı şeyi yaparak keder içinde yaşamak aptallıktır.

Samurayın ahlakı -ve elbette ki *jidaigeki* ve *yakuza* filmlerinin ahlakı da- üst derecede bir erkek ahlaki bakışıdır[6] Gerçekten de, *yakuza* gangsterlerinin değerleri, özünde süreçleri itibarıyla, Batılılaşma ve barışla giderek daha "kadınsı" hale gelen bir toplumda (karşılaştırın Mishima 1977: Sf. 18) ataerkil üstünlüğün bir yeniden vurgulanmasıdır (Mellen 1976: Sf. 126). Burada vurgulamak istediğim şey, *Hagakure*'deki ahlakın estetikle belirlenmesi olgusudur. "Güzel olan, güçlü, canlı ve enerji dolu olmalıdır. Bu ilk ilkedir: İkincisi, ahlaki olan güzel olmalıdır" (1977: Sf. 84). Burada hoş bir fikirler döngüsü var; güzellik = güç = ölüm = ahlak = güzellik.

Ölüm, erkeğin yerine getirebileceği en saf edimlerden biri olarak görülür. Ve buradaki vurgu, yiğitlik üzerindedir. Dolayısıyla, Japon edebiyatının ve popüler kültürünün eserlerinden çoğunun odak konusu, erkekle erkek arasındaki ilişkidir, erkekle kadın arasındaki ilişki değil. Feodal efendilerinin ölümünün intikamını alan ve sonra intihar eden *Kırkyedi Rönin* hikâyesi gibi epik masallarda, kadınlarla duygusal yakınlıkların göz ardı edildiğini görürüz. Nakane'nin vurguladığı gibi, (1970: Sf. 71 dipnot) feodal dönemde erkekler, efendilerine öylesine adanmışlardı ki kadınlarla ilgilenmeye ayrılacak pek az zamanları vardı. Sadece bu değil, fakat "samuray zihniyeti"nin bu türü hâlâ çağdaş Japon hayatına nüfuz etmektedir.

Hem *jidaigeki* hem de *yakuza* filmlerinde, anlamlı ilişkilerin, an-

---

6. Aşağıda tartışacağımız gibi, Japon sinema ve edebiyatında bir yanda erkeklik, güzellik ve ölümün yüceltilmesi arasında, öte yandan da kadınlık, işkence ve cinsellik arasında yakın bağ vardır. Bu makalede ele alınmayan, fakat üzerinde düşünülmeyi hak eden bir sorun başka yerlerde olduğu gibi Japonya'da da "her tür şiddetin suçunu kadınlara yükleme yönünde bir tür yarı bastırılmış arzunun" bulunup bulunmadığıdır. (Girard 1977: Sf. 36).

cak erkekler arasındaki ilişkiler olduğu bir erkek-merkezli dünya buluruz (Mellen 1976: Sf. 126). Ölüme dayanan bir tür "homoseksüel şövalyelik" buluruz. Film kahramanları sık sık, akıl almayacak kalabalıktaki düşmanlara karşı kusursuz bir intihar durumunda birlikte ölürler. Sık sık da bu orgazmik final, onların mutlu göründüğü tek andır (Buruma 1984: Sf. 129). Uçağını gülümseyerek pike dalışa geçiren *kamikaze* pilotun stereotip imajı da budur.

Bu ölüm kültü, gençlikle yakından bağlantılıdır, çünkü "ölüm gençliğin sürekliliğinin biricik saf ve bu nedenle uygun sonudur" (1984: sf. 131). Bu belki de Japonların ağaçlarını niçin büyümekten alıkoyup minyatür ağaççıklar halinde tuttuklarını *(bonsai);* veya niçin yaprakların yeşerip büyümesinden önceki kiraz çiçeklerini saflığın geçip gidecek bir anı olarak gördüklerini; veya niçin bize güzelliklerinin son derece kırılgan oluşuyla faniliği ve ölümü hatırlatan *bishönen,* çift cinsiyetli gençler kavramını geliştirdiklerini; veya Mishima'nın bir Japon için üst, tinsel duygunun bir erkeğin bir başka erkeğe duyduğu aşk olduğunu niçin yazabildiğini açıklayabilir.

Bir başka deyişle, ölüm burada çirkinliğin önlenmesidir ve bu bakımdan Needham'ın (1973) tartıştığı ikilik türlerinin hemen hemen tersidir. Elbette, burada tartıştığımız ölüm, cinsellik veya şiddet kavramlarının hiçbiri, Japonya'da tamamen karşıt kategoriler olarak ele alınamaz. Ölüm Mishima için, "bir görüntüdür... ötesinde bir saf su pınarı vardır, buradan çıkan küçük dereler arı sularım bu dünyaya sürekli olarak akıtırlar" (Mishima 1977: Sf. 100). Bu noktada, hiçbir şey *jidaigeki* ve *yakuza* filmlerinin, boğanın *matador* eliyle ölümünün bir tür arınma işlevi gördüğü İspanyol boğa güreşindeki gibi ritüellerle kıyaslanması kadar yardımcı olamaz (karşılaştırın Marvin, bu kitaptaki makalesi)[8] Çoğu filmde samurayın veya gangster kahramanın ölümü kaçınılmazdır ve aynı amaca hizmet eder

7. Bu makalenin müsveddesini okuyup yorum yapma inceliğini gösteren arkadaşım David Parkin, Japonya'da ölüm ve gençlik kültüyle, bazı Afrika krallıklarında kutsal kralın güçlerini yitirmeden önce öldürülmesi arasında bir paralellik bulunduğuna dikkatimi çekti.

8. Kıyaslama tabii çok daha ileri götürülebilirdi. Şiddetin cinsellik, ölüm ve güzellikle bağları, Sade, Genet, Camus gibi yazarları olduğu gibi Garcia Lorca ve Hemingway gibi yazarların eserlerini de hatırlatıyor. Şiddetin "estetikleşmesi" hem Fransız hem de Japon çağdaş edebiyatında özellikle ortak bir karakteristik gibi görünüyor.

(karşılaştırın Buruma 1984: Sf. 171). Bu saflık nosyonu, bazı Japon eleştirmenlerce işkencenin bir tür "arınma töreni" olarak görüldüğü pornografi veya "çıplaklı" filmlerinde bir kez daha ortaya çıkar. Bu filmlerde kurbanlar genellikle kadınlardır. Şinto ve Budist inançlara göre, âdet kanının kirlenmeyle ilişkilendirilmesi yüzünden, kadınlar özünde kirlidirler. Bununla birlikte kadınların cinselliği tecavüz yoluyla arındırılabilir ve çıplaklı filmlerinde kurbanların önlüklü öğrenci kızlar, hemşireler ve yeni evli ev kadınları gibi masumiyet simgeleri olduklarını, neredeyse kural halinde kendilerine tecavüz edenlerin cazibesine kapılır hale geldiklerini -ve bu kapılmanın kadınlardaki kalıtsal kirliliği açığa vurduğunu- görürüz (1984: Sf. 59)[9] Aynı zamanda da bu filmlerin çoğunda cinsel ilişki olduğu zaman, erkek hemen hemen tamamen giyinik kalır, kırbaçlar, mumlar, tabancalar ve ayakkabı çekecekleri gibi penis yerine geçen aletler kullanılır. Bir dereceye kadar bu, muhtemelen erkeğin yetersizliği şeklindeki bir Japon erkek kaygısını açığa vurur. Dikkate değer bir şey de şu: Filmlerdeki -ve genelde sanattaki- kadınlar sıklıkla cinsel iktidarsızlık korkusunu açıklayan saldırganlarını rahat ettiren anaç kişiler olarak betimlenir. Kadınlar fiziksel, erkeklerse ruhsal acı çekenler olarak görülür (1984: Sf. 51).

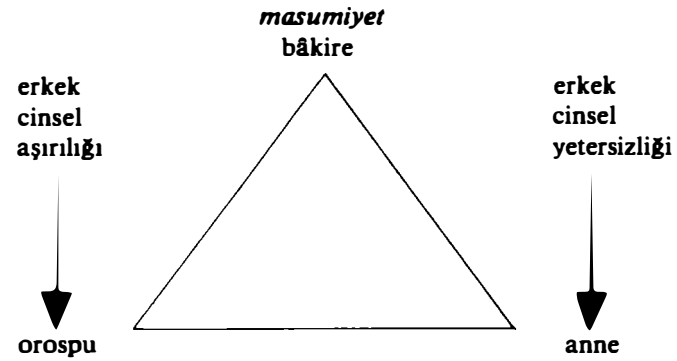
Bu tutarsızlık gibi görünebilirdi, fakat buradaki erkeklerle kadınlar arasındaki ilişki, kanımca mantıklıdır. Bir yandan tecavüz, kadınları "kötü" olarak tanımladığı halde, kendilerine tecavüz edilmesiyle canlanan doğuştan bir cinsel arzuya sahip gibi görür; öte yandan da kadınların âşıklarını rahat ettirdiklerini, Japon toplumunun kendilerinden beklediği gibi iyi eşler ve anneler *(ryōsai kenbo)* olduklarını görürüz. Böylece iyi bir yapısalcı formüle varırız, şemalaştırırsak şöyle:

Erkek cinsel aşırılığı: Erkek cinsel yoksunluğu

Dişi kirliliği (orospu olarak)	Dişi arılığı (anne olarak)

9. Buruma(1984: Sf. 60) filmlerdeki kirlenmenin simgeleştirilmesi ile bazı eski Şinto törenlerinin biçimini kıyaslamayı sürdürür.

Bu belki de, aşağıdaki diagramda daha net görülebilir:



Japonya'da genelde cinsellik hakkında belirtilmesi gereken bir nokta, eski dönemlerden beri, cinselliğin cinsel ilişki ediminin kendisinden çok kur yapmayla veya genelevleri ziyaretlerde heyecanlanmış görünmeyle ilgili bir "oyun" *(asobi)* olmasıydı. Böylelikle bahçe parmaklıkları arasından içeriyi gözleyen, sevdiklerini göz ucuyla görebilmeye çalışan, olsa olsa ancak ağaçlıklı bir bahçenin gölgeleri arasından görmüş oldukları kadınlarla melankolik şiirler değiş tokuş eden Heian sarayı aristokrat erkeklerine varırız. Çok daha sonra, Edo döneminde erkekler, Yoshiwara'nm "yüzen dünya"sma *(ukiyo),* Tokyo'nun (eski Edo) eğlence yerlerine gittiler ve orada kendilerini şarkı söyleyerek, dans ederek ve pek çok çocuksu oyunla eğlendiren kibar fahişelerle hoşça vakit geçirdiler. Böylelikle insani tutku ve tutkunun fiziksel dışavurumu ister şövalyeliğe ister günaha ait herhangi bir soyut ahlaki kodla değil, estetikle, başlıbaşına amaçlanan bir görüntüyle denetlendi. "Aşk, bir tür sanat için sanattı, tiyatronun nefis bir parçasıydı" (Buruma 1984: Sf. 78). Japonya'da aşk ve ölüm, cinsellik ve şiddet, sonuçta sanat eserleri halini alır. Gerçekten de gangsterler olgusunda, gangsterlerin gövdeleri sanat eserleridir, çünkü "boyundan dizlere -hatta bazen ayak bileklerine- kadar gövdelerine acı vererek işlenen dövmeler yaptırırlar. Acı çekme kapasitelerini, gerçekte acıya doymazlıklarını tasavvur edebilirsiniz" (Buruma 1984: Sf. 184). Bu bağlamda Japonya'da kılıç yapma sanatının

neredeyse bir güzel sanat sayıldığım görmek pek şaşırtıcı değil. Estetik, sadece ritüel arındırıcı değil, böylesi arındırmanın yer alacağı araçın biçimlendiricisi halini de alır.

NİHİLİZM Mİ, YOKSA ZAMAN VE MEKÂNİN FETHİ Mİ?

Eğer *jidaigeki* ve *yakuza* filmlerinin kahramanlarının yargılandığı zeminler tamamen ahlaki değil de daha çok estetik ise, bu filmlerin Japonya'nın geçmiş yüzyıldaki modernleşmesinin getirdiği fikirler çatışmasını çözmeye çalışmak için tasarlandıklarını göz önüne almak zorundayız. Geleneksel olarak Japon toplumu bireysel çıkarların, bireyin ait olduğu grubun çıkarlarına tabi olduğunu vurgulayan, davranışın, *giri* ve *ninjō*, toplumsal sözleşmeyle sağlama bağlanmış bağımlılık ve insani kendiliğindenlik şeklindeki ahlaki kodlara uygun olması gerektiğini belirten bir dizi inanca göre örgütlenmiştir. Bununla birlikte modernleşme ve Batı nüfuzuyla bu inançlar dizisi sorgulanmaya başlandı, gerçi tam bireysellik hâlâ bir sosyal tehdit olarak görülüyor (Moeran 1984 a).

Filmlerdeki bireyciliğin aldığı biçimlerden birinin, tüm geleneksel inançları reddeden ve bir saf olumsuzluk doktrinini benimseyen nihilizm olduğunu görmek şaşırtıcı değildir. Richie (1982: Sf. 188) şunu belirtiyor:

> Belki de Japon toplumu böylesine baskıcı olduğu için, özgürleşme katıksız bir nihilizm gibi aşırı bir şekil alabiliyor. Nihilizm, bir eylem yolu olarak kesinlikle baskıcı Tokugava hükümeti denetimi ele aldıktan sonra başladı. Japonya'da kolektif büyük işletmeler hâlâ bu feodal dönemin pek çok özelliğini sürdürüyor ve belki de bir sonuç olarak nihilizmin çekiciliği devam ediyor. *Samuray İsyanı* gibi bir resimde bile... yadsımanın (insanları öldürme, evleri yıkma) pür neşesi, eylemin motivasyonunun hiç değilse bir parçası olarak görülebilir.

Yine:

> *The Pornographers* (Pornocular) gibi filmlerde... yönetmen (İmamura Shohei) Japon kolektif inançlarının tamamen ahlakötesi, hayati ve taşkınca bir reddedilişini kutluyor (Sf. 188).

Sinemanın ilk nihilist kahramanları *jidaigeki*de daha 1927'de ortaya çıktı (Anderson ve Richie 1959: Sf. 137), ama Richie, yeni savaş sonrası nihilizmin, 1960'lı yıllara gelindiğinde Japonya'nın zengin ve Konfüçyüsçü çalışma etiğine dayanan geleneksel değerleri göz ardı eden, boş vakitlere yönelen bir toplum haline gelmiş olması olgusundan kaynaklandığım savunur (Richie 1982: Sf. 190). -Hiç değilse yüzeyde- "savaşçı ruhu"nu modern biçimde tasvir etmeyi sürdüren *jidaigeki* ve *yakuza* filmlerinde geçmiş, bugünle bir yüzleşme aracı olarak kullanıldı. Bu bakımdan pek çok yönetmen, filmlerinin konularını geçmişten seçer; feodal değerler dizgesini övmek veya yüceltmek için değil, "Japon olmanın, katı, bağlayıcı, belki zorlayıcı tanımından -bireye zarar veren, ulusal gururu aşağılayan bir koddan- kaçış yolu bulmak için" (Mellen 1976: Sf. 59). O halde, bir dereceye kadar bu yönetmenler, Mishima'yla "eski Japonya'nın, dış dünyadan tecrit edilmiş bir ilkel ada olduğu zamanki dönemin Japonyası'nın geleneklerine dönmek, kültürün yeniden hayatiyet kazanmasına imkân verecektir" fikrini paylaşırlar (1976: Sf. 10)[10].

Burada ilginç olan şey, Japonya'da her yeni "dinsel" akımın peşi sıra pornografi ve/veya şiddet seli getirmesidir. Çeşitli cinsel faaliyetlere dalmış keşiş ve rahipleri konu edinen 10. yüzyıl wara-e resimleri, Budizmin egemen oluşundan kısa süre sonra yapılmıştı. Pornografi üretiminde sonraki büyük aşama, yeni-Konfüçyüsçülüğün benimsendiği ve yönetici shogunluk tarafından dayatıldığı Edo dönemi boyunca gerçekleşti. Şimdi ise Japonya'nın, sanayi kapitalizmi sistemindeki mükemmelliği inceleme peşindeyken bir ölçüde yenik düştüğü Batılılaşma ve asli olarak da Hıristiyan ahlakı söz konusu[11]. Bu, Girard'ın insanın şiddetini sınırlar içinde tutan şey dindir şeklindeki argümanına uygun düşer; din burada "kişinin, ken-

10. Burada yine bir çelişki var. Nihilizm bireye neredeyse dehşet verici bir özgürleşme sunuyor, birey aynı zamanda da feodal değerlerin baskısı altında eziliyor. Bu nedenle ölüm ve şiddet arasında, gerçekteki karmaşık varoluş "gerçekliğin"den kolay bir teorik kaçış yolu sunan bir net karşıtlıktan söz etmek epey zor.

11. Modern pornografik filmlerde kadınların kendilerine tecavüz eden kişilere âşık olmaları, bazı bakımlardan bizzat Japonya'yı belirten bir mecazi imge olarak görülebilir; Japonya da -yüzyıllardır- önce Asya kıtasından, şimdi de Batıdan gelen her yeni kültür dalgasını abartılı bir şekilde benimsemiştir.

di şiddetine karşı tedavi edici veya önleyici araçlarla kendini savunma çabalarını kuşatan örtü" olarak tanımlanır (1977: Sf. 23)[12]

İki farklı düşünce sisteminin çarpışmasından doğan nihilizm duygusu, Japonların kökü eskiye uzanan geçicilik veya fanilik *(mujō)* duygusuyla da bağlantılıdır. Bunu, gençliğin saflığı fikrinin temelinde ve Mishima'nın (Lady Murasaki'den bu yana pek çok Japon yazarınca paylaşılan) dünyanın gelip geçici bir rüyadan başka bir şey olmadığı şeklindeki nosyonunda görmekteyiz. Estetik bakımdan bu geçicilik *mono no aware* olarak ya da şeylerin kederi olarak anılmaktadır, bu nedenle de güzellik hayatlarımızın ve genelde dünyanın yavaş yavaş doğal yok oluşundaki kederle bağlantılıdır.

Her şeyden önce fanilik fikri zamanın kırılganlığını ima eder ve bence, cinsellik, ölüm ve güzellikten oluşan bu garip dörtlünün can alıcı noktasındaki şey zamandır. Yine, Mishima şöyle der:

> Zaman insanları değiştirir, onları tutarsız ve fırsatçı yapar, insanları dejenere eder, ender olarak da yüceltir. Yine de insanlığın daima ölümle karşı karşıya bulunduğu, bir andan diğerine geçişten başka gerçek olmadığını varsayarsak, zamanın akışı, ona gösterdiğimiz saygıya değmez (1977: Sf. 43).

Bana, *jidaigeki* ve *yakuza* filmlerinin her şeyi, bir zamanı durdurma girişimi gibi geliyor. Yüzeyde bu gayet açık. *Jidaigeki* konuları tamamen (pre) feodal Japonya'da geçen dönem filmleridir. Böylelikle şimdiki zaman, geçmişin içine sokulur. Aynı zamanda da hem askeri hem de estetik sanatlarda özgecilik (diğergamlık) ilkesinin yüceltildiğini belirtmeliyiz.

Burada, Zen Budizmin etkisi elbette ki çok güçlüdür. Bir sanatın

12. Girard (1977: Sf. 115) şiddetin hem "iyi" hem de "kötü" biçimleri olduğunu ve kurban etmeye yönelik olduğu zaman "iyi" şiddet olduğunu savunur. Aynı zamanda da yıkıcı bir şiddet döngüsünün sadece bir ikame kurbana yönelttiği zaman sona erebileceğini ileri sürer (sf. 93). Girard'ın argümanı klasik mitolojide odaklanır ve klasik mitolojinin örneklerinden yararlanırken, ben -Japon toplumu vakasında- "ikame kurban"ın gerçekte Batılılaşma olduğunu ileri sürmenin mümkün olduğu kanısındayım. Bu nedenle Japonya'da şiddet, Japon değerlerini devam ettirmeye yöneliktir. Bu bakımdan şiddet, "mantıksız" değil, (sf.46) mantığa karşı işler, çünkü bu değerler nihai olarak (aşağıda göreceğimiz gibi) mantığın ve aklın kavranabilirliğinin ötesine geçmekle ilgilidirler. "İyi" şiddet kutsaldır, çünkü özgecilik getirir ve özgecilik de içinde grup ideallerini barındırdığı için uyumdur.

uygulayıcısı, ürettiği nesneyle yekvücut olmaya davet edilir. Japon halk sanatından (mingei) bir örnek verirsek, nesneyle özdeşleşme, güzelliğin değerini arttırdığı öne sürülen doğrudan algılama *(chakkan)* yoluyla gerçekleşir (karşılaştırın Moeran 1984 b). Benzer şekilde, kılıç kuşanma ustalığında da samuray kendisi hakkındaki bilincini yitirmeye, "kalpsiz" olmaya *(mushin)*, çevresiyle yekvücut olmaya çalışır. Edo döneminin ünlü silahşörü ve ressamı Miyamoto Musashi, *Book of Five Rings* (Beş Yüzük Kitabı) adlı eserinde bu konuda şunları yazmıştı:

> Boşluk Kitabı. Boşlukla, hiçbir başlangıç ve hiçbir son olmadığını kastediyorum. Bu ilkeyi benimsemek, ilke benimsememektir. Stratejinin yolu, doğanın yoludur. Doğanın gücünü değerlendirdiğin, bir durumun ritmini bildiğin zaman, düşmana doğallıkla vurmaya ve doğallıkla incitmeye muktedir olabileceksin. İşte bu, Boşluk Yolu'dur (Miyamoto 1974: Sf. 44).

Bu özgecilik nosyonu, erkeğin kendini düşünmenin ötesine geçmesini, iyi ve kötü, doğru ve yanlış, güzel ve çirkin ikiliklerinin ötesindeki tinsel hiçliği sezgiyle algılamasını gerektirir. Bu bakımdan anti-dil olduğu söylenebilir. Ancak dil, pek çok bakımdan bizi, zamanın farkına vardırır (karşılaştırın Bloch 1977: Sf. 283). Japonya'da -ve kuşkusuz pek çok başka toplumda da- güzelliğin değerlendirilmesi, cinsel doruk ve ölümle karşı karşıya kalındığında özgeciliğe erişilmesi, bunların hepsi de dilin insan zihninden uzaklaştırıldığı ve zamanın fethedildiği anlardır. Belki de sadece böylesi anlarda Japonlar, tarihin geriye döndürülemeyen akışının üstesinden gelebilirler, sadece o zaman bireysel arzular ve grup sınırlamaları arasındaki kalıtsal çatışmayı çözebilirler. Ve aynı zamanda da zamanın fethedilmesi, kendi ile öteki arasındaki boşluğun da fethedilmesi haline gelir. Kısaca şiddet bir tür "communitas"tır (iletişim).

KAYNAKÇA

Anderson, J. and Richie, D. 1959: **The Japanese Flim: Art and Industry.** Tokyo: **Tuttle.**

Bataille, G. 1965: **L'Erotisme.** Paris: Minuit.

Bloch, M. 1977: The past and the present in the present. **Mant (N.S.),** 12, 278-92.

Buruma, J. 1984: **Behind the Mas: On sexual demons, secred mothers, transvestites,** gangsters and other **Japanese heroes.** New York: Pantheon.

Girard, R. 1977: **Violence and the Sacred.** Baltimore: Johns Hopkins Press.

Mellen, J. 1976: **The Waves at Genji's Door.** New York: Pantheon.

Mishima, Y. 1977: **The Way of the Samurai.** New York: Pedigree.

Moeran, B. 1984a: Individual, group and **seishin** — Japan's internal cultural debate. Man (N.S.), 19, 252-66.

— 1984b: **Lost Innocence: Folk craft potters of Onta,** Japan. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

— 1985: Confucian confusion: **The** good, the bad and the noodle western. In D. Parkin (ed.), **The Anthropology of Evil,** Oxford: Basil Blackwell.

Nakane, C. 1970: **Japanese Society,** Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Needham, R. (ed.) 1973: Right and **Left: Essays** on dual **symbolic classification.** Chicago and London: University of Chicago Press.

Richie, D. 1982: **The Japanese Movie.** Tokyo: Kodansha International.

Scott-Stokes, H. 1974: **The Life and Death of Yukio Mishima.** New York: Farrar Straus and Giroux.

Tucker, R. 1973: **Japan: Flim Image.** London: Studio Vista.

VII. İSPANYOL BOĞA GÜREŞİNDE ŞEREF, HAYSİYET VE ŞİDDET SORUNU

Garry Marvin

> Onlar, bunlara alışık olmayan yabancıları son derece huzursuz eden bu acı verici ve kanlı detayları, çok eskilere dayanan alışkanlıkla ya görmüyorlar ya da rahatsız edici bulmuyorlar, oysa öte yandan, bu konuda özel deneyimli olmayan gözlere sürekli birbirini tekrar eder gibi görünen olaylarda binbir yenilik algılıyorlar... İster iki, ister dört ayaklı olsun, güreşçilerin karakterinde ve edasında binbir ince ayrıntıyı değerlendiriyorlar.
>
> **Richard Ford 1855: Sf. 99**

BOĞA GÜREŞİ VE "ŞİDDET"

Birçok toplumda şiddet ve şiddet olayları büyüleyicidir; her ikisi de hem çekicidir hem de nefret uyandırırlar; tanık olanlar da güçlü duygusal tepkiler yaratma eğilimindedirler. Bu, özellikle de olaylar insanların ya da öteki canlıların yaralanabildiği ya da öldürülebildiği aleni (public) gösteri niteliği taşıyorsa daha da doğru görünüyor. Bu makalede, görünürde şiddet içeren ve boğa güreşi denen karmaşık ritüel dramın -insan aktörlerin hayvanın ölümünü hazırladıkları ve kendilerinin de hayvanın saldırısının kurbanı olabilecekleri bir seyirlik olayın- asli bir kısmını oluşturan edimlerin iletişim ve

* Bob Davis, Henk Driessen, Margaret Kenna, Brian Moeran ve David Riches'a, son yazım sırasında epey yararlandığım yorumları, eleştirileri ve önerileri için teşekkür borçluyum. Özellikle, yazıyı özenle okuyan ve bu makalenin ilk şeklini yorumlayan Richard Fardon'a teşekkür ederim.

dışavurum boyutlarını irdeleyeceğim[1] Boğa güreşi, içinde üretilen duygusal tepkilerin hayli büyük olduğu -ve içinde, İspanyol toplum ve kültürü ortamında insan olmanın ne anlama geldiği gibi önemli bir duyguyu barındıran- bir olaydır. Profesyonel bir boğa güreşi yorumcusu, "Boğa güreşinde bir İspanyol, insani niteliğinin tanımının en mükemmel şeklini bulmaktadır," (Campos de Espana 1969: Sf. 137) derken, boğa güreşinin asli önemini kavramanın eşiğine geliyor. Fakat, boğa güreşinde eşit önem taşıyan öteki şey, bizzat ölümle yüz yüze gelmektir. Endülüslü şair ve yazar Federico Garcia Lorca'nın da dikkat çektiği bir noktadır bu. Lorca der ki "İspanya, ölümün ulusal seyir olduğu tek ülkedir" (1980: Sf. 1108).

Boğa güreşinin İspanyol kültürü içinde oynadığı rolün ne denli merkezi olduğunu, İspanyollarca hangi adla anıldığı da ortaya koyar: *La Fiesta Nacional*[2] ("Ulusal Şenlik", yani ulusal kutlama). Bu-

1. İspanya'nın her yanında, insanların ve boğaların karşılaşmasıyla nitelenen çeşitli olaylar vardır, benim burada sadece formel, profesyonel boğa güreşiyle-**corrida** de **toro**a ile- ilgili olduğumu vurgulamalıyım. Bu olayın yapısı ve bu olay içindeki süreçler İspanya'nın her yanında aynıdır. Bununla birlikte insanlann boğa güreşine ilgisi düzeyinde, olay karşısındaki tepkilerinde, İspanya'nın farklı bölgeleri arasında önemli farklar vardır. Mesela Galacia, Asturias, Katalonya ve Bask ülkesinde boğa güreşi Kastil veya Endülüs'tekinden daha az coşkuyla karşılanır. Ayrıca, gösteri şekillerine tepki bakımından Seville'deki seyirciyle Bilbao'daki seyirci arasında büyük fark vardır. Bu nedenle benim boğa güreşi hakkında -iki yıl süren- alan çalışmasına dayanan çalışmamın Endülüs'te (İspanya'nın güney bölgesi) Seville'de ve çevresinde yapıldığını belirtmek önemlidir. Endülüs'ün gayet kendine özgü bir kültürü var; bu nedenle boğa güreşi ve Endülüs kültürü arasındaki ilişki hakkındaki yorumunun bütün yönlerinin İspanya'nın öteki bölgelerine de uygulanabileceğini savunmak istemem.

2. **Fiesta Nacional** teriminin, bütün İspanyollar tarafından boğa güreşi olarak anlaşılmasına ve pek çok gazetenin boğa güreşiyle ilgili haber servislerini bu adla adlandırmasına rağmen, olayın bazı bölgelerde daha popüler olduğunu bir kez daha vurgulamak gerekli. Gayet ilginç bir soru da İspanya'nın birçok kesiminde önemli bir kutlama biçimi iken, izleyici ile aktörü birbirinden katı bir şekilde ayıran profesyonel boğa güreşinin nasıl olup da **Fiesta Nacional** statüsüne yükseltildiği hakkındadır. Bunun, kısmen, olayın, bazı bölgelere standartlaşmış bir gösteri olarak "ihraç" edilmesinden kaynaklanması muhtemeldir. Boğa güreşinin pan-İspanyol olduğunun vurgulanması önem taşımaktadır (başka hiçbir olay böyle nitelenemez); boğa güreşi bazı danslar ve şarkı formlan gibi sadece bölgesel kültürün bir unsuru değildir. Boğa güreşinin, "İspanyolluk"un vurgulanmasının bir sembolik aracı olarak çeşitli siyasi hareketler tarafından kullanılma şekli, burada konumuz dışında kalmaktadır.

günkü şeklini almaya başladığı on sekizinci yüzyıl ortalarından beri boğa güreşi hem İspanyollar hem de yabancılar tarafından İspanyolluğun özüne ilişkin bir şey olarak görülür. Olayın önemi, sadece dini ve laik bayram günlerini kutlamak için uygun görülmesi olgusunda değil, ayrıca başlıca kişilerinin halk kahramanları haline gelmiş olmasıyla, yaratıcı sanatçıların eserlerinde övülmeleriyle, ona ait imajların ve simgelerin İspanyol dili[3] ve düşüncesine nüfuz ettiği derece ile de ortaya konur.

Dışarıdan biri için boğa güreşinin en açık yanı, birtakım erkeklerin bunu onaylayan bir izleyici kitlesi önünde bir büyük hayvanı ağır ağır zayıf düşürdükleri, yaraladıkları ve öldürdükleridir. Eylemin çoğu yönü kuşkusuz İspanyol olmayanlar için rahatsız edicidir; fiziksel zarar vermeye, kasıtlı bir şekilde kan akıtılmasına ve bir öldürmeye, (yani imhaya, tahribe) tanık olmanın dolaysızlığı, boğa güreşine "şiddet" olayı kimliğini verir. Bununla birlikte işin bu yönleri boğa güreşinin aktörleri veya seyircileri için odağı oluşturmaz. Gerçekten de İngilizcedeki "violence" (şiddet) kelimesine görünürde çok benzemesine rağmen, İspanyolcadaki *violencia* terimi, bir boğa güreşi gösterisini oluşturan çeşitli edimleri nitelemeye uygun görülmez[4] Kendilerine, boğa güreşinin şiddet içerip içermediği so-

3. Bkz. Cossio (1978: 235-242. sayfalar), İspanyolların gündelik konuşma diline giren boğa güreşi terimleri ve ifadelerinin listesi için.

4. **Violencia** terimi, İspanyolcada İngilizcedeki "violence" (şiddet) teriminin kullanıldığından daha az kullanılır. İspanyolcada olayları veya eylemleri **violento** olarak nitelemek mümkün olduğu halde, böylesi bir tavır yaygın değildir; benim gördüklerime göre terim, bir kişinin heyecan durumunu anlatmak için daha sık kullanılıyor. Gerçekten de **violento**nun Kraliyet Akademisi sözlüğünde yer alan başlıca tanımı, "doğal durumunun, koşulunun veya biçiminin dışına çıkmış şey" şeklinde. **Diccionario del uso Espanol** adlı sözlüğünde Maria Moliner, **violencia**nın sertlikle veya kesintiye uğratmak suretiyle, olağanüstü zor veya yoğunlukla olan veya yapılan şey anlamında kullanılabildiğini belirtir. Fakat Moliner aynca, kelimenin daha sık olarak ya normal akli durumda bulunmayan bir kişinin halini veya biri tarafından doğal düzenlerine karşıt olarak uygulanan eylemleri tanımlamak için kullanıldığını vurgular. Bir heyecan durumunu tanımlama bağlamında İngilizce "yoğunluk", "öfke", "kızgınlık" terimleri de **violento** veya **violencia** kelimesini çevirmek için kullanılabilirdi. Hem zoru hem de doğal olmayışı vurgulayan, belki de bir kabul edilemezlik duygusu veren tanımlar bana kalırsa, İspanyolların terimi kullanış şekillerine gayet doğru bir anlam yüklemiş olurlar. Matadorun (boğa güreşçisinin) doğal olmayan veya hastalıklı bir akli durumun bir sonucu olarak boğa güreşi yaptığı şeklinde hiçbir kavram olmadığı için terimlerin matadorun eylemlerini nitelemek için kullanılması muhtemel değildir.

rusunu yönelttiğim *aficionado*lar (taraftarlar) neredeyse istisnasız, boğa güreşinin eziyet edimleri içerip içermediği ekseninde yanıt verdiler, oysa ben *crueldad* (eziyet) kelimesini hiç anmamıştım.

Bu, İspanyolların, yabancıların boğa güreşi bağlamında şiddet, eziyet (acımasızlık) ve kabul edilmesi imkânsız davranışı birbirine bağlama tarzlarını nasıl algıladıklarını gösteriyor. Kendi aralarında boğa güreşi tartıştıklarında veya basında boğa güreşi hakkında yazıldığında İspanyollar şiddet kelimesini mecbur kalmadıkça ortaya atmazlar.

Antropologların meselesi elbette ki bazı insanların rahatsız edici bulduğu olaylarla ilgili ahlaki sorunlar üzerinde durmak değildir. Onun meselesi daha çok *anlamak*tır -bu olayda, yaralanma ve ölüm riskine giren bir adamın, kamuya açık bir alanda vahşi bir boğayı kontrol etmeye ve öldürmeye kalkışmasının kültürel olarak kutlandığı bir ritüeli anlamak; böylesi bir olayın çeşitli önemli olayların kutlanmasında nasıl merkezi bir konuma gelebildiğini kavramak- Bununla birlikte, olayın yerli anlamlarını araştırdığı sürece, bir antropoloğun şiddet kavramının kendisi hakkındaki önemli analitik konulardan kaçabileceğine inanmıyorum.

Bu kitaptaki tartışmalarda açıkça görüldüğü gibi, "şiddet" teriminin problematik bir konumu vardır. Şiddet edimleri nasıl tanımlanır? Araştırmacı belirli edimleri şiddet olarak nitelerken, bunun ahlaki bakımdan içerdiği şeyler nelerdir? Katılanların böyle nitelemediği veya böyle görmediği faaliyetleri, antropologların "kendi" şiddet anlayışlarıyla belirtebilmeleri ne ölçüde doğrudur? Gündelik Anglo-Sakson kullanımında "violence" (şiddet) söz konusu davranışı, hoş olmayan, kabul edilmesi imkânsız, yasadışı ve rahatsız edici olarak tanımlayan negatif ahlaki imalar taşır ve bu nedenle de terimi kendi kültürünü merkez alarak kullanmanın tehlikelerinin fark ve kabul edilmesi hayati önem taşır. Bütün kültürler için geçerli olabilecek tek bir şiddet tanımı yapmanın güçlüğü -hatta imkânsızlığı- kabul edilebilir (David Parkin'in bu kitaptaki makalesinde belirttiği gibi, şiddet nomotetik bir kategori değildir). Ancak tüm bu nedenlerle, terimin kendi (kültürümüze ait) anlamını tamamen safdışı etmenin mümkün olduğunu sanmıyorum.

"Şiddet" teriminin önemi, bir sosyal eylemler sınıfını antropolojik analiz için tanımlama sorunuyla ilişkilidir. Bence, Anglo-Sakson antropologlar kaçınılmaz olarak, terimin Anglo-Sakson kullanımını izleyeceklerdir. Benim gündelik dünyamda, insanların ötekilere

kasdi olarak zarar vermesiyle ilgili eylemleri normalde "şiddet" olarak görülür. Bir antropolog olarak, bir başka toplumun (şiddet) pratiklerini inceleyişim, öncelikle kendi (şiddet, çev.) kavramımın işaret ettiği sınıflamalara dayanacaktır: Söz konusu toplumdaki, bu kavram kapsamına giren eylemleri uyguluyor görünen insanlar öncelikle dikkatimi çekecektir. Bu bir yana, o halde benim mesleki sorumluluğum, bir şekilde benim kendi kategorilerime ve ahlaki ilgi alanıma giren eylemleri yorumlamak ve bunun ötesinde de bu eylemleri, bu toplumun onayladığı daha yaygın belirli kültürel değerlerle analitik olarak ilişkilendirmektir. Bir örnek verirsek, karısını döven bir İngiliz ile karısını döven bir Yanomamö Kızılderilisi koca, çoğu kişi için, benzer olaylar -kişiler arası şiddet örnekleri- olacaktır. Ve fiziksel eylemler ve sonuçları bakımından da bu algılama muhtemelen haklı bulunur. Bununla birlikte antropolog için böylesi bir özdeşlemenin uygunluğu analiz için bir çıkış noktası gibidir. Yanomamö toplumu hakkındaki araştırma sonuç olarak, Yanomamö kocaları ve karıları için karısını dövmenin epey farklı bir anlam taşıdığını, genellikle aşağılayıcı içeriği olmadığını gösterecektir (karşılaştırın Heelas 1982: Sf. 52; Brezilya-Venezuela sınırındaki Yanomamö Kızılderililerinin etnoğrafyası için bkz. Chagnon, 1968). Yanomamölerin karılarını dövmesiyle İspanyol boğa güreşi arasında, bu bakımdan belirgin paralellikler var.

O halde, boğa güreşini, şiddet edimleri içeren bir şey olarak değerlendirmek, analizi önyargılı kılmaz. Bu daha çok, şiddeti incelemeye açmak için bir önkoşuldur; insanların niçin şiddete angaje olduklarını, boğa güreşinin niçin başka bir şekli değil de bu şekli aldığını, aktörler için ne anlam taşıdığını anlamak üzere tasarlanmış sorular hazırlamanın bir aracıdır. Aşağıda "şiddet" teriminin kullanılması, bu açıdan kavramın önemini yansıtır.

ŞİDDET VE DÜZEN

Boğa güreşinin anlamını kavramak için, erkek ve boğa arasında var olan ve gösterinin akışı içinde gelişen ilişki incelenmelidir. Bu ilişki asıl olarak, hayvanın fiziksel hasara uğraması ve erkeğin ciddi yara alması riskini içinde barındırır. Gösteriyi seyretmeyi cazip bulanların tepkilerinde, incelemenin bir anahtarı bulunabilir. Kesinlikle,

bir boğa güreşini oluşturan eylemler, hem aktörler hem de seyirciler tarafından gerekli, kabul edilebilir ve olaya uygun olarak değerlendirilir. Soruşturmanın başlangıç çerçevesi insan toplumundaki şiddetin incelenmesiyle ilgili önemli bir teorik konunun tartışılması yoluyla sunulur. Bu konu, şiddet ve saldırganlık arasındaki bağlantıyla ilgilidir.

"Şiddet" ve "saldırganlık" terimleri sıklıkla, birbirinin yerinde kullanılır; onlar arasında varsayılan ilişki üzerinde pek düşünülmez. "Şiddet" daha gündelik olarak davranışın kendisini tanımlamak için kullanılmasına rağmen, zaman zaman bir duygusal hali anmak için de kullanılır. Davranışı tanımlamak için kullanıldığında, böylesi davranış yaygınlıkla -hiç değilse kısmen- ilgili edimleri yapanın "saldırgan" ruh haline atfedilir. Böylece şiddetin kavranması, bireylerin psikolojik durumlarının ve kendilerine özgü motivasyonlarının sebep ve sonuçlarının açıklanmasına bağlı hale gelir. Ben bu görüşü genelde problematik buluyorum, ayrıca tanıdığım ve her gün izlediğim boğa güreşlerinde, saldırgan bir ruh hali çerçevesinde bulunduklarını düşündürecek hiçbir şey göremedim. Boğa güreşçilerinin öldürmek zorunda oldukları boğaya karşı, gündelik olarak düzinelerce hayvan öldüren kasaplardan (onlardan da epey tanıdığım var) daha fazla düşmanlık beslediklerini gösteren hiçbir işaret yok. Psikolojik indirgemeci açıklamalarda incelenmeden bırakılan şey, şiddet ediminin kendisinin kendine özgü doğasıdır. Böylelikle boğa güreşinde böylesi açıklamalar, olayın kültürel özgünlüğünü incelemekte başarısız kalır. Bu açıklamalar, şiddetin stereotip doğasına, sadece belirli vesilelerde meydana gelmesi ve kendisini oluşturan kendine özgü kuralları, estetik yasaları ve beklenen davranış normları olması olgusuna yanıt veremez. Böylesine karmaşık bir kültürel olgunun nasıl olup da aktörlerin saldırgan "durumu"ndan ortaya çıkabildiğini ve nasıl yaşatılabildiğini tasavvur etmek kesinlikle çok zor.

O halde boğa güreşinde anlayışla karşılanmayan şey, aktörde, amacı boğanın mümkün herhangi bir araçla yok edilmesi olan saldırgan davranışın, öfkenin veya düşmanlığın aniden ortaya çıkmasıdır. Şiddetli diye nitelenen olay veya edimler sıklıkla sosyal yapıyı bozan ve bölen edimler olarak işlem görür; fakat bu, bu bağlamda kesinlikle söz konusu değildir. Açıktır ki şiddet edimleri düzenli *olabilirler;* kontrollü koşullar altında sıraya konmuş, düzenli ve kabul edilebilir yollardan meydana gelebilirler ve dahası şiddet edimlerine kültürel veya sosyal bakımdan spesifik tepkiler olabilir. Bir örnek vere-

lim: Boks maçı da, bir sokak kavgası da insanların bir başka kişiyi yumrukla incitmesidir, fakat karşılıklı organizasyon ortamları bakımından ve tanıkların tepkileri bakımından özünde farklı olaylardır. Ve nasıl boks maçında olayın gelişimini belirleyen gayet kesin kurallar varsa, boğa güreşinde de matador ve yardımcıları, boğayı, seçtikleri herhangi bir şekilde yok edemezler. Her iki olayda da kurallar gerçekte düzeni gözetmek üzere tasarlanır, rekabetin niteliğini tanımlar ve sınırlarlar. Boğa güreşini yönetmek için gerçekte gayet ayrıntılı bir protokol vardır. Ve kuralların herhangi bir ihlali görüldüğünde arenadaki seyirciler kesinlikle aleyhte tezahürat yaparlar[5] Eğer ihlal yeterince ciddiyse boğa güreşi yetkililerinin ceza vermesi de beklenebilir. Kısaca, tahrip oyunu başlar, boğa üzerinde erkeğin denetimi kademeli olarak kabul ettirilir ve şiddette, düzen ifade edilir (Marvin 1982: Sf. 319 vdd., Sf. 349 vdd.)

RİTÜEL OLARAK BOĞA GÜREŞİ

Erkeğin boğayı öldürmesi, boğanın çeşitli mızraklar, keskin bıçaklar ve pelerin kullanılmasıyla güçsüzleştirilmesi yoluyla sağlanır; bu anlamda boğa güreşindeki şiddet araçsaldır. Hayvana kılıç saplamak suretiyle öldürmek de araçsaldır. Ve aslında her boğa güreşi kasap için derisi yüzülecek altı ölü boğa demektir. Fakat boğa güreşini kabaca bir kasaplık işlemi olarak görmek, kişinin olayı anlamasını epey zorlaştırır. Boğa güreşi özünde bir ritüel olaydır ve pek çok ritüelde olduğu gibi, araçlar ve amaçlar arasındaki ilişki basit değildir. Boğa yenir ve bu nedenle de öldürülmesi gerekir, fakat azgın bir boğanın kılıçla öldürülmesi zordur: Verimlilik ilkesi bakımından kurşuna dizmek çok daha kolay olurdu. Gerçekten de boğa

5. Bütün boğa güreşleri **Reglamento de Espectaculos Taurinos** (son basımı 1962)'a göre düzenlenir; bu, İspanyol hükümetinin yasal olarak zorunlu hale getirdiği, 138 maddeyi kapsayan bir belgedir. Bu maddeler olayın tüm unsurlarını düzenlerler; tek düzenlemedikleri şey, arenada gösterinin gerçek stilidir. "Yazılı olmayan kurallar", seyirci ve aktörler topluluklarının stil, estetik, tam bir gösteriyi neyin oluşturduğu konularında taşıdıkları genel fikirlerdir. Elbette ki herkes, stilleri aynı şekilde yargılamaz veya gösterileri aynı şekilde değerlendirmez ve bu "kurallar"ın statüsü konusunda da görüş ayrılıkları olacaktır.

güreşinde önemli olan şey, öldürmenin yerine getiriliş *şekli*dir; boğa güreşi, matadora prestij kazandıran öldürme "işlemi"dir. İşlemin vurgulanması, elbette ki insan sosyal hayatındaki pek çok rekabet tipleri temelindedir. Mesela, bir düelloda, her bir rakip ötekini öldürmek ve böylece galip olmak amacı taşımasına rağmen eğer birinden biri, kararlaştırılan silah kılıçken tabanca çekerse, ateş etmesi ne zafer ne de yenilgi doğurabilir. Öldürmek, ancak yarışma koşullarına uygun davranılması halinde kabul edilir; kuraldışı bir şekilde öldürmek, onursuzluktur, kabul edilemez bir cinayet demektir. "Şiddet" eylemlerine sadece faydacı açıdan bakmak, bu olayların en önemli yönünü -iletişim ve dışavurum işlevlerini- gözden kaçırmaktır. Bu makalenin kalan kısmında boğa güreşinde aktarılan ve dışavurulan şeyin ne olduğunu değerlendireceğim. Analizim Endülüs'te, İspanya'nın güney bölgesinde toplanmış malzemelere dayanıyor.

John Corbin (bu kitaptaki makalesinde) Endülüs kültüründe medenileşmiş (yani tam insan) olmanın anlamının, asli bir kaygı olduğunu gösteriyor; Endülüslüler bu niteliği sergileyecek şekillerde davranmak konusunda dikkatliler (bkz. ayrıca J. Corbin ve M. Corbin). Corbin'in yorumu Norbert Elias'ın verdiği ve halkın "sosyal niteliği"ne gönderme yapan ve insanların aktif biçimde katıldıkları bir sürece işaret eden, genel "uygarlık" değerlendirmesiyle yakından bağlantılıdır:

> Ona (uygarlık) atfettiğimiz her belirli karakteristik... belirli bir insan ilişkileri yapısına, belirli bir sosyal yapıya ve buna tekabül eden davranış biçimlerine tanıklık eder (Elias 1978: Sf. 59).

Ben bu yaklaşımı bir başka yerde (Marvin 1982) kullandım ve Endülüs kültürü bakımından, boğa güreşinin büyük ölçüde "medeni" olduğunu, çünkü Endülüs kültürünün kendine özgü özelliklerine merkez olan değerlerin cisimleşmesi olduğunu savundum. Tek bir makale kapsamında ilgili tüm değerlere değinmek imkânsız. Bu nedenle burada kısaca şu önermeyi ileri sürmek istiyorum: Kamuoyunun eleştiren bakışları altında, iki *erkek* arasındaki hayli örgütlü rekabetten oluşan boğa güreşi, Endülüs topluluklarındaki erkeklerden beklenen ve birbirleriyle ilişkilerini düzenleyen davranışlarla bağlantılı kilit değerlerin dramatik ritüel şekle dönüştürülmesi (aktarılması) olarak yorumlandığı zaman anlam kazanır. Spesifik olarak

olaym, ancak erkeklerin, kendi erkek imajlarını savundukları sert bir rekabet içinde olmalarının beklendiği bir kültürde anlaşılabileceğini savunuyorum. Endülüs'te bu rekabet, şeref ve nam terimi aracılığıyla deşarj edilir.

ŞEREF VE BOĞA GÜREŞİNİN ANLAMI

Anton Blok, Akdeniz ülkelerinde şeref kodlarının tam analizinin, sosyal denetim ve siyasi iktidar yapıları bağlamında ve bölgedeki devlet oluşum düzeylerinde oluşturulması gerektiğini savunur (Blok 1981). Blok, şeref ideolojilerinin, etkin devlet denetiminin düşük bir düzeyde olduğu -korunma ihtiyacındaki insanların, devletin kurum veya temsilcilerine güvenemeyecekleri için kendi işlevini kendileri görmek zorunda oldukları- koşullarda ortaya çıktığını ileri sürer. Akdeniz şeref kodlarında kilit öğelerden biri, özgüvendir: Hakarete uğrayan bir birey bu hakaretle, doğrudan doğruya kendi kaynaklarını kullanarak ilgilenmek zorundadır. Bir kişinin şerefine halel getirildiği zaman, o kişi şerefinin onarılmasını devlet kurumları aracılığıyla sağlayamaz. Devlet kurumlarına başvurmak, yabancı bir sisteme başvurmak olur ve her durumda da hakarete uğrayan kişinin sosyal karakterine sürülen lekeyi silmez; ya da kişinin kendisini aşağılayan kişi karşısındaki durumunu onarmasına imkân vermezdi. Böylesi bir sistemde erkekler arasındaki rekabet ilişkilerinde geçerli olan şey "nam"dır: Bir bireye *ötekiler tarafından* uygun bulunan şey. Birey ötekilerin kendisinin doğru davrandığı kanısına varmalarını sağlayacak şekilde davranmak zorundadır. Bourdieu, şeref hakkındaki düşüncelerini özetlerken, böylesi fikirlerin özünü yakalar. Şöyle der:

> Şerefin önemi, kendini daima ötekilerin gözleriyle gören, var olmak için ötekilere ihtiyaç duyan, çünkü kendilik imajı kendisinin ötekilerden yansıyan imajından ayrılmaz olan bir bireye etik düzlemde denk düşmesinde yatar. İtibar ... asli olarak sosyal boyutuyla tanımlanır ve bu nedenle herkes önünde kazanılmak ve savunulmak zorundadır (1979: Sf. 113).

Akdeniz ülkelerinde çalışan antropologlar, şeref kavramının sıklıkla fiziksel kişi ile temsil edildiğini (bkz. özellikle Pitt-Rivers 1965:

sf. 25-9) ve erkeğin fiziksel bütünlüğü ve kudretinin sergilenmesine önem verildiğini belirtmektedirler. Bu önemlidir, çünkü Pitt-Rivers'ın belirttiği gibi, "şerefi korumanın son noktası, fiziksel şiddettir" (1965: Sf. 29). Uç noktada, egemenliğin nihai dayanağı, bireyin bir başka bireyin canını almaya muktedir olmasıdır. Bununla birlikte, bu *uç* örnektir, çünkü şerefe ve nama yönelik tehdit ve meydan okumaların çoğuna çok daha yumuşak yollarla karşılık verilebilir. Akdeniz'in öteki bölgeleriyle[6] kıyaslandığında, Endülüs'te fiziksel şiddete başvurmaya istekli olma fikri fazla izahat gerektirmez (Bu, bence, genelde İspanya için geçerlidir). Ne var ki şiddet potansiyeli kalır ve bundan çıkan sonuç, bir erkeğin ötekilerden beklentisinin ciddi bir meydan okumaya zor yoluyla karşılık vermeye hazır olduğunu hesaba katmaları olmasıdır. Onlar, onun hemen yüzgeri etmeyeceğini ve itibarını zedeletmeyeceğini bilmek zorundadırlar.

Boğa güreşi, böylesi değerler aracılığıyla anlaşılabilir. Arenadaki eylem, erkeklerin büyük güçlüklerle karşılaştıkları zamanki ideal davranışını yansıtır. Kamusal bir yerde öteki erkeklerle karşılaşmaya zorlandıkları koşullar, bu güçlüğü özetler. Matador, geleneksel olarak, erkekliğin özeti -bu toplumda erkeklerin en hayranlık uyandıran niteliklerine bol bol sahip kişi- olarak değerlendirilir. Boğa güreşinde, karşılaşma erkekle erkek arasında değil, erkekle hayvan arasında olduğu halde, boğa fiilen zorlu, tehlikeli ve güçlü bir erkekten gelen bir meydan okumadır. Eğer matador meydan okumaya başarıyla karşılık verebilirse, prestij ve statü kazanır ve gerçek bir erkek olma iddiasını fiilen doğrulamış olur. Başarısızlık ise aşağılanma, alay ve nam kaybı getirir.

O halde arenadaki boğanın bir başka erkeğin namına tehdit dayatan bir erkeğinkine yapısal olarak benzer bir yer işgal ettiği açıktır. Bourdieu'nun belirttiği gibi (1979: Sf. 105) şeref konusunda meydan okumanın ve bunun karşılığının önemli bir yönü şu ki, bir erkek sadece denginin (eşitinin) meydan okumasına cevap verme gereği duyar, ve ancak o durumda cevap vermelidir. Bu nedenle, boğa güreşinde erkeğin kapışmak zorunda olduğu hayvanın değerli bir rakip olarak görüldüğünü ve böylece kabul edilebilir bir meydan okuma oluşturduğunu vurgulamak gerek. Endülüslülerin dövüşçü boğanın nitelikleri hakkındaki imajı epey gelişmiştir ve hayvanın nite-

6. Bkz; mesela Blok (1974), Black-Michaud (1975), Campbell (1974) ve Hertzfeld (1980).

likleri çok hayranlık uyandırır. Boğa arenadaki dayatıcı ve tehdit edici figürdür; denetlenmesi aşırı ölçüde güç olan büyük, saldırgan, vahşi ve tehlikeli erkektir. Bu yaratıktan gelen meydan okumayla yüz yüze kalmak, onu kontrol etmek, ona egemen olmak ve sonunda onu öldürmek gerçekte bir zaferdir.

Sıradan bir erkeğin namı, sürekli olarak gündelik hayatın karşılıklı etkileşimlerinde göz önündedir. Boğa güreşi ise farklıdır, çünkü erkekliğin, yapay, özenle hazırlanmış olan ve "özel erkekler"le ilgili bir sınavıdır. Fakat boğa güreşi, bir erkeğin erkekliğini sergilemesi ve kamu önünde kendinin kanıtını sunması için bir vesile olmaya varır. Matador, aktör sayılır gerçi, ama bu matadorun bir erkek olarak kişisel nitelikleriyle ayrılmaz biçimde bağlantılıdır. Bir oyunda rol oynayan tiyatro aktörü anlamında aktör değildir; kendi kimliğini gizlemek durumunda değildir. O bir *matadordur* ve böylece kendini oynar. Bütün erkekler şereflerini savunma iradesini göstermek zorundadırlar, fakat matador, normalin ötesine geçmeye ve kendini uç koşullarda sınamaya hazırdır. Kendini olağanüstü nazik bir konuma sokar; öyle ki beklentiyi yerine getirmekte başarısız kalırsa, boğanın karşısında sinirli veya korkak dururşa, aşağılanma, alay edilme, böylece de şerefini yitirme ve kötü nam edinme riskine girer. Ve eğer durumun üstesinden gelmekte başarısız olursa, o zaman düpedüz yaralanma veya ölüm riski vardır. Matador olmak gönüllü bir karardır, arenada olmayı seçmek de gönüllü bir karar gerektirir; bir kez arenaya çıkınca da matador itibar yitirmeksizin meydan okuma karşısında yüzgeri edemez.

Endülüs kodlarında, bir insan rakibi fiziksel olarak yok etmek, üstün bir zafer oluşturur; ancak insanlar ender olarak bu tür yaptırımlara başvururlar. Gerçekten de dövüşme *edimi* fazlasıyla aşağı görülür (bunu kısaca ele alacağım). Bununla birlikte Driessen'in gösterdiği gibi (1983: Sf. 129) erkekler kesinlikle kendi şiddet *potansiyel*lerini iletirler ve böylece öteki erkeklerin sataşmasına direnme kapasite ve iradelerini göstermiş olurlar. Bu, matadorla boğa arasındaki ilişkide fiziksel şiddetin *açıkça* kilit öğe olduğu boğa güreşinin daha yakından gözden geçirilmesini gerektirir. Bilinmesi önemli bir şey şu ki matadorların saldırgan ve fiziksel bakımdan güçlü erkekler olmak zorunda olmaları gibi mutlak bir nosyon yoktur. Matadorlar atlet niteliklerine hayranlık duyulan kişiler değildirler ya da matadorlar ile bağlantılı bir beden kültüne tekabül eden bir duygu

yoktur[7]; kısacası, çok fazla eğitilmiş ya da kas yapısı bakımından gelişmiş kişiler değildirler. Blok'un mafya (özellikle 1974: Sf. 181) ve Hobsbawn'm Avrupalı haydutlar (1969: Sf. 28) hakkında anlattığı şiddet erkekleri olarak nam edinme özelliği, matadorlar için geçerli değildir. Erkek ve boğa arasındaki şiddet ilişkisi bakımından büyük önem taşıyan şey, matadorun "öteki"ne saldırmak zorunda olmamasıdır. Matador kışkırtıcı değildir; o sadece ötekinin saldırısına karşılık verir. Amaç gerçekte, saldırıya son vermek bile değildir, çünkü saldırıyı matador teşvik etmiştir. Tersine, saldırıya mukavemet etmektir. Matador hayvan üzerinde şiddet edimlerini sürdürdüğü için, kendini savunması söz konusu değildir. Ve sonunda rakibini öldürdüğü zaman, bu ne saldırı ne savunma olarak görülür. Daha çok matadorun rakibinin fiziksel gücüyle karşı karşıya gelmesi, mücadele etmesi ve onu yönlendirmesi önemlidir.

O halde iyi bir gösteride, erkeğin soğukkanlılığı ile hayvanın azgınlığı arasında bir karşıtlık vardır. Saldırgan hayvandır, erkek değil. Erkek kendini korumak için bir pelerin kullanır, fakat sadece üstüne gelen boğayı gövdesinin mümkün olduğu kadar yakınına yöneltmekle, sinir, cesaret, ustalık ve kendine hâkimiyet derecesinin sergilendiği bir gösteri için. Kızgın boğa karşısında soğukkanlılıkla durmak, onu üzerine çekmek ve sonra kendi seçtiği yere gitmesini sağlamakla matador, hayvanın getirdiği şiddet tehdidine yenilmeyi reddeder ve durum içindeki ustalığını sergiler. Gerçek bir erkek için uygun durum böyle dramatize edilir.

Endülüs kültüründe, bir erkeğin iradesini ötekine dayatmaya çalıştığı rekabetçi erkeklik, tipik olarak bir cinsel teşbih ile -başlıca özelliğin, erkeklik gücünün testislerden doğması- ile ifade edilir. Zayıf, iddiasız veya korkak olanların, *cojone*lerden (testislerden) yoksun oldukları ve *manso* (ehli veya evcil hayvan ki burada pısırıklık ve iddiasızlık anlatır) oldukları söylenir; böylesi erkeklerin tam erkek oldukları yadsınır. İddialılık ve inatçılıkla testis sahibi olmanın bağlantısı, hayvanları da niteler ve çeşitli türlerin erkek hayvanları onların evcil ve yönetilebilir hale getirildikleri evcilleştirme işleminin

7. Boğa güreşi bakımından hiç bir vücut veya atletiklik kültü bulunmamasına rağmen (aslında bazı yorumcular fazlasıyla fiziksel çalışma yapmayı bile olayın ruhuna zarar verme potansiyeli olarak görürler), matadorun genellikle çevik, endamlı vücuduyla, picadorların (atlı yardımcılar) bir ölçüde daha şişman bedenleri ve dar giysileriyle biraz gülünç görünen yaşlı banderillolaların (atsız yardımcılar) iriyarı gövdeleri arasında güldürücü bir karşıtlık vardır.

bir parçası olarak hadım edilir (kendi başına bir şiddet edimi). Dövüşçü boğanın hadımlaştırılmaması ve bu nedenle de teşbih bakımından tam erkek olması önemlidir. Bu, gücü, enerjisi ve cüssesiyle birlikte, bir rakip olarak değerini arttırır. Matadorun boğa üzerindeki kademeli egemenliği (ve sonunda boğayı yok etmesi -ki bu eylemle matador, boğanın iradesini kendi iradesine boyun eğdirtir-) hem simgesel hem de davranışsal düzeyde boğanın hadımlaştırılması demektir; tıpkı erkekler arasındaki bir çatışmada olduğu gibi.

Boğa güreşinde, gündelik hayatın rekabetçi erkekliğinin daha geniş sosyal ifadeleri de içerilmiştir. Bu bakımdan ilk nokta, olayın sosyo-mekânsal bağlamıdır. Boğa kırlardan, doğal dünyadan kent merkezine, bir kültür mekânına ve medeni insanların egemenlik alanına, oradan da özel olarak oluşturulmuş kamusal arenada erkeklerle karşılaşmaya getirilir. Endülüs kültüründe kamusal ve mahrem alanlar arasında güçlü bir ayrım vardır ve pek çok kültürdeki gibi erkeklerden ve kadınlardan bu ayrıma uygun davranmaları beklentisi de vardır (Corbin 1981). Kamusal alan erkeklerle çok fazla ilgilidir; erkeklerin kendilerini ispat ettikleri yerdir. Boğa güreşi bunun etkin bir şekilde ortaya konmasıdır. Boğa güreşinin yapıldığı yerin adının *Plaza de Toros* (kelimesi kelimesine "Boğalar Alanı") olması önemli. İspanyolcada *plaza,* kent meydanıdır, köylerde ve küçük kasabalarda ana *plaza* kamusal sosyal hayatın odağı olacaktır (bkz. Lopez Casero 1972). O halde, kent alanında ve boğa güreşi meydanında benzer değer biçme süreçleri yer alır. Endülüs'teki gündelik hayatta, insanlar ötekilerin davranış ve karakterlerini nasıl gözlüyor ve yorumluyorsa, ötekilerin şerefine, statüsüne ve prestijine izin veriyor ya da karşı çıkıyorsa, boğa güreşinde de kabul, benzer bir yolla gerçekleşir: Seyirciler matadorun erkekliği ve namı hakkında büyük ölçüde eleştirel sesli yorumlar yaparlar.

İkinci nokta şudur: Endülüs cinsiyet rollerinin, gündelik hayatta erkeklerin "sahnede" olması -öteki erkeklerle etkileşim içinde olmaları gereken kamusal yerlerde boy göstermelerinin beklenmesi- anlamına gelir. Böylesi bir sahnede onlar, kendi haklarındaki imajların ve bunun delalet ettiği namın kamu önünde tanındığı bir gündelik piyesin değişmeli olarak hem aktörleri hem seyircileridir. Boğa güreşi, erkekliğin oluşturulmasının ve korunmasının, insani sosyal ilişkinin gündelik alanından profesyonel aktörlerin bu nitelikleri daha zorlu koşullarda sergilemeye giriştikleri bir tiyatro sahnesiyle temsil edilen bir şeye aktarılması ile ilgili olarak kavranabilir. Belirli bir de-

receye kadar matador, hem Erkek Figürü'dür, hem bir erkeğin sahip olması gereken niteliklere sahiptir. Bu nedenle sıradan erkekler kendilerini matadorla özdeşleyebilirler; ancak o aynı zamanda sıradan bir erkekten öte biridir öyle ki onu, sıradan erkeklerin yapamayacağı şeyi yaparken görmek ilginçtir. Ancak aym zamanda da boğa güreşi, olağanüstü bir olaydır, çünkü (aktörler değil, ama) seyirciler gündelik hayattan sıyrılmıştır. Gündelik hayatta erkekler arasındaki rekabet, potansiyel olarak hassas sosyal ilişkiler ağma zarar verir, özellikle de fiziksel şiddet söz konusuysa. Bununla birlikte, boğa güreşinde seyirciler büyük ölçüde rekabetçi bir erkeklik görüntüsünü stilize ve ritüel formda izleyebilirler. Rakiplerden birinin hayvan olması olgusu, erkekler arasındaki bir kavgada hoşgörülemeyecek şiddet edimlerinin varlığına imkân tanır. Bir rakip olarak değerli olmakla birlikte, boğa yine de sadece bir hayvandır ve ona, bir insan erkeğe davranmamn imkânsız olduğu şekillerde davramlabilir.

BOĞA GÜREŞİNİN ESTETİĞİ

Boğa güreşi, bir hayvanın incinmesine ve acı çekmesine sebep olan belirli şiddet edimlerini zorunlu olarak içinde barındıran kurumlaşmış bir çatışmadır. Fakat ne aktörler ne de seyirciler, bu edimlerle ve etkileriyle, bir ilgi ve zevk kaynağı olarak ilgilidirler. Brian Moeran'm bu kitapta değerlendirdiği malzemenin aksine, burada hiçbir şiddet estetiği yoktur; Endülüslülerin bir hayvanın acı çekmesine tanık olmaktan hoşlanmadıkları ne kadar vurgulansa azdır. Gerçekten de önemli bir açıdan, hayvana ne olduğuyla ilgilenilmez. Bu, dışarıdan gözlemciler tarafından duyarsızlık olarak yorumlanır, çünkü onların ilgisi boğada açılan yarada odaklanmıştır. Çarpıcı buldukları budur; bunun ötesindekini görmek ellerinde değildir. Yanlış anlamanın altında yatan, insanlarla hayvanlar arasındaki ilişkinin farklı kültürlerde farklı algılanması olgusudur. İnsanlarla hayvanlar arasındaki ilişkinin yakın olarak algılandığı yerde, bir hayvanın kamuya açık bir gösteride öldürülmesinin insanların keyfini kaçırması beklenirdi. Bununla birlikte, Endülüs kültüründe insanların ve hayvanların alanları tamamen ayrı değerlendirilir; hayvanlar pek az insansılaştırılır. Böylelikle, dövüşçü boğa çok hayranlık ve saygı görmesine rağmen, varlığının yegâne nedeni, arenada öldürülmektir; yoksa hayvanın sağlığıyla ilgilenilmez. Yine de Endülüs-

lülerin hayvanlara yönelik kabul edilebilir şiddet biçimleri ve hayvanlara yönelik davranış şekilleri olarak hoşgördükleri şey, boğa güreşi tarihi boyunca değişmiştir. Günümüzün *aficionado*ları (taraftarları, Ç.n.), hayvanı sakatlamak için kılıçlar kullanılmasını, boğanın üzerine köpekler salınmasını ve hayvanın derisinin altına patlayıcı yerleştirilmesini -ki bunların hepsi de eski dönem boğa güreşlerinde vardı- kötü, çirkin ve kabulü imkânsız bulduklarını söylerler. Duygusal tepkilerdeki bu tür bir değişim, (utanç, iğrenme ve neyin eziyet olduğuna dair algılayış gibi hisleri içeren) merhamet duymanın sosyal standartlarının da bir parçası olduğu, Avrupa toplumlarındaki "medenileşme süreci" düzeyinde anlaşılabilir (Elias; bak. yukarıda).

Aktörler ve seyirciler için boğa güreşinin estetiği, olayın ritüel olarak dramatize ettiği sosyal değerlerle mükemmel bir uyum içindedir. Başlıca ilgi, matadorun boğayla yüz yüzeyken kendine nasıl hâkim olduğudur. Bütün o güzellik, stilin uygunluğu nosyonları ve gerçekte bütün estetik yargılar, pelerinin çevresindeki erkek ve boğa arasındaki ilişkiye dayanır. Erkek cesur olmalı ve kızgın boğa karşısında sıkı durmalıdır, fakat bu yetmez. Sadece orada durmak ve hiçbir şey yapmamak, aptalca bir intihar girişimi olarak değerlendirilirdi ve seyircilerden puan toplamazdı. Önemli olan, erkeğin gövdesini kullanma, pelerini kızgın boğaya yöneltme şeklidir. Matador hâlâ yerinde kalmalı ve boğanın düzgün bir kavisle gövdesine yakın geçmesini sağlamaya uğraşmalıdır; pelerinin ya da muletanın (gösterinin son kısmında kullanılan küçük kırmızı bez) hareketiyle ideal durumda mümkün en ufak hareketle hayvanın hızına hükmedildiği izlenimi verilmelidir.

*Aficionado*lar, erkek, pelerin ve boğa arasında zarif, uyumlu bir ilişki isterler ve akıcı bir gösteri sağlanması için birinden diğerine geçişin dengeli bir şekilde bağlanmasını isterler (gösteri stillerinin daha ayrıntılı bir tartışması için, bkz. Bollain [1968] ve Marvin [1982: Sf. 352-36]). Hemingway'in "baskı altındaki zarafet" nosyonu boğa güreşinin estetiğinin kavranmasında son derece önemlidir. Böylelikle, olayın güzelliği kabaca, görsel bakımdan hoş hareketlerin - mesela, matador çalışırken görülebilecek olanların- güzelliği değildir. Daha çok, bu hareketlerin boğanın kontrol altına sokulmasının içinde barındırdığı tehlikeyle yakından bağlantılı olmaları olgusudur. Büyük bir matador, Domingo Ortega, boğa güreşçiliği sanatı hakkındaki bir kitapta şöyle der:

... unutulmamalıdır ki görsel estetik hedefinin her şey olduğu bir bale değil söz konusu olan; boğa güreşinin sabit bir sonu vardır (yani boğa üzerinde egemenlik kurulması) ...geçişler yapmak, boğa güreşçiliği sanatıyla aynı şey değildir (1950: Sf. 14).

Bu şekilde, matador, ne yapacağı kestirilemeyen hayvanı kontrol etmeli, onun kendi istediği şekilde saldırmasını sağlamalı, stilini ve gösteriyi, tek tek her bir boğanın dayattığı güçlükleri ve tehdidi hesaba katarak uyarlamalıdır.

Boğa güreşinin kritik yanı, *erkeğin* yaptığı şey olması olduğu için heyecan ve takdir, bir hayvanın yok edilmesine tanık olmaktan gelmez. Öldürme elbette ki kabul edilebilirdir ve gereklidir, fakat öldürmenin niteliği hakkındaki hükümler daima, tam bir gösterinin gerçekleşmesi bağlamında belirlenir. Doğru şekliyle yapıldığında, boğanın öldürülmesi gösterinin en tehlikeli ve riskli kısmıdır, çünkü matador kılıcı omuz kürek kemiklerinin arasına saplamak için boğanın boynuzlarına dayanmak zorundadır. Öldürme stili hakkındaki hükümler, sadece kılıcın saplanmasındaki etkililiğine dayanmayacaktır, ayrıca matadorun taahhüdüne de dayanacaktır; bu taahhüt de boğaya yakınlığıyla ölçülür. Kötü bir öldürme gerçekleştiren matador, kendi güvenliğiyle ilgili olduğu için *asesino* (katil), yani sosyal bakımdan kabul edilemez bir cani olarak suçlanacaktır. Burada odak hayvan üzerinde değildir, hayvanın yavaş bir ölümle acı çekmesi olgusunda da değildir. Daha çok, erkeğin doğru şekilde davranmakta ve bir matador olarak yükümlülüklerini yerine getirmekte başarısız olması olgusundadır. Tıpkı insanlar arası mücadelelerdeki, rakiplerine onurlu ve onursuz şekillerde davranma nosyonları gibi, burada da aynı ölçü söz konusudur.

Asıl seyir konusu matadorun gösterisidir -yoksa hayvanın ölümü değil- ve ölümün gerçekleştirilmesinde kullanılan aletin, kılıcın algılanma şekli de bunu kanıtlar. Dövüşen bir boğayı bir kılıçla öldürmek hem zordur hem de eğer usulüyle yapılırsa, kuşkusuz tehlikelidir. Ancak kılıç, -öteki bağlamlarda olduğu gibi- bir silah olarak düşünülmez. Bu bakımdan önemli olan şey, kılıcın bir savunma veya saldırı aracı olarak kullanılmayabileceğidir: Matador boğayı öldürmeden önce güçsüzleştirmek için kesinlikle kılıç kullanmaz. Kılıç mücadeleyi sona erdirmekte kullanılmasına rağmen, kullanılmasındaki hüner, eskrimcininkinden çok kasabın kılıç kullanmasına benzetilir.

Endülüslülerin boğa güreşinin fiziksel yıkıcılık yanı konusundaki görüşleri, boksu algılayışları ile karşıtlık kurularak daha iyi gösterilebilir. Boks -seyirciler önünde erkekler arasındaki kurumlaşmış mücadele- benim araştırmam için görüştüğüm kişilerin büyük çoğunluğunca, çirkin görülüyor. Nasıl olup da erkeklerin, kamu önündeki bir fiziksel mücadelede birbirlerini aşağılamaya razı olduklarını anlayamıyorlar. Endülüslülerin, medeni davranışı neyin oluşturduğu hakkmdaki fikirlerini tekrar hatırlayalım. Medeni olmak, insanın kültürel yanını vurgulamayı ve bu yanını, daha hayvani olan yanından ayırt etmeyi veya hayvani yandan uzak tutmayı içerir. Boks olayı *pelear* ve *luchar* kelimeleriyle, tam çevirisi "dövüşmek" olan kelimelerle tanımlanır. Dövüşmek, saldırgan ruh haliyle ilgilidir, fiziksel ve doğrudan bedeni temasa başvurmak, vahşileşme olarak değerlendirilir. Buna uygun olarak, olayın İspanyolcadaki adının çevirisinde "boğa güreşi" kesinlikle uygun terim değildir, çünkü erkek ve boğa arasındaki ilişkiyi yanlış aktarır. İspanyolcada olay, *la corrida de toros* ("boğaların koşması")dır. İspanyollar için, boğayla -fiziksel mücadeleye angaje olarak- dövüşen erkeğin hiçbir anlamı yoktur. Erkek ve boğa arasında doğrudan temas olmamalıdır diye düşünülür. İnsanlar hayvanların yakınına gelebilirler, fakat bu sonuçta hayvanlar üzerinde egemenlik ve mesafe oluşturmak içindir. Medeni olmak, hayvan ve erkek -doğa ve kültür- arasında "tam" bir ilişki kurmaktır.

Bu olayda her iki taraf için de yaralanma ve ölüm ihtimali güçlüdür ve bu da pek çok yabancının ilgisini çekmiştir. Fakat, İspanyollar, boğa güreşinin bu yanlarını öne çıkarmazlar. Gösteri anına kadar, bir matador belki yaralanma riskiyle ilgilidir, fakat benim konuştuklarım kalabalığın kendilerine nasıl davranacağı konusuyla daha fazla ilgili olduklarını ifade ettiler. Eğer sorulsaydı, *aficionado*lar ve aktörler, ölüm tehlikesinin hep olduğu, fakat bunun geri planda kalmaktan daha önemli olmadığı konusunda fikir birliğine varacaklardı. Bir boğa güreşçisinin ölmesi veya yaralanması, çirkin ve rahatsızlık vericidir ve *aficionado*ların arenada görmeyi bekledikleri şeye dahil değildir. Öldürülmüş matadorların galip geldiği vakalar olduğu doğru (bunların en ünlüsü Lorca'nın Ignacio Sanchez Mejias'a Ağıt eserindekidir), fakat boğanın boynuzlarında ölmenin, özellikle yüceltildiğini gösteren hiçbir şey yok. Matador daima ölüm tehdidine galip gelmelidir ve bu nedenle arenada -boğanın ölüm yerinde-

öldürülmesi uygun değildir. Matadorlar aslında ender olarak ölürler, fakat sık sık yaralanırlar. Ve yaraları, hatalarının kanıtı sayılır: Boğanın erkekten daha iyi olmasına imkân verdiği zaman ödenmesi gereken bedeldirler.

Bununla birlikte, erkeğin de, boğanın da hem olası yara ve acı karşısında hem de gerçek bir yaralanma halinde kendilerini nasıl ayarlayacakları ciddi bir ilgi konusudur. Yargılar acıya nasıl tepki göstereceklerinde ve gösterinin sürebilmesi için uygun tavrı göstermeye devam etmek üzere acının üstesinden gelip gelemeyecekleri noktasında odaklanır. Matadorun "şiddete yenilmesi" beklenmez; böyle olması, önemli bir anlamda boğa tarafından kontrol edilmenin -gerçek ilişkinin ters şekli- bir işaretidir. Bununla birlikte, boğanın kontrolü almasına imkân veren hatalar yapmış olsa da matador yine de izleyicilerin hayranlığını kazanabilir; eğer kötü durumda da öz denetimini kullanıp arenada kalma iradesini gösterirse. Çok kötü yaralanmamışsa, acının üstesinden gelmesi ve hastaneye gitmeden önce gösteriyi tamamlaması kesinlikle beklenecektir. Kötü yaralanan matadorlar kimi zaman seyircilerin alkışları arasında yardımcıları tarafından zorla arenadan çıkarılırlar. Büyük bir matador olan Francisco Riverra Paquirri'nin 1984'teki ağır yaralanmasına ve bunu izleyen ölümüne gösterilen tepki, bir matadorun cidden kötü yaralandığı zamanki ideal davranışının talihsiz, fakat gayet aydınlatıcı bir örneğidir. Basın, profesyonel boğa güreşçileri, *aficianado*lar ve kamu hayatının önde gelenleri, matadorun cesaretini, öze denetimini ve soğukkanlılığını, -kendisini tedavi etmekte olan doktorlara sakin sakin bilgi vermeye varan bir soğukkanlılık- coşkuyla övdü. Altı ay sonra olay hakkında kendileriyle görüştüğüm insanlar hâlâ bu ekstrem koşullarda kendine çabucak hâkim olmasının etkisi altındaydı ve pek çoğu hâlâ matadorun doktorlara ve yardımcılarına söylediği son sözleri -matadorun örnek metanetini ve cesaretini gösteren kelimeler- harfi harfine tekrar edebiliyordu.

SONUÇ

Bu makale, şiddet teriminin yaygın Anglo-Sakson tanımıyla başladı. Bu tanım, kasdi olarak fiziksel zarar verilmesi nosyonunu ve böylesi bir zarar vermenin kabul edilemez olduğu fikrini içinde barındırıyordu. Asgari Anglo-Sakson tanım bir eylem dizisini analiz

için ayırmamıza imkân verirken, böylesi eylemlerin farklı kültürel değerlere sahip insanlar için anlamının yorumu büyük ölçüde sorunludur. Analizin güçlüğünün büyük ölçüde, şiddet edimlerinin hem bu edimleri uygulayanlarda hem de bu edimlere tanık olanlarda tahrik ettiği *tepki*nin doğasına girmesinden geldiğini düşünüyorum. Doğrudan kişilerarası şiddetle ilgili olunduğu ölçüde, tepki, şiddetten zarar gören "öteki"nin algılarıyla iletilmiş görünüyor. Burada "zarar" kavramı önemli. Daha önce belirtilmiş bir noktayı izlersek, şiddet edimleri "öteki"nin acısı veya rahatsızlığına duyulan yakınlık veya ilgi yüzünden rahatsız edici bulunabilir; "öteki"nin tanık olan kişinin kendilik duygusuna yakınlık derecesi ne denli büyükse ilgi de o denli büyür. "Öteki" kavramlaştırması ve bu "öteki"ne uygun davranış hakkındaki ilgili fikirler bu nedenle açıkça önemlidir. Eğer "öteki" uzak olabiliyorsa veya ilgilenilmesi gerekmeyen veya hissiz biri olarak değerlendirilen bir şey veya biri olarak sınıflanabilirse, o zaman, failin de, tanığın da, tanık olunan edimlerden gelen rahatsızlığının derecesi azalacaktır. En azından bir ölçüde politikacılar, askerler, cellatlar, zindancılar, işkenceciler, suikastçılar, cerrahlar, kasaplar, futbol fanatikleri, avcılar, balık avcıları, böylesi "uzaklaşma"ya angajedirler. Bununla birlikte, önemli olan şu: Antropologlar da tanıktır. Kendi kültürel algılarının ve uzaklaşma süreçlerinin, analizlerine damgasını vurması tehlikesi vardır.

Violencia terimi İspanyolcada ender olarak kullanılsa bile, İspanyollar başkalarına karşı fiziksel zor kullanımının kabul edilebilir ve edilemez şekilleri hakkında kesinlikle güçlü bir ayrıma sahipler ve belirleyici nokta, açıktır ki "öteki"nin statüsü ve böylesi edimlerin içinde gerçekleştiği koşullardır. Böylece geleneksel olarak kabul edilemez zarar verme şekilleri olarak mahkûm edilen edimler, gebelikten korunma, kürtaj, tecavüz, intihar ve cinayettir. Bunların hepsi de asli bakımlardan Endülüslü benlik duygusunu çiğner ve tehdit ederler (Corbin 1981). İnsan hayatının ve ölümünün olayları Tanrı'nın iradesine bırakılmalıdır. Hayvanlar ise aksine, insan iradesine tabi sayılırlar. Kavramsal olarak insandan uzaktırlar ve onlara davranılma şekli *insani* davranış nosyonlarıyla belirlenmez.

Anglo-Saksonların, boğa güreşini, başlıca özelliği bir hayvanın kamu önünde, bir zevk ve heyecan kaynağı olarak fiziksel zarara ve yaralanmaya maruz bırakılması olan bir olay olarak ele alması, boğa güreşinin aktör için ve İspanyol seyirci için taşıdığı anlamın gözden kaçırılmasına yol açabiliyor. Anglo-Saksonların "medenileşme

süreci" hayvan ve insan dünyaları arasındaki mesafeyi kapatmayı içerir. Bu, hayvanların kamu eğlenceleri ve sporlarında kullanılmaları tavrında, hayvanların halkın seyretmesi için yakalanıp tutulduğu davranışta, yiyecek için beslendikleri ve kesilip tüketildikleri koşullarda bir değişimi kapsamaktadır. İnsan ve hayvanın özdeşleşmesi, gerçekte öylesine yakın hale gelmiştir ki belirli gruplar artık, "insan hakları"nın savunmasına benzer biçimde "hayvan hakları"nı savunuyorlar. Hayvanları "bizim gibi" hale getiren bu algılama değişimiyle hayvanların kasdi olarak yaralanmasını içeren seyir veya eğlencelerin şiddet olarak görülmesi şaşırtıcı değildir. Bu makalenin başlıca savı, bir toplumun üyelerine şiddetli görünen (ve buna uygun olarak da böyle yargılanan) faaliyetlerin bir başka toplumun üyelerince epey farklı kavramlaştırılıp geliştirilebileceği idi. Lorca'nın bir sanat türü ve "en medeni seyir" olarak boğa güreşinden duyduğu haz, (1980: Sf. 1105) boğa güreşini tiksintiyle -şiddetli, vahşi ve barbarca diye- değerlendirecek bir Anglo-Sakson gözlemci tarafından kolay kolay kavranamaz. Hatta boğa güreşinin İspanyollar için "insanlık durumunu tanımlamanın en mükemmel biçimi" olduğu söylendiğinde bile bazı ahlaki sorular kalabilir. Fakat, onlar bu bulantıyı, insan olmanın, erkek olmanın, medeni olmanın farklı kültürel tanımları olduğu bilgisiyle hafifletmelidirler.

KAYNAKÇA

Black-Michaud, J 1975: **Cohesive Force: Feud in the Mediterranean and Middle East.** Oxford: Basil Blackwell.

Blok, A. 1974: **The Mafia of a Sicilian Village, 1860-1960.** Oxford: Basil Blackwell.

— 1981: Rams and billy-goats: A key to the Mediterranean code of honour. **Man,** 16, 427-40.

Bollain, L. 1968: **El Toreo.** Sevilla: Editorial Catolica Espanola.

Bourdieu, P. 1979: The sense of honour. In **Algeria 1960: Essays** by **Pierre Bourdieu.** Cambridge: Cambridge University Press.

Campbell, J. K. 1964: **Honour, Family and Patronage: A study of Institutions and values in a Greek mountain community.** Oxford: Clarendon Press.

Campos de Espana, R. 1969: Espana y los Toros. In Carlos Orellana (ed.), **Los Toros,** Madrid: Orel.

Chagnon, N. 1968: **Yanomamö: The fierce people.** New York: Holt, Rinehart and Winston.

Corbin, J. R. 1981: **Symbolic Deaths.** BBC Open University Arts Foundation Programme.

Corbin, J. R. and Corbin, M. P. (forthcoming): **Urbane Thought: Class and culture in an Andalusian city.** Aldershot: Gower Press.

Cossio, J. M. 1978: **Los Toros ,2,** Madrid: Espasa-Calpe.

Driesen, H. 1983: Male sociability and rituals of masculinity in rural Andalusia. **Anthropological Quarterly,** 56, 125-33.

Elias, N. 1978: **The Civilizing Process.** Oxford: Basil Blackwell.

Ford, R. 1855: **A Handbook for Travellers in Spain.** London: John Murray.

Heelas, P. 1982: Anthropology, violence and catharsis. In P. Marsh and A. Campbell (eds), **Aggression and Violence,** Oxford: Basil Blackwell.

Hertzfeld, M. 1980: Honour and shame: Problems in the comparative analysis of moral systems. **Man,** 15, 339-45.

Hobsbawm, E. 1969: **Bandits.** London: Weidenfeld and Nicolson.

Lopez Casero, L. 1972: La Plaza, estructura y procesos en un pueblo de la Mancha. **Ethnica,** 4.

Lorca, F. Garcia, 1980: **Obras Completas.** Madrid: Aguilar.

Marvin, G. R. 1982: **"La Corrida de Toros": An anthropological study of animal and human nature in Andalusia.** University College Swansea, PhD thesis.

Ortega, D. 1950: **El Arte de Torear.** Madrid: Revista de Oriente.

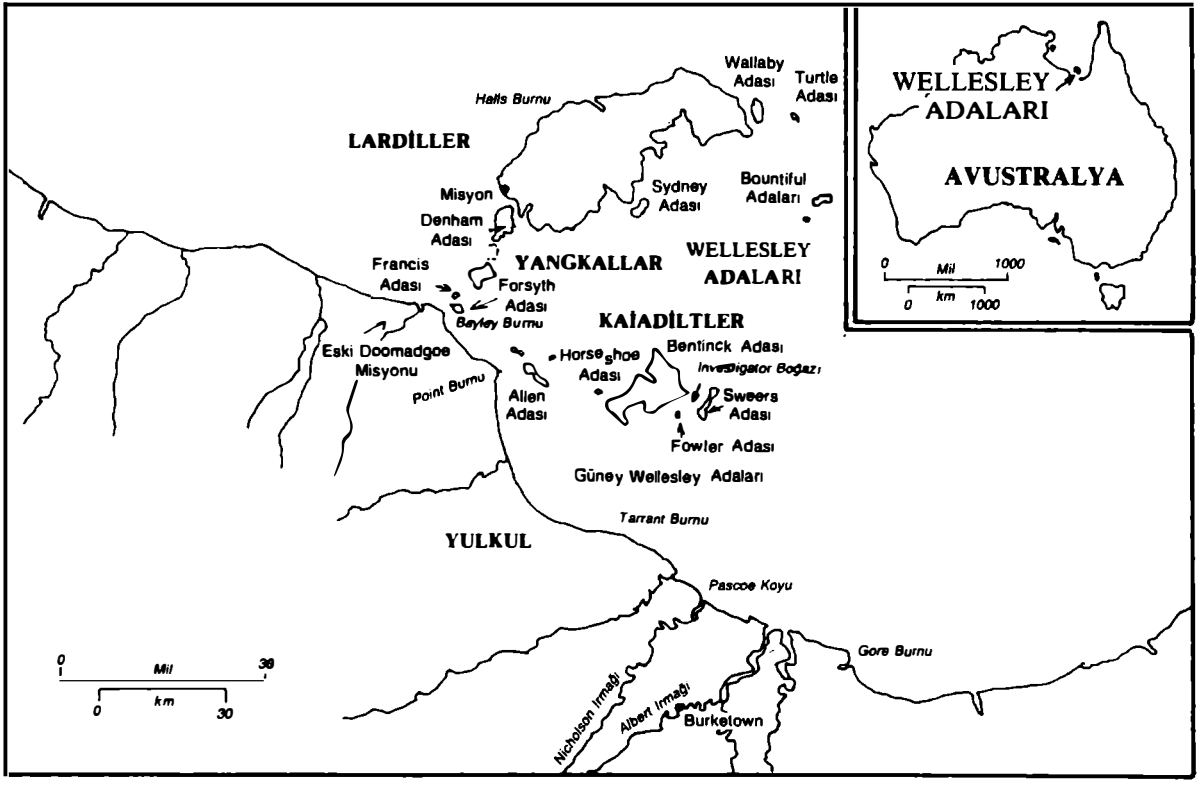
Pitt-Rivers, J. R. 1965: Honour and social status. In J. R. Peristiany (ed.) Honour and shame: **The values of the Mediterranean,** London: Weidenfeld and Nicolson.

VIII. AVUSTRALYA'DAKİ ABORİGİNE'LERİN KAMPINDA TOPLU DÖVÜŞ

David McKnight

GİRİŞ

Bu makale, bir Avustralya Aborigine topluluğundaki dövüşleri incelemektedir; topluluk, Kuzey Queensland'da, Wellesley Adaları diye bilinen bir grup adanın en büyüğü olan Mornington Adası'nda yaşar (bkz. harita 1). 1914'te bir misyon kurulana dek, Mornington Adası'nın tek sakinleri Lardillerdi. Güneybatısında Mornington'dan dar bir kanalla ayrılan Denham Adası ve Forsyth Adaları bulunur ve buraları, ayrıca anakaranın da küçük bir şeridinde yerleşmiş olan Yangkalların geleneksel topraklarıdır. Mornington Adası'nın güneydoğusunda Güney Wellesley Adaları vardır ve bu adalar Kaiadiltlerin toprağıdır. Avrupalı Avustralyalılarla temasa geçmeden önce, Kaiadiltler ve komşu anakaralılar arasında sadece tek tük temas vardı ve dışarıdan gelenlerle pek az karşılaşıyorlardı. Karşılaşılan Aborigine ya da Avrupalı olsun, karşılaşmalar çoğu kere şiddetle, sık sık da Kaiadiltler için trajik biçimde sona eriyordu. Yangkallarm anakara kolunun güneyi ve doğusunda Parker Burnu'ndan Nicholson Nehri'ne kadarki kıyılarında ve iç bölgede yerleşmiş olan Yulkullar yaşıyordu. 1860'ların başlarında, Albert Nehri'nin ağzından yaklaşık 20 mil (32 km) ötede Burketown kuruldu. Burası, körfez bölgesindeki sığır yetiştirme istasyonları için başlıca limandı. Burketown küçük bir yerdi (hâlâ da öyle) gerçi, ama komşu kabileleri altüst eden bir etkisi oldu. Alkol, afyon, hastalık ve sosyal huzursuzluk, hep bu etkinin bedellerindendi. Pek çok Yangkal, Burketown'ı ziyaret etti,



Harita 1: Wellesles Adaları

aym etkiye kapılan bazı Lardil erkekleri ve kadınları da vardı, ama Lardillerin büyük kısmı Burketown'm öldürücü cazibesinin dışında kaldı. 1914'te Mornington Adası'nda bir Presbiteryen misyon (kilise) kurulduğu zaman, Lardiller Avrupalı Avustralyalılarla sürekli temasa başladılar. Göreceğimiz gibi, araştırmanın yapıldığı güne gelindiğinde, Kaiadiltler ile Yangkalların ve Yulkullarm ardılları Lardillerle birleşmişti. Bu temasın ve kabilelerin karışmasının etkilerinden bazıları, aşağıda tartışılacaktır.

Yaklaşık yirmi yıl önce, 1966'da -Mornington Adası'ndaki alan çalışmamın tam ilk günü- köyde bir hayhuy duydum. Olan biteni kaydedeyim diye hiç düşünmeden soluk soluğa koştuğumu, ama ilgili her şeyin ben oraya varmadan önce olup bittiğini, erişebildiğim tek şansın bitmekte olan bir kalabalık münakaşasının tanığı olmak olduğunu hatırlıyorum. Bir kadın bana, niye acele ettiğimi sordu. Sebebini söylediğim zaman da gülerek, pek çok kavga göreceğimi belirtti. Epey haklıydı. Mornington Adası'ndaki üç yıllık alan çalışmam süresince yüzlerce kavga oldu[1] Gerçeken de dövüşme, başlıca sosyal faaliyet gibi görünüyordu. Bir ara her gün, tarafların öfke dolu sert kelimelerle birbirlerine verip veriştirdikleri çeşitli tartışmalar olduğunu hesapladım; genel olarak her gün bir dövüş oluyordu; her hafta her iki taraftan onikişer kişinin karıştığı en az bir dalaş oluyordu; yaklaşık ayda bir, en az yüz kişinin katıldığı bir meydan kavgası oluyordu; zaman zaman da topluluğun çoğunluğunun karıştığı korkunç bir kargaşa çıkıyordu. Meydan kavgasını veya kargaşayı genellikle, serinkanlılık dönemi izliyordu; sanki herkes saldırgan duygularını tüketmiş gibi oluyordu. Avustralyalı Aborigineler hakkında pek az tecrübem vardı ve ilk şaşkınlığımı atlattıktan sonra böyle çok dövüş olmasını bir hayat tarzı olarak kabul ettim ve epey bıkkın hale geldim. Gerçekten de sonunda şiddete öyle alıştım ki bir dövüşün gerçekleştiğini kaydetmez oldum. İçinden çıkılmaz notlar alıyordum: "Bugün Robertslar arasında dövüş." "Escottlar ve Roughseyler atışıyorlar." "Pompey boomeranglar atıyor, sebebini bulmalı." "Sırtta büyük meydan kavgası." Ama duyularım, aşırı aşinalık nedeniyle duyarsızlaşmadan önce, dövüşme ve şiddetli vuruşmaların mümkün nedenleri hakkında sıkı bir çalışma yaptım. Çalışmam tamamlandıktan ve başka konulara yöneldikten sonra bile, za-

1. Mornington Adası'ndaki alan çalışmamın asıl dönemi 1966-68 yıllarındaydı. Ek ziyaretler, 1970, 1972, 1975, 1977 ve 1985 yıllarında yapıldı.

man zaman bu konuya döndüm. Böyle çok dövüşme *olması* bana çok garip görünüyordu[2] Garipti, çünkü nazik, candan, iyi kalpli ve keyifli insanlardı; birçoğu bana nezaket göstermek için olağanüstü gayret gösterir gibiydi. Ama bir tartışmada aniden saldırgan, küfürbaz ve tehlikeli taraflara dönüşüveriyorlardı. Erkekler de, kadınlar da atak dövüşçülerdi. Sık sık meydan kavgalarının en civcivli anlarında bulundum -dövüşmek için değil, kaydetmek için-. Yaralanmaktan kaçabilmem sadece benim beceriklilik ve korkaklığımın sonucu değildi. Hiç kuşkusuz, önümde duran insanların genellikle uçan nesnelere karşı siper olmaya hazır olması olgusunun ve ayrıca yakın zamanlarda edindiğim Aborigine arkadaş ve tanıdıkların, bana zarar verenlerin öldürüleceği şeklindeki gayet sert tehditlerinin de sonucuydu. Doğal olarak insanların benim sağlığımla ilgili olmaları iç rahatlatıcıydı, ama ben gerçekten herhangi bir yara alacağımı ummuyordum; hiç değilse kasdi olarak. O sırada, benim adıma yapılan tehditlerin melodramatik olduğunu düşündüm, ama şimdi geçmişe bakınca o tehditlerin, benim alanda güvenlikte kalmamı garantilemeye yardım ettiklerini anlıyorum.

Bir boomerang demeti ve bir sopayla yürüyen adamlar sık rastlanan bir manzaraydı. Çoğu insan boomerangı avlanma aleti olarak değerlendirir; öyledirler de, fakat Mornington Adası'nda boomeranglar aslolarak dövüşmek için kullanılırlar. Üç tipleri vardır -tam geri dönen boomerang, ağır avlanma boomerangı ve kancalı boomerang. Her üç tipin kenarları da keskindir ve ciddi yaralanmalara yol açabilirler. Tam geri dönen boomerang, bir rakibe sadece birkaç metre uzaklıktan fırlatılabilir. Boomerangı fırlatan kişi bileğine öyle bir hareket verir ki boomerang ya dosdoğru rakibine uçar ya da falso yaparak hafif bir açıyla ona yandan çarpar. Boomerang tehlikeli bir silahtır, çünkü kolaylıkla bir organı kırabilir veya kafatasını delebilir ve öldürebilir. Kurnaz bir dövüşçü, boomerangı bir başka boomerangla veya sopasıyla veya bir değnekle bloke edebilir. Ağır avlanma boomerangı daha büyük, daha ağırdır ve bir yay çizer. Dövüşte genellikle, bir tam geri dönen boomerangdan daha büyük uzaklıktan fırlatılır. Bloke edilmesi zordur, çünkü çizeceği yol ve yerden sıçrayışları öngörülemez. Kancalı boomerang özellikle tehlikelidir,

2. Dövüşme hakkındaki malzemenin büyük kısmı Mornington Adalılar düzenli içki içme alışkanlığını edinmeden önce toplandı. Başka makalelerde içkinin sonuçlarını incelemeyi planlıyorum.

sadece ciddi dövüşlerde kullanılır. Uçuş hareketinin belirsizliği yüzünden bloke edilmesi çok güçtür. Kancalı ucu saplanır ve kötü, derin yaralar açabilir. Bana anlattıklarına göre, kancalı boomerangın ilkesi şu; bir rakip boomerangı bloke etmeye kalkıştığı zaman, kanca rakibin sopasına saplanabiliyor ve sopanın çevresinde dönerek rakibi yaralayabiliyor. Bir dövüş sopası *(murrkani)* veya Avustralya'da yaygın olarak anıldığı şekliyle ***nulla nulla,*** ağır sert ağaçtan yapılır. 90-120 cm uzunluğunda ve yaklaşık 50-75 mm enindedir, her iki ucu da sivriltilmiştir, uçlardan biri genellikle, iyice kavrama imkânı sağlamak üzere pürüzlendirilir. Normal olarak iki elle birden savrulur ve bir savunma veya saldırı silahı olarak işe yarar. Böylelikle boomerangı ya da herhangi bir uçan nesneyi bloke etmek için de, bir rakibe vurmak için de kullanılabilir. Yaygın savunma duruşu, özellikle geceleri, uçan nesneleri fark etmek zorken veya taraflardan biri sayıca üstünken, bir dizini yere dayayarak boomerangı ve sopayı, gövdenin önünde çaprazlamasına tutmaktır. Bir sopayı kullanırken kişi rakibinin parmaklarını ezmeye veya kolunu veya bacağını kırmaya veya kafasına sersemletici bir darbe indirerek kendinden geçmesini sağlamaya çalışır. Pek çok kişi ezik ya da kırık parmaklıydı ve birkaç kişi de bir parmağını ya da parmağının bir boğumunu kaybetmişti. Yaralar da epey boldu, ama yaraların bazıları matem nedeniyle kendi kendilerini kesmelerinin sonucuydu.

Boomeranglara ve sopalara ek olarak insanlar mızraklar, baltalar ve aslında kavga sırasında ellerine geçirebildikleri herhangi bir kesiciyi kullanırlardı. Ara sıra bir tüfek sahneye çıkardı. Ama bu normal olarak, sadece tehdit etmeye yönelik bir hareketti, çünkü genellikle tüfek bir elde, fişekler öteki elde tutulurdu. Bir önlem olarak, müfettiş 0.303 kalibreyi ve 0.22'den -normal olarak avcılık için kullanılan tipten- büyük kalibreli tüfekleri yasaklamıştı. Bir kartucu tüfeğe sokmak, bir mızrağı "kancalama"ya, yani bir mızrak ucunu bir mızrak fırlatıcıya sokmaya benziyordu. Mızrak fırlatıcı, hedefe isabeti, hızı, fırlatma uzaklığını ve fırlatma kuvvetini arttırır. Morning-ton Adalıların bir dövüşün ciddiyetini tartmakta kullandıkları kriterlerden biri, mızrakların kancalı olup olmadığıydı. Fakat mızrakların hangi şekilde olursa olsun kullanılması kaçınılmaz olarak, kadınların haykırarak ortalığı birbirine katmasına sebep oluyordu. Bazen kayalar ve taşlar fırlatılıyordu; özellikle de kadınlar tarafından. Bir meydan kavgasının ortasında ayrıca kum ve toprak da fırlatabiliyordu; böylece rakiplerini geçici olarak körleştiriyorlardı. Kadınlar

ender olarak boomerang kullanırdı, fakat çoğu kadın, sopa, değnek veya ara sıra balta kullanırdı, bazıları ise zorlu dövüşçüydü. Kadınların kafalarına şiddetli darbeler yediklerine, şakır şakır akan kana rağmen yine de dövüşe devam ettiklerine tanık oldum. Kadınlar öfkelendiklerinde veya öfke gösterisi olarak dans ederlerdi; bu dans, dizlerin hızla içe-dışa hareket ettirilmesinden ve ayakların yere vurulmasından oluşurdu; aynı zamanda da yüksek perdeden titrek bir ses çıkarırlardı. Genel izlenim, özdenetimlerini tamamen kaybettikleri ve muhtemelen birinin ciddi zarar görmesine sebep olacakları şeklindeydi. Kendi adıma bu saldırgan gösteriyi son derece gözdağı verici bulurdum. Bazen bu gösteri sırasında kadınlardan biri bacakları arasına ansızın bir sopa sokardı. Mornington Adalılarda cinsel simgecilik yok değildi; insanlar bu gösteriyi koetus (cinsel birleşme) edimine benzetiyorlardı ve bu hareketin erkekleri dövüşmeyi sürdürmeye çağırdığı ileri sürülürdü. Yakın bir akrabanın yaralandığını görmek, bir kadını öyle üzebilirdi ki kadın kendi kafasına sopa ya da taşla vururdu. Tekmeleme, ısırma veya birbirinin gözüne parmak sokma pek azdı. Kulağının bir parçası ısırılarak koparılmış bir adam vakası kaydetmiştim, fakat bu, benim alan çalışmamdan yıllar önce olmuştu. Kaburgaların kırıldığı, insanların bayılıp düştükleri, pek çok dikiş gerektirecek ölçüde kötü kesiklerin bulunduğu epey ciddi yaralanmaya tanık oldum. Yaralı yaralarını misyon hastanesinde baktırırdı, fakat ağır vakalarda uçan doktor servisiyle İsa Dağı'ndaki hastaneye götürülürlerdi. Benim alanda bulunduğum 1966-68'de hiç kimse öldürülmedi, fakat insanlar eskiden olmuş vakaları sonuncusunun 1930'larda olduğunu sanıyorum- hatırlıyorlar ve ölüm olacağından korkuyorlardı- (1970'lerin ortalarından beri dövüşme ve alkolle bağlantılı çeşitli ölümler olduğu için, korkuları haklı çıktı).

Bir an duralım ve dövüşmeyi bir perspektife yerleştirmeye çalışalım. Bir tek makale sınırları içinde bir konuyu tartışırken, daima okuyucunun yanılarak, biraz daha başka şeylerin olduğu sonucuna varması ihtimali vardır. Bu yüzden belki vurgulamam gerek, hayat hep bir şiddet gösterisi değildi; şarkı söyleme, dans etme, avcılık ve balıkçılık gibi pek çok başka faaliyet de vardı. Yine belirtmeliyim ki Mornington Adalıların hayli hareket ve *joie de vivre* (yaşama sevinci) vardı. Ara sıra, her alan araştırmacısının başına gelen bazı kötü deneylere rağmen, sık sık yaptığım alan gezilerimin de işaret edebileceği gibi, onlarla yaşamak benim için başlıbaşına zevkti. Vurgu-

lanması gereken nokta, bazı Mornington Adalıların, özellikle de yaşlı insanların yüksek şiddet oram hakkındaki kaygılarını açıkça ifade etmeleridir. Tanık olduğum dövüşlerin çoğu, gerçekte olduklarından daha şiddetli görünüyorlardı ve tarafların birbirlerine öfkelerini boşalttıkları boomerang fırlatma veya sopa kavgalarıydılar. Fakat tartışmanın olaydan sonra hangi yönde gelişeceğini tahmin edebilmek öyle ender mümkündü ki bilge olmak gerekirdi. Darbe indirildiği zaman, samlacağı kadar fazla hasar olmazdı. Bununla birlikte sık sık darbe indirilmezdi, fakat insanlar aniden yana kaçmada, darbeyi savuşturmada ustalaşmış olduklarından normal olarak yaralanmadan kaçınmayı becerirlerdi. Herkes dövüşçü değildi, ama bu onların, tartışmalarda sövüp saymalarını önlemiyordu. Dövüş, tartışmanın kaçınılmaz sonu değildi; her dövüş yaralanmalarla bitecek de değildi; her yaralanma ciddi olacak diye bir şey de yoktu. Bununla birlikte, dövüş sıklığı göz önüne alındığında pek çok ciddi yaralanma *vardı.* Dövüşme, bir ayaklanmaya dönüştüğü zaman, alışılagelmiş uygulama misyon müfettişinin müdahaleye davet edilmesiydi. Müfettişin silahsız olarak dövüş yerinde bulunuşunun genellikle sakinleştirici etki yapması, karakterinin gücü ve belki beyazların otoritesinin erki hakkında fikir verecektir. Mornington Adalılar, müfettişe büyük saygı gösteriyorlardı ve 1917'de adanın kuzey kesimini gezerken öldürülen ilk misyonerin başına gelenin tekrarlanmasını istemiyorlardı. Müfettiş bazen de, dövüşün tamamen denetimi imkânsız olduğuna hükmettiyse, Burketown polisinin yardımını isterdi (Bir ara, galiba 1975'te, Sydney'deki Presbiteryen Misyonlar Kurulu durumla öylesine ilgilendi ki yeni bir atama yaptı. Kurul şiddeti denetim altında tutacak şekilde davranabileceğini düşündüğü birini -tecrübeli bir askeri- seçti. Bir ya da iki kez dövüş öyle şiddetli ve yaygın oldu ki bir uçak dolusu polisin kavga yerine gönderilmesi gerekti).

Söylediğim gibi, dövüşler, özellikle de niye bunca çok dövüş olduğu beni şaşkınlığa düşürmüştü. Fakat öncelikle belirtmeliyim ki dövüşme Mornington Adalılara özgü değil. Sonradan Kuzey Queensland'daki, özellikle de bir yıl kaldığım York Burnu Yarımadası'nda Aurukun'daki öteki toplulukları ziyaret ettiğimde öğrendiğim gibi, dövüşme başka yerlerde de yaygındı[3]. Okuduğum literatürden de

3. Aurukun'da alan çalışması 1968, 1970, 1972, 1981 ve 1983 yıllarında gerçekleştirildi. Mornington Adası'nda ve Aurukun'da alan çalışmam süresince

dövüşmenin pek çok Avustralya topluluğunda yaygın olduğu açıkça görülüyor -gerçi dövüşmenin tüm Aborigine topluluklarında yaygın olduğunu söylemeye tereddüt ediyorum-. İkinci olarak, Avrupalı Avustralyalıların kıtaya gelişinden sonra ortaya çıkmış yeni bir olgu da değil. Bununla birlikte dövüşme oranının Avrupalıların etkisiyle artmış olması epey muhtemel ve bu noktaya tekrar döneceğim.

Benim elimdeki soy kütükleri verilerim ve vaka tarihlerim açıkça, misyon kurulmadan (1914) önce, Lardiller arasında dövüş olduğunu ve insanların bazen mızrakla öldürüldüğünü göstermektedir. Bu, komşu kabileler için de geçerlidir. Kaiadiltler azgınlıklarıyla ünlüdürler. Tindale'in bulgularına göre, 1942'de Kaiadilt nüfusu 123 kişiyle doruğuna ulaşmış, fakat hızla 70'e inmişti (Tindale 1962). Bu nüfusun azalması için pek çok neden vardı. 1940'ların ikinci yarısında pek az görülen bir med (denizin yükselmesi) halinin ardından uzun bir kıtlık dönemi olmuştu. Bu doğal olaylar besin ve içme suyu kıtlığına sebep oldu. Besinsizlik ve kazayla boğulma yüzünden bazı ölümler meydana geldi. Üstelik, klanlar arasında, kadınlar ve zıt kaynaklar yüzünden cinayete varan anlaşmazlıklar vardı. Bu felaketler yüzünden Kaiadiltler 1947-48'de Mornington Adası'na göç etmeyi seçti; 1960'ların sonlarına gelindiğinde nüfusları yaklaşık 90'a ulaşmıştı. Mornington Adası'nda sahilin yakınında konakladılar (kelimeyi dikkatle seçtim) ve ayrı bir yerleşik grup oluşturdular; büyük ölçüde kabile içi evlilik yapıyorlardı. Kaiadiltler arasında pek çok şiddet olayı patlak vermişti ve yakın geçmişteki bir veya iki kaza sonucu ölümün, aslında kaza sonucu olmadığı şeklinde dedikodular vardı. Kaiadiltler ve Mornington Adası'nın öteki sakinlerinin karıştığı epey çatışma vardı, fakat bunlar çoğunlukla bireysel ve aile olaylarıydı; Kaiadiltler ve öteki kabileler arasında herhangi bir kabile dövüşüne tanık olmadım hiç; belki bunun nedeni, Kaiadiltlerin sayısal olarak zayıf durumda olduklarının farkında olmalarıydı. Aborigine polisinin, bazı vakalarda Kaiadiltlerin zayıf konumlarından yararlandığı ve onlara oldukça kaba davrandığı görülüyordu. Bir bütün olarak öteki Mornington Adalılar Kaiadiltlerin dövüşme yete-

---

Doomadgee'ye, Isa Dağı'na, Karumba'ya, Burketown'a, Weipa ve Cairns'e kısa ziyaretler yaptım. Bu yerlerin hepsinde de Aborigineler arasında şiddetli çatışmalar meydana geliyordu. Aurukun'da şiddet olgusu Mornington Adası'nda tanık olduğum şiddet olgusuyla kıyaslanabilir (McKnight 1982).

neklerine ciddi bir saygı besliyor ve onları hamarat ve ağırbaşlı işçiler olarak tanıyordu; ne var ki sosyal değerlerine pek önem vermediler ve onları vahşi olarak gördüler. Kaiadiltlerin kendi aralarında her dövüşmelerinde, öteki Mornington Adalılar Kaiadiltlerin vahşiliği ve barbarlığı hakkında ahlaki yargılar öne sürüyorlardı. Tıpkı dışarlıklıların Mornington Adalıların şiddetli davranışları için yargı belirtirken yaptığı gibi. Kaiadiltlerle bazı evlilikler gerçekleşmesi, ancak 1969'dan sonra başladı.

Misyon kurulmadan önce, her zaman kabile temelinde olmamasına rağmen, Lardillerle komşuları Yangkallar arasında ve Lardillerle anakaralılar arasında dövüşler vardı. Lardillerin, anakaradan "vahşi erkekler" *(murrukumen)* tarafından öldürüldüğü vakalar kaydettim. Kaiadiltler Allen Adası'na kamp kurdukları zaman onlar ve komşu Yulkul anakaralıları arasında çeşitli dövüşler görüldü. Geleneksel olarak Kaiadiltler ve Lardiller arasında temas çok enderdi; yaklaşık 37 km'lik deniz yolu onların ince mangrov sallarıyla düzenli iletişim için fazla tehlikeliydi. Burası Kaiadiltlerin tarihini tartışmanın yeri değil, fakat 1920'lerde ve 1930'larda misyonu ekonomik olarak kendine yeterli hale getirmek için misyonerler *beche-de-mer* (Pasifik Adaları'na özgü bir deniz hayvanı Ç.n.) avcılığını geliştirmişlerdi. Güney Wellesley Adaları'na balık avı gezileri sırasında misyonerler Kaiadiltlerle tek tük temaslarda bulundular, ancak hiçbiri kalıcı olmadı. 1802'de Flinders'in kendileriyle ilk kez temas kurmasından beri Kaiadiltler hakkındaki pek çok kayıtta Kaiadiltlerin ürkekliği belirtilmiştir (Flinders 1814: Sf. 137). Kaiadiltlerin hakkı teslim edilirse, dışarlıklılarla temas olduğu zaman şiddetin uygulayıcıları olmaktan çok, çoğunlukla şiddetin alıcıları gibi gözüküyorlar. 1930'ların ortasında *beche-de-mer* avcılığı sona erdi, artık Kaiadiltlerle daha da az temas vardı. Bununla birlikte 1941'de bazı Mornington Adalılar ihtiyaç maddeleri temini için Burketown'a yola çıktığında su almak için Allen Adası'na uğradılar. Bentinck Adası'ndaki çatışmaların dışında kalmak için karıları ve çocuklarıyla geçici olarak oraya kaçmış olan on üç kişilik bir gruptan iki Kaiadilt erkeği, onlara saldırdı[4]. Bir Mornington Adalıyı öldürdüler ve bir kadını ele geçirip tecavüz ettiler. Queensland polisi, bir harekât düzenledi

4. Bu belirli olayda bazı Kaiadiltler, Bentinck Adası'ndan Allen Adası'na salla gitmeye çalışırken boğuldular. Bu arada, Allen Adası'nda birkaç büyük kaya balığı tuzağı vardı ve bu da adada bazen uzun dönemler yaşandığını ve adanın sadece geçici bir sığınak olmadığını gösteriyor.

ve Kaiadilt erkekleri tutuklanıp Burketown'da hapsedildi (orada adamlardan biri, belki de ikisi birden testislerini keserek kendini sakatladı) ve sonunda aileleriyle Aurukun'a gönderildiler; Aurukun, Wellesley Adası'na birkaç yüz kilometre uzaklıktaki York Burnu Yarımadası'nın batı kıyısındaki bir Presbiteryen misyonuydu.

Başka vakalar da aktarılabilir, fakat eskiden kabile içi çatışmaların sadece Mornington Adalılar arasında değil, komşu kabileler arasında da meydana geldiğini ve bu kabilelerden bazıları arasında şiddetli çatışmalar olduğunu göstermeye yetecek kadar örnek verdiğimi düşünüyorum. Yani tanık olduğum dövüşme kesinlikle yeni bir olgu değildi. Bununla birlikte, kabileler arası temasın kabileler arası evliliği, ticareti, ritüel toplanmaları ve sıradan ziyaretleri de kapsadığını belirtmeliyim.

LARDİLLERİN GELENEKSEL YEREL VE SOSYAL ÖRGÜTLENMESİ

Lardillerin geleneksel yerel ve sosyal örgütlenmesinin anahatlarını kısaca belirteyim[5] Misyon kurulmadan önce Mornington Adası nüfusu tahminen 230'du. 34'ü aşkın patriklan vardı. Bu klanların her biri bir kıyı kesiminden ve iç araziden oluşan küçük bir toprak parçasıyla tanımlanıyordu. Bazı klan alanları birkaç millik kıyı kesimine sahipken, bazılarının sadece birkaç metrelik kıyı kesimi vardı. Bir klanın soyu tükendiği zaman genellikle toprağı ya bir komşu klan tarafından ya da ölenlerle akraba ya da klanın yöresiyle bağlantısı olan birilerince kullanılıyordu. Bir klanın sahip olduğu başlıca ekonomik imtiyazlar, belirli sayıda dugong (büyük bir deniz memelisi) ve denizkaplumbağası üzerindeki haklarıydı; her ikisi de çok makbul yiyeceklerdi. Mistik bağlara ve ekonomik haklara rağmen, klan alanının çoğu durumda, üyelerinin geçimlerini sağlayan ya da kalıcı olarak, hatta zamanın büyük kısmı için yaşadıkları yer ola-

5. Geleneksel yerel örgütlenmenin ben alandayken artık etkili olmadığını vurgulamak zorundayım. Benim kurgum, görüştüğüm kişilerin anlattıklarından, vaka tarihleri, kalıtımsal veriler, insanların nerede doğdukları, nerede öldükleri, yerleştikleri ülkenin neresi olduğu ve nerede yaşamaya alışkın oldukları hakkındaki kayıtlar, kamp yerlerinin yöresi ve harita bilgileri (mesela sınır ve yer adları kayıtları) gibi verilere ve kamp gezilerinde gözlediğim verilere dayanarak oluşturuldu.

rak bile görülmediği, asıl olarak onlara kimlik veren bir alan sayıldığı anlaşılıyor[6]

Başlıca dört bölge vardı: Bunlar kuzey halkından *(jirrkurumbenda),* doğu halkından *(lilumbenda),* güney halkından *(larumbenda)* ve batı halkından *(balumbenda)* oluşuyordu. Başlıca bölgelerin herbirinde özellikle rağbet gören bazı konaklama alanları vardı ve buralarda değişik sürelerle iki veya üç, bazen daha az, bazen daha fazla klan konaklıyordu. Coğrafi ayrımlar, rüzgâr yönü ve rüzgârsız (rüzgârdan korunaklı) yön adayı ikiye bölüyordu. Genel olarak rüzgâr yönü kesimi, adanın güney kısmından oluşuyordu, rüzgârsız kesim de adanın kuzey kısmından oluşuyordu. Özdeşleşme oldukça esnekti ve güney (rüzgâr kesimi) insanlarının kendilerini rüzgârsız kesimle tanımladıkları birçok vaka kaydettim. Bu normaldışılıklar önemli sayılmıyordu. Kişilerin ait oldukları kesim hakkında hiçbir kuşku yoktu; çocukların bile kendi kimlik kesimlerini bilmeleri dikkatimi çekti. Bu gruplar büyük meydan kavgalarında ve rekabetçi dans gösterilerinde rol oynuyordu.

Genel bir bakışla geleneksel yerel ve sosyal örgütlenme, temel olarak, içinde belirli ekonomik haklara ve tinsel bağlara sahip oldukları küçük bir bölgeyle sınırlı küçük patriklanlardı. Birkaç vakada, bir klan bağımsızlığı seçmiş olsa bunu sağlayabilecek ölçekte kaynağı olan bir araziye sahip olacak kadar büyüktü, fakat bunlar istisnaydı. Hangisi olursa olsun, klan arazisi bir klanın sadece kendine özgü mülkü değildi, çünkü toprak herkese aitti; çoğunlukla insanlar istedikleri yerde yiyecek aramak ve yolculuk etmek hakkına sahipti. Öteki kabilelerde sıklıkla rapor edilen (mesela Arandalar, bkz. Strehlow, 1947 ve 1970) "girmek yasaktır" kompleksi, Lardillerin karakteristiği değildi. Komşu klanlar sık sık birlikte konaklardı. Bazen bir başlıca bölge içindeki farklı klanların üyeleri (klanlar

6. Klan mensuplarının ülkeleriyle tinsel bağları ve en önemlisi, kendi ülkelerinde normal olarak **markiri**'den uzak güvenlikte olduklan inancı vardı. **Markiri** konusu karmaşıktır ve birkaç cümlede yeterince tanımlanamaz, fakat yer darlığı beni bir tanımlama girişiminde bulunmaya zorluyor. Kısaca, markiri (mar: El, kiri: Yıkama, banyo) aslolarak kara ürünleri ve deniz ürünleri karıştığı zaman ortaya çıkan mistik bir hastalıktır. Besinin birlikte yenmemesi gereken iki türü vardır. Mitik gökkuşağı yılanının (Thuwathu) veya bu yılanın yerel cisimleşmesinin suçluya saldıracağına inanılır. **Markirlye** karşı bir önlem olarak insanlar denize gitmeden önce veya deniz ürünlerini yemeden önce ellerini arındırmalıdırlar ve kara ürünlerini topladıktan veya yedikten önce, denizden geldikten sonra ellerini arındırmalıdırlar.

ender olarak 30 kişiden kalabalıktı) gözde konaklama yerlerinden birinde bir konaklama üssü oluştururlardı. Bu kampların bileşimi epey değişken görünür, fakat insanlar öteki başlıca bölgelerde yiyecek arama hakkına sahip olsalar bile kendi başlıca bölgeleri içinde kalma eğilimindedirler. Geleneksel olarak başlıca bölgeler arasında çatışma vardı ve bu nedenle hakları uygulamaya koymak her zaman güvenli olmuyordu. Bununla birlikte başlıca bölgeler arasında pek çok evlilik vardı, böylece insanların farklı bölgelerde, kendilerini hoş karşılayacak yakın akrabaları oluyordu. Ara sıra ritüel nedenler yüzünden (mesela erkekliğe kabul töreni) ve/veya mevsimlik besin toplama bereketli olduğu için (mesela nilüferler ve bazı balık türleri) çok sayıda insan, belki yüz veya yüzü aşkın insan, kısa dönemler için toplanırdı.

GEÇMİŞTE ŞİDDET

Geçmişte, misyon kurulmadan önce veya misyon hegemonyası yerleşiklik kazanmadan önce de, Lardiller arasında şiddetin bulunduğu kesin. Gerçekten de kimi kişiler dövüşte aldıkları yaralardan türetilen lakaplarla tanınırlardı ve lakaplarıyla öylesine özdeşleşirlerdi ki çoğu zaman gerçek adları unutulmuş olurdu. Lakabından hiç kimse alınmazdı veya alınsa bile asla belli etmezdi. Biri ***bunjimurrkunimen,*** yani ensesinden sopayla yaralanmış diye anılırdı; bir başkası ***jamiyara,*** yani ayağından mızraklanmış diye çağrılırdı; bir başkası ise ***dumawangalku***'ydu, yani sırtından boomerangla yaralanmıştı; bir kadın ***kuwawangalku,*** yani gözünden boomerangla yaralanmış diye anılırdı.

Geleneksel olarak bazı dövüş tipleri kurallarla ve kuşkusuz dövüşlerin fazlasıyla ciddi olmasını önlemeye yardım eden ritüellerle düzenlenirdi. Ritüalize bir dövüşte, yani bir "hesaplaşma"da rakipler birbirlerine yaklaşırlarken totem danslarını yaparlardı. Önce, ağır öldürme mızraklarından daha az tehlikeli olan hafif mızraklarını belirli bir mesafeden fırlatırlardı. Biraz daha yaklaşınca boomeranglarını fırlatırlardı. Ve son olarak sopalarıyla vuruşurlardı. Bir dövüşçüye, silahını elinde tuttuğu sürece vurulabilmesi kuraldı (ve hâlâ da kural) ve söz konusu dövüşçü yarı baygın yerde yatıyor olsa bile bu kural geçerliydi. Bir erkek sopasını düşürmüşse veya sopası ellerinden düşürülmüşse o erkeğe vurulmaması da kuraldı. Formel

dövüşlerde daima ortacılar veya bloke ediciler vardı; bunlar her iki tarafla da yakın akrabaydı. Her iki taraf için de mızrakları ve boomerangları bloke ederler, darbeleri savuştururlardı. Gerçi dövüşçüler birbirleriyle göğüs göğüse dövüşmeye can atarlardı, ama ortacıları incitmemeye de özen gösterirlerdi. Ortacıların rolü sadece savunmaydı, asla saldırmazlardı; hatta kazara kendilerine zarar verilse bile. Bu hâlâ da öyle ve ben zaman zaman, rakibini yakalamak için boşuna ortacıların etrafından dolanmaya çalışan kızgın rakiplere tanık oldum. Dövüş, dövüşçülerden birinin sopasını kafasının üzerine kaldırmasıyla ve böylece kendini saldırıya açık pozisyona sokmasıyla şerefli bir sona bağlanabilirdi. Bu durumda sopayı kaldıranın rakibinin, kaldırılmış sopaya sembolik bir vuruş yapması beklenirdi. Ben, çeşitli vesilelerle böylesi davranışa tanık oldum; bunların çoğunluğunda görece yaşlı erkekler söz konusuydu.

"Hesaplaşma" daima ölüm törenlerinin bir parçası olarak meydana gelirdi veya iki grubun aralarındaki anlaşmazlıkları dövüşerek çözümlemesi için buluşmalara resmen karar verilirdi. İki grubun buluşması normal olarak ya bir tuzlada ya da düzlük bir alanda yapılırdı; burada iki grup birbirleriyle savaş için karşılaşırdı. Yaşlı önder erkekler silahlarıyla yanlarda dururlar veya iki grup arasında yürürler ve insanları fazla şiddetli olmamaları için uyarırlardı. Mızraklar ve boomeranglar örgütsüz bir şekilde kişilerin keyfi kararlarına göre fırlatılıyor ya da fırlatılmıyor ve sonra iki grup birbirine giriyordu. İnsanların karşı taraftaki yakın akrabalarını incitmekten elden geldiğince kaçındıklarını söylemek bile gereksiz. Biri ciddi bir yara aldıysa ya da öldüyse savaş normalde durduruluyordu. İdeal final, akşam üzeri iki grubun birlikte dans etmesi ve böylece düşmanlıkların geride kalmış olduğunu göstermesiydi. Yaşlı bir kadın pek çok kişinin yaralandığı bir "hesaplaşma"da yaşadıklarını bana anlattı. Bir başka kadına kazma sapıyla vurmuş ve onun bacağını kırmıştı. Yapmış olduğu şeyden duyduğu utancı ve üzüntüyü çabucak yendi, çünkü onlar iyi arkadaştılar. Gözyaşları içinde yaralı arkadaşının savaş alanından çıkarılmasına yardım etti.

Bazen kadınlar konusundaki çekişmeler veya büyücülükle ya da başka bir şekilde yol açılmış bir ölümün intikamını almak için bir grup bir başka gruba akın düzenliyordu[7]. Akın düzenleyen taraf sa-

7. Başka bir yazımda (McKnight 1981) Lardillerin büyücülük inanç ve pratiklerini inceledim. Kısaca, büyücülük birinin klanı dışındaki insanlara, özellikle de sınıflama gereği kardeş ve akraba olanlara yöneltilir. Lardiller arasın-

dece erkeklerden oluşuyordu. Bu akınlar genellikle geceleri habersiz saldırılardı ve akınların ifade ettiği niyet, düşman taraftan birini öldürmekti. Erkekler, eğer yakın akrabalarından herhangi birine karşı düzenleniyorsa akma katılmayı reddetme hakkına sahipti; herkes de akrabalarını yakında yapılacak akma karşı uyarmak hakkına sahipti. Bu hakkın kullanıldığı vakalar da kaydettim.

Bu dövüş tiplerine ek olarak insanların ciddi olarak yaralandığı ve öldürüldüğü, kuralsız ve usule bağlanmamış dövüş örnekleri de kaydettim.

YEREL VE SOSYAL ÖRGÜTLENMEDE DEĞİŞİMLER

Geleneksel yerel ve sosyal örgütlenme, benim alan çalışmama başladığım 1966 yılına gelindiğinde dikkate değer ölçüde değişmiş durumdaydı. Misyon kurulalı elli yılı geçmişti. Mornington Adası nüfusu Kaiadiltlerle, Yangkalların, Yulkulların, Karaawaların, Wanyilerin kabilelerinden kalanlarla ve daha uzak kabilelerin bir veya iki temsilcisiyle artmıştı. Toplam nüfus yaklaşık 600'dü. 1920'lerde polis ve Aboriginelerin yöneticisi, Mornington Adası'na, kimsesiz çocukları, öksüzleri ve anakarada hayatla başa çıkamadıklarını düşündükleri insanları göndermeye başlamışlardı. Aileler ayrılıyorlar ve parçalanıyorlardı. Bu nedenle bazı insanların, çok sayıda misyonda, yerleşimde ve uzak kasabada akrabaları olması durumu sona erdi. Yeni gelenlerin çoğu, annesi Aborigine, babası beyaz Avustralyalı ve bazı durumlarda da Çinli olan "yarım kan" çocuklardı. Yöneticiler belki iyi bir şey yapmaya çalıştılar, fakat söz konusu insanlar için bu hem bir sürülme hem bir yıkım demekti. Orta yaşlı insanlar, çocuklar, ana babalarından, özellikle de, bir daha asla göremedikleri veya sadece yıllar sonra ölürken gördükleri annelerinden

---

daki büyücüler hep erkektir, fakat hem erkekler hem kadınlar büyünün kurbanı olabilirler. Burada, dövüşmenin genel bir çatışma ve şiddet şemasının tek öğesi olmadığını vurgulamalıyım. Büyücülük için kullanılan genel terimin, yani "fundalıkta mızraklama" teriminin de işaret ettiği gibi, dövüşme ve büyücülük arasında içkin bir bağ vardır. Mornington Adalıların çoğu büyücülüğe karşı sürekli tetiktedirler ve pek çok kazayı, ölümü ve genel şanssızlığı büyücülüğe atfederler. İnsanlar meşum bir döngüye saplanmışlardı, çünkü büyücülük korkusu ve büyücülük suçlamaları, kaygı, çatışma ve dövüşme getiriyordu; bu da büyücülük korkusuna yol açıyordu.

zorla ayrılırken yaşadıkları acıyı, bana, sanki şimdi olmuş gibi heyecanla anlattılar. Erkek ve kız çocuklar ayrı yurtlara yerleştirildiler ve misyonerlerce eğitildiler. Normal olarak daha büyük kızlar yurttan, ancak evlenerek ayrılabilirdi. Misyonerler çocukları birer Hıristiyan, -yani tam söylersek Presbiteryen- yapmak niyetindeydiler. Misyonerler, kuşak farkı yaratmaya karar verdiler, çünkü kuşak farkı genç kuşağın etkilenmesini kolaylaştırıyordu ve sadece bu farkı yaratmayı gayet iyi başardılar. Ben adaya geldiğim sırada, çocuklar, yeniyetmeler ve pek çok genç yetişkin (Kaiadiltler hariç) ne Lardil dilini ne de herhangi bir başka Aborigine dilini akıcı konuşamıyorlardı; birçoğu da hiçbir dilde doğru dürüst konuşamıyordu. Sanırım pek çok okuyucu, misyonerlerin bu talihsiz durum için ağır eleştirilmesinden rahatsız olacaktır. Misyonerlerin bir toplum üzerinde -çocukların yetiştirilmesine varan ölçüde- bir denetim uygulayabilmesi kesinlikle garip bir konumdu; kendi toplumlarında, yani Avrupalı Avustralyalılar arasında misyonerler böylesi bir erke sahip değildiler. Ya da bildiğim kadarıyla, özellikle böylesi erk uygulamak üzere eğitilmemişlerdi. Bununla birlikte Mornington Adası'nda ve Queensland'ın pek çok öteki kesiminde pek az Aborigine kalması misyonerler yüzünden değildi. Kaldı ki misyonerler -hiç değilse bazı misyonerler- popüler bir konu olmadan önce bile, madencilik ve sığır yetiştirme çıkarlarına karşı Aboriginelerin toprak haklarını yiğitçe savunmuştu. Gerçekten de Mornington Adalılar bir misyonları bulunduğu için şanslıydılar. Emin olun, daha da şanslı çıkabilirlerdi, fakat bizim ilgilendiğimiz tarihi dönemde, daha talihli bir konum var olmadı -hele Queensland'da hiç olamadı-.

1954'te yurt sistemi, kısmen ekonomik nedenlerle, kısmen de oluşumuna yol açmış olan Viktoryen değerler artık geçerliliğini yitirmiş olduğu için sona erdirildi. Bu nedenle, ben alan çalışması yaptığım sırada bütün Aboriginеler misyondan yaklaşık bir kilometre uzaktaki bir köy topluluğunda yaşıyorlardı. Evlerin çoğu çalı kerestesinden yapılmıştı ve oluklu sacla kaplanmıştı; bazı evler ise sadece oluklu sac parçaları ve katranlı muşambadan oluşuyordu. Bununla birlikte iki odadan, bazen gurur kaynağı verandalardan oluşan daha zengin evler de vardı, fakat bunlar bile herhangi bir güzellik taşımıyordu. Su, bir veya iki kuyudan ve az sayıdaki ortak çeşmelerden elde ediliyordu. Genel olarak, evler kuru mevsimde sıcak ve havasız, yağmur mevsiminde de rutubetliydi. Daha dayanıksız evlerin çoğu siklonlarla yerle bir oluyordu. Evler genellikle aşırı kalabalıktı

ve özel yaşam yoktu. Pek çok dışarlıklının da hayat şartları kötü görünüyordu gerçi, ama ne var ki herkeste Mornington Adalıların zamanlarının çoğunu evlerinin dışında geçirdikleri fikri oluşuyordu. Ve 1970'lerde hükümet daha iyi koşullara sahip evler sağladığı zaman, bir süre için pek çok kişi kendi derme çatma evinden taşınmayı reddetti.

Köyün yerleşimi ne misyonerler ne de Aborigineler tarafından sistematik olarak planlanmıştı. Kabaca, yıllar içinde ve modaya göre gelişmişti. Bu, köye bir tür iç içe geçmiş kareler sisteminin hâkim olduğu bazı başka yerleşimlerin sakil tekdüzeliğinden uzak, ilginç bir görünüş veriyordu. Bazen erkek kardeşler yan yana otururdu, bazen de köyün farklı kesimlerindeki evlerde; klan erkekleri ya birbirlerine çok yakın kümelenirlerdi ya da köyün her yanına dağılmış olurlardı; bazı durumlarda bir erkek, evlilik yoluyla akrabası olan kişilerle yaşardı, bazı başka durumlarda da bu akrabalarından mümkün olduğu kadar uzakta otururdu. İnsanlar, erkeklerin bu dağınıklığının doğru olmadığını ve aynı bölgeye ait insanların hep birlikte yaşaması gerektiğini savunarak durumdan yakınıyorlardı. Bu eleştiriye rağmen, bir tarzın öğeleri yine de ayırt edilebilirdi. Kaiadiltler, köyün güney kısmındaki sahilde kendi ülkeleri yönünde konaklıyorlardı; anakaralılar ve kuzey halkı köyün kuzey tarafındaki sırtta yerleşme eğilimindeydiler, fakat güneyliler köyün güney tarafında yerleşme eğilimindeydi. Menderesler çizercesine kıvrımlı bir sınır, köyü güneyde rüzgâr yönü kesiminden, kuzeyde rüzgârsız kesimden insanların oturduğu iki kısma ayırıyordu.

Burada söz konusu olan şey, Aboriginelerin geçmişte yaşamış oldukları yerlere hemen hiç benzemeyen bir sürekli toplu kamptı. Yaklaşık iki kilometrekare alan kaplayan küçük bir bölgede Lardillerin tümü -doğu, batı, kuzey ve güney, ayrıca rüzgârlı ve rüzgârsız kesim- Yangkal ve anakara kabilelerinden geriye kalanlar ve Kaiadiltler var. Sadece çeşitli Lardil grupları arasında geleneksel çatışma yoktu, ayrıca kabileler arasında da çatışma vardı ve üstelik tüm kabileler arasında, tam soy Aborigineler ile yarım soy Aborigineler arasında da alttan alta varlığını sürdüren bir çatışma vardı. Bunlara pek de uzun olmayan bir süre öncesine kadar dış denetimden uzak yaşamış olan ve şimdi, pek çoğu kendi geleneksel değerlerine epeyce ters düşen kuralları, âdetleri ve yasaları izlemek zorunda olan insanlara misyonerlerin ve Queensland hükümetinin üstten dayatılan otoritesi eklendi. Görevleri, kendileri bunu bilsinler veya bilmesinler, beyaz

Avustralyalıların emirlerini uygulamak olan Aborigine belediye meclisi üyeleri ve polisler vardı. Böylece insanların çocuklarının onlardan alındığı ve yabancı bir sosyal düzenin taleplerine göre eğitildiği, kendi işlerini çekip çevirmeye alışkın, kendi kabilelerinde bir siyasi güç sahibi olmaya alışkın erkeklerin iktidarlarının kendilerinden alındığı bir konumla karşı karşıyayız. Bu konum, yaşlı kuşağın otorite ve iktidar kaybetmesi, *inter alia* (başka şeylerin yanı sıra) büyük ailelerin ortaya çıkmasına ve tüm yaş grupları dağılımında da bir kaymaya sebep olan nüfus değişimlerinin geleneksel değerlerle ve yeni değerlerle uzlaşmaz çatışması, en önemlisi de nüfus ve akrabalık yoğunluğundaki artış gibi etkenlerle daha da güçlendirildi. İrdelemek istediğim meseleler bunlar işte. Ama önce kültür ve değer kaybı hakkında birkaç noktaya değineceğim. Ben 1966'da alan çalışmasına başladığımda, misyonun kurulduğu 1914 yılında genç, yetişkin veya çocuk olan pek çok erkek ve kadın vardı. Doğal olarak misyonerleri görür görmez dillerini unutmamışlardı. Tüm geleneksel değerlerinden derhal vazgeçmiş de değillerdi. Kaldı ki misyonun kuruluşundan sonra doğmuş pek çok insanda da misyonerler pek az etki yapabildi. Misyonerler, ancak 1930'larda hegemonyalarını kurabildiler. Sadece üç veya dört kişiyken misyonerlerin, herkesin tamamen beynini yıkamaları imkânsızdı. Misyonerlerce getirilen değişimlerin tümü aynı derecede değildi, aynı ivmede de değildi, herkesi eşit olarak etkilemedi de. Pek çok değer dokunulmadık kaldı (mesela akrabaların sakınılmasıyla ilgili olanlar), çünkü misyonerlerin bu değerlerin varlığından haberleri yoktu. Misyonerler poligamiyi yasaklamada en azından resmen başarılı oldu. Ancak üstünlükle başarılı olduklarının düşünülebileceği din meselelerinde insanların büyücülük hakkındaki inançlarını (ve pratiklerini) silmekte tamamen başarısız oldular. Misyonerlerin dini öğretilerinin büyük kısmı şaşırtıcı şekilde pek az etki yaptı. Misyon 1970'lerin ortalarında Queensland Hükümeti'ne devredildiğinde kiliseye devam oranı hızla azaldı.

SOSYAL DÜZENDE DEĞİŞİMLER

Pek çok anakaralının ve yarım soydan Aborigine'in, Mornington Adası'na zorla gönderilerek acı çektiklerini açıklamıştım. Fakat çocukluğunu yurtta geçirmeye zorlanmış olanlar sadece onlar değildi,

çünkü Lardillerin çocukları da yurtlara yerleştirilmişti. Bunun sonucu, bu çocukların yetişkin hale geldikleri ve kendi çocukları olduğu zaman aile hayatı hakkında pek az tecrübeleri olmasıydı (ben bazı Mornington Adalıların çocuk yetiştirmenin misyonerlerin işi olduğunu ileri sürdüklerine kulak misafiri oldum). Ve çocuklar bunun acısını çektiler, çünkü hayattaki rolleri için tam sosyalleşmediler; amaçlanılan ne olursa olsun gerçekleşen buydu. Buna ek olarak, misyonerlerin sağladığı tıbbi ve koruyucu hekimlik hizmeti ve uçan doktor servisi yüzünden kadınlar öncekinden çok daha kalabalık aile sahibi oldular ve bu kadar çok çocukla başa çıkmakta son derece zorluk çektiler. Gerçi misyon çocukların besinsizlikten zarar görmemesine dikkat ediyordu, ama çocukların pek çoğu kendi başlarına bırakıldılar ve ortalıkta başıboş dolanıp durdular (bu konum geleneksel tarzdan çok farklılaşmış olmayabilir, çünkü Avustralya Aborigineleri arasındaki yaygın pratik, çocuklara fazla disiplin dayatmamaktır.) Misyonerler çeşitli bakımlardan kısır döngülere düştüler. Duruma el koyup çocukların, yaşlıların ve hastaların iyi beslenmesini ve iyi bakılmasını sağlamaya çalışsalar da yerlileri vesayet altına almakla (paternalizmle) suçlanıyorlardı. Fakat eğer bunu yapmazlarsa da katı kalplilikle, sömürücülükle ve insanların sadece ruh selametiyle ilgili olup fiziksel refahlarına kayıtsız kalmakla suçlanıyorlardı. Karı koca, çocukların davranışı hakkında birbirleriyle ve öteki ailelerle sık sık anlaşmazlığa düşüyordu. Babalar annelerden çok daha hoşgörülüydü ve öfkeli bir anne çocuğuna şamar attığı zaman, baba derhal çocuğun tarafını tutuyordu. Ben sıkça, ana babadan biri çocuğun davranışından yakınırken, ötekinin çocukları cansiperane savunduğunu işittim. Çocuğu savunan ana veya baba ikna olduğu zaman da, bu sefer ötekisinin ani bir tutum değişikliği yapıp çocukları savunması muhtemeldi. Fakat orta yaşlı veya yaşlı insanlar, kendi aralarında gençler hakkında konuştukları zaman, gençlerin ne avlanabilecekleri ne de çalışabilecekleri şeklinde söylenmeye eğilimliydiler. Elbette bu söylenme hiç değilse kısmen, değişen bir dünyayla başa çıkma stresinden ve geriliminden kaynaklanıyordu. Böylesi söylenmeleri, yaşlıların genç kuşağa kendilerini kabul ettirme gayreti olarak da yorumlamak mümkün. Bazı durumlarda yakınmaların haklı gerekçeleri bulunduğu meydandadır. Fakat bazı gençlerin, özellikle de genç kadınların yetkin ve güvenilir işçiler olarak değerlendirilebildiğini eklemek durumundayım.

Erkekliğe kabul törenlerinin sonuncusu ben alana gelmeden yaklaşık on beş yıl önce yapılmıştı. Böylece yaşlı kuşağın, genç kuşağa otoritesini ve iktidarını empoze edişinin bu geleneksel yöntemi kaybolmuştu. Genç kuşak için kaybolan bir şey de, erkekliğe kabullerle ilgili kutsal bilginin tümüydü. Sonuç olarak, kabilelerinin dilini öğrenmedikleri gibi, genç erkekler ilk erkekliğe kabul *(luruku,* yani sünnet) ve ikinci erkekliğe kabul *(warama,* yani vücudun bir yerini görünür bir iz bırakacak şekilde kesme, [subincision] Ç.n.) ile ilgili dilleri, yani el dilini ve *Demiin* dilini öğrenme fırsatını da kaybettiler. Konumuzla ilgili olarak, ilk erkekliğe kabulden sonra yaklaşık bir yıl için erkekliğe kabulün yalnızca el diliyle *(kangka marlda;* kangka: Konuşma, *marlda:* El) haberleşmeyi gerektirdiğini ve normal olarak o erkeğin Lardil dili konuşmasının yasaklandığını açıklamalıyım. El dili yüzlerce işaret içerir. İkinci erkekliğe kabulden sonra erkekliğe kabul edilen kişiye öteki yardımcı dil, Demiin öğretilir. *Demiin* dilinin ne Lardilcede ne de inanıyorum ki herhangi bir başka Avustralya Aborigine dilinde olmayan çeşitli sert ve keskin ünsüzlerinin ve alışılmadık ünlü seslerinin bulunması ilginçtir. *Demiin* dili dünyayı, Lardil dilinden farklı sınıflar. Genç erkeklerin ve bazı orta yaşlı erkeklerin erkekliğe kabul edilmeyi başaramayışı, onların tinsel bakımdan gerçek erkekler olarak değil, erkek çocuklar olarak görülmelerinin bir sonucuydu.

İktidar ve fiziksel güç meselelerine gelince, yaşlı adamlar sayıca azınlıktaydı ve karşılarında fiziksel olarak kendilerinden güçlü rakipler vardı. Yaşlı erkeklerin, kendi aralarında söylenmekten ve genç kuşağın cehaletiyle alay etmekten başka yapabileceği pek az şey vardı. Burada ölümcül bir hata yatıyor, çünkü genç kuşağa gülmekle yaşlılar ister istemez kuşak farkını arttırıyorlardı, çünkü alay, zarar görmeden bugüne kadar varlığını sürdürebilmiş geleneksel değerlerden veya yaptırımlardan biridir. İronik olan şu ki alay bu değişim içinde Mornington Adalıların onsuz yapabilecekleri bir değerdi. Geçmişte alay insanları uymaya zorlayan güçlü bir silahtı, fakat kudreti sadece bir bilgi yapısı ve bir sosyal düzenin bulunmasına bağımlıydı. Yaşlı insanlar bu geleneksel yaptırımı kullandıkları zaman genç kuşak, hemencecik Avrupalı değerlere yöneliyor ve beyaz olan her şeyin bilgisiyle iftihar ediyordu, yaşlı insanları da cahil *myall,* yani İngilizce konuşamayan, beyaz Avustralyalıların âdetlerinden habersiz, şaşkın insanlar olarak görüyordu. Gençler maddi olarak daha kudretli bir kültüre, yaşlılarınkinden çok daha fazla siyasi erki ve gücü olan bir

kültüre yöneldiler. Yaşlılar bu erke yenilmemiş miydi? Ve Avrupa mallarında yaşlıların da gözü kalmıyor muydu? Gençler şöyle şeyler söyleyebiliyordu: "Her şey değişiyor. Artık para konuşuyor." Eylemlerinden büyük kısmım, beyaz adamın tarzı neyse kendilerinin de öyle yaptıkları zemininde gerekçelendiriyorlardı. Çoğu, yaşlı kuşağın söylemek zorunda olduğu şeyle hemen hemen hiç ilgilenmez hale gelmişti ve yaşlı kuşak, inceleme yapmaya gelmiş antropologlar ve öteki dışarlıklılar hariç pek az insanca istenen bir bilgi yapısıyla başbaşa kalıverdi.

Gerçi gençler, Avrupalı şeylerin büyük kısmına büyük değer veriyordu, ama gençlerin çoğu normalde Avrupalı hayatın değerleri ve uygulamalarıyla başa çıkamıyordu. Genç erkekler anakaradaki sığır yetiştirme istasyonlarında sığırtmaç olarak iş buluyorlardı ve genç kadınlar da ev hizmetine giriyorlardı. Bununla birlikte, bazıları sözleşme süresini tamamlamadan başını alıp gitme alışkanlığı edinmişti ve işe başladıkları zamankinden daha da yoksul olarak ayrılıyorlardı. Böyle olmasının çeşitli nedenleri vardı. Değerleri ve sosyalleşmeleri gereği, ailelerinin onlara çok geniş bir hoşgörüyle davranmasına ve dilediklerini yapmaya ya da daha doğrusu dilediklerini yapmamaya alışmışlardı. Hepsinin işlerine uygun eğitim almış olduğu söylenemezdi ve bazıları da belirli bir iş için uygun değillerdi. Bu durum, söylemesi bile gereksiz, Mornington Adalılara özgü değil. Gençlerin bazıları eleştiriyi hazmedemiyordu. Bu son nokta kin tutmaya ve belki bir dövüşe yol açacağı için kimsenin kimsenin işini eleştirmemesi gerektiği şeklindeki geleneksel değerle yakından bağlantılıydı. Böylesi bir değer ise tabii ki beyaz Avustralyalıların emrinde çalışmayı kolaylaştıran bir şey değildi. Gençler işten ayrıldıkları zaman normal olarak yakın kandaşlarından anlayış desteği alıyorlardı. Bununla birlikte yaşlı sığır yetiştiricileri, gençlerin çoğunun zor işlerle ve akrabalarından uzun dönemler ayrı kalmakla başa çıkamadıklarından yakmıyorlardı.

Kadınlar da zor bir pozisyondaydı. Orta yaşlı anneler, sık sık kendileriyle kavga eden ve dövüşen, kavgalarda onları birbirine düşüren ele avuca sığmaz çocuklarıyla mücadele etmek zorundaydılar. Bazı kadınlar geçmişte aile kilerine katkıda bulunacak yaşta sayılan, büyük çocuklarını beslemekte güçlük çekiyordu. Bazı ailelerde, büyük gençlerin bazıları, annelerinin onları görmediği ilk an annelerinin zaten pek yoksul olan yiyecek stokunu yağmaladıkları için güvenilmez ve bencil sayılan kişiler haline gelmişlerdi. Bir bakıma

geleneksel pratiği izliyorlardı, çünkü geçmişte besin normal olarak biriktirilmezdi. Fakat ailenin tümünün avlandığı ve toplayıcılık yaptığı zaman böyle davranmak bir şeydir; aile bir köyde yaşar, hafta sonları avlanır, besininin ve modern avcılık aletlerinin çoğunu düşük ücretler ve sosyal yardım ile satın alırsa başka bir şeydir. Pek çok genç evlenmeksizin çocuk sahibi olmuştu. Bu, kendi başına kötü bir şey değildi, fakat dünyaya getirdikleri çocukların sorumluluğunu üstlenmiyorlardı. Sadece kendi çocuklarına değil, bir de torunlarına da bakmak zorunda kalan büyükannelere ağır bir yük bindiriyordu. Köyde, kamp ateşleri başında büyükanneleri tarafından damper (gayet doyurucu, ama özellikle besleyici olmayan bir tür ekmek) ve çayla beslenen bir sürü küçük çocuklardan oluşan kümeler görülebilirdi. Bazen çocukların bakımı konusunda dede ve ninelerle ana babalar arasında kavga olurdu.

KÖY TOPLU KAMPINDA DÖVÜŞME

Lardillerin ve öteki Mornington Adalıların âdetlerinden biri, kandırıldıklarını düşündükleri zaman, patırtı çıkarmalarıydı. Bütün yakınmalarını her zaman yüksek sesle dile getirmezlerdi, gerçi çoğu Mornington Adalının böyle yaptığını düşünenler de olabilir. Şikâyetlerini biriktirme ve sonra yakınacak pek çok şeyleri olduğunu düşündükleri zaman da mesele çıkarma eğilimindedirler. Ben sık sık insanların cümle âleme, yakınmalarını haykıran, canı nasıl istiyorsa öyle davranan, asla avlanmayan, çalışmak istemeyen, hiçbir şey bilmeyen, laf taşıyan, başkalarının başını derde sokan, kabile yasalarını ihlal eden, önüne gelen kadınla düşüp kalkan, bu yakınan kişinin bir myall (şaşkın/cahil) olduğunu düşünen vb. kişilerden yakındıklarını duydum. Bu aşamada isimlerin ille de açıklanması gerekmez, fakat normal olarak onlar kimden söz edildiğini bilirler ve bağırarak cevap verirler veya vermezler ve akıllarından geçeni söylerler. Sonunda sesler, uzaktan duyulacak ölçüde kızgın bir tona yükselir. *"Merri, merri"* (dinle, dinle) çığlıkları kimin bağırdığını ve "homurtu"nun ne hakkında olduğunu anlamaya çalışan ötekilerce işitilebilir. Mornington Adalılar, insanların yakınmalarını, yüksek sesle haykırmasını epey uygun görürler. Fakat, nasıl haklılaştırıldığı bir yana, yakınmalarını yüksek sesle söyleme edimi, çatışmayı körüklemek gibidir. Pratikte bütün dövüşler yakınmaların

bağıra bağıra söylenmesiyle başlar, fakat tüm bağıra bağıra yakınmalar bir dövüşle sonuçlanmaz; sadece "ağız dalaşı" veya "homurdanma" ile de sona erebilir. Sonraki aşamada, rakip taraflardan biri bir sopa veya bir kalın değnek kapabilir ve evlerinin (hatta daha iyisi başka birinin evinin) oluklu sacdan duvarına vurmaya başlar, böylece köyün her yanından duyulabilecek saldırgan bir ses oluşur. Öfkelendikleri veya öfke sergiledikleri zaman erkekler mızraklarının sapını ısırırlar. (Dişler sık sık alet veya mengene olarak kullanılır. Mızrak yaparken erkekler mızrağın sapını ısıtırlar ve genellikle, dişleriyle mızrağı sıkıca kavrayıp elleriyle sapını aşağı çekerek düzleştirirler.) İlgisi uyanan insanlar yaklaşmaya başlar, tabii zaten oraya toplanmış değillerse. Çatıya vurma başladığı ana kadar, karşı taraflardan hiç değilse biri, öyle bir havaya girer ki kırabileceği her nesneyi parçalamaya başlar. Çömlek ve toprak kaplar tekmelenebilir ve fırlatılır, cam pencereler kırılır ve hatta dükkânlardaki yiyecekler yere saçılabilir. Nesnelerin tahribi bu noktaya varınca, rakip tarafların birbirlerine ana avrat düz gitmesiyle sesler kulak tırmalayıcı bir şekilde yükselir. Küfretmek bir dövüşün en muhtemel başlatıcısıdır. Erkekler özellikle de erkekliğe kabul edilmiş erkekler, eğer kendilerine küfrediyorsa bir kadım dövmeyi ahlaki yükümlülük sayarlar. Karşı taraftan birinin anasına küfretmek, ister doğrudan, ister sırf lafın gelişi olsun veya birine *daeha ngama,* yani anam s..erim demek ya da bir erkeğe *ngama daan,* yani ana s...ci demek normal olarak şiddetli bir misillemeyle sonuçlanır. Taraflar daima birbirlerinin tenasül organlarının büyüklüğü, rengi ve biçimi hakkında küçültücü yorumlar yaparlar. Bazen rakiplerden biri "kemikli" olmakla suçlanır. Kemikli olmak sağlıksız olmaktır ve ölümle bağlantılıdır, çünkü ölüm halinde sadece kemikler kalır (Hiç kimse kendisine şişman denmesine gücenmez, çünkü şişman olmak, güçlü ve sağlıklı olmaktır). Bazen eski dövüşler ve skandallar ortaya dökülür ve öteki insanlar da çatışmaya girerler. Kandaş ve akrabalar ne olduğunu ve yardımlarının gerekip gerekmediğini anlamaya koşarlar. Normal olarak, dövüşün onlardan birine karşı olmaması koşuluyla, kişi ana babasının, büyük çocuklarının, kardeşlerinin, ana tarafından akrabalarının, üvey erkek kardeşlerinin, üvey kız kardeşlerinin, kardeş çocuklarının vs. yardımına güvenebilir. Çocuklar heyecanla "Baya! Baya!" (Dövüş! Dövüş!) diye haykırırlar ve gösteriyi seyretmeye koşarlar. Hemencecik büyük bir kalabalık toplanır, insanlar küfreder ve şöyle sözler haykırırlar: "Amcam nerede?" "Taş-

ralılar!" İnsanlar kendilerini öyle kaptırırlar ki adrenalin salgıları hızlamr ve pek çok darbenin acısını hafifletir.

Dövüşlerin sertliği, ne kadar süreceği ve kaç insanın katılacağı değişir. Bunlar büyük ölçüde kavgacıların arasındaki ilişkiye bağlıdır; bazen çabucak parlar ve çabucak sönerler; bazen uzun süren husumetlere sebep olurlar ve bazen de hemen unuturlar ve karşıt taraflar birbirlerini gözyaşları içinde kucaklar, birbirlerini kandaşlık terimiyle çağırırlar. Bazen bir saat kadar, bazen neredeyse koca bir gün, bazı durumlarda da arada bir yeniden alevlenerek günler boyu sürebilir. Dövüş, köy içinde tıpkı orman yangını gibi yayılırken, tali dövüşler asıl dövüşten daha önemli hale gelebilirler. Bazen belirli bir dövüş, dövüşçülerden birinin asıl göğüs göğüse dövüşmek istediği üçüncü bir tarafı çekmek için sadece bir peşrevdir. Birisi yaralandığı zaman akrabalar koşup yardım getirene ve yaralıyı dövüş alanı dışına taşıyana kadar dövüşe ara verilir. Bazı vesilelerde, bir yaralanma, kandaşlarının intikamını almaya kararlı, çok daha fazla kişiyi daha kavgaya çekebilir. Bu ve başka nedenlerle bir kavga kesin bir galip veya mağlup olmadan sona erebilir. Karşı taraflar evlerine dönüp gün veya gece boyu birbirlerine kötü sözler haykırabilirler, cesaretleri varsa gelmelerini söyleyerek kışkırtırlar. Bazen örtülü tehditler veya büyücülüğün örtülü olmayan tehditleri savrulur. Böylece biri şöyle diyebilir: "Sana göstereceğim" veya "Benim kaku (annemin erkek kardeşi) arkamda" (yani annemin erkek kardeşi sana büyü yapacak) veya daha açık olarak "Sana şarkı söyleyeceğim" (yani sana büyü yapacağım). Sonra aniden dövüş tekrar patlak verebilir.

İnsanlar çeşitli nedenlerle dövüşürler. Eski hesapları kapatmak için, çocukların davranışları hakkında, karşı cinsten biri için rekabet, zina kuşkusu, büyücülük suçlamaları yüzünden dövüşürler, kullanıldıklarını düşündükleri için vs. Fakat bunlar insanların hakkında dövüştükleri konulardır ve kendi başlarına niçin dövüş olduğunu veya niçin böyle çok dövüş olduğunu açıklamazlar. Dövüş hakkındaki kültürel görüşün, dövüşlerin sıklığını hangi ölçüde etkilediği tartışılır bir noktadır. İnsanlar dövüşü kınayabilirler ve insana yakışmaz olarak değerlendirebilirler, ancak bu görüşlerin o insanların pratiklerine uygun olması gerekmez. Bununla birlikte dövüşmenin, kültürel olarak doğal ve beklenen bir davranış biçimi olarak değerlendirildiği bir toplumda yaygın olduğunu görmek şaşırtıcı olmazdı. Gerçekte başka türlü olsaydı şaşırtıcı olurdu (hiç değilse benim için olurdu). Öyle de olsa, böyle de olsa, Lardiller ve Morning-

ton Adası'ndaki öteki kabilelerin mensupları dövüş olduğu zaman donup kalmaktan uzaktırlar; gerçekte, insanların yanlışları düzeltmek ve haklarını güçlendirmek için kendi işini kendi görmenin bir şekli olarak şiddet kullanmaya kalkışmasını beklerler. Onlar ve öteki pek çok Aborigine, şiddeti insan doğasının bir özelliği olarak görürler ve şiddetin dışavurumu kötü bir şey değildir (bkz. Stanner 1969). Şiddet veya şiddet tehdidi normal olarak şiddetle veya şiddet tehdidiyle cevaplanır. Gözlemlerime göre, Mornington Adalılar sanki canları ne isterse onu yapma hakkına sahipmiş gibi ve sanki zorla önlenmezlerse böyle yapacaklarmış gibi davranırlar. Özellikle genç erkekler kimin daha iyi erkek, yani kimin daha iyi dövüşçü olduğunu belirlemek için şiddetli çarpışmalara girerler. Ciddi yaralanma olasılığı dışında pek çok genç erkek çatışmalardan hoşlanıyor görünür. Yaralarını saklamaya kalkışmazlar. Tersine, yaralanmış oldukları olgusuna dikkat çekmek için, pantolonlarının bacağının dışına bir bez parçası bağlarlar. Fiziksel cüsse dikkate alınmaz, çünkü yumruk dövüşünde bile gayet ufak tefek erkekler iri yarı erkeklere korkusuzca yumruk sallarlar. Yumruk dövüşünün ritüel bileşimi tıpkı sopa dövüşü gibidir. Pantolon bacağının sıvanması, sadece kısa pantalon giyilmiş bile olsa, dövüşe razı olmanın ilk işaretidir. Karşı taraflar belli bir uzaklıktan gölge boksu yaparak başlarlar -eğilir, kıvrılır ve saldırır gibi yaparlar-, rakiplerini yakına gelmeye çağırırlar ve kibirli bir tavırla dans ederler. Gözlemci için bu sahne komiktir, fakat sık sık sert darbeler indirilir ve dövüşçülerden biri kötü yaralanabilir. Yenik genç genellikle silahlarını almaya eve koşar ve dövüş böylece tırmanır.

Yumruk dövüşü yaşlı erkeklerin küçük gördükleri bir yeniliktir; bir yumruk dövüşünde genç erkeklerle boy ölçüşemeyeceklerini iyi bilirler. Ne olursa olsun, yaşlı erkekler, yaşlılık onları dikkate değer ölçüde güçten düşürmedikçe sopayla dövüşmeye alışkındırlar; boomerangları, sopaları ve mızraklarıyla rakiplerinin hakkından gelebilirler. Usta bir geleneksel dövüşçü için büyük fiziksel ve kaba güç gerekli değildir. Hüner, beceriklilik ve hızlı refleksler daha önemlidir, ayrıca yıllar geçtikçe birkaç püf noktası da öğrenilir. Genç bir erkekle geleneksel silahlarla dövüşen bir yaşlı adamın, kendini koruma veya kazanma şansı çok yüksektir. Fakat yaşlılık bir erkeği güçten düşürmüşse bir kez, artık vuruş yapamaz veya güçlü bir vuruşu savuşturamaz veya boomerang veya mızrağı isabetle fırlatamaz. Bu durumda artık bel bağlanabilecek bir güç değildir. Bütün yapabile-

ceği, genç erkek ve kadınlar dövüşürken kenarda durup bağırmaktır. Bu da yaşlının bugünkü durumdaki siyasi gücünü gayet iyi yansıtır: Sadece kenarda bağırmak[8]

İdeal çocuk yetiştirme uygulamaları (çocukluk deneyimleriyle birlikte) yetişkinlerin hem ideal hem de gerçek davranışları arasındaki ilişki elbette ki karmaşık bir konudur. Yerimizin kısıtlılığı nedeniyle bu çifte sarmalın ayrıntılı bir incelemesini yapamayacağız, sadece birkaç açık gözlem sunmakla yetineceğiz. Mornington Adalıların şiddetli davranışının sadece onların çocukluk deneyimlerine atfedilebileceğini savunmasam da, arada bir bağ olduğu kesin ve çocukların ve yetişkinlerin saldırgan davranışlarının aynı bütünün parçaları olduğu açıktır. Çocuklar sürekli olarak şiddete maruz kalıyorlar ve kısa sürede şiddeti bir hayat tarzı olarak görmeyi öğreniyorlar. Başlangıçta ana babaları dövüşteyken ağlayan çocuklar gördüğüm zaman çocukların korktuğunu düşündüm. Sonra öğrendim ki çocukların tepkilerini yanlış yorumlamışım, çünkü gerçekte dövüş gösterisinden hoşlanıyorlar. Bu, insanların yorumlarıyla ve çocukların hareketli ve kaygısız anlatışlarıyla doğrulanmıştır. Çocukların büyük kısmı güçlü bir egoya sahip görünüyordu ve inatla dediklerini yaptırmaya gayret ediyorlardı. İstediklerini yaptıramadıkları zaman sağa sola vurmaya yatkındılar. Sık sık huysuzluk nöbeti geçiriyorlar, eşyaları kırıyorlar ve küsüyorlardı *(bunme)*. Çocuklar birbirleriyle dövüşüyorlar ve geleneksel rüzgâr yönü ve rüzgârsız yön saflaşmasında yer alıyorlardı; hatta benim beş yaşındaki oğlum bile onlara katılmıştı. Çocuk oyunu, birbirlerine teneke kapaklar fırlatmaktı, bu teneke kapaklar çocuklar tarafından sopalarla bloke ediliyordu ya da oyunun bir başka versiyonunda kapakları yerde yuvarlıyorlar ve sopalarını mızrak olarak kullanarak birbirlerini yaralamaya çalışıyorlardı. Bir başka gözde oyun, bir sopanın ucuna çamur parçası yerleştirilmesi ve bu sopanın yusufçuklara fırlatılmasıydı. Söylemesi gereksiz, bu oyunlar avcılık ve dövüşçülük için harikûlade alıştırmalardır. Bu ikisinin bir arada olması hayli ilginç, çünkü hemen hemen bütün iyi avcılar iyi dövüşçülerdir. Yetişkinlerin dövüşlerine bir silahla katılmak, bir gencin bir erkek olduğunu göstermenin bir yoludur. Ben birkaç kere, bu dönüşüme tanık oldum ve dönüşümün nasıl ani ve tam olabildiğini görüp etkilendim.

8. Dövüşme evlilik siyasasında önemli yer tutar. Bunu ayrıntılarıyla bir monografide incelemeye niyetliyim.

Morningtон Adalıların günümüzde içinde yaşadığı toplu kamp, onların geleneksel kamplarından, alan, nüfus yoğunluğu, yaş yapısı ve bileşimi bakımından epey farklıdır[9] İnsanlar da bu farklılıkların farkındalar. Özellikle yaşlılar çocukların çokluğuna hayret ediyorlar ve bu kadar çok çocuğu asla bir arada görmemiş olduklarını ileri sürüyorlardı. Ara sıra çocuklara, onlarla akrabalık derecesinden emin olmak için ana babalarının kim olduğunu soruyorlardı. İnsanların çokluğu, karman çorman yerleşenler, kamp ateşlerinden çıkan duman hakkında sık sık yakınmalar oluyordu. Kesin rakamları saptayabilmiş değilim, ama geçmişte kampların genellikle hem yüzölçümü hem nüfus bakımından daha küçük olduğunu ve yakın akrabalığı bulunan kimselerin birlikte konaklamasının âdet olduğunu rahatça söyleyebiliriz. Ara sıra büyük gruplar da birlikte konaklıyordu, fakat bu sadece kısa dönemler için geçerliydi. Tüm Lardil kabilesinin asla birlikte konaklamadığı ve hiç kimsenin de hiçbir zaman tüm kabilenin birlikte konakladığını düşünmediği kesin. Gerçekten de tüm kabilenin birlikte konaklaması ekonomik bakımdan imkânsız olurdu. Fakat günümüzde tüm kabile bir toplu kampta sürekli olarak birliktedir, onların yanı sıra da başka kabilelerin mensupları vardır. Sonuç olarak sadece nüfus yoğunluğu yüksek değil, ayrıca da akrabalık yoğunluğu da yüksek[10] Bizim kendi toplumumuz gibi bir toplumda bir mahalledeki, bir binadaki veya bir apart-

9. İdeal olarak geleneksel kampların alanı ve nüfus büyüklüğü hesaplanmalı ve köy toplu kampının durumuyla kıyaslanmalıydı. Ne yazık ki benim verilerim, böylesi kesin hesaplamalar için yeterince sağlam değil.

10. Aslında akrabalık yoğunluğu için sosyal yoğunluk terimini kullandım. Fakat Durkheim sosyal yoğunluk terimini bir ölçüde farklı bir anlamda kullandığı için, herhangi bir yanlış anlamaya yol açmamak için akrabalık yoğunluğu terimini kullanmaya karar verdim. Durkheim'a göre sosyal yoğunluk aslolarak bir nüfus yığılması (temerküzü) olayıdır. Böylece verili bir bölgede nüfus temerküzü daha büyükse sosyal yoğunluk da daha büyüktür (Durkheim 1984: 200-203. sayfalar). Bense burada nüfus sayıları veya nüfus yoğunluğuyla **per se** (kendiliğinden) ilgili değilim, fakat bir toplulukta belirli bir kandaşlık sisteminin sonucu olan, kapsayıcı bir kandaşlık sistemi sayılabilecek herkesin başka herkesi bir kandaşlık veya akrabalık terimiyle çağırdığı ve onlar karşısında özel haklara ve görevlere sahip olduğu sosyal ilişkilerin sayısıyla ilgiliyim. İki toplum aynı sosyal yoğunluğa sahip olabilirler (terimi Durkheim'ın kullandığı anlamda), fakat akrabalık yoğunlukları radikal şekilde farklı olabilir.

mandaki herkes bir diğeriyle akraba değildir ve gerçekte pek çok insan birbirini tanımaz. Mornington Adası toplu kampındaki durum ise epey farklı. Her kişi bir başkasıyla akraba ve onları bir kandaşlık veya akrabalık terimiyle adlandırır ve buna uygun olarak da onlara *ideal şekilde* davranır (yani, durum gerektirdiğinde onlara yardım etmeyi ve kaynak sunmayı görev sayar). Böylelikle her kişi yaklaşık 600 akrabaya sahiptir ve yaklaşık olarak 359.400 akrabalık (600 × 599 = 359.400) vardır[11] Bu yüksek akrabalık yoğunluğu, ilişkilerde ve bir bütün olarak sosyal sistemde ağır bir gerilim yaratır. Ve bu rakamlar, küçük çocuklar arasındaki ilişkilerin talepkâr veya yükümlülük doğurucu olmadığı gerekçesiyle diyelim ki 100.000 kadar indirilse bile elimizde hâlâ çeyrek milyon ilişki kalır. Bu rakamları bir çerçeveye yerleştirelim; eğer bir geleneksel kampta ortalama nüfus büyüklüğünün 30 olduğunu kabul edersek (bunun cömert saptanmış bir rakam olduğu kanısındayım) o zaman akrabalık yoğunluğu 870 akrabalık (30 × 29: 870) olacaktı. Avustralyalı Aborigine-lerin kandaşlık ve evlilik sistemleriyle aşina olmayan okuyucular için, sınıflamalı kandaşlık ilişkilerinin tıpkı gerçek kan ilişkileri gibi bağlayıcı ve yükümlülük getirici olabildiğini vurgulamalıyım. Sınıflamalı uzak ilişkiler gerçek veya yakın kandaşlık ve akrabalık ilişkilerinin önemsizleşmiş versiyonları değildir. Nüfus yoğunluğu ve akrabalık yoğunluğu arasındaki ayrımın bir sonucu, nüfus yoğunluğuna dayandırılan kaba kıyaslamaların büyük ölçüde yanıltıcı olabilmesidir. İki toplum aynı nüfus yoğunluğuna sahip olabilirler, fakat akrabalık yoğunluğu gibi asli bir etken bakımından hayli farklı olabilirler[12]. Açıktır ki Avustralya Aborigineleri ve tarımla uğraşan-

11. Frederick Rose'un Kuzey Ülkesi, Groote Eylandt Aborigineleri hakkındaki malzemesi anılmalıdır. Rose, 221 çizelge yayımladı. Bunların her biri bir kişi içindi ve her bir kişinin herkesle ilişkisini gösteriyordu (Rose 1960: 247-467. sf.lar). Çeşitli nedenlerle bazı çizelgeler eksiktir, fakat hepsi göz önüne alındığında, Rose 25.000'i aşkın akrabalık kaydetmiştir. Rose, 1941'de Aborigine nüfusunun yaklaşık 300-350 olduğunu tahmin ediyordu ve nüfus yoğunluğu da yaklaşık kişi başına üç (yakl. 7.8 km²) milkareydi (sf. 12). Tersine 1914'te Lardillerin nüfus yoğunluğu yaklaşık olarak kişi başına bir buçuk milkareydi (3.9 km²).

12. Akrabalık yoğunluğu hakkında bazı ek belirtmeler yapmak istiyorum, çünkü bu kavramın başka hiçbir yerde kullanılmadığından emin değilim. Akrabalık yoğunluğu Morgan'ın sınıflamalı kandaşlık sistemleri ve tanımlayıcı kandaşlık sistemleri arasındaki ünlü ayrımını etkiler (Morgan 1871). Bana öyle geliyor ki bu iki sistem farklı psikolojik ve duygusal sonuçlar doğurabilir.

lar arasındaki nüfus yoğunluğu kıyaslamaları karşısında uyanık olmalıyız. Çünkü sık sık vurgulandığı gibi, tarımla uğraşanlar yüksek bir nüfus yoğunluğuna sahiptir gerçi, ama düşük akrabalık yoğunluğuna sahip olabilirler. Bu nokta Avustralya Aborigineleri öteki avcı ve toplayıcı toplumlarla kıyaslanırken de göz önüne alınmalıdır.

Ben, toplu kamp hayatının yüksek nüfus yoğunluğunun ve daha önemlisi yüksek akrabalık yoğunluğunun, şiddet olgusuna katkıda bulunan etkenler olduğunu savunacağım. Mornington Adalılarla bozkırda çeşitli vesilelerle kamp yaptım. Bu kamplar ender olarak 20'den fazla kişiden oluşuyordu ve sıklıkla da çok daha az kişi katılıyordu. Okul tatillerinin başlangıcında genellikle, az sayıda büyük kamp vardı; bunlar muhtemelen geleneksel temel kamplara benziyordu, fakat kısa süre sonra insanlar ayrılıp küçük kamplar oluşturunca bu büyük kamplar dağılıyorlardı. Konaklayanlar genellikle yakın akrabaydı. Her sosyal birim, ki sık sık bir aile söz konusuydu (bir erkek, karısı ve evli olmayan çocukları) kendi kamp ateşine sahipti ve kamp ateşleri arasında da birbirleriyle haşır neşir olmalarını gerektirmeyecek mesafe vardı. Eğer birkaç büyük genç veya delikanlı varsa, bunlar normal olarak, geleneksel kamp düzenlemeleri yaklaşımlarına uygun olarak birlikte kamp yaparlardı. Bu kamp yol-

---

Sınıflamalı kandaşlık terminolojisinin bulunduğu bir toplumda herkes, belirli bir kategoride pek çok akraba sahibi olabilir. Mesela bir erkeğin "anne" dediği pek çok kadın vardır ve erkek kaç yaşına olursa olsun daima anne diyebileceği kadınlar olacaktır. Tersine, tanımlanmış kandaşlık terminolojisinde "anne" denecek sadece bir kadın olabilir ve normal olarak bu kadın birinin biyolojik annesidir. Bu kadın öldü mü bir erkek annesiz kalır. Bununla birlikte bilindiği gibi, bizimki gibi bazı tanımlanmış sistemlerde birçok soy zinciri akrabalığı, terminolojik bakımdan tek kategori içinde birleştirilebilir. Bu nedenle bir kişiden daha fazla kişi belirli bir terimle, mesela "teyze", "amca" terimleriyle çağrılabilir. Fakat bir tanımlayıcı sistem kapsayıcı değildir ve muhtemelen olamaz da, sınıflamacı sistem ise olabilir. Her kapsayıcı kandaşlık sisteminin bir sınıflamalı kandaşlık terminolojisi var gibi görünürdü. Sınıflamalı kandaşlık terminolojisine sahip bir toplum, tanımlayıcı kandaşlık terminolojisine sahip bir toplumdan daha yüksek akrabalık yoğunluğuna sahiptir. Bununla birlikte değerlendirilen başka şeyler de vardır. Bir sınıflamalı kandaşlık terminolojisi kendi başına haklar ve görevler doğurmaz, haklar ve görevler derecesi de doğurmaz. Hak ve görevler ne kadar çoksa, ilişki de daha ağırlıklıdır. Hak ve görevler azsa ilişki de daha hafiftir. Son olarak Durkheim'ı (1893/1984) ve Fortes'i (1969) izleyerek, ahlak yoğunluğu bakımından bir ayrım yapılabileceğine değinebilirim.

culuklarmda insanlar böyle sadece yakın kandaşlarla bozkırda, tüm kavgalardan uzak, güzel bozkır besinlerini yiyerek, gerçekten iyi su içerek vs. yaşamanın nasıl harikûlade olduğuna hayret ederlerdi. Hepsi de gayet kesin olarak misyona dönmek niyetinde olmadıklarını belirtirlerdi. Fakat ihtiyaç maddeleri kıtlığı (başlıca da şeker, çay ve tütün), hastalık veya bir akrabaya bazı bozkır yiyecekleri götürme arzusu yüzünden geri dönerlerdi. Önemli olan şu ki katıldığım hiçbir kamp gezisinde herhangi bir açık şiddet gözlemedim. Bazen fikir anlaşmazlıkları vardı, fakat bunlar dövüş haline dönüşmedi. Bu nedenle öyle görünüyor ki Mornington Adalılar kamplar küçük, kamp mensupları da yakın akraba olduğu zaman çatışmayı dizginleyebiliyorlar, fakat kamplar büyük ve birbiriyle uzak akraba pek çok insan bulunduğu zaman çatışma şiddet halinde patlak veriyor. İnsanların hatırladığı geçmişteki şiddetli çatışmaların neredeyse hepsinin dışarlıklılara, yani başka klanların mensuplarına veya kendi başlıca bölgelerinin dışından kişilere karşı ve rüzgâr yönü ile rüzgârsız yön arasında veya öteki kabilelere karşı olması olgusu da bu sonucu desteklemektedir. Köy toplu kampında benim tanık olduğum ciddi dövüşler de bu sözünü ettiğim dışarlıklılara karşıydı[13]

Avustralya Aboriginelerinde zaman zaman oluşan büyük toplanmalar hakkındaki önceki kayıtlar da vardığım sonuca uygundur. Çeşitli bölgelerdeki çeşitli kabileler, birkaç yılda bir görülen zengin besin kaynaklarından yararlanmak için bir araya toplanırdı. Güney Queensland'daki Brisbane kabilelerinin bunya ağaçlarının *(Araucaria bidwilli)* tohumlarını toplaması, bunun ünlü bir örneğidir. "Kabileler, bol ürün beklentisiyle yüz mili aşkın uzaklıktan bunya ziyafeti

13. Profesör Peter Worsley, beni, Groote Eylandt'ta 1952-53 yıllarındaki alan çalışması sırasında pek ender olarak dövüşme olduğundan haberdar etti. Bu dönemdeki Aborigine nüfusu yaklaşık 450'ydi. Düşük dövüşme oranı Aborigine nüfusun etnik ve kültürel bakımdan homojen olması (ki Mornington Adası'ndakinden çok daha homojen bir nüfus söz konusuydu), insanların geleneksel kültürlerinin büyük kısmını sürdürdükleri (yani Mornington Adalıların tersine, onlar dillerini korumuşlardı), nüfus yoğunluğu ve akrabalık yoğunluğunun Mornington Adası'ndakinden daha düşük olduğu olgusunu yansıtıyor olabilir. Groote Eylandt Aborigineleri iki ayrı toplu kampta yerleşmişti. Bu kamplardan biri laikti ve Frederick H. Gray tarafından kurulmuştu. Öteki diniydi ve Kilise Misyon Derneği tarafından kurulmuştu. Misyon toplu kampı 1921'de kuruldu, fakat misyonerler ve Aborigineler arasında 1930'ların ortalarına kadar pek az gerçek temas vardı (Worsley 1954, 263 ve izleyen sayfalar).

için toplanırlardı. Ziyaret genellikle bir savaşla son bulurdu." (Mathew 1910: Sf. 94). Bu ve başka büyük toplanmaların şiddetle sonlanmasının alışılagelmiş olması, geleneksel sosyal örgütlenmenin ve sosyal denetim biçimlerinin bu düzeydeki çatışmayı ve belki de böyle bir çatışma beklentisini de içermediğine işaret eder.

SONUÇ

Alan çalışması sırasında kendime sık sık sorduğum sorunun, yani niye böyle çok dövüş olduğu sorusunun yanıtı açıktır ki çok çeşitli etkene bağlıdır. Dövüşme, Lardiller ve Mornington Adası'ndaki öteki kabileler arasında, misyon denetimi altına girmelerinden önce de yaygındı. Lardillerle Yangkallar arasında, komşu anakara kabileleriyle olduğu gibi şiddetli çarpışmalar vardı. Kaiadiltler arasında şiddet meydana geliyordu ve dışarlıklılarla da şiddetli çarpışmalar vardı. Kaiadiltlerin eşi görülmedik bir olaylar zincirinden zarar gördüğünü veri alsak da, yine de Kaiadiltlerin sosyal çöküşünün, nüfus yoğunluklarının ve akrabalık yoğunluklarının doruğunda olduğu bir sırada meydana gelmesi kesinlikle önemlidir. Geçmişte Lardiller arasındaki dövüşmenin genel görünümü aşağıdaki gibi görünüyor. Şiddetli dövüşlerin büyük kısmı klan dışında meydana geliyordu ve bir klanın mensupları veya öteki yakın kandaşlar arasında ender olarak öldürme meydana geliyordu. Hem erkekler hem kadınlar dövüşüyordu ve erkekler de, kadınlar da öldürülüyordu; fakat erkekler öldürme aletlerine, yani mızrak, boomerang ve sopalara sahip oldukları için öldürücü dövüşçülerdi ve bütün öldürmeler de erkekler tarafından gerçekleştirilmişti[14] Bir kadının bir başka kadını veya bir erkeği öldürdüğü hiçbir vaka bilmiyorum. Geleneksel olarak kabile içinde, farklı başlıca bölgeler arasında ve rüzgâr yönüyle rüzgârsız yön arasındaki şiddetin bir tarihi vardı. Bir dereceye kadar dövüşme ritüeller, kurallar ve ortacıların rolüyle denetleniyordu, fakat bu, sert yaraları ve öldürmeleri önlemiyordu[15]. Ba-

14. Erkekler sadece mızrakla değil, ayrıca büyücülükle de öldürülürler. Daha geniş bir bakışla, markiri'de büyücülük ve dövüşme ortak temasını buluruz, bunların üçü de büyük ölçüde ksenofobiktir (yabancı düşmanı).

15. Bir başka yazıda (McKnight 1982: Sf. 507) kısaca, göçebelik ve yan göçebeliğin şiddet oranında rol oynayabileceğini incelemiştim. Geçmişte Mornington Adalılarının çatışmadan kaçınmak için kampyerini değiştirmelerine rağ-

zen dövüş bir düello, düşmanlıkları sona erdirmek için iki erkek veya iki grup arasındaki resmi bir "hesaplaşma" idi; bazen dövüşme uzak bir sosyal gruba veya kuralları bir kenara bırakmış görünen bir başka kabileye akın düzenlenmesinden oluşurdu; bazen iki veya daha çok insan arasında planlanmamış ve organize edilmemiş çarpışma halindeydi. Dövüşme, kişinin haklarına sahip çıkmasının ve siyasi nüfuz uygulamasının beklenen ve kabul edilmiş bir yöntemiydi.

Kabilelerin yerel ve sosyal örgütlenmesi, 1914'te misyon kurulduktan sonra bozuldu. Bu süreç, misyonun nüfuzunu ekonomik, dini, siyasi ve eğitim konularına genişlettiği yirmi yıllık bir dönemde meydana geldi. Aboriginelerin geçmişte yaşamış oldukları hiçbir şeye bir nebze olsun benzemeyen bir köy toplu kampı, misyonun yakınında oluşuverdi. Sadece çeşitli kesim ve gruplarıyla tüm Lardil kabilesi değil, Yangkallar ve çeşitli anakara kabilelerinin kalıntıları ve nihayet Kaiadiltler de aynı yerde konakladı. Bu, -halkın kullandığı bir sıfat kullanalım- olmayacak şeydi. Toplu kampın bileşimi kendi başına, Mornington Adası'nda niçin bu kadar çok dövüşme olduğunu epey açıklar. Fakat işin içinde başka etkenler de var. Her kabile grubu içinde ve bir bütün olarak toplu kamp içinde, yaş yapısında değişimler vardı. Bu değişim iki yoldan oldu: Çocuklardan ve anakaradan Mornington Adası'na gönderilen gençlerden; bir de doğum oranındaki artıştan ve çocuk ölüm oranındaki azalmadan. Sonuç olarak gençlerin sayısı yaşlıların sayısını çoktan geçti. Misyonerler *inter alia* (başka şeylerin yanı sıra) çocukları ve gençleri yaşlılardan ayırarak, onlara yeni değerler öğreterek ve erkekliğe kabul törenlerini ve poligamiyi yasaklayarak kasıtlı bir kuşak farkı yarattılar. Bu tedbirler, yaşlıların otoritesinin temellerini ortadan kaldırdı ve yaşlılar geleneksel yaptırımları (mesela alay) kullanmaya kalkıştıkları zaman, gençlerin çoğu yaşlılara sırt çevirdi ve onlarla alay etti. Bu durum hemen olmadı; tüm geleneksel değerler reddedilmedi; gençler, misyonerlerin sunduğu veya dayattığı yeni değerlerin tümünü kabul etmedi. Ama kuşaklar arasında bir bölünme yaratmaya yetecek ölçüde değişim vardı.

---

men ve ben alandayken insanların bazen evlerinden taşınmalarına (kelimenin tam anlamıyla evlerinden kopmalarına) veya ailelerini alıp sahilde konaklamalarına veya klan bölgelerini ziyaret etmelerine rağmen, bu önlemlerin fazlaca etkili olmadığını, çünkü yine de epey şiddet olayı olduğunu söyleyebiliriz.

Misyonerlerle ve Avrupalı şeylerle özdeşleştirilen yarım soydan gelen Aboriginelerin varlığı işleri daha ağırlaştırdı. Misyonerler köklü değişimleri başlatmada ve yerleşiklik kazandırmada özellikle yarım soydan olanlara güveniyor gibiydi. Bunun için tam soy Aboriginelerden daha yetenekli olduklarını kanıtlayacakları beklentisiyle, onlara daha fazla sorumluluk verildi. Belki bu işlemin bir sonucu olarak, yarım soy Aborigineler ile tam soy Aborigineler arasında çatışma vardı. Ek olarak, pek çok Lardil'in anakaralılara (yarım soy olanlara da, tam soy olanlara da) karşı hoşnutsuzlukları o derecedeydi ki anakaralıların Mornington Adası'na ait olmadıkları ve anakaraya geri dönmeleri gerektiği talebini sıkça öne sürüyorlardı. Dövüşme olayına katkıda bulunan bir diğer önemli etken de nüfus yoğunluğundaki ve özellikle akrabalık yoğunluğundaki artıştır. Toplu kamp çevresinde geçmiştekinden çok daha fazla insan birlikte yaşadığı için ve herkese akraba olarak davranılan bir sistem olduğu göz önüne alındığında, bunun açık sonucu, sosyal ilişkilerin toplam sayısının dikkate değer ölçüde artmasıdır. Böylece her kişi daha ağır bir sosyal sorumluluk yüklenmiştir.

Açıklamalar

Mornington Adası'nda 1966-68 yıllarındaki alan çalışmamın ana dönemini finanse eden Avustralya Aborigine İncelemeleri Enstitüsü'ne şükranlarımı belirtmek istiyorum. Ayrıca Londra Üniversitesi Merkezi Araştırma Fonu'nun Nuffield Vakfı'na, Londra Ekonomi Okulu'nun Coğrafi ve Antropolojik Araştırma Bölümü'ne ve Sosyal Bilim Araştırma Konseyi'ne, 1970-85 yıllarındaki araştırmamı sürdürmemi sağladıkları için teşekkürü borç bilirim. Lardilce terimler için Profesör Ken Hale'in yazım tarzını benimsediğimi belirtmeliyim. Ve son olarak eski Mornington Adası Misyonu Müfettişi Rahip Douglas Belcher'e ilk taslak üzerindeki eleştirel yorumları için teşekkür ederim. Bu makalede sunulan bilgi ve yorumların tüm sorumluluğunu aldığımı da vurgulamam gerek.

Misyon hakkındaki yorumlarımın misyonerlere saldırı olarak yorumlanması halinde üzülürdüm. Pek çok misyoner gayet iyi farkındadır ki izledikleri siyasa daima yararlı sonuçlar getirmemiştir. Misyonerlerin siyasaları hakkında doğru bir değerlendirme için tarihi bağlam göz önüne alınmalıdır. Çocukları yurtlara yerleştirmek günümüzde zalimce görünüyor, fakat 1920'lerde bunun Avustralya'da çocukları eğitmenin en iyi yolu sayıldığını vurgulamalıyım. Mornington Adası'ndaki ana dönem çalışmam sırasında

Müfettiş Rahip Douglas Belcher'ın elinden gelenin en iyisini yaptığı açıktı. Gerçekten Belcher, pek çok şekilde, Queensland Hükümeti'nin ve Presbiteryen Misyonlar Kurulu'nun siyasalarında ilerleme sağladı. Yaptıklarının hepsini, insanların geleneksel kültürünü korumaya yardım etmek için yaptı. O ve eşi Bayan Doreen Belcher, Mornington Adalıların büyük saygısını kazanmışlar ve ben onlara sıcak konukseverlikleri için teşekkür borçluyum.

KAYNAKÇA

Where two dates are given, the first refers to the original edition of a work and the second to the edition used in the text.

Durkheim, Emile 1893/1984: **The Division of Labour in Society.** Introduction by Lewis Coser; translated by W. D. Halls. Contemporary Social Theory. London: Macmillan.

Flinders, M. 1814: **Voyage to Terra Australis,** vol. 2. London.

Fortes, Meyer 1969: **Kinship and the Social Order: The Legacy of Lewis Henry Morgan.** London: Routledge and Kegan Paul.

Hale, K. 1981: **A Preliminary Dictionary of Lardil** (compiled by) Ken Hale, Ann Farmer, David Nash and Jane Simpson. Cambridge, Mass.: MIT.

Mathew, John 1910: **Two Representative Tribes of Queensland.** London.

McKnight, David 1981: Sorcery in an Australian tribe. **Ethnology,** 20, 31-44.

— 1982: Conflict healing and singing in an Australian Aboriginal community. **Anthropos,** 77, 491-508.

Morgan, L. H. 1871: **Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family.** Washington: Smithsonian Contributions to Knowledge 17.

Rose, F. G. G. 1960: **Classification of Kin, Age Structure and Marriage amongst the Groote Eylandt Aborigines: A study in method and a theory of Australian kinship.** Berlin: Akademie-Verlag.

Stanner, W. E. H. 1969: **After the Dreaming** (The Boyer Lectures, 1968). Sydney NSW: The Australian Broadcasting Commission.

Strehlow, T. G. H. 1947: **Aranda Traditions.** Melbourne: Melbourne University Press.

— 1970: Geography and the totemic landscape in central Australia: A functional study. In R. M. Berndt (ed.), **Australian Aboriginal Anthropology,** Perth: University of Western Australia Press.

Tindale, N. B. 1962: Some population changes among the Kaiadilt people of Bentinck Island, Queensland. **Records of the South Australian Museum,** 14, 297-336.

Worsley, P. M. 1954: **The Changing Social Structure of the Wanindiljaugwa.** Unpublished PhD thesis. Canberra: Australian National University.

IX. "KEYFİLER", "AÇIK TRİBÜN ÇETELERİ" VE "KAVGA ŞİRKETLERİ": FUTBOL FANATİĞİ DAVRANIŞININ SOSYOLOJİK BİR AÇIKLAMASINA DOĞRU

Eric Dunning, Patrick Murphy ve John Williams

GİRİŞ

Bu makale, Britanya'da futbol fanatizminin* temel yönlerinden birini, yani 1980'lerin ortalarına kadarki on yılda futbolun yarı resmi ya da gayrı resmi kurumlaşmış bir parçasını oluşturur hale gelen, rakip taraftar grupları arasındaki çatışmalar olgusunu ele alıyor. Amacımız, fanatik davranışı sosyal bağlamına yerleştirmek, fanatiklerin huzur bozucu davranışlardan aldıkları tatmin çeşitlerini irdelemek, fanatik taraftarların eylemlerine atfettikleri anlamları araştırmak ve son olarak da futbol fanatikleri arasındaki dövüşlerin temelini oluşturan normların ve değerlerin her defasında nasıl üretildiğini ve nasıl yeniden üretildiğini açıklayan bir "sosyogenetik" hipotez geliştirmek, futbol fanatizminin anlaşılmasına katkıda bulunmaktır[1] Normların ve değerlerin yeniden üretimi konusunda, Suttles'ın "düzenli segmentasyon" teorisini eleştirel bir şekilde ele alarak, aşağı işçi sınıfının belirli kesimleri içerisinde, sokak serseri-

* Türk basınında bu şekilde yer alması dolayısıyla "futbol fanatizmi" biçiminde çevirdiğim "football hooligan" deyiminin başlıca anlamları, "Futvadeli bir sosyal sürecin sosyogenetik açıklamasının bir örneği olarak bkz kınlık yapan, önüne çıkan her şeyi kırıp döken imalarını içerir. - (Ç.n.)

1. "Sosyogenetik" terimini, Norbert Elias'ın çalışmasından devraldık. Uzun vadeli bir sosyal sürecin sosyogenetik açıklamasının bir örneği olarak bak. Elias (1978 a, 1982).

lerinin saldırgan erkekliğinin, kamu hayatının ve özel hayatın tüm durumlar yelpazesi üzerinde açık şiddete görece yüksek hoşgörü gösterilmesinin asli bileşenlerini oluşturduğu bir sosyal konfigürasyonun sürekli üretilişini inceleyeceğiz (Suttles 1968: Sf. 1972). Yerimizin sınırlılığı, Britanya yetkililerinin (futbol yetkilileri dahil) ve sosyal bilimcilerin futbol fanatiği davranışına getirdiği açıklamalar ve Britanya yetkililerinin bu olguyla mücadelede önerdikleri çareler gibi önemli yan konuların tartışılmasını engelliyor. Fakat bu konular, yakında yayımlanacak olan kitabımızda enine boyuna tartışılıyor[2]

ARKA PLAN: SOSYAL DAVRANIŞIN SORUNLU BİR ŞEKLİ OLARAK FUTBOL FANATİZMİNİN BAZI PARAMETRELERİ

Futbol fanatizmi, 1980'lerin Britanyası'nda yaygın olarak en ciddi kamu sorunlarından biri sayılıyor. Bu konu, işsizliğin amansız yükselişi, sürekli arttığı iddia edilen serserilik olayları, şiddet ve suç oranı ve özellikle de işçi sınıfı teenagerleri (12-19 yaş arası kuşak) arasında olmak üzere, ağır uyuşturucuların kullanımındaki artış ile aynı sırada ele alınıyor. Kimi çevrelere göre de hele Britanya'nın dünyadaki itibarı üzerindeki etkisi bakımından, futbol fanatizmi kaygı konusu olarak bu tür konuların üzerinde yer alıyor gibi.

Genç futbol taraftarlarının şiddet ve yıkıcı davranışları hakkındaki huzursuzluk Britanya'da 1960'ların ortalarından beri yaygın olageldi. Bununla birlikte bu yazının yazıldığı sıralarda gerek kıta Avrupası'ndaki deplasman maçlarında, gerek ülke içinde İngiliz taraftarlarınki başta olmak üzere, fanatik (ya da serseri) davranışın gittikçe daha yerleşik ve daha ciddi şiddet kaynağı haline geldiği üzerinde gittikçe yaygınlaşan bir fikir birliği var görünüyordu. Bu nedenle de, Britanya'daki başlıca profesyonel sporlardan biri durumundaki futbolun uzun vadedeki geleceğinin ciddi bir tehdit altında ol-

2. Futbol fanatizminin incelenmesine başlıca sosyolojik katkılar şu yazarlardan gelmiştir: Clarke (1978), Hall (1978), Mars vd. (1978), Robins ve Cohen (1978) ve Taylor (1971, 1978, 1981 a, 1981 b). Teorik yaklaşım ve bulgular bakımından tüm bu katkılar ile bizimki arasında bazı benzerlikler vardır, ancak burada özellikle farklılıklara dikkat çekmemiz gerekiyor.

duğu korkusu doğmuştur[3] Gerçekten de 1980'li yıllardaki olaylar, en azından bu korkunun tehditten gerçekliğe dönüşmeye başlamasına katkıda bulundu. Böylece mayıs 1985'te Brüksel'de Liverpool taraftarlarının karıştığı ve çoğu İtalyan olmak üzere otuz dokuz futbol seyircisinin ölümüne yol açan olaylarla doruğuna ulaşan ve kamuoyunca son derece yakından izlenen, asıl olarak İngiliz fanatiklerince kışkırtılmış uzunca bir olaylar dizisi, Avrupa futbol yetkililerinin İngiliz kulüplerinin Avrupa sahalarında maç yapmalarını süresiz olarak yasaklamalarıyla sonuçlandı.

İngilizlerin son yıllarda, kıta Avrupası'na düzenli aralıklarla, futbol ile ilgili şiddet ihraç etmekteki kabarık sicilleri göz önüne alındığında, futbolun yönetici otoritelerinin İngiliz kulüplerine ve bu kulüplerin izleyicilerine karşı sert önlemler alma zorunluluğunu hissetmeleri şaşırtıcı değildi. 1980'lerin ortalarına kadarki yirmi yılda futbol fanatikliği olgusu kıta Avrupası ülkelerinde "İngiliz hastalığı" diye anılmaya başlanmıştı[4] Bununla birlikte, İngiltere'deki fanatizm sorunu bazı bakımlardan eşsiz olsa da -örneğin, var olan fut-

3. Liverpool taraftarlarının Mayıs 1985'te Brüksel'de (Türk basınında "Heysel Stadı Faciası" başlığıyla verildi) yer aldığı türden olayların futbol üzerindeki uzun vadeli kesin etkilerinin makalenin yazıldığı sıralarda tespiti kolay değil. Bununla birlikte, sonuçlardan bazılarının muhtemelen neler olacağı hakkında "uzman tahminleri" yapmak fazla zor değil. Örneğin, futbolun "zedelenen" imajı, uzun vadede stadyumlardaki izleyici sayılarının gerilemesi eğilimini daha da hızlandıracak ve bu eğilim muhtemelen, 1985'te, olaydan sonra İngiliz kulüplerinin Avrupa müsabakalarına katılmasının yasaklanmasıyla iyice güçlenecektir. Sonuncusu açıkça, yine 1985 bahannda Bradford Stadyumu'nda meydana gelen yangından sonra yasalarla sahalarda yapılması şart koşulan geniş kapsamlı tadilatlar gündemde olduğu bir sırada İngiliz futbolunun gelirinin düşmesi anlamına geliyor. Aynı yıl futbol tesislerinde alkol satışlarının yasaklanması da kulüplerin gelirini ayrıca azaltacak -kimi tahminlere göre sezon başına tam 4 milyon £. Son olarak da, futbolun kötü şöhreti devam edecek olursa, sponsörlerin gerek futbol ligiyle gerek belirli kulüplerle iş ilişkilerini yeniden gözden geçirmesi muhtemeldir. Bu tür gelişmeler de çok sayıda lig kulübü üzerinde felaket etkisi yapacak, belki de hatta yıkımı getirecek.

4. Bu tür tarifler şimdi bu ülkede de (yani Britanya'da/İngiltere'de) yaygın. Oysa henüz yirmi yıl önce, İngiltere'deki futbol yöneticileri ve gazeteciler, o sırada "Kıta (Avrupası) Hastalığı" olarak değerlendirdikleri şiddetli maçların İngiliz liglerinde görülmeye başlanmasından duydukları kaygıyı ifade ediyorlardı. Bildiğimiz kadanyla, futbol fanatizmine "İngiliz hastalığı" denmesi, 1975'te, Paris'te Leeds United taraftarlarının karıştığı olayların sonrasında oldu.

bol çetelerinin karmaşık rekabet ağı bakımından ve rakip "dövüş şirketleri" ya da "ekipleri"nin örgütlenme düzeyi ve çeşitliliği bakımından görece ileri bir gelişim basamağındadır- futbol maçlarında seyirci huzursuzluklarının halihazırda başka yerlerde de yayılmakta olduğunun kayda değer kanıtları vardır. Daha kesin bir ifadeyle, futbol fanatizmi, en hissedilir biçimiyle Batı Almanya ve Hollanda olmak üzere, bir dizi Avrupa ülkesinde benzer bir sosyal sorun statüsüne doğru büyüme yolundadır[5] Gerçekten de İtalya[6] ve İskoçya[7] gibi ülkelerin futbol olaylarının daha uzun bir geçmişi vardır. Brüksel'deki trajik can kayıplarına rağmen, İtalya, Batı Almanya ve Fransa'da genç futbol taraftarlarının, ölümlerle sonuçlanan toplu paniğe yol açan huzursuzlukların merkezinde yer almış olan Liverpool taraftarlarını "kutladıkları" ve onlara hayranlıklarını ifade ettikleri yolunda haberlerin bulunduğu belki kaydetmeye değer.

Futbol fanatizmi olgusu kuşkusuz, yukarıda adı geçen ülkelerin her birinde, tanımlanabilir ölçüde farklıdır. Belirleyici önemdeki uluslararasında karşılaştırmalı araştırma henüz yapılmış değil gerçi, ama bu araştırmanın yokluğunda, aradaki farkların aşağıdaki muhtemel boyutları tanımlanabilir:

1. İşlenen fanatizm fiillerinin tipi ve ölçeği;
2. Meydana gelmeye meyilli şiddet ve yakıp yıkmanın ciddiyeti;
3. Fanatizm olaylarının kendiliğindenliğinin ya da örgütlülüğünün azlık ya da çokluk derecesi;

---

5. Batı Almanya'daki futbol fanatizmi sorununun büyümesi, epey kapsamlı bir akademik araştırma faaliyetine yol açmıştır. Belli başlı literatür hakkındaki bir kısa bibliyografya için bak. Dunning vd., **Crowd Violence, Associated with Football Matches: A State of the Art Review** (Futbol maçlarıyla ilgili kalabalık şiddeti: Bir State of the Art araştırması), Avrupa Konseyi adına Spor Konseyi için hazırlanmış rapor), Londra 1985. Hollanda'da Utrecht, Ajax ve Feyenoord, izleyici şiddeti ve yağmacılığıyla en çok sarsılan kulüpler olarak görünüyor.

6. İtalya'daki futbol fanatizmi hakkındaki bir tablo için bkz. Williams vd. (1984 b: Sf. 188-9).

7. İskoçya'daki futbol fanatizminin en iyi tarihi değerlendirmesini Bill Murray (1984) veriyor. Ayrıca bak. Dunning vd. **Working Class Bonding and the Sociogenesis of Football Hooliganism** (İşçi Sınıfı Bağları ve Futbol Fanatizminin Sosyogenetiği), Sosyal Bilim Konseyi için 1982 tarihli rapor.

4. Bu tür olaylara karışması en tipik olanların sayıları ve yaşları;[8]

5. Fanatizm sorununu halkın, basının ve resmi mercilerin nasıl algıladığı;

6. Ulusal ve yerel yönetimlerin, polisin ve futbol otoritelerinin belirli fanatizm olaylarına ve bir bütün olarak fanatizm sorununa verdiği cevaplar.

Bu boyutlardan son sayılanı, İngiltere'de fanatizme yetkililerin tepkilerinin ve bu türden olayların önüne geçmek amacıyla tasarlanan girişimlerin fanatik davranışını yeniden biçimlendirme ve yaygınlaştırma, hatta daha da şiddetlendirme eğilimini taşıyış tarzı yüzünden, özel ilgiye değer ve önemlidir (Dunning, Murphy ve Williams). Sorundaki bu farklılıklar bir yana, çeşitli ülkelerin futbolla ilgili kargaşalıklarında benzerlikler bulunması da muhtemeldir.

FUTBOL FANATİĞİ DAVRANIŞLARININ ÇEŞİTLERİ

Futbol taraftarlarının, "futbol fanatizmi" olarak yaftalanacak hale gelmiş düzendışılıkları, bir davranış biçimi olarak karmaşık ve çok yönlüdür. Popüler kullanımda örneğin, bu yafta küfretmeyi ve başka sosyal bağlamlarda kolaylıkla sıradan bir "keyiflilik" ya da "taşkınlık" olarak mazur görülebilecek türden davranışları içerir. Aslında, futbol olayları bağlamında gözaltına alınan taraftarların pek çoğu sadece bu türden davranışlar içine girmiştir.

Daha ağır kullanımıyla, "futbol fanatizmi" yaftası (etiketi) bir maçı durdurmak için kasıtlı olarak tasarlanmış gibi görünen ve şu ya da bu derecede şiddet içerebilen saha işgallerini kapsar. Ayrıca rakip taraftar grupları arasında, değişik ölçeklerde, sık sık şiddetli ve tahribata yol açan türden meydan kavgalarını da ifade eder. Başta da belirttiğimiz gibi, fanatizm olgusunun bu makalede ele alacağımız biçimi bu son anılanıdır. Daha özel olarak, savımız şudur: Fa-

8. Olaylara karışan taraftarların sosyal kökenleri ayrıca bir potansiyel fark kaynağı daha oluşturabilir. Bununla birlikte kanımızca bu, pek muhtemel değil. Futbol fanatizmi, en büyük ihtimalle, tüm ülkelerde asıl olarak bir işçi sınıfı olgusudur. Elbette bunun istisnaları var; örneğin, haberlere göre, Brüksel'de tutuklanan Juventus taraftarlarından biri zengin bir sanayicinin oğluydu. İngiltere'de de bununla karşılaştırılabilir istisnalar vardır, ancak zaten bunların ne oldukları bu ifadeden de belli: İstisna.

natizm olaylarına belirli koşullarda kendini kaptıran pek çok genç taraftar -maça giderken, dövüşme ya da başka türden düzendışı ve düzen bozucu davranışa girme amacıyla yola çıkmayan türden taraftarlar- bulunmakla birlikte, en ısrarlı şekilde futbol bağlamında ya da başka alanlarda serseri (fanatizm/hooligan) davranış içinde yer alan sert çekirdek, dövüşmeyi ve saldırgan davranışı, "maça gitme"nin ayrılmaz bir parçası olarak görüyor. Bu türden taraftarlar, halen İngiliz futbol fanatizmi çevrelerine egemen olan ünlü ve örgütlü futbol "çeteleri"nin başrol oyuncularıdır. Bu çetelerin en ünlüleri arasında şunlar var: West Ham'ın "Şehirlerarası Şirketi"; Leeds'in "Servis Ekibi"; Chelsea'nin "Anti Personel Şirketi" (Antipersonel, asıl hedefi araç ya da malzeme tahribatı değil, insan öldürmek olan türden silahlara verilen addır! Ç.n.); Arsenal'in "Sopalar"ı (The Gooners); Milwall'un "Oraklar"ı (Bushwhackers); Manchester'ın "Ana Cephe Ekipleri" ("Cephe" doğrudan savaş cephesi anlamında) ve ülkenin başka yerlerinden o kadar ünlü olmayan çok sayıdaki başka "rahat" gruplar. ("Rahat" terimi, bu grupların, daha büyük ve daha ünlü rakipleri ile ortak olan bir özelliklerinden, hepsinin de İtalyan modasına göre spor giyim ve moda eşofmanlar gibi pahalı "rahat" giysilere duydukları muazzam ilgiden ve bunlarla birbirleriyle giriştikleri şıklık rekabetinden geliyor.)[9] Bu tür gayrı resmi grupların büyüklüğü, örneğin ulusal "açık tribün statüsü hiyerarşisi" içindeki konumlarına ve birden fazla yerel devşirme bölgesinden üye çekme yeteneklerine bağlı olarak, çok az kişiden yüzlerce genç taraftara varan bir yelpazede hayli değişkendir. Bununla birlikte genel olarak en büyük grupların bile faaliyetleri, zaten sertlikleriyle, strateji yetenekleriyle, "eylemi" örgütleme ve kanıtlanmış dövüşçülük yetenekleriyle çevrelerinde övülmekte olan görece az sayıdaki genç yetişkin erkek tarafından belirlenir. Bu gruplar arasındaki husumet hayli fazladır; özellikle de Londra gibi, içerisinde görece çok sayıda çetenin yan yana var olduğu ve kendi egemenlik alanları olarak iddia ettiği bölgelerin sık sık rakip ekipler tarafından ihlal edildiği Londra gibi geniş kentsel alanlarda. Bu tür durumlarda, futbol husumetleri öncesinde var olan egemenlik ala-

9. Bu tür modalar Mayıs 1985'te, "Cambridge Keyfileri"nin sert çekirdeğinin üyeleri hakkındaki mahkûmiyet karan basında geniş yer kapladığı sıralarda, Britanya için ülke çapında haber konusu haline geldi. Aslında bu modalar fanatik çetelerde -özellikle de Güney İngiltere'de- 1970'lerin sonlarından beri rağbetteydi.

m husumetlerinin üstüne biner ve sadece futbol bağlamında değil, örneğin diskolar, meyhaneler ve kulüpler gibi futbol dışı bağlamlarda da yaşanır.

Genellikle çeteler belirli bir yerel birimden geliyor ve kendilerini de aynı yerel birimle ve belirli bir futbol kulübüyle tanımlıyor oluyorlar. Bununla birlikte bazı vakalarda, Chelsea bu türdendir, üyeler daha uzak yerlerden de devşirilir ve bunlar *ad hoc* (bu duruma özgü) bir şekilde futbol bağlamında gruplaşır; üyeleri, örneğin anababaları banliyölere göç etmişken *onların* (oğulların) güçlü kentiçi kimlik öğelerine sahip olması yüzünden bir araya gelirler. "Maç sonuçları" ülke çapında futbol fanatizmi davranışlarıyla ünlü olan ya da olagelmiş Manchester United gibi ünlü kulüpler de fanatik izleyicilerinin bir kısmını temsil ettikleri kentin dışından devşirirler; nitekim Londra'nın "Cockney Red"leri azılı Manchester taraftarlarıdırlar.

Bu rakip futbol çeteleri arasındaki karşılaşmalar, meydana geliş ölçekleri, biçimleri ve bağlamları bakımından değişkenlik gösterirler. Bu karşılaşmalar örneğin, az sayıdaki taraftar arasındaki yumruk dövüşü biçiminde olabileceği gibi, iki taraftan yüzlerce taraftarın karışması da mümkün. Bu çatışmalar meyhanede ya da meyhane çevrelerinde olduğu zaman işin içine şişe ya da bardak atmalar ya da bu cisimlerin yüz yüze dövüşte kullanılmaları da girebiliyor. Bağlamı ne olursa olsun, kimi zaman en ciddi olaylarda hafif ve kolayca saklanabilen işçi çakıları (Stanley çakıları) gibi başka silahların da kullanıldığı olur. Bununla birlikte kimi ekipler de yüz yüze dövüşte korkaklık ve "erkekliğe yakışmaz" olarak düşündükleri "alet" kullanımını küçümserler. Futbol fanatiklerinin karşılaşmaları ayrıca hava saldırıları biçimini de alabilir; bu saldırılarda kullanılan şeyler, plastik kutular, elma sapları gibi zararsız maddelerden öldürücü potansiyeli bulunan atış okları, metal diskler, madeni paralar (bazen kenarları keskinleştirilmiş oluyor), kırılan sıraların tahtaları, tuğlalar, beton parçaları, rulmanlar, havai fişekler, işaret fişekleri, sis bombası, golf ve bilardo sopaları ve bir iki vakada kaydedildiği gibi, ham kundaklama gereçlerine dek büyük çeşitlilik gösterir.

Futbol sahasının içinde veya dışına bir şeyler fırlatıldığı görülür, bu makale hazırlandığı sırada polis aramaları, stadyuma giren taraftarların stat içinde bir şeyler fırlatma imkânlarını hayli kısıtlamıştı. Rakip taraftarları birbirinden ayırmayı öngören resmi politi-

kanın -1960'larda uygulamaya konan bu politika, futbol fanatizmi olaylarının önüne geçme yöntemi olarak benimsendi, ancak görünüşe bakılırsa daha çok futbol taraftarlarının dayanışmasını güçlendirmeye ve fanatizmi sahanın dışına kaydırmaya yaradı- bir sonucu olarak, tribünlerde rakip taraftarlar arasındaki çatışmalar 1970'ler boyunca ve 1980'lerin başlarında görece seyrekleşti. Bununla birlikte küçük taraftar grupları, bir dövüş başlatma ya da "heyecanlı bir kargaşa" çıkartmak amacıyla hâlâ sık sık rakip egemenlik bölgesine sızmayı başarıyordu. Başarılı bir işgale katılmak başkasının "köşe"sini "kapmak"- 1960'lı yıllardaki futbol fanatikleri için daha büyük geçerliliğe sahipti, fakat belirli bağlamlarda hâlâ futbol fanatiği çevrelerinde büyük bir itibar kaynağıdır. 1980'li yılların ortalarında, İngiliz taraftarların rakip sahasının içlerine bu türden istila seferleri kıta Avrupası'na maça gittiklerinde çok daha muhtemeldir, çünkü kıta Avrupası stadyumlarında henüz bu tip hareketlere karşı gerekli önlemler yoktur. Britanya'da bu iş olduğunda sahalardaki büyük ölçüde ayrılmamış tribün kesimlerinde ya da maçtan önce, mesela çevredeki barlarda kavga çıkar. Kavga ayrıca, polis rakip taraftarları ayırmaya ve ciddi bir olay çıkmaksızın onları tren istasyonuna veya otobüs durağına götürmeye çalıştığı zaman maçtan sonra da olur. Ara sıra bazı rakip gruplar, maçtan önce veya sonra, belirli bir yerde buluşmak için haberleşirler. Belirli bir yerin seçilmesinin nedeni, bu şekilde polisin gözünden uzak olacaklarını ve dışarıdan müdahaleler olmaksızın ya da tutuklanma korkusu duymadan, hangi ekibin "üstün" olduğunu anlama şansı bulacaklarına inanırlar[10].

Bununla birlikte, büyük boyutlu ve yıkıcı özellikteki çatışmalar daha ziyade maçlardan *sonra* meydana gelme eğilimindedir. Bunlar çok kere bir "koşu" ile başlar, yani rakip "tribün"den[11] oldukları

10. Örneğin İskoçyalı "keyfiler" tren istasyonlarına, rakip fanatikleri maçlardan önce ya da sonra belirli bir sokakta dövüşe davet eden "haber kâğıtları" yapıştırırlar. İngiltere'de polisin "tampon" görevi yapmaya kalkışmasından kaçınmak amacıyla, "şirket"lerin genç "çırak"ları kimi zaman dövüş tarihini ayarlamak için elçilik görevi yapar.

11. Kimi zaman masum taraftarların da fanatizm olaylarının ortasına düştüğü olur, ancak bellibaşlı "şirket"lerin çoğu, muhataplarını rakip taraftar grubunun içinden seçer. Bunlar genellikle uyduklan giyim modasıyla, aksanlarıyla, büyük gruplar halinde dolaşmalarıyla ve nihayet, onların da açık seçik bir şekilde "aggro" (çıngar) peşinde olmalarıyla ayırt edilebilirler.

belli olan genç rakip taraftarlar ya da polis kordonunda rakipleriyle karşılaşmalarına imkân verecek bir gedik bulmaya çalışan iki ya da üç yüz genç erkek taraftarın depar atmasıyla başlar. Karşıt taraftar gruplarıyla karşılaşmakta en fazla kararlı olan "sert çekirdek"ten taraftarlar ise, çok kere asıl kalabalıktan ayrı hareket ederler ve polis engellemesini alt etmekte incelikli taktikler kullanırlar. Başarılı oldukları zaman, genellikle görece geniş bir alana dağılmış halde bir dizi şiddetli çatışma gerçekleşir. Kimi zaman rakip taraftarları taşıyan araçlara saldırılır ve birbirinden farklı maçlara gitmekte oldukları halde *yolda* birbiriyle karşılaşan rakip taraftar grupları arasında kazara ya da kasıtlı olarak çatışma çıkar, örneğin trenlerde, metroda ya da benzin istasyonlarında. Buna ek olarak, bazen de belirli taraftar gruplarının *kendi içinde* de dövüşler meydana gelir; örneğin ayrı kent içi meyhane gruplarından ya da ayrı yerel konut birimlerinden olanlar arasında.

Bu gayrı resmi örgütlenmiş "dövüş ekipleri"nin ayırt edici özelliklerinden biri, maçlara "özel futbol otobüsleri" ya da resmi kulüp otobüsleriyle değil, normal tarifeli (şehirlerarası) trenlerle, normal otobüs seferleriyle ya da özel otomobilleriyle ve kendi aralarında anlaşarak kiraladıkları otobüs ve karavanlarla gitmeleridir. Bu grupların üyelerinin bazılarının Britanya Ulusal Partisi ve Ulusal Cephe gibi aşırı sağcı, ırkçı örgütlerle ilişkileri bulunduğu bilinir, ancak kavgacılıklarıyla ünlü gruplardan kimisinin, özellikle de Londra yöresindekilerin saflarında genç siyahların sayıları artmakta. O kadar yaygın olmamakla birlikte, az sayıdaki bazı "tribün"ler de Asya kökenli gençleri kendi saflarına çekmeye başlamış görünüyor[12]

"Dövüş ekipleri"nin çoğunluğunu oluşturan gençler ve genç erkekler ayrıca, kamuoyunda yaygın olarak futbol fanatizmiyle bağlantılı olduğu düşünülen[13] giyim biçimlerini de -kaşkollar, rozetler

12. Siyah ve beyazların karışık olduğu futbol dövüşü çeteleri, Spurs, Millwall ve West Ham United türünden Londra kulüplerinde bulunur. Leicester'den edinilen izlenim düzeyindeki veriler, Asya kökenli gençlerin de artan ölçüde futbol çetelerinde yer almaya başladığına işaret ediyor.

13. Bu tür eğilimleri, örneğin fanatik saldırganları gösteriyor olma iddiasındaki gazete karikatürleri güçlendiriyor. Bunu, onları "Skinhead"ler ("Dazlaklar" olarak, hem de çoktan modası geçmiş "bovver" postallarıyla ve kulüp renklerindeki kaşkollarıyla göstererek yapıyorlar.

ve ağır botlar (ayrıca kulüp bayraklarını da)- reddediyorlar. Kimi zaman kendi üyelerini tanımayı kolaylaştıran önceden üzerinde anlaşılmış işaretleri bulunsa da, maçlara gitmekteki asıl hedeflerinden biri rakip taraftarlarla ve bazen de polisle çatışmaya girmek olduğu için, taraftarlar kendilerini vaktinden önce karşı tarafa ya da polise deşifre edecek bu türden spor simgeleri olmadan dolaşırlar. 20 yaşındaki bir Leicester "ağır vakası" olan "Howie", bizimle görüşmesinde, kendisi gibi yerel taraftarlar ile yerel polis arasındaki haftalık olağan çatışmalar hakkında şunları söylüyordu:

> Aynasızları şaşırtabilirsen kazanırsın. Onların nasıl düşüneceğini düşünmen yeter. Ve en azından olayların yarısında onların ne yapacağını önceden çakarsın, çünkü her hafta hiç sektirmeden aynı güzergâhtan giderler. Onları atlatacak bir yol aklına geldiyse s..lerine güleilirsin: Güzel bir fuckin'rout (Leicester argosunda "dövüş" anlamına gelir [Türkçede s...şme dalaşı gibi bir ifadeyle karşılanabilir] bulursun. Hiçbir zaman kaşkol (kulüp renklerindeki kaşkollar söz konusu) giymeyişim bu yüzdendir. İcabında içeri (karşı tarafın arasına) gireceğim çünkü. Eskiden kaşkol giyerdim, ama (polisler) gelip s...ğimi engelliyordu. Kaşkolu yakalayıp "pataküte" girişiyorlardı! Düşündüm ki "Bununla olmuyor. Çıkar üstünden onu, ondan sonra tutsunlar bakalım seni..!"

Futbol fanatizminin başlıca parametrelerinden biri ve son yirmi yılda geçirdiği değişimlerin bazıları hakkındaki bu genel tarif, daha önce vurguladığımız genel nokta ile uyuşmaktadır, yani ciddi futbolla ilgili olaylarda düzenli olarak yer alan gençler ve genç erkekler, rakip taraftarlarla dövüşmeyi ve karşı karşıya gelişleri bir futbol maçının önemli bir parçası olarak görme eğilimindedirler. Taraftar grupları arasındaki rekabetin özellikle stadyum içindeki belirgin bir yönünü oluşturan şarkılar ve seslenişler de aynı doğrultudadır. "Dövüş ekipleri"nin bazı üyeleri, şarkıları ve slogan atmaları kendileri kadar "sokak tecrübesi" olmayan gençlere özgü bir üslup yoksunluğu olarak görse de, rakip taraftarların asıl büyük kesimleri, maç sırasındaki ilgilerini en az maç kadar, bazen de maçtan daha fazla, birbirlerine yöneltirler. Rakiplerine karşı oluşlarının ve onları küçümseyişlerinin ifadesi olarak toplu halde şarkı söyler, seslenir ve sık sık da jestler yaparlar. Şarkıları ve sloganları kısmen maçla ilgilidir ve kısmen de oyunun sıkıcı süreleri için eğlence işlevini görürler. Fakat tekrarlanan temalar, kışkırtıcı imaları ("Münih 58"; "Aber-

fan")[14], dövüşe davet eden meydan okumaları, karşı tarafın taraftarlarına şiddet tehditlerini ve rakip "tribün ekipleri"ne karşı geçmişteki zaferlerin övünmelerini içeren türdendir. Her taraftar tar grubunun kendi şarkı ve seslenme repertuarı vardır, fakat bunların çoğu bir ortak temalar stokunun yerel çeşitlemeleridir. Bu bağlantının merkezinde, güftelerde "nefret", "savaş", "teslim olmak", "tekme" ve "ölüm" gibi kelimelerin vurgulanıyor olması yatıyor; hepsi de savaş ve fetih imajlarını içeren kelimelerdir bunlar (Jacobson 1975). Zaten sözünü ettiğimiz şiddet ve kışkırtma türleri bir yana, sık tekrarlanan bir başka tribün teması, rakip taraftarların simgesel olarak erkeklikten çıkarılmasıdır. Bu temayı onların ve/veya onların desteklediği takımın "wankers" olarak anılması ve genellikle de bu söze toplu halde erkeklerin mastürbasyon ediminin jestle ifade edilmesinin eşlik etmesi gayet iyi yansıtır. Tekrarlanan bir başka tema da, karşıt taraftar topluluğunun ritüel aşağılanmasıdır, fakat şimdi açıklama konusuna dönelim.

Meselemiz, futbol fanatiği davranışının en ciddi şiddetli biçimlerinde ifade edilen norm ve değerlerin sosyal oluşumunu araştırmak olacaktır. Bu yönde bir başlangıç yapmak için, önce futbol fanatiği dövüşlerine katılan en tipik taraftarların sosyal kökeni hakkında erişebildiğimiz verileri değerlendireceğiz. Bu verilerin büyük kısmı, bizim Leicester'de yaptığımız araştırmadan elde edilmiştir.

FUTBOL FANATİZMİ VE "KABA" İŞÇİ SINIFI: DÜZENLİ SEGMENTASYON VE TARAFTAR GRUPLARI İTTİFAKLARININ OLUŞUMU

Futbol maçlarında dövüşen taraftarların sosyal kökeni hakkında halen pek az sistemli bilgi vardır, fakat futbolla ilgili fiillerden *mahkûm* olmuş olanlar hakkındaki veriler bizim katılımcı gözlemlerin-

14. "Münih 1958", kimi zaman Manchester United Kulübü'nün taraftarlarını kışkırtmak için kullanılan bir alaydır. Alayın hatırlattığı olay, 1958'deki bir uçak kazasında Manchester United takımının o sıradaki oyuncularının yansının ölmesidir. Bu slogan, 1974'te Cardiff'teki bir maç sırasında United taraftarlarına karşı kullanıldığında, misafir taraftarlar, Galli taraftarlara "Aberfan" bağırışlarıyla cevap verdiler. Bu da, 1960'larda Galler'deki Aberfan Köyü'nün okulunda meydana gelen bir facia sırasında çok sayıda Galli okul çocuğunun ölmesini hatırlatır.

den edindiğimiz verilerle uyum içindedir. Daha önemlisi, iki veri grubu da, bu fenomenin *ağırlıkla* -fakat asla yalnızca değil- aşağı işçi sınıfına özgü olduğu izlenimi veriyor. Örneğin Trivizas (1980), futbolla ilgili fiillerden sanık kişilerin yüzde seksenden fazlasının ya el emekçisi ya da işsiz oldukları sonucunu çıkartmıştır. Onun bu konudaki bulguları Harrington'un (1968) ve Harrison'un (1974) izlenimsel çıkarsamaları ile benzerlik gösterir. Ve Peter Marsh ile arkadaşlarının Oxford'da yürüttüğü araştırmada sınıf arka planı konusuna doğrudan değinilmediği halde, araştırmanın deneklerinden en azından birkaçı, belediyece tahsis edilen konutlarda (local housing estates) ikamet ettiklerini onaylamıştır (Marsh vd.: 1978: 69). Leicester'den topladığımız bilgiler bu genel görünümü destekliyor ve Ocak 1976 ile Nisan 1980 arasındaki Leicester City'nin kendi sahasındaki maçlarında gözaltına alınan taraftarların yaklaşık yüzde yirmisi tek bir aşağı işçi sınıfı belediye sitesindendi (geriye kalanlar ağırlıkla başka belediye sitelerinden geliyordu). Bu tür kanıtlar şu soruyu gündeme getiriyor: Aşağı işçi sınıf yerleşimlerinin yapısında ve genel toplumda işgal ettikleri konumda, kimi üyelerinin futbol maçlarında ve başka yerlerde sergiledikleri saldırgan erkeksilik biçimlerini üreten, sürdüren şey nedir?

Aşağı işçi sınıfı yerleşimlerinin -ya da en azından bunların bazı kesimlerinin- bir karakteristiği gibi görünen "saldırgan erkeksi üslubun" sosyal üretilişinin açıklanmasında yararlı bir ipucu, başlangıçta da dediğimiz gibi, Amerikalı sosyolog Gerald Suttles (1968: Sf. 10) tarafından sunulmuştur. Onun araştırması Chicago'da yürütülmüştür ve genel görüntüsü "yaş, cinsiyet, etnik ve yerel birimlerin sanki inşaat tuğlaları gibi daha büyük bir yapıyı oluşturmak üzere birbirine eklendiği" türden olan, maddi bakımdan dezavantajlı mahallelerde odaklanmıştı. Suttles, bu tür yerleşimlerdeki (mahallelerdeki) yaşamın görüntüsünün birbiriyle ilişkili iki yönünü kavramak için "düzenli segmentasyon" terimini oluşturdu: Bu yönlerden birincisi, daha büyük mahalleleri oluşturan kesimler birbirinden görece bağımsızken, bu kesimlerin üyelerinin yine de muhalefet ve çatışma olaylarında birleşme eğilimine sahip olması ve bunu merkezi bir koordinasyonun tamamen yokluğu ile gerçekleştirmeleridir; ikincisi de, bu türden grup ittifaklarının sabit bir sıraya uygun bir şekilde kurulmaları olgusudur. Bu görüntü bazı bakımlardan, Evans-Pritchard (1940) gibi antropologların tartıştığı "kesimli saflaşma sistemleri"ne ve Robins ile Cohen'in bir Kuzey Londra sosyal konut

sitesinde gözlemlediklerine benzer (1978: 73 vd. sfl.). Halihazırdaki amaçlar açısından daha da önemlisi, Harrison'ın çağdaş futbol bağlamında "Bedevi sendromu" diye adlandırdığı şeyden söz etmesidir, yani *ad hoc* (bir defaya özgü) ittifakların şu ilkelerle oluşması eğiliminden: Bir dostun dostu dosttur; bir düşmanın düşmanı dosttur; bir dostun düşmanı düşmandır ve bir düşmanın dostu düşmandır (1974: Sf. 604).

Bizim kendi gözlemlerimiz bu görüntünün hem işçi sınıfı konut sitelerinde hem de futbol bağlamındaki varlığını destekleyen bazı kanıtlar sunar. Leicester'de, genç erkek ergenlerin karıştığı konut siteleri arası çatışmalar düzenli bir bütün olarak sitenin "iyi adını" komşu sitelerden rakip çetelere karşı savunma gereklerine yol açar. Bununla birlikte bu siteler ve Leicester'dan ve çevre yörelerden siteler düzenli olarak, Filbert Street Stadyumu'nun açık ya da numaralı tribünlerinde ve stat dışında misafir takımın taraftarlarına karşı "saha skoru" dayanışması sergilemek üzere ittifaklara girerler. Eğer meydan okuma bölgesel düzeyde algılanıyorsa, o zaman düşmanlar da güç birliği edebilir. Örneğin, Londra'ya deplasmana gelen Kuzeyli taraftarlar sık sık, bir dizi Londra anakent kulübünün birleşik "dövüş ekipleri" ile çıkan çatışmalardan şikâyet ederler. Kuzey "görüldüğü" zaman, bu türden çatışmaların rağbet gören bir savaş alanı Euston Station idi. Başlıca kuzey kentlerine deplasmana giden güneyliler ve orta ülkeliler de tribünlerarası ittifaklardan gelen saldırılar hakkında şikâyetlerde bulunurlar. Nihayet uluslararası düzeyde de kulüpler ve bölgeler arası çekişmeler, ulusal itibarın çıkarlarına tabi kılınma eğilimindedir. Tabii bu düzeylerin her birinde ve özellikle de karşı grupların birleşmek için yeterli hissedilen bir meydan okuma oluşturmadığı durumlarda, daha alt düzeydeki iç rekabetler kimi zaman nükseder.

"Düzenli segmentasyon"un futbol bağlamında işleyiş yollarından birkaçını ortaya koyduğumuza göre şimdi de bu görüntüye uygun olma eğilimindeki yerleşim türlerini biraz daha ayrıntılı inceleyelim. Özellikle, başka tipten yerleşimlerden daha çok sayıda dövüşken taraftar üretme eğilimlerinin nasıl ortaya çıktığını aydınlatmaya çalışacağız.

"DÜZENLİ SEGMENTASYON" VE SOKAK ÇETELERİNİN OLUŞUMU

Suttles'e göre, "düzenli segmentasyon"a dayalı bir yerleşimdeki hâkim özellik, tek cinsiyetli akran grubu ya da daha yaygın bir terminolojiyle, "sokak çetesi"dir. "Bu tür gruplar", der Suttles, "yaş kademelerine büyük ağırlık verilmesinden, karşı cinslerin birbirinden uzak durmasından, yöresel birlikten ve etnik dayanışmadan işin mantığı gereği doğuyor gibidir."[1] Bununla birlikte, Suttles, aynı etnik gruptan "çeteler" arasındaki çatışmaların düzenli olarak görüldüğünü de belgeler ve başka bir yerde de etnik farklılaşmanın ve dayanışmanın, bu türden "çetelerin" gelişiminde gerekli etkenler olmaktan çok olası etkenler olduklarını kabul eder. Bu demektir ki yaş kademelenmesi (belki de "yaş gruplarının ayrılması" daha uygun bir terim olacaktır), karşı cinslerin birbirinden ayrılması ve yöresel özdeşlik kurma, hayati *iç* sosyal yapı bileşkenleri olarak görünüyor. Daha önemlisi, bu tür yerleşimlerde yaş gruplarının birbirinden ayrılma derecesinin yüksekliği, pek çok çocuğun daha erken yaşta oynamak üzere yetişkinlerin gözetiminden uzak şekilde sokağa gönderildikleri anlamına gelir. Bu eğilimi bir dizi çeşitli hane içi baskılar daha da güçlendirir. Cinsiyetlerin ayrılması ise, ergenlikte kızların eve çekilmesi eğiliminin bulunduğu anlamını taşır; gerçi kimi kızlar da hayli saldırgan olan kendi "çete"lerini oluşturur ya da oğlanlarla "takılırlar" ve bu durumda da statüleri oğlanlara tabi olma biçimindedir. Bu genel sosyal konumlanışın bir sonucu olarak -ve düzenli olarak polisin ve başka devlet kuruluşlarının ilgisini çekmeleri bir yana- bu türden yerleşimlerin erkek ergenleri büyük ölçüde kendi başlarına bırakılırlar ve bir yandan akrabalık ve yakın komşuluk bağlarıyla, öte yandan da bitişik yerleşimlerde oluşan paralel "çeteler"den geldiği düşünülen gerçek ya da varsayılan tehdit ile belirlenen gruplara bağlanma eğilimindedirler. Suttles'e göre bu tür yerleşimler, kendi içlerinde parçalı olma eğilimindedirler, fakat dediğine göre, dışarıdan gerçek ya da gerçek sandıkları bir tehdit karşısında hayli yüksek bir birliktelik düzeyine erişirler. Gerçek ya da söylenti halindeki bir "çete savaşı", Suttles uyarınca en üst düzeydeki birlik üretir, çünkü bu tür dövüşler bütün bir yerleşimdeki erkeklerin bağlılığını seferber edebilir.

Suttles'in formülasyonuna belki de aşağı işçi sınıf yerleşimlerindeki erkek ergenlerin ayrıca yaşam deneyimlerinin belki özellikle de

uğraştıkları işteki deneyimlerinin benzerliğiyle ya da gittikçe yaygınlaşan bir biçimde (bu bakımdan da çok sayıdaki başka ülkelerin yanı sıra böyle) işsizlik deneyimlerinin ortaklığıyla birbirlerine bağlandıklarını öne sürerek ek yapabiliriz. Suttles'in argümanı ayrıca, aşağı işçi sınıfı kesimlerinin, yapıları "düzenli segmentasyon" görüntüsüne uygun oldukları ölçüde, sosyal hiyerarşideki yerleri daha yüksek olan gruplara oranla sosyal ilişkilerinde daha yüksek düzeyde açık şiddete hoşgörü gösterdikleri önermesiyle de genişletilebilir. Bu tür yerleşimlerin yapısındaki çeşitli özellikler bu yönde işleme eğilimindedir. Örneğin, aşağı işçi sınıfı çocuklarınca ve ergenlerince yaşanan, dolaysız ve sürekli yetişkin kontrolünden görece özgür kalma deneyimi ve ilk toplumsallaşmalarının bu kadar büyük kısmının sokaklarda, kendi yaş akranları ve cinsdaşlarının refakatinde gerçekleşiyor olması olgusu, kendi aralarında saldırgan ve şiddet içeren bir etkileşimde bulunmaya ve büyük ölçüde yaş, kuvvet ve fiziksel girişkenliğe dayalı hâkimiyet hiyerarşileri oluşturmaya eğilimli olduklarını gösteriyor. Bu türden eğilimler ayrıca, özellikle de genç erkeklere, fiziksel tehditlerle karşılaştıkları zaman "kendi ayakları üzerinde durma" yeteneğini geliştirmeleri gerektiğinin söylenmesiyle ve toplumsallaşma aracı olarak görece şiddetli yöntemlerin kullanılma sıklığıyla da yetişkinler tarafından daha da teşvik edilmeye yatkındır.

Bu görüntünün oluşumunda yine belirleyici olan bir şey, cinsiyetleri birbirinden ayırma eğilimi ve bu türden yerleşimlerde erkeklerin hâkimiyetidir. Bu da bir yandan, bu türden yerleşimlerde kadınlara yönelik erkek şiddetinin başka yerlerden daha yüksek oranda görülmesi ve öte yandan da erkek üyelerinin içkin bir şekilde "yumuşatıcı" kadın baskısına maruz kalmadıkları anlamına gelir. Gerçekte bu tür yerleşimlerdeki kadınların kendileri görece saldırgan davranarak ve erkeklerinin *maço* niteliklerinin birçoğuna değer verecek şekilde yetiştikleri ölçüde, erkeklerin saldırganlık eğilimleri daha bir tatmin olmaya yatkındır. Aileler, mahalleler ve hepsinden öte, "sokak çeteleri" arasındaki alenen görülebilir düşmanlık ve kan davalarının görece sıklığı şiddet eğilimini daha da güçlendiriyor. Kısaca, tarif etmekte olduğumuz tipten aşağı işçi sınıfı yerleşimleri, özellikle de "kaba" sıfatının kelimenin tam anlamıyla uygun düştüğü türden işçi kesimleri, özellikle erkeklerde olmak üzere, birçok sosyal ilişki alanında saldırgan davranışa başvurmayı yüreklendiren birtakım "feedback" (geri beslenme) süreçleriyle nitelenebilir görünü-

yor.

Bu süreçlerin sonuçlarından birisi, itibarın, dövüşme yeteneklerini kanıtlamış erkekler üzerinde toplanmasıdır. Bununla ilişkili olarak da bu tür erkekler için dövüşten zevk duyma ve belirli bağlamlarda açıkça saldırgan davranışı hem uygun hem de arzu edilir sayma eğilimi söz konusudur. Buna ayrıca statü ve prestij kazanma yolu olarak da bakarlar. Bunun sonucunda kimlikleri, Britanya'da günümüzde hâkim olan standartlara göre, *maço* erkeksiliğinin açıkça saldırgan biçimleri olan şeylerin etrafında odaklanma eğiliminde olur. Bu türden erkeklerin pek çoğu ailelerinin, yerleşimlerinin ve eğer "futbol olayının" da içindeyseler, "tribünleri"nin ya da "ekipleri"nin saldırgan ve sert bir nam sahibi olmasına duygusal olarak fazlasıyla bağlanmışlardır. Bu görüntü, sadece "düzenli segmentasyon"un bileşken *iç* öğelerince değil, aynı zamanda da -ki bu da aynı derecede hayatidir- bu tür yerleşimlerin daha geniş topluma kilitlenme tarzlarından bazılarıyla da üretilir ve yeniden üretilirler. Örneğin, aşağı işçi sınıfı erkekleri, sosyal ölçeğin daha üstünde yer alan erkeklerin elde edebildiği başlıca kimlik, anlam ve statü kaynakları olan eğitim ve meslek alanlarında statü, anlam ve ödüllendirmeden yoksun bırakılır. Bu yoksun bırakılma etkenlerin bir birleşimiyle oluşur. Bu yüzden aşağı sınıf erkeklerinin çoğunluğu resmi eğitim ve uğraş başarılarında ya da bu alanlarda mücadele için geçerli olan niteliklere ve sıfatlara sahip değildirler; kültürlerinin de bunlara değer vermelerini teşvik edici olması tipik değildir. Aynı zamanda da okul ve iş dünyalarında hor görülme eğilimindedirler, çünkü kendilerini, bileşken bir özellik olarak sürekli ve görece yoksul bir alt sınıfı gerektiriyor görünen bir hiyerarşik sosyal yapının en dibinde bulurlar (Gans 1968).

Bu olgulara ek olarak, alt işçi sınıfı yerleşimlerinin "daha kaba" kesimleriyle gerek aynı tabakalaşma düzeyindeki, gerek sosyal ölçeğin daha üstündeki, daha "saygın" kesimleri arasındaki temel bir fark, ikinci kesimlerde kamusal ortamlarda açıkça saldırgan ya da şiddetli davranışların normatif olarak kınanmasına karşılık, ilkinde daha fazla hoşgörüyle karşılanması ve pek çok koşullar altında normatif olarak onaylanıyor olması olarak görünüyor. Birbirlerine kıyasla aradaki bir fark, "saygın" sınıflarda şiddeti "kulislerde yürütmek" ve alenen ortaya çıktığı durumlarda da denge unsuru olarak şiddetin ya savunma ya da daha açıkça görünür bir "araçsal" biçim alması eğilimidir. Aşağı işçi sınıfının "kaba" sıfatının kelime-

nin tam anlamıyla uygun düştüğü kesimlerinde ise şiddetli ya da saldırgan davranışlar daha aleni olma, hedeflere ulaşmanın bir yolu olarak daha sık başvurulma ve buna karşılık da daha "dışavurumsal" ya da "duygusal" bir biçim alma eğilimindedir. Dahası, "saygın" sınıfların üyelerinin, özellikle de erkeklerinin, genel olarak "meşru" sayılan (örneğin resmi sporlar) belirli bağlamlarda saldırgan davranmalarına izin verilirken (hatta bu teşvik edilirken ya da beklenirken), bu tür ortamlar "kaba" kesimlerin ya erişemediği ya da fazla kurallı ve/veya sıkıcı sayılırlar (Willis 1978: Sf. 29).

Kendi yerleşimleriyle kurdukları özdeşleştirmenin yakınlığından dolayı ve görece az güç kaynaklarına sahip oldukları ve bunun sonucunda da tanıdık olmayan toprakları ve kişileri yaşadıkları deneyimlerde olası tehditler ve düşmanlar halinde görmeye eğilimli oldukları için, aşağı işçi sınıfının daha kaba kesimlerindeki grupların şiddete yatkınlıkları çoğunlukla, kendi yerleşimlerinin ve lokallerinin içerisinde ya da yakınlarında dışavurulma eğiliminde olagelmiştir. Tabii görece ucuz "tatil paketleri"nin erişilebilirliği sayesinde ve belki de her şeyden önce, aşağı işçi sınıfı erkeklerinin ülkenin çeşitli kısımlarındaki ve ülke dışındaki futbol maçlarına gruplar halinde gitme biçimindeki artan eğilim yüzünden bu eğilim günümüzde hayli azalmıştır. Bu şiddete yatkınlık ayrıca tek tük olarak başka sosyal bağlamlarda da dışavuruldu ve daha kurumlaşmış gruplar arasında ahlaki paniklere yol açtı. Bu tür bağlamlar modadaki değişimlerin etkisiyle değişme özelliğine sahiptir; örneğin sinemalardan dans salonlarına ve oradan da plaj sitelerine kaydığı görülmüştür. Bununla birlikte, aşağı işçi sınıfından erkeklerin dövüşme ve benzer etkinlikleri 1980 ortalarına kadarki iki on yılda futbol maçları içinde artıp daha ünlenmesinin yanısıra, kulüp futbolunun saldırgan erkeksilik için görece *sürekli* bir bağlam sunduğu da bir gerçektir. Yani bu oyuna, 19. yüzyılda modern biçimiyle ortaya çıktığından beri her zaman, çoğunlukla fiziksel şiddeti de içeren taraftar huzursuzlukları eşlik etmiştir. Bu türden huzursuzlukların sıklığı, örneğin futbol kalabalıklarının sosyal bileşiminin değişmesine ve daha geniş kapsamdaki topluma "kaba" ve "saygın" yerleşimlerin orantılarının değişimine bağlı olarak zaman içinde değişkenlik göstermiştir. Burada, geçen yüzyıl boyunca futbol maçlarındaki ve maçlarla ilgili fanatik davranış sayılarındaki değişimleri özetlemeye yetecek yerimiz yoktur, kaldı ki bu konuyu başka yerde işledik (Dunning vd. 1984 a). Bunun yerine, bu makalenin geriye kalanında futbol fanatikliğinin

1960 ortalarında "sosyal problem" statüsüne yükselişinin tablosunu çizmeye çalışacağız.

FUTBOL FANATİZMİNİN "BİR SOSYAL PROBLEM" OLARAK ORTAYA ÇIKIŞI

İki savaş arası yıllarında ve aslında ta 1960'lara kadar, İngiliz futbol kitleleri basın tarafından iyi davranışlarından dolayı övülme eğilimindeydi. Bu dönemde futbol ligi maçlarındaki ve maçlarla ilgili kitlesel huzursuzluklar yer yer haber olarak verilmeye devam ettiği halde, bu "yeraltı akımı" genellikle önemsiz görülür ve yabancı taraftarların ya da Britanya adalarının İngiliz olmayan kısımlarından taraftarların çirkin davranışları ortaya çıktığı zamanlar haber yazıları ve daha da önemlisi gazete başyazıları İngiliz kitlelerinin görece disiplinli oluşunu vurgularlardı. Aslında İngiltere'de o dönemdeki basının ele alma tarzıyla kitle davranışı birbirini karşılıklı olarak güçlendirmiş ve bir "geri besleme döngüsü" yaratmış gibiydi ve bunun da sonucu, futbol kitlelerinin "saygınlığının" az çok sürekli bir güçlendirilişi olmuştu. Bununla birlikte 1950'lerin ortalarında "Teddy boy"[15] korkusuyla ve o yılların işçi sınıfı gençliğindeki daha genel ahlaki krizle bağlantılı olarak, basın kalabalık futbol sahalarında ve sahaların etrafında her zaman için görülen türden şiddet olaylarını gündeme aldı ve şişirdi. Futbol yetkilileri de maç izleyicilerinin azaldığı ve futbolun artan ölçüde televizyonlardan verilmeye başlandığı bir dönemde oyunun "imajı" için duydukları artan kaygılar yüzünden bu tür olaylara uyarıcı bir eda ile tepki gösterdiler. Bununla birlikte bu bakımdan belirleyici önemde olan şey, 1966'da Dünya Kupası finallerini İngiltere'de gerçekleştirme hazırlıkları olarak görünüyor. Bu olay, uzun zamandır İngiliz basını tarafından dünyanın başka kısımlarındaki benzerlerine örnek gösterilen İngiliz kitlelerinin *uluslararası* basının süzgecinden geçecekleri anlamına geliyordu ve bu bağlamda da bu ülkedeki popüler gazeteler, ülkenin uluslararası itibarına olası bir tehdit oluşturma özelliği bakımından artan ölçüde futbol fanatikliğini ilgi odakları haline

15. "Teddy boy", 1950'lerin Britanyası'nda Edward'cı giyim stillerini değiştiren ve genelde anti-establishment ("düzendışı"/yerleşikliğe karşı) tutumdaki genç erkekleri belirtiyor.

getirmeye başladılar. Kasım 1965'e gelindiğinde, *televizyondaki* çirkin davranışların yaratacağı sonuçlara karşı uyarıda bulunan bir dizi yazı popüler basında yaygın bir şekilde yer almıştı bile ve aynı ay içinde, takımının Londralı rakibi Brentford ile bir karşılaşması sırasında bir Milwall taraftarı havaya fünyesiz bir el bombası fırlattığı zaman, *Sun* "Futbol Savaşa Gidiyor" başlığıyla şu yazıyı yayımladı:

Futbol Federasyonu, Britanya futbolunun en kara gününden itibaren 48 saat içinde artmaktaki güruh şiddetini ezmek için hareket te geçti. O el bombası günü ki, Britanyalı taraftarların Güney Amerikalıların yapabildiği herhangi bir şeyden aşağı kalmayabileceğini gösterdi. Dünya Kupası'na şimdi dokuz aydan az zaman kaldı. Bu demektir ki bu ülkenin vaktiyle iyi olan spor adını yargılamak ve yeniden kurmak için önümüzde kalan bütün süre bu kadardır. Futbol şu anda hastadır. Daha doğrusu, futbolun kitleleri, delilik nöbetleri geçirmelerine yol açan bir hastalık kapmış durumdalar.[16]

1966 Dünya Kupası dolaylarında popüler basın artık maçlara sadece oyunun kendisi hakkında değil, kitle davranışları hakkında haber toplamak üzere muhabir göndermeye başladı. Gerçi bu defa artmakta oluşu kuşkusuzdu, ama bu muhabirlerin gördüğü olaylar her zaman gerçekleşme eğiliminde olan şeylerdi. Bu şekilde, futbol fanatikliğinin *haber veriliş* oranı, gerçekleşmekte olan *olgusal* artış oranıyla orantısız bir şekilde şişirilmeye başlandı. Dahası, artan ölçüde rekabetçi bir işkolunda gazete satma avantajı sağladığı için ve aynı zaman dolaylarında görülmekte olan gençlik şiddeti hakkındaki ahlaki ve siyasi panik yüzünden, bu tür olayları sansasyon edasıyla haber verme ve çok kere de askeri bir retorik kullanma eğiliminde oldular. Bu yüzden de futbol sahaları artan ölçüde, sadece futbolun değil, dövüşlerin ve huzur bozucu olayların düzenli olarak sahnelendiği yerler olarak sunulur hale geldi. Bu da bu türden olayları tatmin edici ve heyecanlı bulan genç erkekleri bu alana yöneltti ve daha disiplinli izleyicilerin özellikle skor bekleyen tribünlerden desteklerini çekme biçimindeki zaten var olan hareketi hızlandırdı; böylelikle de kendimizi 1985'te bulduğumuz durumun oluşmasına katkıda bulundu, yani futboldaki huzursuzluk olayları eskiden olageldiğinden çok daha geniş ölçekli ve maçların çok daha düzenli bir eşlikçisi halini aldı ve İngiliz fanatizm sorunu da İngiliz kulüpleri-

16. **The Sun**, 8 Kasım 1965.

nin kıta Avrupası'nda maç yapmasının yasaklanmasına yol açmaya varacak derecede ülke dışına ihraç edilmeye başlandı. Kitle iletişim araçları bu sürece kendi başına yol açmadı elbette, fakat bir tür kendi gerçekleşmesini kendisi sağlayan bir kehanet gibi, basının tutumunun futbol fanatikliğinin 1980 ortalarındaki açık seçik biçimine kavuşmasında önemli bir rol oynadığı söylenebilir.

Futbol, birçok bakımdan, "dövüş ekipleri" üyelerinin ve onların daha genç izleyicilerinin anlamlı, heyecanlı ve zevkli buldukları etkinlik türleri için son derece elverişli bir bağlamdır. Bunun bir sonucu olarak da bir kere bu alana cezbedildiyseler, orada kalma eğilimindedirler. Bir futbol maçında, örneğin, tutuklanmadan ve kişilerin yüz yüze olmasında oluşan sansürden muaf bir şekilde, genellikle aşağılanan ve resmiyet ve "saygın" toplum tarafından uyarı ile tepki gösterilen biçimlerde edimde bulunabilirler. Hem maçlara gidiş yolculuğu hem de oyunun kendisi, üst düzeylerde heyecan yaratabilir; oyunun odağı, -toplu bir "savaş talimi" olarak- iki yerleşimin erkek temsilcileri arasındaki bir müsabakadır. Kurallarla kontrol edilmiş ve bir bakıma daha soyut ve genellikle içerdiği şiddet daha açık olsa da, oyunun kendisi birçok bakımdan, fanatik taraftarların giriştiği türden çatışmalarla benzerlikler gösterir -oyunun kendisi de ritüelleştirilmiş erkek mücadelesinin bir biçimidir. Ayrıca, deplasman takımı beraberinde çok sayıda taraftar getirdiği ölçüde de hazır halde bir rakip grubu sunulmuştur ve bu bağlamda da yerel "ağır vaka" grupları arasındaki var olan düşmanlıklar da en azından geçici olarak "saha skoru" dayanışması çıkarının potasında eritilebilir.

SONUÇ

Sonuçtan istifade ederek belirtelim: iddiamız aşağı işçi sınıfından gençlerin ve genç erkeklerin *tek* futbol fanatikleri oldukları biçiminde değildir. Aşağı işçi sınıfından tüm ergen ve genç yetişkin erkeklerin futbolu dövüşmek için bir vesile olarak kullandığı da değildir. Kimileri başka alanlarda dövüşürler ve kimileri de hepten pek dövüşmezler. Bizim vurguladığımız daha ziyade, aşağı işçi sınıfının "daha kaba" kesimlerinden ("kaba işçi sınıfı" ve "aşağı işçi sınıfı" kavramlarını da herhangi bir basit anlamda eşanlamlı olarak değerlendirmiyoruz) gençlerin ve erkeklerin futbol fanatikliğinin daha ciddi

biçimlerindeki en merkezdeki ve ısrarlı failler olduklarıdır

Ayrıca bu makaleden, "tek etkenli" açıklamalardan -içki; "serbesti"; Ulusal Cephe (Faşist Parti); işsizlik- hiçbirini savunmadığımız da açıkça anlaşılmalıdır. Bunlar arasında herhalde işsizlik temel neden statüsüne sahip olma bakımından en fazla iddiaya sahiptir, fakat ancak karmaşık ve dolaylı bir anlamda. Bu yüzden, fanatik taraftarların çoğunluğunu üretme eğilimindeki yerleşimlerin, yerleşik biçimde en yüksek işsizlik oranlarına sahip olanlar olduğu muhakkaktır. Bunlar ayrıca ekonomik bunalım zamanlarında en ağır darbeyi yiyen yerleşimler olma eğilimindedir. Fakat, işsizlik -yoksulluğun yanı sıra- aşağı işçi sınıfı yerleşimlerinin yapısının ve sosyal karakterinin pek çok yönünü üretmekte ve yeniden üretmekte hayati bir rol oynadığı açık olsa da, işsizlik ile futbol fanatizmi dövüşlerine karışma olasılığı arasında basit bir karşılıklı ilişki bulunduğu söylenemez. Bunun bir nedeni, futbol fanatizminin halihazırdaki zirvesine 1960'ların ortalarında, yani işsizliğin görece düşük olduğu bir zamanda ulaşmaya başlamış olmasıdır. İkinci bir neden, halihazırdaki yüksek işsizlik düzeyi muhtemelen en azından bazı "ağır vaka"ların futboldaki etkinliklerini imkânsızlaştırmış olmasıdır. Başka bir deyişle, işi olan fanatik taraftarlar futbol bağlarını daha rahat sürdürebilecek durumdalar, gerçi elbette ki bu konuda bazılarının "kara ekonomiye" (sigortasız işlere) ve basit suçlara bağımlılığı da hesaba katılmalıdır. Nihayet, en şiddetli "dövüş" ekiplerinden bazıları, görece refah içindeki Londra'dan geliyor.

Yine, futbol maçlarındaki fanatikliğin, Britanya'nın geçmişinde derin kökleri bulunduğu gösterilebildiğine göre, biçimiyle, içeriğiyle ve sonuçlarıyla tamamen değişmeden bugüne geldiğine de inanmıyoruz. 1950'lerin sonlarından beri "futbol fanatikliği olgusunu" biçimlendiren özgün nitelikler arasında şunlar bulunuyordu:

1. İşçi sınıfının "kaba" ve "saygın" kesimleri içinde ve bunlar arasındaki ilişkilerde görülmekte olan yapısal değişimler;

2. Teenagerlere özgü boş zaman pazarının yükselişi;

3. Genç taraftarların gerek bu ülke içindeki, gerek ülke dışındaki deplasman maçlarına gitme imkânlarındaki ve isteklerindeki artış;

4. Futbolun kendisinin yapısındaki ve kulüplerle taraftarlar arasındaki ilişkilerdeki değişimler;

5. Futbol otoritelerinin fanatikliğin önüne geçme yönündeki belirli girişimleri ve bu sürece merkezi hükümetin dahil olması;

6. Kitle iletişim araçlarının yapısındaki ve işleyişindeki değişim-

ler, özellikle de televizyon çağının başlangıcı ve rekabetle üretilmiş ve popülist "haber değeri taşıma" kavramı ile "tabloid" (bulvar) basınının ortaya çıkışı;

7. Yakın zamanlarda gençlik işgücü pazarının gerçek anlamıyla çöküşü.

Kanımızca bu etkenlerin her biri -ki bunlar en azından bazı bakımlardan tarihe özgüdürler- 1950'lerden bu yanaki futbol fanatikliğinin biçimlerine, içeriklerine ve yaygınlığına belirli önemdeki bir katkıda bulunmuştur. Bununla birlikte araştırmamız bizi, futbol fanatikliği dövüşlerinin altında yatan ve bu dövüşlerle ifade edilen değerlerin birçoğunun işçi sınıfının belirli kesimlerinin görece kararlı, kökleri derinde olan ve uzun vadeli özellikleri oldukları inancına vardırmıştır. Bundan da -eğer akıl yürütmemiz sağlamsa- bu olgunun isabetli bir şekilde anlaşılması için şunların gerektiği sonucu çıkar: 1- Sadece İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yanaki sosyal (ekonomi dahil) gelişmelerin analizi yeterli değil, ayrıca bu tür yerleşimlerin (toplulukların) çok daha uzun bir zaman aralığı boyunca hangi tarzda üretildiğinin ve yeniden üretildiğinin ve bunların üyelerinin üstlendiği değerlerin *tarihi sosyolojik* (gelişmeci) bir değerlendirmesi de gerekli ve; 2- futbolun bu değerlerin dışavurumu için bağlam oluşturmasının kapsamındaki değişmelerin diyakronik (ardışık) bir değerlendirmesi gerekir. Böylesi bir anlayışa ulaşılmadıkça futbol fanatikliği hakkındaki resmi ve kitle iletişim araçlarındaki tartışmalar halihazırdaki aşırı yüzeysellik derecesini sürdürecektir ve bu olguyu ortadan silme ya da durdurma girişimleri de en iyimser tahminle hedefe ulaşmayacak ya da en kötümser tahmine göre de bu olguyu daha da tırmandıracaktır.

Bu makale, yazarların, *The Roots of Football Hooliganism* (Futbol Fanatizminin Kökleri) adlı kitabındaki malzemeye dayanıyor. Söz konusu kitabın dayandığı araştırma da Economic and Social Research Council (Ekonomik ve Sosyal Araştırma Konseyi) ve Football Trust (Futbol Vakfı) tarafından finanse edilmiştir.

KAYNAKÇA

Clarke, John 1978: Football and working class fans: Tradition and change. In Roger Ingham (ed.), **Football Hooliganism: The wider context,** London: Inter-Action Imprint.

Dunning, E., Murphy P. and Williams, J. 1984 a: Football hooliganism in Britain before the First World War. **International Review for the Sociology of Sport,** 19, 215-40.

— 1984 b: **Hooligans Abroad: The behaviour and control of English fans in continental Europe.** London: Routledge and Kegan Paul.

— in press: **The Roots of Football Hooliganism.** London: Routledge and Kegan Paul.

Elias, Norbert 1978 a: **The Civilizing Process.** Oxford: Basil Blackwell.

— 1978 b: **What is Sociology?** London: Hutchinson.

— 1982: **State Formation and Civilization.** Oxford: Basil Blackwell.

Evans-Pritchard, E. E. 1940: **The Nuer.** Oxford: Oxford University Press.

Gans, Herbert J. 1968: Urbanism and suburbanism as ways of life. In R. E. Pahl (ed.), **Readings in Urban Sociology,** London: Pergamon Press.

Hall, Stuart 1978: The treatment of "football hooliganism" in the press. In Roger Ingham (ed.), **Football Hooliganism: The wider context,** London: Inter-Action Imprint.

Harrington, J. A. 1968: **Soccer Hooliganism.** Bristol: John Wright.

Harrison, Paul 1974: Soccer's tribal wars. **New Society,** 29, 604.

Jacobson, Simon 1975: Chelsea rule - okay. **New Society,** 31, 780-83.

Marsh, P., Rosser, E. and Harré, R. 1978: **The Rules of Disorder.** London: Routledge and Kegan Paul.

Murray, Bill 1984: **The Old Firm: Sectarianism, sport and society in Scotland.** Edinburgh: J. Donald.

Robins, D. and Cohen, P. 1978: **Knuckle Sandwich: Growing up in the working class city.** Harmondsworth: Penguin.

Suttles, Gerald 1968: **The Social Order of the Slum: Ethnicity and territory in the inner city.** Chicago: Chicago University Press.

— 1972: **The Social Construction of Communities.** Chicago: Chicago University Press.

Taylor, Ian 1971: Football mad: **A speculative sociology of football hooliganism.** In Eric Dunning (ed.), **The Sociology of Sport: A selection of readings,** London: Frank Cass.

— 1978: Soccer consciousness and soccer hooliganism. In Stan Cohen (ed.), **Images of Deviance,** Harmondsworth: Penguin.

— 1982 a: On the sports violence question: Soccer hooliganism revisited. In Jennifer Hargreaves (ed.), **Sport, Culture and Ideology,** London: Routledge and Kegan Paul.

— 1982 b: Class, violence and sport: The case of soccer hooliganism in Britain. In Hart Cantelon and Richard S. Gruneau (eds), **Sports, Culture and the Modern State.** Toronto: Toronto University Press.

Trivizas, Eugene 1980: Offences and offenders in football crowd disorders. **British Journal of Criminology** 20, 276-88.

Willis, Paul 1978: **Profane Culture.** London: Routledge and Kegan Paul.

X. KUZEY İRLANDA'NIN KIRSAL KESİMİNDE ŞİDDET: SOSYAL BİLİM MODELLERİ, AVAM YORUMLARI VE YEREL DEĞİŞİMLER

Graham McFarlane

GİRİŞ

Bu makale, sosyal bilimcilerin ve halktan gözlemcilerin Kuzey İrlanda'nın kırsal kesimlerindeki şiddeti kavrama tarzlarını ele alan bir çalışmadır: Makalenin odağında, Katolik/Protestan (veya Milliyetçi/Birlikçi) bölünmesi arasındaki ilişki ve her iki tarafın da karşı tarafın mensuplarına karşı sürdürdüğü öldürme ve ciddi yaralama edimlerini anlamlandırmaya çalışan seyirciler yer almaktadır. Kuzey İrlanda'daki durumun tam bir dökümü, açıktır ki şiddet aktörlerinin evrilen hedeflerinin ve ideolojilerinin ayrıntılı nesnel bir sorgulanmasını gerektirir (karşılaştırın Guelke 1982), ancak bu şiddete tanık olan ve onu yorumlayanların bakış açılarının göz ardı edilmesi tehlikesi vardır. Böylesi bir göz ardı edişin tehlikesi, sosyal bilimciler ve halktan gözlemciler de, aktörlerin isteyerek veya değil, önüne çıktıkları "kamuoyu"nun farklı kesimlerini oluşturdukları için (İrlanda'daki) durumun tam anlamıyla kavranamamasıdır.

İrlanda'da şiddet seyircileri pek çok kategoriye girer ve benim çalışmam bir ölçüde seçmeci olmak zorunda. Bu bakımdan önce bazı kanıları aktarmak gerekli. İlk olarak, Kuzey İrlanda elitinin şiddet karşısındaki tavırlarına epey kulak verilirken (mesela Galliher ve de Gregory 1985) ve "Meseleler"i teorileştiren profesyonel sosyal bilim eserleri devasa miktarlara ulaşmışken, daha geniş olarak kamuoyu pek fazla akademik tartışmanın odak konusu olmuş değil. Bu makalede ortaya konacak olan şey, bu özel görüşlerin sosyal bilimcile-

rin modelleri (teorileri) ile kıyaslanma tarzı olacaktır. İkinci olarak, sıradan Katolikler ve Protestanlar arasında meydana gelen şiddet, literatürde per yer tutmaz; 1985'e kadarki 15 yılın olaylarının değerlendirmeleri, İngiliz Ordusu ve yarı askeri örgütler arasındaki sıradan çatışmada yoğunlaşmaktadır;[1] Sıradan insanlar arasındaki şiddet ancak, "mezhepçi" öldürme düzeyi artık görmezden gelinemeyecek kadar yükseldiği zaman analiz edilirler (Dillon ve Lehane 1973). Bu genel ihmali düzeltmek amacıyla bu makalenin odak konusu kesinlikle, sıradan insanlar arasında şiddetin algılanma ve kavranma tarzı olacaktır.

Bu makale ayrıca, sadece oranın kırsal bölgeleri geleneksel olarak antropologların üzerinde tepindiği bir alan olduğu için değil, bu kesimlerde yapılmış antropolojik araştırmalar bazı yazarlarca, bir bütün olarak Kuzey İrlanda'nın soykırıma karşı içsel kültürel frenlere sahip olmasının kanıtı olarak alıntılandığı için de Kuzey İrlanda'nın *kırsal* bölgelerinin nüfusuyla ilgilidir. Gerçi bu da durumun herhangi bir genel değerlendirilmesine değerli bir yaklaşım olabilirdi, ama Kuzey İrlanda'daki kırsal kesim insanları için şiddetin "anlam"ı hakkında genel bir tartışmaya girmek istemiyorum. Şurası kesin ki bu çalışmaya konu olan insanların çoğu için tıpkı bütün öteki İngilizce konuşan insanlar için olduğu gibi, şiddet hakkında sağduyudaki yorum*, özünde kişiye fiziksel zarar verilmesi- özellikle de bazı şekillerde kabul edilemez olan fiziksel zarar verilmesi- fikrini taşır. Bir eylem kategorisi olarak şiddet, yoğunluk derecelerine göre gruplanabilir, hatta sözleri ve bir de cansız nesnelere (binalar vs.) fiziksel zarar verilmesini kapsayacak şekilde genişletilebilir. Bununla birlikte, Kuzey İrlanda "Meseleleri" ile kültürel olarak bağlantılı şiddet türü, uç şiddet, yani öldürmeler ve kasıtlı ciddi yaralamalar olarak sınıflanabilir. Metinde "şiddet" belirsiz şekilde kullanıldığı

1. Bu dönemin en önemli yan askeri örgütleri ağırlıklı olarak Katoliklerden oluşan "Provisional IRA" (İrlanda Cumhuriyet Ordusu) ile ağırlıklı olarak Protestan olan "UDA" (Ulster Savunma Birliği)'dir. IRA, daima yasadışı bir örgüt olmuştur, UDA ise değildir. UDA "UDR" (Ulster Savunma Alayı) ile karıştırılmamalıdır, UDR, İngiliz Ordusu'nun part-time -ve fiiliyatta Protestan- bir alayıdır ve özellikle kırsal bölgelerde, devlet güvenliğini sürdürme görevinin önemli bir bölümünü üstlenmiştir. Ulster, Kuzey İrlanda'nın bir eşanlamlısıdır, bu makale kapsamında daha ayrıntılı açıklama gerekmiyor

* (Sağduyu kelimesi "common sense" karşılığında kullanıldı ve doğruyu bilmeyi değil, halk arasındaki yaygın kullanımı ifade ediyor - Ç.n.)

takdirde, orada bu özel tip şiddetten söz edildiği varsayılabilir. Böylesi aşırı şiddetin tam olarak kavranmasının, "şiddet" etiketinin yapıştırılabileceği bütün edimleri kapsayan daha geniş bir çerçevede kavramlaştırılmayı gerektirdiğini kabul ederim. Bu "antropolojik görev"i zorunlu etnografik yorumu sağlayarak aşağıdaki sayfalarda hiç değilse bir derece yerine getirmek niyetindeyim.

İşe, profesyonel sosyal bilimcilerin "Meseleler"e yaklaşımlarına göz atarak başlayalım.

KUZEY İRLANDA'DAKİ ÇATIŞMA HAKKINDAKİ SOSYAL BİLİM MODELLERİ

Burada sosyal bilim modelleri deyişini kullanırken biraz duraksıyorum. "Profesyonel yorumcuların modeli" belki daha uygun olacaktı, çünkü "Kuzey İrlanda incelemesiyle gazeteciler de ilgilidir; tıpkı coğrafyacılar, siyaset bilimciler, psikologlar, sosyologlar ve son olarak, -ama hiç de daha az değil,- sosyal antropologlar gibi. Yine de tüm bu yorumcular tarafından kurulan modeller, sosyal bilim mantığı ve diliyle öylesine yoğun bezenmiştir ki onları gruplamaya değer. İşte burada bazı ayrımlar yapmalıyız. Sosyal antropologların kurduğu modellerle, öteki sosyal bilimcilerin kurduğu modeller arasındaki bölünme, en çarpıcı bölünmedir -farklılıklar, makale ilerledikçe görülecektir-.

Kuzey İrlanda probleminin analizinde antropolog *olmayan*ların meselesi, genellikle Katolikler ve Protestanlar arasında yapısal karşıtlık bulunmasını ve bu karşıtlığın varlığını inatla sürdürmesini açıklayan çeşitli faktörlerin tanımlanması olmaktadır. Ve son yıllara kadar da pek çok teorileştirme, "Katolik" ve "Protestan" dini etiketlerinin daha temel problemlerin gözden uzaklaştırılmasına hizmet ettiği varsayımıyla başlıyordu. İzninizle bu tür teorileştirme çeşitlemelerinin kısa bir özetini vereceğim. Her şeyden önce, Katolik ve Protestanlar arasındaki kutuplaşma ve çatışmayı hiç değilse kısmen, azınlık (Katolik) nüfusun, konut, iş ve yasal haklar bakımından çektiği göreli yoksulluğun bir ürünü olarak gören analizler var (Birrell 1972: Hadden vd. 1980: Moxon-Browne 1981: Cormack ve Osborne 1983)[2] Sonra, bu sorunları daha genel bir sürece, "iç sömürgeci-

2. Bkz. Hewitt (1981) ve Kelley ve McAllister (1984), bu görüşün yeniden değerlendirmeleri için.

lik"e (Hechter 1975), "emperyalizm"e (mesela Collins 1984) veya İngiliz kapitalizminin işleyişlerine (O'Dowd vd. 1980) bağlayan teoriler var. Bu ikinci tip teorilerin daha incelikli olanlarında bazı yazarlar, kutuplaşma ve çatışmayı, Protestan işçi sınıfını mezhebe (veya etnik gruba) sadakatin sınıf çıkarlarından daha önemli olduğuna inandıran ve bu gizemlileştirme sürecini Protestanlar adına hakiki ayrım yaptırımıyla destekleyen birlikçi burjuvazinin müdahalelerinin bir sonucu olarak görürler (Farrell 1976: Bew vd. 1979: Patterson 1980)[3] Bu arada başka yazarlar da, böylesi bir gizemlileştirmeyi "kızıl" (sosyalist) siyasa yerine "yeşil" (milliyetçi) siyasa izleyen kuzey Katoliklerini teşvik eden İrlanda Cumhuriyeti Katolik burjuvazisine atfederler. Şu ana kadar andığım yorumcular arasında, göz önüne alınması gereken coğrafi birimler ve siyasi eyleme temel olarak alınan ekonomik süreçlerin mekânsal yayılışı hakkında fikir uyuşmazlığı vardır. Yorumcuların çoğu hem milliyetçi *hem de* sosyalisttir, böylece Büyük Britanya'yla ilişkisinde bir birim olarak İrlanda üzerinde yoğunlaşma eğilimi vardır.

Bu sözümü, son bir grup yazara getiriyor. Bu yazarlar bir bütün olarak İngiliz adaları içindeki ekonomik büyüme tarzlarındaki değişmeleri, İrlanda'daki farklı toplum türlerinin yaratıcısı olarak görürler. Onlara göre, ağırlıklı olarak Protestan olan Kuzeydoğu İrlanda, Clydeside ve Merseyside'ı kapsayan bir sanayi bölgesinin bir parçası olarak ortaya çıktı, İrlanda'nın ağırlıklı olarak Katolik olan öteki kesimi ise tarımsal kaldı. Çatışma hem "aşağıdan yukarıya" hem de "yukarıdan aşağıya" ortaya çıktı; on dokuzuncu yüzyılda genişleyen sanayi ekonomisi Katolik kırsal kesimdekileri kuzey-doğu sanayi bölgesine iç göçe sürükledi; bu da Protestan işçi sınıfı için tehdit yarattı (Miller 1978). Bu çok çeşitli teorileştirmelerin bütününden şimdi çıkarılabilecek bir sonuç, "Yeşil Marksist" çatışma gelişmesi teorilerinin pek çok yönünün modası geçmiş olduğudur. Günümüzde Marksist yazarlar da, Marksist olmayan yazarlar da çatışma katalizörü olarak her bir blok, özellikle de Protestan blok *içindeki* gruplaşmaların karşılıklı karmaşık hareketliliklerini vurgulamayı çok daha uygun buluyorlar (mesela Boserup 1972: Wright 1973: Bew vd. 1979: Nelson 1984)[4]. Bununla birlikte bu eserlerin hepsinde or-

3. Bunlar, daha hassas örneklerin sadece üç tanesidir. Bkz. aynca Bell (1976, 1984) ve De Paor (1971).

4. Burton (1978) Katolik nüfus içindeki gruplaşmalan değerlendirir.

tak olan şey, bir genel ekonomi politik yönelimdir- ekonomik temellere dayanan siyasi çıkarların vurgulanması-.

Çizilen portreyi değiştirecek alternatifler pek az gerçi, ama başka yazarların eklediği daha pek çok faktör vardır. Böylelikle coğrafyacılar alan egemenliğini ve alan savunmasını, çatışmaya kendine özgü mekânsal biçimini veren çatışma faktörleri olarak vurgularlar (mesela Boal 1969: 1972: 1982); hem çatışmanın psikolojik etkilerini hem de çatışmayı sürdüren psikolojik güçleri soruştururlar[5] Son yıllarda dini ideoloji ile bir semboller dizisinin hâkimiyeti için rekabet de önemli araştırma alanları olarak ele alınmaktadır. Din ve dinin duygusal yükü, nihayet siyasi ve ekonomik süreçlerin yan olgusu (epifenomen) olma alanından çıkarıldı ve Hickey (1983), Bruce ve Wallis (1985) gibi yazarlarca merkez sahneye getirildi.

Kuzey İrlanda'daki çatışmanın kavranması için kapsamlı bir girişim, bu çeşitli modellerde tek tek ele alınmış olan etkenlerin çoğunu bünyesinde toplamak zorundadır. Fakat literatürü tamamen değerlendirmek korkunç bir görev olurdu, çünkü farklı faktörler, farklı tarihi dönemlerde farklı önem derecelerine sahip olacaklardır. Bu arada, yazarların teorik olarak anlatmaları gerekenlerin hatırı sayılır kısmı da siyasi-güdümlü "bricoleurs" zihin jimnastiği gibi okunur. Neyse ki burada girişilen görev, derleme ve değerlendirme değil. Ben bunun yerine bütün teorilerde paylaşılan öğeleri -onlara bir tutarlılık verir görünen ana temaları- ele almak niyetindeyim.

Öncelikle teoriler tamamen holistik perspektiflidir; Kuzey İrlandalı toplumu farklılaşmamış bir varlık -yerel değişmelerin ve kendine özgü özelliklerin asgariye indirildiği bir varlık- olarak ele alırlar. İkinci olarak, yazarlar en elverişli verilerin, sınırlı sayıdaki resmi ve gayri resmi görüşmelerle birlikte tarihi belgeler, hükümet yayınları ve öteki ikincil kaynaklardan yapılan araştırmalardan geldiğini varsayar görünmektedirler. Araştırmacılar araştırma konusu olan kişilerle içli dışlı (ve uzun süreli) ilgilenmeye pek az ihtiyaç duyar görünüyorlar[6] Üçüncüsü, Kuzey İrlanda portresi aslolarak Belfast ve Derry gibi kent bölgelerinden çıkan malzemeyle çizilir. Kırsal Kuzey İrlanda (ki eyalet nüfusunun ezici kısmı burada yaşar) büyük

5. Tartışmalı bir önerme için, bkz. Fields (1977); bkz. ayrıca Fraser (1973), Harbison ve Harbison (1980) ve Heskin (1980).

6. Bir dereceye kadar, Burton (1978) ve Nelson (1984) burada istisnadırlar.

ölçüde bir kenara bırakılır ve siyasi tarihin akışında önemsiz[7] veya analitik bakımdan sorunsal dışıymış işlemi görür: Kuzey İrlanda ve Kuzey İrlanda'nın problemlerinin genel görünüşü içinde massedilir, büyük ölçüde de kaybedilir. Dördüncü nokta en önemli olanıdır: Bütün teoriler de, Katolik ve Protestanlar (ve gerçekte İrlandalılar ve İngilizler) arasındaki siyasi şiddeti, çatışmanın beklenen ve mantıki sonucu olarak görürler. Bu anlamda, şiddetin açıklaması ile çatışmanın açıklaması aynıdır. Farklı zaman ve yerlerde Katolikler ve Protestanlar arasında şiddet patlak vermesi, Kuzey İrlanda toplumu içindeki çıkarların çatışmasının hem sebebi hem de sonucu olarak görülür. Böyle davranılarak da, siyasi şiddetin, Katolik ve Protestanlar arasındaki ilişkilerin temel olarak negatif yük -incecik, günü birlik normallik cilasının arkasında gizlenen, doğru koşullar verildiğinde herhangi bir anda patlayabilecek bir "problem"i destekleyen bir yük- taşıdığı şeklindeki bir genel varsayımı desteklemesine imkân tanınmış olur. Zaman zaman da, uç şiddetin şaşırtıcılıktan uzak niteliği, bu şiddetin bir tür haklılaştırılmasına vardırılmış görünür.

Sosyal antropologların Kuzey İrlanda toplumu ve bu toplumdaki çatışma modeli, çok farklıdır. Bu model hemen hemen sadece, kırsal bölgeler ve köy çalışmalarından çıkan malzemeden oluşturulmuştur (bu, hâlâ da İngiliz adalarındaki pek çok sosyal antropoloji çalışmasının odağıdır); bu çalışmalar da araştırmacının, faaliyetlerini ve fikirlerini incelediği insanların gündelik hayatına çok yönlü girmesi niteliğini taşırlar. Mezhep ilişkilerine ya da etnik ilişkilere bakarken sosyal antropologlar genellikle iki teorik konuda yoğunlaşırlar; insanlar, Katolikler ve Protestanlar arasındaki açık bölünmeye nasıl giriyorlar ve bunu izleyerek, günlük sosyal etkileşimin çeşitli yönleri, nasıl sadece bölünmeyi sürdürmekle kalmayıp, ayrıca bölünmenin merkezkaç kuvvetinin etkisine karşı işliyor? Sosyal antropolojinin önemli katkısı, Kuzey İrlandalının bakış açısından durumun karmaşıklığının -"Katolik" ve "Protestan" kimliklerinin mevcut birçok kimlikten sadece bir grubu oluşturmaları olgusundan kaynaklanan bir karmaşıklığın- açıkça ifade edilmesidir. Böylelikle bu dini kimlikler, sınıf, komşuluk, arkadaşlık ve akrabalık alanlarından doğan kimliklerle etkileşime girerler, çakışırlar ve bazen de çatışırlar. "Katolik" ve "Protestan" kimlikleri, kişi durumdan duru-

7. Hiç değilse 19. yy'da başlayan ve birlikçi iktidar dengesinde toprak sahibi soylular aleyhine bir kaymadan sonraki siyasi tarih kesimi için.

ma geçtikçe az ya da çok rol oynayabilir (Donnan ve McFarlane 1983). Sosyal antropoloji ayrıca genelde "öteki tür" karşısında dışavurulan davramşların "öteki tür" kategorisinin tek tek mensuplarıyla gündelik etkileşimden ayırt edilmesinin hayatiyeti şeklindeki yaygın sosyolojik kabulü doğrulamıştır. Tek tek Katolik ve Protestanlara yönelik eylemler, "genel" davramşlarla çelişik olabilmektedir; anlaşmazlık, genellikle söz konusu Katolik veya Protestanın ötekilerden bir ölçüde "farklı" olduğu nosyonu ile ilgilidir.

Ötekiler, global tabloyu çizebilme çabasıyla mümkün yerel değişmeyi asgariye indirgerken, sosyal antropologlar "kendi" topluluklarının eşsiz karakteristiğini vurgulama eğilimindedirler. Buna karşılık sosyal antropologlara yöneltilen eleştiriler sıklıkla, onların ağaçlardan ormam göremedikleri şeklindedir; bu suçlamanın hiç değilse iki saiki var. Biri, topluluk çalışmalarının, "ekonomi politik" açıdan standart eleştirisinin bir versiyonudur; yani yerel düzeyde ampirik olarak araştırılan süreçlerin, daha geniş ölçekli süreçlerin kırılmaları olarak daha iyi kavranacağı şeklindeki eleştiridir. Öteki saik ise, çeşitli yerel çalışmalar arasında, özellikle de şiddet ve çatışma düzeylerine ilişkin pek az karşılaştırma yapılmış olduğu suçlamasıdır. Kısacası, sosyal antropologlar kendine özgü yerel özellikleri tammlarken -gerçekte yüceltirken- farklılıkları ne ortaya çıkarma ne de açıklama girişiminde bulunurlar.

Gayretlerinin böyle değerlendirilmesinde epey haklılık olmasına rağmen, sosyal antropologların çalışmalarından bir kırsal Kuzey İrlanda modeli çıkarılabilir. Bu modelde, ifadesini, topluluktaki bölünmenin asgarileştirildiğini ve uyumun maksimize edildiğini vurgulayan bir değerde bulan bir *modus vivendi* (geçici anlaşma) hâkim görünür. Sosyal antropologların hem karşıtlığı hem de entegrasyonu kavramakla ilgili oldukları zaten belirtilmiştir. Daha ileri gidilerek, istisnasız tüm uygulayıcıların çatışmadan çok entegrasyon üzerinde yoğunlaştıkları savunulabilir. Leyton, "Hakiki muamma, niçin bu kadar çok insanın öldüğü değil, daha ziyade niçin bu kadar az insan öldürüldüğüdür" (Leyton 1974: Sf. 194) derken, bu görüşü en açık şekliyle ortaya koyar. İşin özü, Leyton'ın topluluğu, barışçı bir topluluktur, orada iki taraf arasındaki sosyal ilişkiler "geçmiş elli yılda sadece iki kez şiddet ile sakatlanmıştır" (1974: Sf. 193) ve orada Katolik ve Protestanlar "bugünkü çatışmanın ortasında göreli bir barış içinde" birlikte yaşamaktadırlar (1974: Sf. 186). "Kildarragh da" denir bize. "İki, ama aslında tek" bir topluluk vardır

(1974: Sf. 194). Larsen ise Kuzey İrlanda'nın yine aynı kesiminde çalışarak, Leyton'a benzer biçimde "çatışmayı açığa çıkarmaya girişen" karşı denge güçlerinden söz eder[8] Harris "Ballybeg" çalışmasında aynı tür probleme takılır. Leyton gibi Harris de, "birbirine karışmış, fakat ayrı toplumlar olmanın görünür paradoksundan", asli olarak ayrı kalırken yakın ilişkilere girmiş olan farklı gruplardan oluşan bir halk olmaktan söz eder (1972: Sf. ix). Dolayısıyla da Harris'in tüm çabası, Ballybeg sakinlerinin ortak yanlarının ne olduğunu göstermeye adanmıştır (1972; 4, 5 ve 6. bölümler) ve "dinsel bir kutupsallık" (dikotomi) bilincinin bölgedeki tüm sosyal ilişkilere "nüfuz etmiş" olmasına rağmen (1972: Sf. xi) Harris Ballybeg'i, "içinde çok geniş ölçüde hoşgörü ve iyiniyet bulunan" (1972: Sf. xiv) bir topluluk olarak ortaya koyabilmiştir.

Öteki yazarlar ele aldıkları topluluklardaki uyum düzeyleriyle daha da fazla ilgilidirler. Buckley'nin araştırması, bağlayıcı kuvvetlerin gücünün karşı topluluktan kişilerle evliliği yasaklayan törelerin görünürde zayıflıyor olmasından kaynaklandığı bir bölgede yapılmıştı (1982: Sf. 129); bu töreler başka yerlerde her zamanki güçlerini sürdürüyorlar (McFarlane 1979).

Açık uyum, Katolikler ve Protestanlar "din ve siyasetin olmadığı" (1982: Sf. 153) bir vesile yaratmak için birleştikleri zaman yılda bir yapılan bir köy şenliğinde doruğuna ulaşacaktı. Bufwack benzer şekilde, karşıdenge çatışması güçlerini önemle vurgular (1982). "Naghera"da barışı, bir dizi faktör yaratır: Dini bölünmeyi kesen sınıf bağları gibi bağlar; "medeni ahlak"ın (yani ortak bir insancıllık duygusu) varlığı ve insanlar yan yana yaşamak zorundayken ortaya çıkan temel rasyonel çareler.

Bu sosyal antropolojik yaklaşımlar arasındaki değişme, karşıtlık (çatışma) ve entegrasyonun göreli ağırlığı bakımından özetlenebilir. Harris, Larsen ve bir dereceye kadar Leyton için, entegrasyon ve karşıtlık kabaca dengededir, ancak bu kırılgan bir dengedir ve daha geniş bir yarı askeri şiddet bağlamı, bu kırılganlığın hiç de en önemsiz nedeni değildir. Bu arada, Buckley ve Bufwack "pozitif" kuvvetlerin görece büyük gücüne dikkat çekerler. Buckley'nin kırsal topluluğunda "soylu halk" yaşar ve Bufwack'ın Nagherası "mücadele denizi"nde bir liman olarak sunulur (bu belki yayıncının mecazıdır, ama kitaptaki genel bakışı çarpıcı bir şekilde ortaya çıkarıyor). Ley-

8. Leyton'dan (1974: Sf. 197) bir kişisel görüşmeden alıntılandı.

ton'ın Kildarragh'ı bile "şiddet retoriğinin ve şiddet edimlerinin ortasında göreli istikrarlılığın" kanıtını sunmaktadır (Leyton 1974: Sf. 194).

Bu farklılıklar bir yana, pratik olarak her topluluk mezhep şiddetini aktif olarak yeniden yaratıyor gibi değil de, bu şiddete *tepki veriyor* gibi sunulur. Pek çok yerde bu aşikârdır. Böylece, Leyton entegrasyon kuvvetlerinin nasıl uzun süre "dış baskı"ya (1974: Sf. 198) dayanacağını merak eder ve kırılgan entegrasyon kuvvetlerinin "Kuzey İrlanda dışından kuvvetler" (1974: f. 186) tarafından paramparça edilebileceğine dertlenir, Bufwack ise Naghera sakinlerini, "kendilerinin yaratmadığı" bir mezhepçilikle karşı karşıya kalmış kişiler olarak tanımlar (1982: Sf. 10). Glassie, Ballymenone'daki topluluk için aynı imajı "Meseleler"in komşuluk ahlakını zedelediği, fakat öldüremediği" bir yer imajını- sunar (1982: Sf. 150).

Açıkça görülüyor ki, bu son gözlemlerin yerel düzeydeki olayların, topluluğun dışında sürüp giden şeylere başvurmaksızın veya Kuzey İrlanda toplumunun bütün düzeylerinde şiddet ve mezhepçilik tarihi geleneğine başvurmaksızın tam anlamıyla açıklanamayacağı anlamını taşıdıkları düşünülebilir. Bunların, "yerel çalışmalar"ın analitik yetersizliğini açıkça itiraf etmeye yetecek kadar çok miktarda oldukları söylenebilirdi (bkz. yukarıdaki parag.). Ama bu, onların çarmıhı değildir. Bu çalışmalar asli olarak sosyal antropologların, kırsal topluluk ve özel olarak da kırsal topluluk içinde *şiddet*in rolü hakkındaki başlıca imajlarını yansıtır: Bütün antropologların çalışmalarında da yerel düzeyde şiddetin mevcudiyeti asgariye indirilir. Öteki araştırmacıların modellerinde siyasi şiddet kendi kendinin açıklaması olarak değerlendirilirken, sosyal antropologların modellerinde büyük ölçüde bir yana bırakılır. Bunun başlıca nedenlerinden birini, Kuzey İrlanda'daki durumun kırsal kesim halkı tarafından sunulan yorumlarına bakarak ortaya çıkarabiliriz.

AVAM YORUMLAR

Araştırmaları için görüştükleri kişilerin dile getirdiği bakış açılarının antropologlar için temel önem taşıdığı açıktır. Ve Kuzey İrlandalıların bakış açılarıyla ilgilenildiği zaman belirleyici olgu, Protestan-Katolik bölünmesi açıkça dile getirilirken (en sık olarak

negatif stereotiplerle), sınıf ve yerleşime dayanan başka farklılık ve ayrımların da bulunmasıdır. Gerçekten de, kırsal kesim halkının bu ayrımları kısmen yakışan ayrımlar olarak gördüğü açıktır. Üstelik, bir bütün olarak Kuzey İrlanda'dan söz ederken, bir Katolik "topluluğu"ndan veya bir Protestan "topluluğu"ndan kesinlikle söz edecek olmalarına rağmen, taraflardan birinin ezici çoğunluğu oluşturduğu belirli bölgeler hariç, yerel alanda, Katolik ve Protestan toplulukların ayrılması kaçınılmaz olarak algılanmaz. Böylelikle antropologlar, bölünmüş tek bir toplum -Leyton ve Larsen'in görüştüğü kişilerin dediği gibi "iki cephesi olan bir ev"- modelini en elverişli model olarak sunarlar. Bölünme ve birlik, avam modelinin iki özelliğidir.

Avam modelleri normal olarak, Kuzey İrlanda çatışmasının tarihi bir açıklamasını, benimserler; tipik olarak da eyaletin commemorative (övünç kaynağı olayları anma) kültürünün bir parçası haline gelmiş olaylar bakımından. Ve bu açıklamalar sıklıkla, sosyal bilimciler tarafından sunulan argümanların versiyonlarıyla bir aradadırlar; bekleneceği gibi tüm çatışma modelleri arasında bir geçişim vardır. Böylelikle, "patronlar", "kürk ceketli tugay", "İngilizler" ve dünya komünizmi, topluluktaki bölünmeden sorumlu tutulur, ama rahipler, politikacılar, mafya babaları ve papalık gibi öteki umacılar anılmaz.

Sosyal antropolojide pek az *per se* (kendinden) şiddet tartışması vardır ve Kuzey İrlanda hakkındaki literatürde kırsal kesim "avam"ının şiddeti nasıl açıkladığına (gerçekte bu açıklamalarda şiddetin yokluğuna) dair pek az şey vardır. Bununla birlikte, bazı daha az idealist Kuzey İrlandalıların kırsal topluluklar içindeki gidişat hakkındaki görüşleri bir ipucu verir; bu görüşler bazı yazarların sundukları bir uyum değerinin peşinde oluşuyla belirlenen bir halk imajıyla gayet çelişir (karşılaştırın: Glassie 1982). 1975-76'da bir alan çalışması yaptığım Ballycuan'daki Protestanlar, Katoliklerin küçük bir azınlık oldukları ve köye ulaşan sadece dört karayolunun bulunduğu bir bölgede ciddi bir mesele yaratmaları için aptal olmaları gerektiğini belirtmişlerdi[9] Daha önemlisi, benim verilerim, kırsal kesimde yaşayan pek çok Kuzey İrlandalının, Kuzey İrlanda'da siyasi ***bölünme*** ve ***çatışma*** durumunu ve özel ***şiddet*** vakalarını epey farklı açıklayacaklarını düşündürüyor (Kuzey İrlanda'daki öteki böl-

9. Başka bir yerde Katolikler eşit ölçüde taktikçi olabilirler (Larsen 1982).

geler hakkında derleyebildiğim az sayıda rapor da aynı şeye işaret ediyor). Buna uygun olarak, insanlar profesyonel sosyal bilimcilerin modellerini andıran çatışma modelleri kurabilirken, bu sadece genelde sorunun mevcudiyetini açıklamak istedikleri zamanlara özgüydü; gerçek şiddet örnekleri epey farklı bir mesele. Avam modelinde şiddet, kendi kendinin açıklaması *değildir;* karşıt çıkarlara bir genel bakış bakımından bile.

Şiddete ilişkin avamın açıklamasının özü, ev topluluğu içindeki öldürme ve bombalamaların sorumluluğunun dışarıdakilere (outsiders) yüklenmeye çalışılması olgusunda açığa vurulur. İnsanlar, karşı dinden komşularının niyetlerine şüpheyle bakabilirler ve dinsel bakımdan "öteki tür"ü siyasi rakipler olarak görebilirler, fakat böylesi eylemlerin, kendi kasabalı veya köylü hemşerilerinden biri tarafından yapılabildiğine inanmak onlar için çok zordur. Elbette ki her bölgenin kendi delibozuklarının -özellikle "sıcak" yürüyüş ve anma mevsiminde şiddete bulaşmaları beklenebilen "ağır vakalarının" bulunduğunu kabul ederler. Ancak böylesi bireylerin normal olarak *uç* şiddete bulaşmadıkları konusunda ısrarlıdırlar: Birine "iyi bir ders" vermek amacıyla yapılan yumruk dövüşü, genellikle ötesine geçmedikleri sınırdır. Bu, nesnelerin popüler tasavvurunda açıkça görülür; açıklamalar uç şiddeti bazı özel etkenlerle eşleştirmek zorundadır. Sarhoşluk bazen söz konusudur, fakat bu, her düzeydeki şiddetle bağlantılıdır, dolayısıyla sarhoşluktan öte bir şey gerekir. Belfast'ta ve öteki yerlerde 1970'lerdeki çok sayıda mezhep öldürmesini değerlendirmek için Ballycuan'da o dönemde ortaya çıkan çok popüler bir teori, cinayeti uyuşturuculara bağlıyordu. Çeşitli kişiler, Belfast böylesi öldürmelerin çoğunluğuna sahne olduğu için, uyuşturucu ticaretinin Belfast'ta çok ciddi boyutlarda olması gerektiğini varsayıyordu. Eğer uyuşturucular kanıt gösterilmiyorsa, o zaman da bunun yerine o kişinin psikolojik bakımdan "hasta" olduğu genel fikri sunulur. İnsanlar kendi topluluklarından birinin bir öldürmenin sorumluluğunu taşıdığı bir gerçeklikle karşı karşıya kaldıkları zaman, psikolojik hastalığın sorumlu tutulması daha da muhtemeldir. Bir son çare olması hariç, mezhep aşırılığı olgusu ender olarak anılır; kişiyi, öldürme eylemini gerçekleştirmeye başka bir şey itmiş olmalıdır.

O halde avam imajı, genelde Kuzey İrlanda'nın ve özelde yerel toplulukların kontrolsüz bireylerden oluşan bir azınlığın insafına kaldığı şeklindedir; bu bireyler Kuzey İrlandalı olabilirler, ama buna

rağmen dışarlıklıdırlar (outsiders). Şimdi, birinin buna hayret etmesi mazur görülebilirdi. Kuzey İrlanda kırsal bölgelerindeki insanların "öteki tür"e karşı siyasi ve dini uzlaşmazlığı ifade etmekte kullandıkları kuvvet düşünülürse, ilk tepki en azından belirli bir kuşkuculuk derecesi olmalıdır. Bu görüş, içinde siyasi ve dini farklılıkların güçlü bir şekilde var oldukları şiddetin, daha "gerçek" bir kavranmasını maskeleyen utangaç bir kamusal dış-yüz, bir tür retorik değil midir?

Kuzey İrlandalılarda şiddetin bir ilke olarak ya mazur görüldüğü veya bir tehdit unsuru olarak ortaya çıktığı pek çok tartışma görülür. Hatta, özel şiddet edimleri hakkında sıklıkla pek çok yalan vardır. Suçlamalarla birlikte kurbanın "taraf"ının önceki eylemleri aktarılır; bu dehşet ifadelerini izleyen "itiraz" karşılığıdır. Böylelikle: "Kötü, tamam, ama bu kalabalık daha kötüsünü de yapar..." veya "Bu tür bir şey yapan insanların yitirdiği bir şey olmalı, ama her iki taraf için de kötü" veya "Tamam, sizi tiksindiriyor... ama hatırlıyor musunuz bu kalabalık bu fellaha ne yapmıştı...?" Varsayım, önce meydana gelmiş olan hatırlatıldığında, şiddet eylemlerinin anlaşılabilir, hatta haklılaştırılabilir olması şeklindedir. Scott ve Lyman'ın terimleriyle (1968) söylersek, böylesi yorumlar, "açıklamalar"ı oluşturur; bunlar meydana gelen edimler ile hangi edimlerin kabul edilebilir olduğu hakkındaki fikirler arasındaki mesafeyi kültürel olarak standardize edilmiş bir yoldan kapatan beyanlardır. Bununla birlikte insanların beyanlarında görünürdeki çift yanlılığın iki noktası vurgulanabilir. İlk olarak, şiddet edimlerine duyulan esef gerçek duyguları maskeleyen bir dış-yüz olsa bile, bu sadece, şiddetin, Katolik ve Protestan çıkar farklılığının kabaca anılmasıyla elde edilen açıklamadan daha öte bir açıklama gerektirdiği şeklindeki bir ortak kültürel kavrayış zemininde anlamlı olan bir dış-yüzdür. Böylesi "açıklamalar"ın özü, belirli bazı eylemlerin kınanması hakkındaki çarpıtmaların, faili şu ya da bu şekilde toplumun geri kalan kesiminden farklı kılan sohbet öğelerini içerme eğiliminde oluşu ve/veya, eylemi normallik sınırlarının dışında bırakmasıdır. İkinci olarak, konuya bir başka perspektiften bakınca, Katolik ve Protestanlar arasındaki şiddet edimlerinin Kuzey İrlanda'nın kırlık kesimlerinde yaşayan insanlar tarafından kutlanacak olay olarak değerlendirilmesinin pek ender olduğu görülür. Eğer yarı askeri militanlar övülüyorsa, bunun militanın İrlanda'nın (Katolikler, Ç.n.) veya "Ulster"in (Protestanlar, Ç.n.) savunmasına kendini nasıl derinden adadığı ba-

kımından olması daha muhtemeldir. Risklere girilmesi, kendini de yaralama riskinin olması, kişisel özgürlüğün feda edilmesi: Vurgulanacak unsurlar bunlardır.

Hiç kuşkusuz ki uç şiddetin, bir şekilde normal toplum sınırlarının dışındaki bireyler tarafından gerçekleştirildiği görüşü, kayda değer oranda kitle iletişim araçlarının eseridir, bu da kitle iletişim araçlarının infial politikalarındaki rolünden kaynaklanır[10]. Elliot, kitle iletişim araçlarının sunduğu şiddet portresinin, tıpkı bir doğal afet gibi rastgele ve anlamsız bir şiddet görüntüsü olduğunu savunur (1976). Bununla birlikte böylesi bir portre gündelik sosyal karşılaşmalarda da kullanılmaya yatkındır; öldürmeler meydana geldiğinde her topluluğun gösterdiği tepki, toplulukların kaynağı ne olursa olsun bunalımlara gösterdiği tipik tepkidir. Tartışmada, olayların en az bir ortak versiyonu üretilir; ayrıntılar, özellikle de kitle iletişim araçlarınca sunulamayacak kadar korkunç gözüken ayrıntılar üzerinde düşünülüp taşınılır: "Ona ne yaptıklarını bilsen çok kötü olurdun. Kardeşi berbat haldeydi." İnsanların kendi evlerinde baskına uğrayarak öldürüldüğü türden cinayetlerin anlatılışında şiddet ile kendi halinde evcillik karşıtlığı oluşturulur: "Kapıya dayandıkları sırada TV seyrediyordu"[11] Elbette ki failler hakkında pek çok tahmin yapılır: "Çevrede hiç yabancı birini gördün mü Mary? 'News of the World'de yazdığına göre kadın o sırada evinin önünden geçen bir arabayı tarif etmiş, tarif de bizim Willie'ninkine benziyor." Topluluk üzerindeki olumsuz etkiler de unutulmaz. "Bir yakınının başına geldiği zaman 'onlardan' birini görmeye bile dayanamazsın. Öyle *kaypak* (haince) bakarlar ki hayret edersin. Unutma ki hepsi aynı değil, ama bunu nasıl bilebilir ki insan?"

İnsanların şiddete tepkileri, ayrıca kiminle konuştuklarına bağlı olarak da değişir. Ballycuan'da kişinin kendi tarafının olayı gerçekleştirdiği öne sürülüyor ve "onlardan" biri ile konuşuluyorsa o zaman olaydan büyük infiale kapılınır ve infial akıcı bir şekilde dile getirilir. Fakat, onların tarafından biri zan altındaysa, sadece infiale kapılınmakla kalınmaz, başkalarından da aynı tepki beklenir. Daha ileri gidilip Kuzey İrlanda topluluklarına hâkim olan Katolik ve Protestanlar arasındaki bölünme hakkında konuşmaktan genel olarak

10. Bkz. Curtis (1984) bu sürecin daha ihtilaflı bir görünümü için.

11. Bu siyasi çatışma, bu kitapta John Corbin tarafından betimlenen İspanya kültüründekini hatırlatan ev, özel egemenlik alanının dışında tutulmalıdır.

kaçınılması gerektiği şeklindeki sosyal normun yerini yavaş yavaş herkesin bu bölünmeyle ilgili edimler hakkında belirli bir şey söylemesi gerektiği şeklindeki bir norma bıraktığı ileri sürülebilir. Böylesi normlar ve pratikler, kişinin siyasi karşıtlarının otomatik olarak fiziksel düşmanları da olmadığı şeklindeki bir görüşün sürdürülmesine yardım edebilir. Katolik taraftaki bazı çevrelerde şimdi de bir başka işleyiş ayırt edilebilir. Part-time güvenlik kuvvetlerinin (Protestan milis kuvvetleri, Ç.n.) üyesi Protestanların kurşunlanmasına kimi zaman, kurbanların "İngilizler" ve hatta "Siyah Piçler" -normal toplum sınırlarının tamamen ötesindeki insanlar- olarak yeniden yaftalanmaları eşlik eder. Bu işleyişle topluluğun genel olumlu imajına ve mensupları arasındaki aşırı şiddet pratiğinin tasvip edilmezliğine dokunulmamış olunur. Protestanların böylesi kurşunlamalara hayli farklı baktığını söylemeye bile gerek yok.

Son bir nokta, kendini doğrudan ortaya koyar. Araştırmaları için görüştükleri kişilerin büyük kısmı infial siyasasına katıldığı için, topluluk hakkındaki bu yaklaşımların ve bu şiddet yorumlarının antropologların tasavvurunu belirlemesi fazla şaşırtıcı olmasa gerek. Ve bu bizi tekrar, yukarıda anılan sorunsala yöneltir. Bu da, antropologların konuştuğu halktan kişilerin ve bizzat antropologların da Kuzey İrlanda'nın kırsal kesimi hakkında oluşturdukları ve sundukları imajın, çeşitli bölgelerde gerçekleşen öldürme ve bombalamalarla pek kolay bağdaştırılamadığıdır. Kuzey İrlanda'nın kırsal bölgelerinin gerçekliği ise, dikkate değer boyutlarda şiddet olmasıdır, antropologların görmezden geldiği bir şiddet. Herhalde bu sorunsalın bir çözümü bulunabilir. Belki de, şiddetin halk tarafından algılanışı aslında yerden yere, belki de bu yerlerdeki şiddet düzeyine göre değişiyordur.

ŞİDDET HAKKINDAKİ YORUMLARDA YEREL FARKLAR

Topluluklar arasındaki farklılıklar (değişme) sorunu, başka sorunları beraberinde getirir *ve önce* bunların ele alınması gerek. İlk olarak, şiddet hakkındaki avam yorumlar, tek tek topluluklar *içerisinde* eldeki kaynaklarda iddia edildiği kadar genel kabul görüyor mu? Antropologların üzerinde çalıştıkları toplulukları aşırı genelleştirmiş olmaları hiç de uzak bir ihtimal değildir. Öteki disiplinlerden

gelen eleştiriler elbette, sosyal antropologların kendi ideolojik gözlüklerini yeterince ciddiye almadıkları ve bu nedenle de Kuzey İrlanda problemi hakkındaki öteki araştırmacılar kadar "yanlı" olduklarını öne sürerler. Antropologlar eyalet politikasının ortalarında bir yer işgal etme eğiliminde oldukları için (çoğunun dışarlıklı -outsiders- olmasına rağmen) araştırmaları için görüştükleri kişilerin daha pozitif bakış açılarını vurgulamayı *seçmiş* olmaları imkânsız değildir. Bunun izleri literatürde görülebilir: Gerçekten de Bufwack gayet görünür şekilde sosyalist cumhuriyetçi kulüplerin (yeni adıyla İşçi Kulüpleri) anti-mezhepçiliğini överken, Harris'in araştırması Yeni İrlanda grubu veya hatta Müttefik Parti için dikkate değer bir entelektüel dayanak olurdu. Bununla birlikte bu tip bir isnatta bulunmak daima zordur ve araştırmacılar hakkında daha fazla araştırma yapmaksızın bunun nasıl değerlendirileceğini bilmiyorum.

Konuya farklı bir açıdan yaklaşılabilirdi. Sosyal antropologların, verilerinin büyük kısmını toplulukların sınırlı kesimlerinden topluyor olma olasılığı değerlendirilmelidir. Belki en fazla ortak öğeyi taşıyan, yani öğrenim görmüş elit olan insanlardan, yerel kavrayışlar hakkında bilgi topluyorlar. Topluluğun bu kesimi, siyasi bakımdan orta çizgiyi işgal etme eğilimindedir ve şiddeti kınayışları genellikle açık ve nettir. Bununla birlikte durum, böyleymiş gibi gözükmüyor. Gerçekte, Avrupa'da yürütülen antropolojik çalışmaların ezici çoğunluğunda olduğu gibi, Kuzey İrlanda çalışmalarında da görüşülen insanlar, ağırlıklı olarak elit olmayanlardır. O halde iki taraftan birinin görüşleri adına bir hata olabilir mi? Rosemary Harris tarım bölgelerindeki kadınların karşı kampın mensuplarına yönelik daha sert ifadeler kullanmaya eğilimli olduklarını ve "öteki tür"ün negatif stereotiplerine daha kuvvetle başvurduklarını ileri sürer; bunu tipik çiftçi karısının ev merkezliliği ve karşı kampın mensuplarıyla karışık halde bir arada bulunma fırsatından yoksunluğu ile açıklar (Harris 1972: Sf. 178). Böylesi kadınlar, sosyal antropologların her topluluğun kendi hakkındaki imajını öğrenmesinde bir kısık ses olmasınlar? Ancak kırsal kesim kadınlarına, antropolojik örneklemelerde, özellikle de köy çalışmalarında, erkeklerden daha az ağırlık verildiğine dair hiçbir kanıt yoktur ve kadınlar daha kuvvetli tavırlar sergileseler bile bu kesinlikle, uç şiddete açık bir desteği kapsamaz.

12. Bkz. Jenkins (1983) ve Nelson (1984), Protestan gençlik hakkında.

Daha anlamlı bir değişme, kuşaklar arasındaki bakış açıları ele alınarak bulunabilirdi. Kuzey İrlanda'da kısa süre bulunmuş olanlar bile, gençliğin fikir ve ifadelerinin ana babalarınınkinden belirgin ölçüde farklı olabildiğini fark edebilirler; bazı gençler için Katolik ve Protestanlar arasındaki çeşitli türden şiddet eylemleri görece büyük bir meşruluğa sahiptir ve üstelik nedeni apaçıktır[12]. Antropologlar belki de gençlik kesiminden kaçınmışlardır ve böylece kırsal topluluğun "düşündükleri"nin çarpık bir versiyonunu ortaya koymuşlardır. Bu açıdan, yerel insanların "delibozuklar" hakkındaki fikirlerine gençliği *eklemlemesi* önemlidir. Küçük kasaba ve köylerde iki kamp arasındaki çatışmadan sorumlu tutulan çoğunlukla gençliktir. "Delikanlılar" veya "genç fellahlar", kavgalara ve "Fenianlar" ile "Prodlar" arasındaki öteki şiddete yönelik tavırlarında kesinlikle pozitif görünmektedirler, tıpkı kentteki sınıflara mensup herhangi birer genç gibi[13] Bu tavırlar -özellikle genç erkeklerin atlatmak zorunda olduğu bir tür sportif aşama olarak- izinli aşırılık nosyonları aracılığıyla yorumlanma eğilimindedir (karşılaştırın Buckley 1983). Öte yandan, daha ücra yörelerde genç erkek ve kadınların çoğunluğu, "öteki tür"e karşıtlığı vurgulayan, ama ayrıca şiddete de (gerçi belki de soyut olmayan bir şiddet mefhumuna) karşıtlığı vurgulayan ana babalarınınkine dikkate değer ölçüde benzer bakış açıları edinmiş görünürler. Ben, kırsal kesimde yaşayan gençlerin sosyal antropolojik araştırmada görece kısık ses taşıdıklarını söylemenin zor olduğu kanısındayım. Bununla birlikte, bu yüzden, köy gençleri ve ücra kırsal kesim gençleri arasındaki gibi değişimler (araştırmaya) ihtiyatlı bir şekilde sokulmalıdır; çünkü yeterli doğrulama verileri yoktur. Daha da önemlisi, köy gençlerinin şiddet konusunda aldığı olumlayıcı tavrın öldürme ve sakatlama gibi uç şiddeti kapsaması için ne kadar eğilip bükülme gerektiğini ölçmek zordur.

Antropologlar bir topluluğun kendini sunuş tarzını aşırı *genelleştirmeseler* bile, araştırmaları için görüştükleri kişilerle ilişkilerindeki öğeler yüzünden, elde ettikleri izlenimin çarpık olması yine de mümkündür. Araştırma için görüşülen kişiler, antropoloğun işitmeyi istediğini düşündükleri şeyleri söylemiş olabilirler. Kuzey İrlandalılar arasında (özellikle de Protestan nüfus arasında) dışarlıklıların

13. "Fenians" cumhuriyetçi davayı destekleyenler için kullanılan tarihsel olarak türemiş bir terimdir, "Prods" ise Protestanlar kelimesinin halk dilindeki kısaltılmışıdır.

hele de öğrenim görmüş ve elit dışarlıklıların mezhepçiliği irrasyonel gördükleri şeklinde bir genel duygu vardır. Dolayısıyla da kırsal kesim halkı muhtemelen araştırmacıya, çatışmanın görece pozitif ve iyimser bir görünüşünü sunar. Bir alternatif, insanların, gerçek görüşlerini dile getirmek istemiyor da olabileceğidir. Bunun nedeni, dinleyicinin bu fikirleri değerlendiremeyeceğini sanmaları değil, gerçek fikirlerini söylemenin tehlikeli olabileceğini düşünmeleridir. Ya da "ılımlı" fikirler daha bir vurgulanır[14] Ancak bu iddiaların bir yana bırakılması gerektiği hissindeyim. Antropolojik literatürde, araştırma için konuşulan kişilerin, araştırmacı bir kere yerel ilişkiler ağına eklemlendikten sonra, aşırı fikirler dile getirmekte çekingen davrandıklarını gösteren hiçbir gerçek kanıt yoktur.

Buna karşı denge olarak araştırmacıların üzerinde çalıştıkları topluluklardan topladıkları şiddet hakkındaki görüşlerin bir portresini çıkarma imkânı bulduklarını söyleyeceğim. Dolayısıyla, Kuzey İrlanda toplumunun genel yapısı hakkındaki avam modeller ile belirli şiddet örneklerinin avam açıklanışları arasında bir ayrım yapılabilir -avam fikirleri bu ikjsi arasında hiçbir içsel bağ kurmaz-. Dolayısıyla, daha bir güvenle, *yerel topluluklar arasındaki* şiddetin algılanışlarındaki değişme sorununa dönebiliriz. Burada ilk önerme, şiddetin kendi kendini beslediği ve topluluklarda daha geniş bölünmeler yaratma eğiliminde olduğu şeklindeki yaygın fikri izler; topluluklar, şiddet edimlerinin gerçekliklerine karşılık olarak avam teorileştirmelerinde farklılık olup olmadığını saptamak için zaman ve mekân bakımından karşılaştırılabilir (karşılaştırın Harris 1979). İnsanların şiddetle yüz yüze geldikten sonra yaklaşımlarını, antropolog olmayanlarca ortaya konan sosyal bilim modellerine benzer bir şeye doğru -şiddetin Katolik ve Protestanlar arasındaki bölünmenin içsel bir sonucu olduğu görüşüne doğru- kaydırmaları beklenebilir.

Bununla birlikte, etnografyaların yeniden gözden geçirilmesi, bakış açılarında zaman ve mekân boyunca dikkate değer bir süreklilik olduğu sonucunu kuvvetle düşündürür. İlk olarak, çeşitli yakın tarihi dönemlere, yani (i) 1950'ler, (ii) 1960'ların sonları (bugünkü mesele-

14. Siyaset bilimciler Kuzey İrlanda'da seçimlerden önce yapılan kamuoyu yoklamalarının ısrarlı olarak ılımlı görüşleri fazla tahmin etme eğiliminde olduğuna dikkat çekmektedirler, muhtemelen bunda anılan nedenlerin hepsinin biraz payı var.

lerin genellikle başlangıcı olarak kabul edilen 1968-69'dan öncesi) ve (iii) 1970'lere ilişkin araştırmalar arasında hiçbir ciddi farklılık görünmez ve çatışmanın anılacak olaylar takviminde gerçekten hayati rol oynayanlardan bazılarının ardından (Kanlı Pazar, Kanlı Cuma vs.) kısasa kısas öldürmelerin ortamının olgunlaştığı dönemde fark görülmüyor (Tablo, 1950-1984 döneminde yürütülen araştırmaların bir listesini vermektedir). İkinci olarak, demografik (nüfus yapısındaki) denge bakımından (yani ağırlıklı olarak Katolik, ağırlıklı olarak Protestan veya eşit dağılımlı olup olmadıklarına göre) farklı topluluklardaki bakış açıları arasında genel bir tutarlılık vardır. Üçüncü olarak böylesi tutarlılık, yarı askeri olarak ifa edilen çok sayıda şiddet eylemlerindeki değişme karşısında bile ayırt edilebilir. Benim araştırma yaptığım bölge olan ve uç şiddet edimlerinin görece ender olduğu kırsal North Down'daki bakış açıları, Bufwack'

Tablo: 1. *Kuzey İrlanda'nın kırsal bölgelerinde Katolikler/Protestanlar konusunda sosyal antropolojik araştırma, 1950-1984.*

Araştırmacılar	*Araştırma dönemi*	*Yerleşmeler*
Blacking vd (kişisel konuşma)	1970'lerin ikinci yarısı 1980'ler başı	Ballycuan, North Down Drumness, South Down Glenleven, South Fermanagh, Glentarf, North Antrim
Buckley	1970'lerin ikinci yarısı	Kilbeg, North Down, Listymore, N. Antrim
Bufwack	1970'lerin başı	Naghera, South Down
Glassie	1970'lerin ikinci yarısı	Ballymenone, South F.
Harris	1950'ler, 1970'ler	Ballybeg, S. Tyrone
Larsen	1970'ler başı	Kilbroney, South Down
Leyton	1960'larm ortası/sonu	Blackrock, South Down Aughnaboy, South Down
McFarlane	1970'lerin ortası/sonu	Ballycuan, North Down
McFarlane ve Donnan	1980'ler	Ards, North Down

m South Down'da "kargaşa denizinin ortasında huzur limanı" diye nitelediği bakış açılarına benziyordu, üstelik South Down'daki araştırma, part-time güvenlik kuvvetlerinin Protestan üyelerine yönelik özellikle vahşi cinayetlerin gerçekleştiği bir sırada yürütülmüştü.

Avam imajlarındaki farklılıkların (değişmenin) kökenlerinin tanımlanması yerine zaman ve mekâna rağmen var olan bu sürekliliği de değerlendirmek mümkündü. Şiddet düzeylerinin değişmesine rağmen çatışma ve şiddete ilişkin avam yorumları nasıl böylesine değişmeden kalabilir? İnsanlar şiddet görüşlerini, şiddet gerçekliğiyle nasıl bağdaştırırlar? Yanıtlar bir dereceye kadar zaten verilmiş durumda. Vurgulanması gereken nokta, şiddet düzeyinin asla ağırlıkla benimsenen avam modelini geçersiz gösterecek kadar yükselmediğidir. Şiddetin sorumluluğunun dışarlıklılara (outsiders) veya topluluk içinden kişilerin psikopatik dargörüşlülüğüne yüklenmesi şeklindeki nosyon, şiddet artmaya devam ettiği zaman bile geçerliliğini sürdürür; bunun önemli nedenlerinden biri, bu nosyonun hem kitle iletişim araçları hem de günlük konuşmalar içinde oluşturulması ve yeniden oluşturulmasıdır. Üstelik göçler Protestan ve Katoliklerin karışık bir şekilde bir arada yaşadığı topluluğun çöküşünü getirirken, böylesi bir modelin sadece var olması bile insanların bu çöküşle başa çıkabilmesine yardımcı olabilir; algıladıkları kargaşanın ortasında bir istikrar duygusunun korunmasını sağlayabilir.

Bununla birlikte, böylesi bir modelin, yinelenen şiddet edimleri karşısında artık varlığını sürdüremeyeceği bir anın gelmesi gerektiği düşünülebilir. Özellikle de karışık bölgelerdeki azınlıklar arasında, öldürmelerin ve öldürme girişimlerinin sorumluluğunun algılanışında "onların" şiddetten suçlu görülmesi yönünde ve öldürmeyi, Kuzey İrlanda toplumundaki temel bölünmenin otomatik, entelektüel bakımdan problemsiz bir sonucu olarak görülmesi yönünde- bir kayma olması beklenirdi.

Bu konuda derinlemesine araştırma tarzında fazla şey yok, dolayısıyla da Kuzey İrlanda'nın şu ya da bu kısmında bu tür akıl yürütmenin hâkim hale gelmiş olduğunu iddia etmek aşırı olurdu. Böyle bile olsa, basın kuruluşları tarafından yaptırılacak olan nüfus göçleri (her zaman için Kuzey İrlanda'nın kent bölgelerindeki gerginliğin bir göstergesidir bunlar) ve tutumlar hakkındaki araştırmalar, bu durumun kırsal sınır bölgelerindeki azınlık Protestan nüfus arasında ortaya çıktığını gösterirdi. Bu bölge, Kuzey İrlanda bütünün-

de, şiddet faaliyeti yüksekliğinde ikinci sıradaki bölgedir (Murray 1982) ve kırsal kesimlerde ölümle sonuçlanan vakaların yüzde 62'den fazlası burada gerçekleşti (Poole 1983). Öldürmelerin büyük kısmı cumhuriyetçi militanların işiydi ve kurbanların çoğu da güvenlik part-time mensupları olan, ayrıca güvenlik kuvvetlerini destekleyen tarım ve hizmetler sektörleriyle bir şekilde bağlantılı kişilerdi. Bu bölgede Protestan nüfus azınlıktı, çoğunlukla birbirine uzak çiftliklerin ortasına kurulmuş çiftlik evlerinde yaşıyordu; çiftliklerin çoğu son yıllarda el değiştirmişti ve bazıları da Katoliklere geçmişti. Kırsal sınır bölgesinde toprağın sembolik değeri (Harris 1972: Sf. 168), yerel yönetim seçimlerinde Milliyetçi (Cumhuriyetçi) grupların son başarıları ve "kapıya dayanan" katillerin bölgedeki tarihi bağlamında, sınırda yaşayan Protestanların yüzlerce yıllık geçmişi olan -eski "kuşatma zihniyeti"ne (veya bölgede 17. yy.'daki kale gibi tahkimatlarla donatılmış çiftlik evlerinin adından hareketle, "bawn" zihniyetine Ç.n.) yeniden sarılmaları şaşırtıcı değildir. Devlet denetimi, Kuzey İrlanda güvenlik kuvvetlerine (İngiliz güvenlik kuvvetlerine değil) verildikçe ve işyerinde, evde ve eğlence yerlerinde öldürülenlerin toplam öldürmeler içindeki oranı arttıkça Protestanların bu kâbusu, ancak daha da güçlenebilir (Roche 1985). Bunun anlamı, militanlarca vurulan güvenlik kuvveti üyelerinin artan oranda Protestan olacağı (Kuzey İrlanda güvenlik kuvvetlerinin yalnızca yüzde 3'ü Katoliktir çünkü) ve onlara topluluk içinde giderek daha sık saldırılacağıdır. Birine Protestan olduğu değil de "İngiliz" olduğu için ateş edildiğini Protestanların kabul edeceğini gösteren hiçbir kanıt yoktur: Edim, pek çok Katoliğin Protestanların sadece Protestan oldukları için korkmalarını gerektirecek bir neden olmadığı şeklindeki güvencelerine rağmen mezhep kodlarıyla ele alınır. Bu koşullar altında Protestanlar giderek artan oranda şiddeti ve şiddete başvurulmasını, Kuzey İrlanda toplumundaki temel karşıtlığın içkin bir özelliği olarak görürler.

SONUÇ

Bu makalede, Kuzey İrlanda'nın kırsal kesimlerindeki şiddet hakkında sosyal bilimcilerin sunduğu yorumlar ile bizzat kırsal kesimde yaşayan halkın sunduğu yorumları karşılaştırdım. Sosyal antro-

pologlar kırsal kesimde yaşayan insanların yorumlarına uyum sağlayarak (belki de bu yorumların havasına kapılarak) toplulukları hakkında o kişilerin ('avamın') modelini kayda değer oranda kendi analitik modellerinin içinde asimile ettiler. Bu şekilde, bölünme kuvvetlerine olduğu kadar entegrasyon kuvvetlerine de dikkat edilmesi gereği doğuyor. Sosyal antropologlar *perse* (kendinden) şiddet hakkında pek az şey söylerken, kırsal kesimdeki insanlar genellikle şiddet edimlerinin, sadece bir tür sorumluluk azalması ile yorumlanabilecek sapkınlık olduğunda ısrarlıdırlar.

Bu yaklaşımlar açıkça, Kuzey İrlanda'nın kırsal kesimlerinde (ve muhtemelen Kuzey İrlanda'nın kentsel kesimlerindeki geniş bölgelerde de) tam bir çözülmenin ortaya çıkmasına karşı bir "kültürel fren" oluştururlar ve Katolik ve Protestanlar arasındaki "uçurumun" doğasının mihenk taşı olarak görülebilirler. Hiç kuşku yok ki tıpkı eyaletin diğer kısımları gibi Kuzey İrlanda'nın kırsal kesimleri de söz ve eylemle, içinde uç şiddet ve/veya etnik ayrım seçeneklerinin serpilip gelişebileceği bir çevre yaratmıştır. Ancak, "kültürel fren"in varlığı, bir bütün olarak ülkenin hızla açık savaşa gitme yolunda olmadığı anlamına gelir. Kimi kırsal bölgelerde şiddet hakkındaki burada sergilediğim avam yorumlarının terk edilme yolunda olduğunu gösteren bazı kanıtlar olduğunu kabul etmekle fazla kötümser olmadığımı umuyorum. "Antropolog olmayan" sosyal bilimcilerin modelleri ve halktan gözlemcilerin modelleri birbirine yaklaşmaya başladığı zaman, fren tehlikeli bir şekilde boşalmaya başlar.

Bell, G. 1976: **The Protestants of Ulster.** London: Pluto Press.
— 1984: **The British in Ireland: A Suitable Case for Withdrawal.** London: Pluto Press.
Bew, P., Gibbon, P. and Patterson, H. 1979: **The State in Northern Ireland, 1921-1971** Manchester: Manchester University Press.
Birrell, D. 1972: Relative deprivation as a factor in the conflict in Northern Ireland. **Sociological Review,** 20, 317-47.
Boal, F. W. 1969: Territoriality on the Shankill/Falls divide in Belfast. **Irish Geography,** 6, 30-50.
— 1972: The urban residential sub-community: A conflict interpretation. **Area,** 4, 164-8.
— 1982: Segregation and mixing: Space and residence in Belfast. In F. W. Boal and J. N. H. Douglas (eds), **Integration and Division: Geographical perspectives on the Northern Ireland problem,** London: Academic Press.
Boserup, A. 1972: Contradictions and struggels in Northern Ireland. **Socialist Register,** 9, 157-92.
Bruce, S. and Wallis, R. 1985: Defender of the faith. **Times Higher Education Supplement,** 661, 15.
Buckley, A. D. 1982: **A Gentle People: A study of a peaceful community in Ulster,** Cultra: Ulster Folk and Transport Museum.
— 1983: Playful rebellion: Social control and the framing of experience in an Ulster community. **Man,** 18, 383-93.
Bufwack, M. S. 1982: **Village without Violence: An examination of a Northern Irish community.** Cambridge, Mass: Schnenkman.
Burton, F. 1978: **The Politcs of Legitimacy: Struggles in a Belfast comunity.** London: Routledge and Kegan Paul.
Collins, T. 1984: **The Centre Cannot Hold.** Dublin: Bookworks, Ireland.
Cormack, R. J. and Osborne, R. D. 1983 (eds): **Religion, Education and Employment.** Belfast: Appletree Press.
Curtis, L. 1984: **Ireland: The propaganda war. The British media and the "battle for hearts and minds".** London: Pluto Press.
De Paor, L. 1971: **Divided Ulster,** Harmondsworth: Penguin.
Dillon, M. and Lehane, D. 1973: **Political Murder in Northern Ireland.** Harmondsworth: Penguin.
Elliot, P. 1976: Misreporting Ulster: News as field dressing. **New Society,** 38, 398-400.
Farrell, M. 1976: **Northern Ireland: The Orange State.** London: Pluto Press.
Fields, R. M. 1977: **Northern Ireland: Society under siege.** New Brunswick: Transaction Books.
Fraser, M. 1973: **Children in Conflict.** Harmondsworth: Penguin.

Galliher, J. F. and de Gregory, J. L. 1985: **Violence in Northern Ireland: Understanding Protestant perspectives.** Dublin: Gill and Macmillan.

Gibbon, P. 1975: **The Origins of Ulster Unionism.** Manchester: Manchester University Press.

Glassie, H. 1982: **Passing the Time: Folklore and history of an Ulster community.** Dublin: O'Brien Press.

Guelke, A. 1982: The changing politics of Ulster's violent men. **New Society,** 61, 171-3.

Hadden, T., Hillyard, P. and Boyle, K. 1980: Northern Ireland: The communal roots of violence. **New Society,** 54, 268-71.

Harbison, J. and Harbison, J. (eds) 1980: **A Society under Stress.** Somerset: Open Books.

Harris, R. 1972: **Prejudice and Tolerance in Ulster: A study of neighbours and "strangers" in a border community.** Manchester: Manchester University Press.

Harris, R. 1979: Community relationships in Northern and Southern Ireland: A comparison and a paradox. **Sociological Review,** 27, 41-53.

Hechter, M. 1975: **Internal Colonialism: The Celtic fringe in British national development.** London: Routledge and Kegan Paul.

Heskin, K. 1980: **Northern Ireland: A psychological analysis.** New York: Columbia University Press.

Hewitt, C. 1981: Catholic grievances, Catholic nationalism and violence in Northern Ireland during the civil rights period: A reconsideration. **British Journal of Sociology,** 32, 362-80.

Hickey, J. 1983: **Religion and the Northern Irish Problem.** Dublin: Gill and Macmillan.

Jenkins, R. 1983: **Lads, Citizens and Ordinary Kids: Working-class youth lifestyles in Belfast.** London: Routledge and Kegan Paul.

Kelley, J. and McAllister, I. 1984: The genesis of conflict: Religion and politics in Ulster, 1968. **Sociology,** 18, 171-80.

Kuper, L. 1981: **Genocide: Its political use in the twentieth century.** Harmondsworth: Penguin.

Larsen, S. S. 1982: "The two sides of the house": Identity an social organization in Kilbroney, Northern Ireland. In A. P Cohen (ed.), **Belonging: Identity and social organization in British rural cultures,** Manchester: Manchester University Press.

Leyton, E. 1974: Opposition and integration in Ulster. **Man,** 9, 185-98.

— 1975: **The One Blood: Kinship and Class in an Irish village. St Johns:** Memorial University.

McFarlane, G. 1979: "Mixed" marriages in Ballycuan, Northern Ireland. **Journal of Comparative Family Studies,** 10, 191-205.

McFarlane, G. and Donnan, H. 1983: Informal social organization. In J. Darby (ed.), **Northern Ireland: The background to the conflict,** Belfast: Appletree Press.

Miller, D. W. 1978: **Queen's Rebels: Ulster loyalism in historical perspective.** Dublin: Gill and Macmillan.

Moxon-Browne, E. 1981: **The water and the fish: Public opinion and the Provisional IRA in Northern Ireland.** In P. Wilkinson (ed.), **British Perspectives on Terrorism,** London: George Allen and Unwin.

Murray, R. 1982: Political violence in Northern Ireland, 1969-1977. In F. W. Boal and J. N. H. Douglas (eds), **Integration and Division: Geographical perspectives on the Northern Ireland problem,** London: Academic Press.

Nelson, S. 1984: **Ulster's Uncertain Defenders: Loyalists and the Northern Ireland conflict.** Belfast: Appletree Press.

O'Dowd, L., Rollston, B. and Tomlinson, M. 1980: **Northern Ireland: Between civil rights and civil war.** London: CSE Books.

Patterson, H. 1980: **Class Conflict and Sectarianism: The Protestant working class and the Belfast labour movement 1868-1920.** Belfast: Appletree Press.

Poole, M. 1983: **The demography of violence.** In J. Darby (ed.), **Northern Ireland: The background to the conflict,** Belfast: Appletree Press.

Roche, D. 1985: Patterns of violence in Northern Ireland in 1984. **Fortnight,** 218, 9-10.

Scott, M. B. and Lyman, S. M. 1968: Accounts. **American Sociological Review,** 33, 46-62.

Wright, F. 1973: Protestant ideology and politics in Ulster. **European Journal of Sociology,** 14, 213-80.

XI. ŞİDDET VE İRADE

David Parkin

Şiddet isabetli bir şekilde, anıştırdığı şeylerin çokluğuyla kötülük, korku veya cinsellik türünden birçok harcıâlem kelimeyle birlikte sınıflanabilir; ne var ki bu kitaptaki makalelerden de açıkça görüleceği gibi, kelimenin İngilizcedeki kullanımının uyandırdığı bazı hisler var. Kelimenin çeşitli çağırışımlarından (connotations) hangisi tercih edilirse edilsin, İngilizce konuşan antropologlar, entografik deneyimlerini bu terime uydurmak durumundadırlar. Bununla birlikte yerli yorumları da hesaba katarlar. Benim yaklaşımım, bu çarpıtıcı etkiyi tanımak, fakat sonra çevirideki kaymalar ve karşı kaymalar yoluyla, etnografyanın İngilizce terimi çarpıtmasına imkân tanımak ve böylece hem İngilizce şiddet terimini ayrıştırmak hem de terimin daha saklı anlamlarını irdelemektir. Bu makalede, bir Afrika toplumunun etnografyasının incelenmesi yoluyla, İngilizce nosyonlarına ilişkin bulgular ortaya konmaktadır. İngilizcede "violence" (şiddet), Riches'ın birinci makalede terimin Anglo-Sakson kullanımı hakkındaki yorumlarında belirttiği gibi, genellikle de yasadışı olarak fiziksel zor kullanımına kuvvetle işaret eder. Metaforik genişletme yoluyla, terim ayrıca daha hafif fiziksel edimlere de "doing violence to someone's reputation" (birinin itibarını zedelemek) gönderme yapar. Terimin Anglo-Sakson kullanımı, elbette ki dokunulmaz değildir. Bu yüzden Foucault, Fransızcadaki "şiddet" kelimesinin belki de birincil olan bir anlamını alarak, söylemi, "kelimenin dayattığı çarpıtmalar yoluyla olayların maruz bırakıldığı bir şiddet" sayabiliyor. (Karşılaştırın, Sheridan 1980). Bu kitaptaki makalesin-

de Copet-Rougier, gerçekten de kelimenin Fransızca çağrışımlarını (connotations) açığa çıkarır. Copet-Rougier, (ele aldığı toplumda, dışarıdan topluluklara uygulanan) gözlenebilir fiziksel zarar ile cadılık gibi (topluluk içinde işleyen) fiziksel etkileri sadece sonradan vuku bulan hastalık ve ölümden yorumlanarak görünür olan, ancak insanların metafizik iktidar, haset/rekabet ve bireysellik kavrayışlarına merkez oluşturan, görünmeyen zararlı pratikler arasındaki karşıtlığa yönelir.

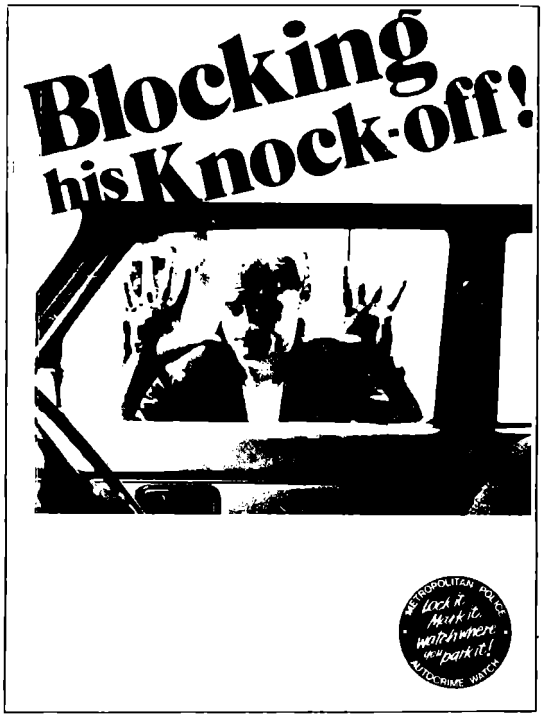
İngilizce'de Copet-Rougier'nin getirdiği karşıtlık belki de en temel olarak, *violence* (şiddet) ve *"violation"* (tecavüz/ihlal) arasındaki ayrımda açıktır. Bu bakımdan kendi başına "şiddet", a) fiziksel zor yoluyla sınırlama veya tahrip, b) bu fiziksel zorun hukuk ötesi olarak değerlendirilmesi birincil anlamlarına sahiptir. Bazen şiddet kullanımı, otorite sahipleri tarafından muhalefete zorunlu bir cevap olarak haklılaştırılır, fakat böylesi nitelemeler enderdir ve daha normal olarak kabul edilebilen sıfatlarla (yani "olağanüstü hal", "ulusal güvenlik yararına alınmış önlemler", "tutukevleri" vs.) ifade edilir. Şiddetin bu anlamı açıkça, kurumlaştırılmış meşruluk sorunlarını öngerektirir; öyle ki diyelim görevlerini sergileyen gardiyanlar tarafından uygulanan fiziksel zoru yöneten kural, yasa önünde şiddet olarak adlandırılmaz, fakat eğer gardiyanlar bir şekilde belirli idare standartlarının ötesine geçmiş bulunurlarsa, şiddet haline gelir. Bu kitaptaki makalelerde, özellikle de Dunning ve arkadaşlarınınkinde ve McFarlane'in makalesinde, bir nüfus topluluğunun çeşitli kesimlerinin, bazılarını şiddet olarak niteleyeceği birtakım edimler hakkındaki değişik yorumları inceleniyor.

İngilizcede, "violate" (tecavüz etmek, ihlal etmek) fiili, "violence" (şiddet)'ın ilginç bir semantik tamamlayıcısıdır. Kelimenin herhalde en uygun eşanlamlısı "desecrate" (kutsal bir şeye saygısızlık etmek, kirletmek) fiilidir ve örneğin kilise eski eserlerinin veya bir sanat galerisindeki büyük bir eserin kirletilmesini alırsak, bu açıkça yasanın sınırının ötesindeki yıkıcı bir eylemken, burada asli olan şey, gerçek fiziksel zarar nosyonundan çok, estetik değerlerin ve inançların uç noktada kirletilmesi nosyonudur. Kenya'da, bir adamın, kasıtlı olarak Kuran'ın üzerine işemesi olayını kaydetmiştim. Kutsal kitap, bu badireden kurtuldu ve üzerinde iz kalmadı, fakat bu sonuç, "tecavüz"ün vehametini hiçbir şekilde azaltmadı. Estetik ve dinin fiziksel olanın karşısındaki bu önceliğine pek çok başka örnek verilebilir; bu kitaptaki örnekler arasında Moeran'ın, Japonya'da hakkıyla uy-

gulanan şiddetin güzelliği hakkındaki çalışması, Corbin ve Marvin'in hem siyasi meydan okumadaki hem de boğa güreşindeki davranışlarda İspanyol tarzı (hatta şıklığı) hakkındaki katkıları ve Heald'ın bir organı kesmeyle ilgili ritüel gösterilerdeki hüner ve bunların uyandırması beklenen imajlar hakkındaki makalesi yer alıyor.

Burada ben, tartışmada anılan iki şiddet nosyonu arasındaki -fiziksel tahrip olarak şiddet nosyonuyla metafizik kirletme olarak "şiddet" arasındaki- ilişkinin analitik potansiyeliyle ilgiliyim. Birçok Batı toplumunda fiziksel tahrip olarak şiddet, metafizik kirletme olarak "şiddet"i örter görünebilir; muhtemelen bu toplumlarda özel mülkiyetin dokunulmazlığına verilen değerin kendi başına metafizik ve eğer denebilirse, tinsel tamlık veya bütünlük nosyonlarının öneminin yerini almasından ötürüdür- bir adamın otomobilinden bir şey çalmak, o adamı dua ederken veya bir sanat eserini seyrederken kabaca rahatsız etmekten daha ağır suçtur-. Tersine, böylesi bir örtme, benim incelediğim ve burada tartışacağım Afrika toplumunda hiçbir şekilde bu denli açık değildir ve bu Afrika toplumunda metafizik düzen ve gerçek fiziksel zarar birbirinden ayırt edilebildiği sürece, metafizik düzenin tahribi (fiziksel kişiler veya nesneler de zarar görmüş olsun veya olmasın) gerçek fiziksel zarar verilmesinden daha büyük meseledir. Buna uygun olarak bu toplumda ve pek çok başka Afrika toplumunda bir şiddet eylemini doğrudan intikam kadar arınmanın da izlemesine önem verilmesi olağandır. Fakat fiziksel tahrip ile metafizik kirletme arasındaki göreli önem durağan olamaz. "Afrika toplumu"nda, basit fiziksel tahrip öğesinin en bağışlanmaz kabahat haline geldiği koşullar vardır; bu koşullarda, eylem artık fiiliyatta metafizik düzensizliğe yol açan bir günah olmaktan çıkar, otoriteye karşı bir suç haline gelir. Burada incelenen belirli toplumda, böylesi bir dönüşüm büyük ölçüde içkin kalır, fakat -oluşmuş otoritelerin en azından teorik olarak fiziksel denetim araçları halinde kullanabileceği- bireysel aktörden özerk ve bireysel aktörün dışındaki zararlı kuvvetlere ilişkin belirli (metafizik) nosyonlarda, bu dönüşümün potansiyeli görünür haldedir. İşin önemli bir yanı, böylesi nosyonların Britanya toplumunda, şiddet sorumluluğuna ilişkin belirli fikirlere karşılık düşer görünmesidir. Sonuç olarak, Batılı olmayan etnografya, İngilizce konuşanların kavramına içbakışlar sağlar.

Bunları incelemek için ben her şeyden önce, 1980'lerin Britanya toplumundan çıkarılmış malzemeyi ele alacağım, sonra da Afrikalı



Blocking his Knock-off!: *(Kırmasını önle!)*

How to protect yourself in the car-theft crisis? *(Otomobil hırsızlığı sorunundan nasıl korunmalısınız?)*

Yuvarlak içindeki kısımda ise Anakent Polisi Otomobil Hırsızlığı Masası'nın şu önerileri yer alıyor:
Lock it: *(Kilitle).*
Mark it: *(İşaretle).*
Watch where you park it: *(Park ettiğin yeri gözle!)*

Afiş: 1 (Metropolitan Polis Örgütü'nün izniyle kullanılmıştır).



Have you Blocked his Knock-off?: *(Kırmasını önledin mi?)*

How to protect yourself in the autocrime crisis: *(Otomobil hırsızlığı sorunundan nasıl korunmalısınız?)*

1. REMOVE the ignition key and activate the seering lock: *(Kontak anahtarını arabada bırakmayın ve direksiyon kilidini TAKIN.)*
2. TAKE all your belongings with you or put them out of sight: *(Kendinize ait hiçbir eşyayı arabada bırakmayın veya dışarıdan görülmeyecek şekilde BIRAKIN.)*
3. PARK in a sensible place, avoiding unlit areas at night: *(Arabayı göz önünde bir yere PARK EDİN, geceleri karanlık yerlere park etmeyin.)*
4. MARK your car and its contents and fit an anti-theft device: *(Arabanızı ve içindeki eşyaları İŞARETLEYİN ve hırsızlık alarmı takın.)*

For more advice contact your local Police Station: *(Daha fazla öneri için bulunduğunuz bölgedeki polis karakoluyla temas kurun.)*

Bu önerilerin altında da Anakent Polisi Otomobil Hırsızlığı Masası'nın şu standart önerileri yer alıyor:

Lock it: *(Kilitle).*
Mark it: *(İşaretle).*
Watch where you park it!: *(Park ettiğin yeri gözle!)*

Metropolitan Police Crime Prevention Service: *(Anakent Polisi Suç Önleme Bölümü).*

Afiş: 2 (Metropolitan Polis Örgütü'nün izniyle kullanılmıştır).

verilerimi. Britanya toplumunda şiddeti tartışırken, bile bile etnosantrik bir varsayımla işe başlayacağım. Fiziksel zorun, hiç değilse bazı insanlar tarafından, yasadışı kullanımları olarak değerlendirilen edimlere bakacağım. Politikacı terörizmi şiddet olarak anabilir, fakat onun kendi siyasası da muhalifleri tarafından şiddet diye anılabilir.

Kendileri yukarıdaki anlamda şiddet kullanmayan, fakat şiddeti dolaylı olarak teşvik eden ve bu teşvikleri yasadan kaynaklanan bazı edimleri değerlendirerek tartışmaya başlamak istiyorum. Şimdi Londra Anakent Polisi tarafından geçenlerde yayımlanan bir afişten söz edeceğim. Afiş, bir metrekareye yakın boyutlarda. Bir genç adamı, muhtemelen de yirmi yaşın altındaki bir delikanlıyı betimliyor; delikanlı elleriyle bir otomobil camına dışarıdan vargücüyle dayanmış, afişten seyirciye yönelen gözleri, öfke, hüsran, nefret, çaresizlik veya umutsuzluk olabilecek bir duyguyla yanıyor. Otomobil "dokunulmamış" ("inviolate") kalır, delikanlının "şiddetli" niyetleri savuşturulur ve sen izleyici, bu hüsrana uğratılmış "şiddet"in tevkifine ve (afişin üst kısmında büyük harflerle yazılan) "Block his knock-off" "kırmasını önle"meye katılırsın. Afiş ufak değişiklikler taşıyan bazı benzerlerinde şunu sorar: "Have you blocked his knock-off?" "Kırmasını önledin mi?" veya ilan eder "Blocking his knock-off" "Kırmasını önle!". (Bkz. 1. ve 2. resimler). Anadili İngilizce olmayanlar, izleyicinin, polis tarafından davet edildiği işteki danışıklı şiddet edimini gözden kaçırabilirler. İbarenin yüzeydeki anlamı basittir ve "Çalmasını durdur" demektir. Fakat tersyüz edilmiş deyim "Knock his block off" (Knock his head off "Kafasını kır"), kuvvetle kışkırtıcı ve dövüşkendir ve kesinlikle fiziksel şiddet içeren karşılaşmalarla bağlantılıdır. Afiş sıradan, ıhmh, kendi halindeki evsahibini kolayhkla, mülkünü şiddetle savunan birine dönüştürülebilecek yoğun bir infiali zekice tasarlar. Bazı versiyonlarda, ailenin ve özel mülkiyetin kutsallığına açık bir gönderme vardır.

British Mass Observation arşivlerinde yaptığı çahşma, Pocock'un Britanya'da günahkârların davranışları hakkında küçük çaplı bir araştırma yürütmesini sağladı (1985). Bu araştırma göreli ve ayrıntılı kötülük yaklaşımlarına sahip, çok büyük suç işlemiş olanları da bağışlayabilen bir azınlıkla, mutlak kötülük imajı böylesi bağışlayıcılığı önleyen, en acımasız cezaları öneren veya düşünce tarzı bu cezaları içinde barındıran bir çoğunluk arasındaki ayrımı düşündürür. Pek çok insan, muhtemelen dönem dönem bu davranışlar ara-

sında gidip geldiği için bu ayrımın bir bütün, sabit kişilerden oluşan kategoriden çok, bakış açılarını ayırdığını düşünmek daha doru olacaktır herhalde; gerçi bazı kutuplaşmaların varlığı kuşkusuzdur ve başka sosyal oluşumlarda veya farklı dönemlerde, mutlakçı görüşler azınlık olarak algılanabilirler. Ne olursa olsun, polis afişi açıkça, çoğunluk etkenini hedefler ve gerçekten de pek çok şiddetli durumdaki galeyan unsuruna yöneldiği söylenebilir.

Elbette ki kısasa kısas türü yapturımların normalde ortaya çıkmadığı doğrudur ve Britanya'da bir otomobil hırsızının bir güruh tarafından linç edilmesi olsa olsa tek tük görülebilir. Fakat, hırsızın ardından yakalamak için bağırış, çağırış, koşma şeklindeki Viktoryen tepkiler, ABD'nin çeşitli kesimlerindeki linçler, çok eskiye ait değil ve 1980'lerde bu her iki olgunun da var olması, sözgelimi kentsel Afrika'nın kesimlerinde, polis afişinin yaratıcılarının bu tür kolektif şiddet için kentsel potansiyel bulunduğunu varsaymakta haklı olduklarını düşündürüyor.

Afiş ayrıca, gerçekten de savunucuları tarafından sürücülerin, otomobillerini mümkün en güvenli şekilde kilitlemelerini sağlama çağrısından başka bir şey olmadığı şeklinde açıklanabileceği için de zekice hazırlanmıştır; ki bu da gayet makul bir öğüttür. Üstünde aynı fotoğrafın bulunduğu bildirilerdeki yazılarda da gerçekten otomobilin korunması hakkında makul ve heyecansız talimatlar veriliyor. O halde sorun, eğer öğütlenen şey böylesine makulse, bu öğüdün niçin böyle şiddetli bir deyime başvurularak iletildiğidir. Niye "rasyonel" bir çağrı olmasın: "Otomobilinizi kilitlemek hırsızlığı önler." Kamu desteği ve yardımı isteyen polis yetkilisinin alt üst olmuş bakışlı delikanlıya yönelttiği tersyüz edilmiş ibare, "Knock his block off" ("Kafasını kır") ve benzer şekilde tepki gösteren öteki izleyicilere (azınlık görüşü?) uç noktada şiddetli gelir. Bu belirli sunuşun niçin kullanılması gerektiği sorusunun açık bir cevabı, bu sunuşun şok etkisinin başka türlü ikinci kez bakmayacak olan gelip geçenlerin dikkatini çekmesidir. Şok etkisinin bir kısmı tam da huzurun yasal savunucularının içkin olarak yasadışı şiddeti teşvik etmesi paradoksu aracılığıyla başarılır.

Fakat, Dickensvari "Tutun kaçıyor"lar ve Amerika'nın Güney eyaletlerindeki linçler, görece polissiz dönem veya durumlarda açıkça güruh egemenliğine dayanırken, bu afiş kamuoyunu, sistematik olarak polisleşmiş bir toplum içinde ve böyle bir toplumun bir parçası olarak potansiyel şiddete davet eder (fakat bu toplum, mesela "Devlet

hakkında kötü konuşan herkesi yetkililere bildirin" gibi daha açık direktiflerin kullanılabilmesi anlamında bir polis devleti değildir) Afişin yapmaya çalıştığı şey, başka türlü sunulduğu zaman yasadışı olanı yasal kılmaktır. Böylelikle, otomobil hırsızlarını linç eden vatandaşlar için bu, yasayı ve bu nedenle devlet denetimini kendi ellerine almaktır; ki aynı güç devlet otoritesine karşı da çevrilebileceği için hoş görülemez. Fakat devletin aygıtlarından birinin (yani polisin) dolaylı önderliğiyle ve bu dolaylı önderlik aracılığıyla vatandaşlara böylesi edimler (veya daha ciddi edimler) yaptırılması, (varsayılan) çoğunluğun bağlılığını garanti etmektir ve ayrıca fiziksel zorun yasadışı kullanımını yasal bir kullanıma dönüştürmektir.

Biz bu konumda, şiddet ve rıza arasındaki ilişki sorunuyla ilgileneceğiz (bkz. Turton 1984: Sf. 22-4). 1980'li yılların ortalarında Britanya'daki şiddet tanımının kaypaklığı kadar, gerek içerisinde tüm insanların siyasi temsilcileri için oy kullandığı bir sözümona demokratik düzen bakımından, gerek bu tür temsilcilerin iktidar araçlarını belirlediği iddia edilen bir kamuoyu bakımından, polisin konumu ve rolü hakkındaki tanımlar için de kaypaklık söz konusudur. Kısacası, polis kamunun hizmetinde mi, yoksa kamuyu yönetiyor mu?

Böyle ortaya konunca, soru naif kalır, çünkü hiçbir iktidar sahibi bunlardan sadece birini veya ötekini yapamaz. Sorun hizmetkâr veya efendi, birinin ötekinin daha büyük etkilerini maskeleyip maskelemediği şeklinde yeniden ifade edilebilir. Şimdi farklı şekilde ifade edelim: İnsanlar, otoritenin yürütme aygıtları olarak hareket edenleri nasıl görürler? Onları, kendilerinin ontolojik uzantıları olarak mı, yani sıradan vatandaşlara benzeyen, fakat yapmaları gereken özel (ve bazen çirkin) bir kamu işi olan kişiler olarak mı görürler? Yoksa onları, ontolojik bakımdan kendilerinden epey farklı olarak görüp onlara, insanlığın öteki boyutu -gerçekte hatta insan-dışı varlıklar- olarak mı davranırlar? Yürütme otoritelerine -aslında yönetilenler (subjects) üzerindeki denetimi uygulayanlar olarak görülenlere- ilişkin mesele, onların "gerçek" niyetlerinin ve iradelerinin daima spekülasyona, yönetilenlerle (subjects) veya üstleriyle ilişkilerinin değişmesi olarak yeniden yorumlanmaya açık olmasıdır.

Sadece polis için değil, mesela, idam cezalarını onaylayan yargıçlar ve ölümleri infaz eden cellatlar için de benzer sorular sorulabilir. Böylece cellat kendini, zorunlu bir kamu hizmeti sağlayan, hatta kendini bu kamu hizmetine feda etmiş biri olarak mı görür, yoksa

gerçekten işinden hoşlamr mı veya işini insanlıktan intikam almanın bir aracı olarak mı görür? Vs. Otoritenin böylesi aygıtları tarafından ifa edilen eylemler hakkında ahlaki yargılar vermeyi güç bulsalar bile, yönetilenler böylesi sorunlar üzerinde kafa yoracaklardır.

Görev ve niyet/kasıt ilişkisi hakkındaki bu sorunlar, makam (görev) ile makam sahibi (görevli) ikiliği konusundaki normal antropolojik ilgi alanının ötesine uzamr. Laik kral, ahlaki bakımdan kötü kişi sayılabilir, fakat siyasi olarak iyi (yani etkin) kral olarak değerlendirilebilir ve bu yüzden devrilmez. Bununla birlikte, kutsal kral hem ahlaki hem de siyasi kişidir (bu kitapta Overing tarafından aktarılan Piaroa şamam gibi) ve onun adına yapılan gayri ahlaki edimler, onun kral oluşunu ve hükmettiği krallığın niteliklerini etkiler ve mevkiinden alınmasına yol açabilir. 1980'li yılların ortalarındaki Britanya'da azınlığın, polis hakkında hem genel konuları hem de grevci maden işçileri ve grev gözcüleriyle karşı karşıya gelmeleri gibi belirli konuları değerlendirirken sorduğu ciddi soruların, kutsal kral için sorulan sorulara benzediği kuşkusundayım. Bu sadece, polislerin, diyelim eğitimleri ve eğilimleri bakımından yaptıkları işe uygun kişiler olup olmadıkları meselesinden ibaret değil. Bu daha çok polislerin kişiler olarak, azınlığın insani ahlak tammından çıkmaya başlamaları ve çoğunluğun gözünde örneğin solun zehirleyici ajanlarının faaliyetlerinin birçok şeyden sorumlu sayılması (veya öyle ele alımyor görünmesi) gibi, toplumun dokusunu ıslahı imkânsız şekilde lekeleyip lekelemedikleri meselesidir.

O halde sözü edilen azınlığın görüşü, polislerin ideal olarak, kendilerinden ve kendi eylemleri için kendi "topluluk"larından sorumlu olan, medeni görevin rolü diye tammlanan bir rolde devletten özerk ahlaki ajanlar olmasıdır; bu medeni görev tıpkı kutsal kralınki gibidir; polis ahlaki bakımdan başarısız olursa medeni bakımdan da başarısız olur. Sözü edilen çoğunluğun görüşü ise, polislerin ahlaki bakımdan nötr oldukları ve merkezi devlet tarafından takdir olunan görevlerini, bazen zorunlu olarak acımasızca ifa ettikleri şeklindedir. Burada polisler de laik devlet yöneticileri gibi, -kendi başına ahlaklarım haklılaştırabilecek- etkinlikleriyle yargılamrlar. Genel terimlere çevrilirse, çoğunluk, suçluları ve onların şiddet suçlarım sadece devletin yargılarına karşı sorumlu olarak görürken, azınlık böylesi sorumluluğu, suçluların kendileri tarafından, bazen hatta devletin yargılarından bağımsız olarak taşınacak ahlaki bir sorumluluk olarak yeniden tammlar.

Böylesi çelişen görüşler, şiddet sorumluluğunun dışa ve içe yönelik olması olarak açıklanabilirler. Sorumluluk dışa yönelik olduğu zaman, şiddet merkezkaç olarak bireyden devlete doğru açıklanır ve ayrıştırılır; içe yönelik olduğu zaman, merkezcil olarak mümkün olduğu kadar dar bir ilişkiler ağı içinde ve son olarak da suçlunun kendi kişisel ahlakı bakımından yorumlanır. Dışa dönüklük, tüm toplum adına hareket ettiğini öne sürerek devletin ceza uygulamasına yol açar; bu arada, içe dönüklük, dar grup rehabilitasyonu girişimlerine yönelme eğilimindedir. Bununla birlikte ilginç olan, her iki görüşün de, uç noktalarına götürüldükleri zaman bireyin şiddetli ölümüyle sonlanmalıdır. Devletin nihai yaptırımı elbette ki idam cezasıdır. Ancak bir de, çok gelişmiş bir kişisel ahlaki sorumluluk duygusunun kendisinden beklenen yüksek ahlaki standartları ihlal ettiğini düşünen kabahatlinin intiharına yol açabilmesi de söz konusudur.

Argümanı geriye doğru uç noktalarına götürdüğümüzde, kendine yönelik ve ötekine yönelik şiddet arasındaki bu son ayrımı görebileceğimizi düşünüyorum; bu ayrım kısmen, a) kendine sorumluluk karşısında ötekileri kınama, b) kutsal krallık karşısında laik krallık, c) "polis"in ahlaki bir topluluğun mensubu olması karşısında "aynasız" ya da "domuz"un insani olarak (topluluktan) kopmuş baskıcı olması ve son olarak da d) yapan tarafından ahlaki zorunluluk olarak düşünülen, fakat ötekilerin yargısına açık olan bir tür kişisel fedakârlık olarak şiddet karşısında belirli bir amacın, mesela devletin bekasının, kabul edilen ve pek az sorgulanan bir aracı olarak şiddet arasındaki ayrımları yansıtır.

Tekrar polis afişine dönelim, inanıyorum ki afişin paradoksal niteliği -yasadışı şiddetin dolambaçlı yoldan teşvik edilmesinde yasanın suç ortaklığı- 1980'li yılların Britanyası'nın şiddet kullanımının niteliği ve derecesinin tanımı hakkındaki açmazını ifade ediyor. Bu konuları çevreleyen tartışmaların burada değerlendirilmesi gereksiz, zaten biliniyorlar. Üstelik, bunlar, "ortaya çıkan polis devleti"ne yöneltilen ve "topluluk ahlakının/dininin vs. çözülmesi"nin verdiği umutsuzluğun dile getirildiği suçlamalarda, ilgili pek çok tarafın çıkarlarının farklı diliyle özlü olarak ifade edilir. En temel meselelerden birini ele alırsak, afişten doğan ve tartışmalarda meydana çıkan şu sorunun sorulması gerekir: Şiddet, kişisel ahlak bakımından mı, yoksa sosyal hukuk bakımından mı tanımlanabilir? Kaldı ki şiddet, kişinin *bir parçası* mıdır ve nihai olarak da, sadece kişiyle mi

ilgilidir, yoksa kişi *tarafından mı işlenir* (yani kişi üzerinden mi yansır) ve sadece dış ajanlar tarafından ele alınışına mı tabidir? Şimdi bazı kıyaslamalar yapmak üzere Afrika malzememe döneceğim. Bu tartışmamn, "ahlaki birey" ile "ahlaki bakımdan nötr devlet" arasında bulunan ve incelediğim toplumda var olduğu söylenebilecek karşıtlıkla ne denli ilgili olduğunu görelim istiyorum.

Kenya'mn Mijikenda halklarından biri olan Giriamalar arasında, intihar şeklindeki kendine yönelik şiddet, öteki kişilere yönelik şiddetle bir arada var olur. Modern Britanya'nın yukarıdaki analizini izleyenler, bu iki şiddet modeline (intihar ve cinayet) birbirinden ayrı iki açıklayıcı nedensel işleyişin eşlik etmesini bekleyeceklerdir: Bunlardan biri, "öteki"ni (cinayet) tamımlayan ve suçlayan açıklama, biri de sorumluluğu kendine (intihar) atfeden açıklamadır. Fakat bu temel kutupsallık (dikotomi), Giriamalar için doğru görünmüyor, çünkü insanlar elbette ki intiharı (kendini asma) cinayetten (bıçakla veya okla) ayırt ederler, fakat bu her iki türü de kazalar (palmiye ağacından düşme, boğulma, yanma, yılan ısırması, araba kazası vs.) gibi öteki "vakitsiz" ölümleri de kapsayan "kötü ölüm" kategorisinin örnekleri olarak değerlendirirler. Böylece bir düzeydeki cinayet ve intihar ayrımı, bir başka düzey içinde, tek bir metafizik kavram - kötü ölüm- içinde kapsamr. O halde cinayet ve intihar Giriamalar için aym mıdır, yoksa farklı mıdır? Ve eğer tek bir metafizik fikrin iki ayrı yönü iseler (bir yabancıya) bu iki yanlılık Britanya'daki şiddetle ilgili sorunları çevreleyen konularla ilgili bir fikir vermez mi?

Öncelikle, "kötü ölüm" kavramının çevrilmesi gerekli. Giriama dilindeki *kufwa kwa viha* (veya *(vihani)* savaşta ölmek terimidir. *Viha* (savaş) anahtar kavramdır. Aslında en iyi çevirisi şiddettir, çünkü *viha* sadece savaşta ölmeyi anlatmaz, ayrıca domestik tartışmalardan çıkan kavgalar ve tesadüfi "kazalar" sonucu ölümleri de kapsar. O halde *viha,* İngilizcedeki "fiziksel zorun iradi kullammı yoluyla şiddet" ve "hayatın bütünlüğüne tecavüz" anlamlarıyla yakalanan eylem ve vesile tipleri için kullamlan bir terimdir; çünkü kazalar, cinayet ve savaşta öldürülmek, hayatı yarıda kesen ve kişinin bütünlüğünü bozan olaylardır. Kavram, özellikle şiddetin yasadışılığını anlatmak için kullamlmaz. Fakat bir hukuk fikrinin, yani Giriama yasal kavramlarıyla bir arada var olan bir kirlenme nosyonunun, işlemesini öngördüğü söylenebilecek bir anlam taşır.

"Kötü ölüm"le bağlantılı metafizik fikirler, -savaşta savaşçılar olarak, köyde kavgalarda veya kazayla- öldüren erkek ve kadınların iç-

lerinde kurbanlarının kanını taşıdıkları ve artık *kilatso (mulatso,* kandan türeyen bir kelime) olarak bilinen negatif duruma tabi oldukları nosyonunda odaklanır[1] "Kötü ölüm" (veya *viha* ölüm) bu bireylerin işledikleri ve bu koşula atfedilen sonraki cinayetleri, intiharı, şiddet edimlerini veya kazaları anlatır. Bu edimlerin gerçek motivasyonları elbette tanımlanabilir; bunu sonra örneklerle göreceğiz. Fakat *kilatso,* onları kapsıyor, deyim yerindeyse onları eyleme çeviriyor addedilir.

*Kilatso'*nun negatif hali, arınmayla uzaklaştırılmalıdır: Bir kuvvet olarak kilatso, fiiliyatta özerktir ve bu nedenle de ters teperek öldürenlerin kendi ailelerine de yönelebilir ve pek çok ölüme sebep olabilir. Benzer şekilde, kazalarda ölmüş olanlar dahil, kurbanlar kendi hanelerinden ritüel olarak kopmalıdırlar. Bunun pek çok öğesi var. Kurbanlar evlerinin dışına gömülür (bazı Mijikenda gruplarında kısa yoldan bozkıra atılır); kurbanlara cesetlere giydirilmesi âdet olan patiskadan *sanzu* giysi giydirilmez, öldüğü sırada üzerindeki giysilerle gömülürler; cesetleri mezara tahta tabutlar içinde konmazlar; gömme töreni normalden bir gün az sürer ve gömme pozisyonu farklıdır (ve ölümün niteliğine uydurulur); ölümün kendisi de koç kesilmesi yoluyla arındırılmalıdır; gerçi pek çok sığır ve keçi de kesilir. Ek olarak, kurbanın annesi ve babası gömmenin ertesi gününün gecesi evlerinin dışında uyumalı ve cinsel ilişkide bulunmalıdır. Bunun istisnası, merhumun bir erkek olduğu ve ana babanın da hayatta olmadığı durumdur: O zaman ikinci yas töreninin sonunda yas tutan dul kadın, ev dışında, "ormanda veya bozkırda" bu iş için para alan, fakat Mijikenda halklarından olmayan (yani tam dışarlıklı olan) ve kuşkulanmadığı için *kilatso*yu beraberinde alıp götürecek olan bir erkekle cinsel ilişkide bulunmalıdır. Bu bihaber erkek, genellikle uzak Luo ülkesinden bir erkek olarak anlatılır. Luo halkının yurdu çok uzaktır, fakat Luolar çalışmak üzere tüm Kenya'ya dağılırlar. *Kilatso* alıp-götürücüleri olarak nitelendirilmeleri, (yakın ilişkilerin başka türlü norm oluşturmalarına rağmen) sanki bir düşmana yönelik gibidir; çok uzak yabancı diyardan fazlasıyla yakına geldiklerine veya alıkçasına ayartıldıklarına göre sonuçlarına katlanmalıdırlar. Paralel bir tavırla dul erkekler de aynı amaçla, uzak bir yörenin fahişesiyle cinsel ilişki kurmak zorundadırlar; fahişeye ücretini

1. **Kilatso**'nun türediği kelime olan **mulatso,** doğal yetenek dahil daha pozitif imalar taşır.

olağan biçimde ödemeliler ki kadın kuşkulanmasın. Bu son yükümlülüklerin, *kilatso*yu evden uzaklaştırmak ve uzağa göndermek için tasarlandığı söylenir. Bazen *kilatso, kifo*'nun, ölümün eş anlamlısı olarak da kullanılır.

Yukarıda anılan tüm ritüel yükümlülükler bağlayıcıdır, çünkü yerine getirilmemeleri halinde, merhumun kendi hanesine hastalık ve ölüm getirecektir. Böylesi görevleri ihmal etmek, Giriamaların kozmolojik "doğal" hukuk kavramlarını çiğneyip geçmektir; tıpkı, bizzat ölümlerin bu aynı kozmolojik düzene bir riayetsizlik olması gibi.

Kötü ölümlerle bağlantılı kirletici ve bulaşıcı etkiler aşağıda kısaltılmış olarak anılan vaka ile örneklenir:

1. Paranın kötüye kullanılması suçlamalarının ardından, genç işçilerden biri, bir çayhane sahibi olan Kazungu'ya bıçakla saldırdı. İşçi, orada bulunanlar tarafından önlendi ve zarar gören olmadı.

2. Pek çok kişi, genç saldırganın "içinde bir ruh" taşıdığını ileri sürdü, çünkü kendinden yaşlı altı erkekle birlikte, cadı olduğuna hükmetmiş oldukları bir başka adamı öldürmüştü.

3. Genç adam cinayet sırasında tutuklanmıştı, fakat "genç" olarak sınıflandığı için serbest bırakılmıştı.

4. Şimdi, "(öldürülen) yaşlı adamın kanının, içinde" olduğu ve "bir halk hekimi tarafından arındırılana kadar başkalarını öldürmeye devam edeceği" (burada *kilatso*'nun süreğen etkileri anlıyor) ileri sürülüyordu.

5. Genç adamın Kazunguya saldırmasından sonra bile, ne Kazungu ne de başka biri ne polis çağırmak istedi ne de genç adamı mahkemede suçladı. Kazungu, "çocuğa" acıdığını söyledi, ötekiler de uğruna harekete geçilecek hiçbir elverişli amaç olmadığını söylediler.

Bu hoşgörünün saldırganın genç olmasından kaynaklandığı düşünülebilirdi, fakat daha yaşlı saldırganlar karşısında alınan tavır da, hatta ölümle sonuçlandığı zaman bile, aynı hoşgörüyü içerir. Polisin işe karışması mertçe sağlanır ve modern mahkemelere gayet sakınılarak ve sadece olaydan bir süre sonra, mesela ortalığın yatışması sağlandıktan sonra gidilir. Çarpıcı olan şey, olayın sorumluluğunu, mümkün olduğu takdirde elebaşının kontrolünün dışındaki etkenlere yükleme eğilimidir.

O halde, bir nebze geniş bir genel önerme olarak, "kötü ölüm"ün

meydana gelişi veya uygulanması, sadece bireyler veya bireylerin kandaşları (akrabaları) arınma ritüellerini yerine getirmedikleri takdirde bireylerin sorumluluğudur. Yukarıda açıklanan motivasyonlara rağmen, böylesi ölümlerin arkasında soğukkanlı bir kötüniyet yattığı vurgulanmaz ve katilin iradesi üzerinde durulmaz; bu da niçin "kazalar"ın *crime passionelles* (tutku suçlarıyla) ve intiharlarla aynı metafizik rahatsızlık türüne ait olarak sınıflanabildiğini açıklar.

Giriama düşüncesinde, "kötü ölüm" nosyonları ("ecel" ölümleri gibi), öteki ölümlerin atfedildiği cadılık nosyonlarıyla önemli ölçüde karşıtlık içindedir. Öldürme nedenleri, intikam gibi, gayet anlaşılır olsa bile, yol açtıkları kötücül yıkıcılıktan ve ölümlerden, cadılar sorumlu tutulurlar. Ya itiraf etmelidirler ya da bir şekilde, sonradan kendi başlarına gelen talihsizlikler ve hatta ölüm yoluyla hesap vermelidirler.

Bununla birlikte bu iki fikir dizisi, *viha* ölümü özel durumunda, yani bir hindistancevizinin düşmesi sonucu ölüm gibi, dış sebebin çok güçlü olduğu özel bir durumda açıkça çakışırlar. Giriama ülkesinin, hindistancevizi ağaçlarının yetiştiği bölgelerinde evleri bir birine bağlayan patikalar ağaçların altından geçer. Ancak hindistancevizi düşmesiyle birilerinin yaralandığının duyulması son derece enderdir. Gerçekte hindistancevizleri öyle değerli ki daha tam olgunlaşmadan önce toplanıyorlar. Ne var ki bir hindistancevizi daha olgunlaşmaktayken düşebilir. Düşen bir hindistancevizinin birini öldürmesi gibi ender bir olayda, bir *viha* ölümündeki standart davranış izlenerek kurban evinin dışına gömülür, fakat ek olarak kurbanın kötüniyetli biri -cadılığı kendine yönelik bir cadı *(mutsai)* olması gerektiği sonucuna varılacaktır. Bununla birlikte söz konusu kişinin, kaza sırasındaki niyetleri hiç anılmaz. Burada cadılık dışsal, özerk bir ajan olarak (çok seyrek olarak ruh diye anılan) *kilatso* gibi işler.

Fikirlerdeki bu örtüşme, cadılığın genelde *viha* ölümlerdeki rolüyle ilgili çift anlamlılığı yansıtır. Pek çok vaka tartışmasında veya soyut konuşurken, insanlar cadılığı *viha* ölümlerinde rol oynadığı şeklinde değerlendirmezler. Fakat kurbanlara en yakın bir veya iki kişi için ölümün, ölüm koşullarını "göndermiş" olan bir cadının işi sonucu olduğu iddia edilebilir.

O halde, "kötü ölüm" dahil her ölüm, biri ya da öteki için, muhtemelen, (Giriamalar arasında pek çok türü bulunan) cadılığın bir ya da daha çok sayıda şeklinin sonucu olarak değerlendirilmekte-

dir. "Ve mesela" rakip âşığın kıskançlığı ve *ayrıca* epey farklı bir kişinin cadılığıyla harekete geçirilen bir "kötü ölüm" açıklamasının gerçekte tutarsız veya çelişkili olması gerekmez. Her şey bir yana, rakip âşığın kıskançlığını hatta şiddetli şekilde ifade etmesi beklenebilmesine rağmen, bu tek başına birini hasmını öldürme noktasına götürmeye yetmez (aym kız uğruna birbirine rakip olan genç erkekler arasında bıçak dövüşleri yaygın değildir). Bıçak kavgalarının sadece birkaçı ölümle sona erer ve Azandeler arasında, kimin cadılığının bu istisnaları yarattığını bilmeyi dileyen Giriamalar olacaktır. İntiharda da benzer bir akıl yürütme söz konusudur. İntiharı motive eden etkenin, ilgili kişinin kederinde veya utancında kaldığına inanılır (gerçekten de bir sihirbazın işinin büyük kısmı, kişisel bağımlılığın sebeplerinin teşhisi ve izlenmesinden oluşur), fakat nihai sebep, eğer istenirse, daima cadılığın bir türüne atfedilebilir.

Utsai, cadılık için kullanılan en genel terimdir; ayrıca, cadılığın çeşitli başka türlerini de kapsayan bir kategorik terimdir. Geniş iç sınıflamalar vardır ve bu sınıflamalar, belirli bakımlardan -daima yeni çeşitlerin dahil edilmesiyle- çeşitlenirler. Fakat hepsi de ya hesaplı bir intikam edimi olarak ya da kıskanç veya kırık bir kalpten kontrolsüz çıkan kötülük olarak, insan cadının zarar verme niyetine dayandırılırlar. Koruyucu büyü denen şeyin kullanılması bile, cadılık olarak yorumlanabilir: Umutsuz kurbanlar, büyülerinin başarılı görülmesi halinde cadılıkla suçlanma riskinden kaçmak için, kendilerine saldıracağından şüphelendikleri kişilerin yoluna *fingo* ilacı koyarlar veya cadıları yakalamak için başka yöntemler kullanırlar. Bana sık sık söylendiği gibi, "Neredeyse hemen herkes cadıdır, çünkü oğlu (ya da bir yakını) öldüğü zaman kim öfke duymaz?"

Kendinden menkul açıklanan cadılık, elbette ki Afrika'nın büyük kısmında yaygındır. Bu, insanlığın yıkıcılığının insanlığın kendi ellerinde bulunduğu şeklinde bir görüştür, fakat pek çok ruh ve gizli kuvvetler de bu süreç içinde kullanılabilir. Buna karşılık bir "kötü ölüm", muhtemelen bir düşmanın cadılığının iradesiyle gerçekleşmesine rağmen, aniliği ve kesinliğiyle insanlığın normal alanının ötesinde yer alır. Cadılar kötüdür, fakat yukarıdaki alıntının gösterdiği gibi, onlar da başka insanlar gibidirler. Bununla birlikte cadılık bir "kötü ölüm"le sonuçlandığı zaman, arındırılmadıkça sonsuz olabilecek bir kirlenme başlatır: "Kötü ölümler" tek tek insanların, cadıların veya cadı olmayanların özerk hale gelmesini tehdit eden zararlı kuvvetler yönünde işler.

"Kötü ölüm" kurbanı cesetlerinin gömülüşünü kuşatan sembolizmin düşündürdüğü gibi, bu kuvvetler evin dışından ortaya çıkarlar ve yine oraya gönderilmeleri gerekir. Cadı en azından insani varlığıyla evdeki ahlaki topluluğa aittir. Bu nedenle cadılık *(utsai)* tek bir hanenin veya bitişik hanelerin insanları arasındaki ilişkilerin uğursuz, fakat kaçınılmaz bir boyutudur; *viha* ("kötü ölümler"in şiddeti) ise bu egemenlik alanlarının dışındaki ilişkileri anlatır. (Fakat "kötü ölüm"ün sorumluluğu söz konusu olduğunda, cadı, ayrı olması gereken dış ve iç kesimlerin örtüşmesine sebep olur.)

Viha'nın dış yönelimli ilişkiler ifade etmesi, bizzat kavramın kökeni hakkındaki önermelerden doğar. Giriama toplumu, yaşlıların bugün bile hatırladığı altı bölüme ayrılır. Bu bölümler iddia edildiğine göre, ideal olarak endogamdı. Fakat genç erkekler bazen bir kadın için bir başka bölüme akın yapıyorlar ve erkeklerden biri o kadınla evleniyordu. Buna "genç erkeklerin savaşı *(vihası)*" denirdi. Erkeklerin ait olduğu kesimin yaşlıları durumu tartıştıktan sonra kızın ait olduğu bölüme bedel ödemeye karar veriyorlardı, "çünkü aksi takdirde *mbari* (kabile, kesim, klandan patrilineal soy grubuna kadar her şey anlamına gelir), pek çok kişinin öldürülmesiyle yok olacaktı." Her iki bölümün yaşlıları bir araya gelip evcil hayvan şeklinde bir bedel yiyeceklerdi.

Bu yorum idealize edilmiş olsa bile, *viha*nın Giriamalar ile Masailer gibi epey uzak halklar arasında meydana gelebilen türden bir savaştan daha öte anlamlar taşıdığını düşündürür. *Viha* kavramı ayrıca dış evlenme (egzogami) ve iç evlenme (endogami) arasındaki uygun sınırın nereden geçtiği ve nasıl sürdürüldüğü problemiyle de bağlantılıdır. Hem saldırıyı hem onarımı ya da hem bölünmeyi hem yeni düzeni öngörür. Bu nedenle çağdaş dönemlerde *viha* ölümlerinin, içindeki karışıklığın onarılması gereken daha geniş bir evren *içinde* bütünleşmiş içeri karşısında bölünmüş dışarı temasını yeniden üretmesi ilginçtir. Bir kez bana bir yaşlının dediği gibi "Kötü ölümler *viha*dır (savaş) çünkü ev alanına girmemeleri gerekir. Onlar dışarıya aittir."

Öteki temaların da çağdaş dönemlerde yeniden üretildiği yorumunu yapabiliriz. Böylece bölüm içi endogami artık var olmadığı halde, yerel endogamiye, yani farklı patriklanlar arasında, fakat bir komşuluk toplumu içinde evlilik kesinlikle tercih edilir. Bu tip evlilikler çoğunluğu oluştururlar. Mülk evlilikleri ve eşlerin uzak coğrafi yerlerden olması sık sık şüpheyle karşılanır ve eşin yakın yerel

soy grubunda *kilatsoyla* ve etkileriyle ilgili "kötü" *viha* ölümleri meydana gelip gelmediğini önceden dikkatle kesinleştirmek için araştırma yapılmalıdır. Kıdemliler yönetiminin ensestin veya zina tabularının ihlal edilmesinin (*mavingane* ve *kirwa* denir) sebep olduğu kirlenmeler, cüzzam ve verem gibi öteki kirletici dertler de araştırılmalıdır.

Bir başka deyişle, coğrafi yakınlık, içeriden evlenen gruplarda arılığın kolayca kesinleştirilmesini temsil eder; birbirlerinden uzak yerlerde oturan eşler arasında evlilik böylesi bir kesinleştirmeyi önler. Bu kendi başına şaşırtıcı değildir. Bununla birlikte, bu ayrıca, komşuluk topluluğu içindeki insanların, kendilerine büyü yapacak kişilerle karşılaşmasının muhtemel olduğu bir durumdur. Cadıların kurbanlarını uzaktan etkilemeleri normal değildir. Böylece şu formülü elde ederiz:

Yerel iç evlenme (endogami) = Düşük *viha* riski
= Yüksek *utsai* (cadılık) riski

veya,

Yerel dış evlenme (egzogami) = Yüksek *viha* riski
= Düşük *utsai* riski

Bu yerel dış evlenme, her ne kadar az tercih edilse de bir alternatif olarak görülür ve kendini yerel cadılarla kuşatılmış hisseden belirli bir ailenin oğlunu veya kızını dışarıdan evlendirmek için gereken anlaşmayı yapmayı ara sıra tercih ettiği açıktır. Dışarıdan evlilik genellikle ailenin tümünün veya bir kısmının yeni akrabalarının alanına doğru fiziksel hareketine başlangıç olur. Hareket, aileyi yeni bir komşuluğun bir parçası haline getirir ve yerel iç evlenme tercihini yeniden üretir. Aynı zamanda da ailenin, yoğunluğu ifadesini cadılıkta bulacak olan yeni bir dizi yerel ilişkinin içine girmesini sağlar.

Bu muhtemel hareketler döngüsünde ("dış" şiddet olarak) *vihayla* ilişkili korkuların ve ("iç" cadılık olarak) *utsai*yle ilgili korkuların, ikisinden biri uç noktaya ulaştığında, birbirlerine karşıt yönde etki ettiklerini görürüz. Böylece *viha* ölümleri dahil, tüm ölümlere, en azından bazılarının gözünde cadılık sebep olurken, "kötü ölümler"de kaygı konusu olan bu güç *viha*dır. Böylesi viha ölümlerinde acil olarak yapılması gereken şey, arınmadır cadının bulunması değil. *Viha* olmayan ya da "sıradan" ölümlerde arınma gerekli değildir, fakat cadının kimliği saptanmalı ve bedelini ödemesi sağ-

lanmalıdır; bu, kurban görece gençse, özellikle geçerlidir. Şu ya da bu zaman "herkesin bir cadı olduğu" iddiasını hatırlarsak *viha*-olmayan ölümler birbirlerinin yakınında yaşayan insanların ahlaki duyarlılıklarına ve sorumluluklarına işaret eder. *Viha* ölümleri, doğrudan kişisel sorumluluk gibi problemlerin ötesine geçer.

Burada: a) bireyin dışından ortaya çıkan *viha* şiddeti fikri ve bireyin ahlaki topluluğu; b) Britanya'da bireysel şiddetin aslolarak, polisin içinde bulunduğu, devletin uğraşacağı bir problem olduğu şeklindeki sözümona çoğunluk görüşü arasında bir bağlantı olduğunu düşünüyorum. Ne de olsa *viha* sadece topluluğun dışından gelen değil, yerel topluluk aracılığıyla ve topluluk üstü gelen kuvvetleri anlatır. Bazı bakımlardan, yerel toplulukların üzerinde oturan ve (eğer Foucault'nun kapsayıcı perspektifinden ödünç aldığım bir imajı kullanırsam) onları gözleyen ve cezalandıran devlet fikrine benzer. Farklılık, devletin tebaalarının gözünde meşruluk kazanmaya çalışması ve bazen de bu meşruluğu elde etmesindedir. *Viha* şiddeti, zor kullanımının ne meşru ne de gayri meşru şeklidir. *Viha* şiddeti, deyiş yerindeyse, dizginleri insan siyasi kişilerin elinde olmayan bir yıkıcı güç potansiyelidir. Ancak bir kültürel grubun bir başka kültürel gruba karşı savaşı anlamını taşımasıyla, devlet fikirlerine ya da hiç değilse fetih fikirlerine temas eder. "Ani" ve şiddetli ölümleri anlatmasıyla daha normal olarak insanların, insanın yıkımında beklenmedik ve ahlaksız kuvvetlerden duydukları korkuları şekillendirir. Buradan, güçlü insanların kurallarını uygulatmak için *viha* benzeri korkuları kullandıkları, bir noktada gerçekten bu yeteneği de gösterdikleri -kitle önünde idamlar gibi- durumlara varmak için gerekli adım görece küçüktür.

Paralel bir tavırla, Giriamaların cadılık kavrayışıyla Britanya'daki *azınlığın* şiddet görüşü arasında bir bağ görüyorum. Giriamalar cadıları ayıplıyorlar ve cadılara karşı tavır alıyorlar. Fakat ayrıca cadıları, sıradan insani varlıklar olarak kendilerinin birer yansıması olarak ve her şeye rağmen ahlaki topluluğun hayıflanılacak, ama kaçınılmaz bir parçası olarak görürler, ama zaman zaman yine de cadı avlarına girişirler. Britanya'daki azınlık, en iğrenç edimleri, herkes tarafından paylaşılan bir ahlaki çerçeve içine yerleştirme peşindedir ve onların motivasyonlarını kavramaya çalışır. Şiddet azınlık tarafından bir açıklama aracı olarak bile görülebilir: İşçi mahallelerindeki terör, işsiz ve hayal kırıklığı içinde bulunan, ama ne yazık ki toplumun üyeleri olanların umutsuzluğunu gösterir, ama talih ese-

ri, onların kalıtsal veya doğuştan gelme yetenekleri varlığını sürdürür. Bu, Giriamalar ve pek çok başka Afrika halkı arasında cadılığın bir açıklama sistemi olmasına pek çok bakımdan nasıl da benziyor.

O halde *viha*, şiddet potansiyelidir. Siyasi fetih, kurumlaşmış hiyerarşi ve merkezi otorite koşulları altında zor kullanımı, daima tek seçenek olmamasına rağmen, gerçekleştirilebilir, hatta ahlaki topluluk içinde meşru kılınabilir. İnanıyorum ki başta ele aldığım Londra polis afişinin yakalamaya çalıştığı şey, bu potansiyeldir, bu *viha*dır. Giriamalar arasında *viha* şiddeti özerktir: Dışarıdan gelir. Kim yakalarsa yakalasın, *viha* ona bu özerk şiddet potansiyelini aktarır. Polisle paralellik, sanıyorum ki açıktır. Bu özerkliğe sahip olmak polisi devlete dönüştürecektir. Britanya'da polisin sorumluluğu hakkındaki tartışmanın ciddiyeti bu yüzdendir.

Fakat tüm bunlarda, Giriamalarla ilgili malzemeyi ele almadan önce belirttiğim, dışa ve içe yönelik şiddetler olarak cinayet ve intihar arasındaki ayrım neredediir? Giriamalar arasında hem cinayet hem intihar aynı kategoride, *viha*nın "kötü ölümler"i olarak gruplanır. Bunun mantığının bu toplumda her *ikisinin* de -bireyin dışından kaynaklanan- dış yönelimli olarak görülmeleri olduğunu sanıyorum. Cinayet açıkça böyledir. Fakat intihar da Giriamaların, ona verdiği anlamda böyledir; birey kendini gönüllü olarak *öldürmez*, arkadaşlarının kendisini mecbur ettikleri ahlakdışı eylemler yüzünden öldürür. Britanya'daki gibi Giriamalarda da intiharlar bazen edimini ahlaki intikam olarak gören kurbanın duyduğu yoğun bir utanç veya kişisel reddedişin sonucudur diyebiliriz. Sanki toplum acımasızca kendini, karşılık olarak hayatından başka hiçbir şeyi olmayan kurbana dayatmaktadır. Giriamalar arasında toplum fikrinin bir derece kozmolojik dizilişi göz önüne alındığında, kurbandan gelen görüş, kendi dışından, kendisi aracılığıyla ve kendi üstündeki önüne geçilmez kuvvetler şeklindedir. Bu zorba devlet fikrine benzemez, fakat siyasi olarak dizginleri elde tutulmayan bir şiddet fikrini içerir. Bir yanda cinayet ahlaki topluluğun açıkça dışında yer alır, öte yanda cadılık, tüm anlaşılır zaaflarıyla ahlaki kişi tanımının merkezidir; intihar ise ortada bir yer tutar: Birey hoşgörü ister, fakat kendi mükemmel ahlaki topluluk tanımına meydan okuyan kuvvetlere teslim olur ve bu münasebetle bu kuvvetleri onaylar. Bu paradoksal durum, Londra polis afişindeki umutsuz delikanlıya uygulanabilirdi. Afişteki delikanlının veya onun gibi birinin gerçekleştire-

bileceği intihar ile bilinçli veya farkına varmaksızın afişin çağrısına "Bl(kn)ock his Kn(Bl)ock off!" katılanların, afişteki delikanlıya uyguladıkları şiddet arasında, ancak ince bir çizgi vardır.

Böylesi bir birleşik şiddet bağlantısında birey sorunu, bir sonuca doğru gidersek, "birleşik" kaynaklardan doğan şiddetin hangi dereceye kadar kasıtlı olarak değerlendirileceği sorununu getirir bize; kim, eğer varsa tabii, bilinçli failler olarak görülür? Giriamaların kendileri hakkında bugünkü görüşleri, onlarda siyasi merkezileşmenin geleneksel yokluğunu belirli özelliklerini koruyor. Fakat *viha*yı "dışarıdan" (insan bireyin denetiminin ötesinde) şiddet olarak nitelendirmeleri gerçekte siyasi olarak merkezileşmiş toplumlardaki bazı tebaların benimsediği zorba devlet görüşüne benzer. Bununla birlikte, tıpkı bazı Giriamaların yeri geldiğinde *viha* ölümlerini bile cadıların kötülüğüne atfetmeleri gibi, devlet siyasi sistemlerindeki bazı bireyler de devlet içinde olan ve kendilerine iradi olarak uygulanan şiddet sorumluluğunu elinde tutanlarla özdeşleşecekierdir.

Böylesi bireylerin görüşleri hiçbir zaman, çoğunlukla çelişki içindeki bir azınlığı temsil etmekten öteye geçmez, fakat bazen daha geniş bir siyasi bilincin parçası haline gelirler; bu siyasi bilinç de bölünmelere uğrar ya da uğramayabilir de. Bunun Giriamalar arasındaki dengi, tüm *viha* ölümlerini, sonunda *viha* nosyonunun dağılarak ve şiddetin sebeplerini daha dış, kişi olmayan ve özerk şiddet kaynaklarına değil de, daha kesin olarak çeşitli insanlara atfederek cadılara yüklemek olurdu şüphesiz. Daha da ileri gidelim, Afrika cadı avcılığı hareketleri hakkındaki incelemelerde açıktır ki yükselen cadı bilinci bir tür siyasi bilinç olabilir; bu hareketler, ritüel uygulamalarında uzmanlaşmış insanları ya da kısaca, topluluğa karşı hareket ettiğine inanılan insan günah keçilerini suçlama düzeyine varırlar. Bununla birlikte böylesi hareketler genellikle, yapısı gereği geçici veya dönemseldir.

Zorun örgütlü kullanımı hakkındaki böylesi birçok -perspektifli- görüş, Weber'in, gücün kullanımına karşı bir direnişi ve gücü uygulama hakkı konusunda çatışmalar varsayan iktidar görüşüne benzer (1947: Sf. 132). Buna, birleşik şiddeti oluşturan şey hakkındaki çatışan yorumlara da göz atmamız gerektiğini ekleyeceğim. Bunun aksine, Radcliffe-Brown normal olarak bir uzlaşmacı görüşüyle anılır: Ona göre siyasi otorite, bir devletin çoğu mensuplarınca meşru tanınan fiziksel zorlamaya (veya fiziksel zorlama tehdidine) bağlıdır (1940: p. xiv). Fakat gerçekte Radcliffe-Brown, burada benim ço-

günluk görüşü dediğim şeyi nitelemektedir: Fizik zorun, onaylanmış siyasi liderler tarafından kullanılması haklı görülebilir. Weber'in yaptığı düzeltme, azınlık-çoğunluk ilişkisinin dinamik ve potansiyel olarak değişen niteliğini vurgulamasıdır. Hem bireyin kuşatılmışlığı fikrine hem de şiddetin temsilcilerinin değişiyor olmasına uyum sağlayan yararlı bir kavram, totalizasyon (mutlaklaştırma) kavramıdır. Terim özellikle Hegel ve Marx'tan, pek çok akademik anlam bağlantısına sahip. Sartre'ın terimi kullanışı hakkında Laing'in ve Cooper'ın tartışması, şiddet problemi için özellikle geçerlidir (1964: Sf. 14-15) ve ben terimi kendi amaçlarım için benimsedim. Totalizasyon, bir araya yığılan, kendilerine bir ortak yafta, bir somut varlık, hatta bir alt-kültür verilen, farklı bireylerin kümülatif nesneleştirilmesi olarak başlar. Bundan sonra bu grup, sonunda kendisi de aym sona uğrayan daha büyük, daha totalize bir grup içinde massedilir, vesaire.

Totalizasyon, deyim yerindeyse massedilmiş gruplanmalardan hiçbirini, artık "varlık yaratıkları"ndan başka bir şey olmasalar da (yani nesnel var oluşları onlara, kendi niyet ve faaliyetleri aracılığıyla değil, ötekilerin yargıları aracılığıyla verilir) ne salıverir ne de dağıtır. Massedilmiş bir grup "kendisini meydana getiren bireyleri yok etmeksizin" (1964) yok olamaz, yerine başka bir şey geçirilemez ya da yok edilemez. Massedilmiş bir grup totalizasyon süreci içinde sabitlenir ve birey üyeleri kendilerini, bilinçli olarak sadece artık bir parçası oldukları daha büyük grubun faaliyetleri aracılığıyla yeniden tanımlayabilirler.

Şiddetin uygulanışında yer alan bireylerin oluşturduğu artan ölçüde kapsayıcı grupların, -büyük ölçüde kitle iletişim araçları tarafından olmak üzere- tanımlanması konusunda, benim edindiğim bir izlenim, Britanya'da bu sürecin bir yanını görmüş olduğumuz biçiminde. 1950'li yılların ortaları ve 1960'ların başlarında özellikle ülke çapındaki ve yerel gazetelerde yaygın yakınmalara konu olan sokak serserileriyle başlayabiliriz. Gençler, sarhoş halde kent merkezlerinde dolaşıyor, birbirlerine saldırıyor ve hem çevrede oturanların hem de gelip geçenlerin rahatsız olmasına yol açıyorlardı. Bu bağlamda, ilk "Teddy-boy"lar, gençlik sapkınlığının ve caddelerdeki sokak şiddetinin ve sokak suçluluğunun ısmarlama ifadesi olarak alındı. Bu arada futbol maçlarındaki kalabalıklar zararsızdı. Fakat 1960'ların ikinci yarısının ortalarında ve 1970'lerin başlarında tekil örneklerin bir sonucu olarak, medya futbol seyircilerini -yine mül-

kiyete ve kişilere karşı suç edimlerine genişleyen- gençlik şiddetinin en temsil edici failleri olarak ele aldı. Önemli olan, sokak serserilerinin şiddetinin bu yeni kategori içinde massedilmesiydi. Futbol tribünlerinin teröristleri diye anılanlar, sonradan Avrupa'nın kentlerini başıboş dolaşan savaşçı yağmacılar olarak sınıflandılar, şiddetlerine yönelik ilgi de son olarak, onları "kapsamlı olarak" kapalı devre televizyon gözetimi altına sokma girişimleriyle doruğa ulaştı.

1980'lerin başlarında, özellikle de kömür madenlerindeki artan işsizlik geri planında işyeri kapatmaları ve işçi fazlalığı gerekçesiyle işçi çıkartmaları protesto eden öfke dolu grevler bağlamında, şiddet failleri üzerine yönelik dikkatler, hem genç erkekleri hem de artık genç olmayan erkekleri kapsayacak kadar genişletildi. Suç olan şiddet kategorisi sık sık, özellikle de yaralanma vakaları olduğu zaman, grev gözcülüğünü de kapsayacak şekilde kullanıldı ve hatta ölüm bile suçlamayı desteklemek için kullanılabilirdi.

Sonra, hemen hemen aynı zamanda, polise karşı mahalle isyanları Britanya'da birçok kent bölgesinde meydana geldi, fakat bunlar grevler sona erdikten sonra da devam etti. İlginçtir, bazı beyazların da siyahlar gibi polisle mücadele ettiğinin açık kanıtlarına baka baka, pek çok gazete de, televizyon haberleri de bunları "ırk isyanları" olarak nitelendirmekte ısrar etti. Ancak böylece, daha geniş ve retorik bakımından daha kullanışlı bir kategori oluşturuldu; bu kategori, başlıca amacı mümkün olduğu kadar geniş bir okuyucu veya dinleyici kitlesine basitleştirilmiş yorumlar sunmak olan medya için kesinlikle anlamlıydı; -sunuşlarında haber tipik olarak, bilgi kisvesinde eğlencelik olarak değerlendirilir, haber yayınları en popüler televizyon programları arasında yer alır. İnsan haberi yazarken, bu sürecin sonucunun ırk şiddetinin önceden olduğundan daha açık şekilde ortaya çıkacağını, bunun tıpkı büyülü bir kehanet sözü gibi kendi gerçekliğini yaratabileceğini öngörebilir bile. Son olarak şiddet "problem"i sosyo-ekonomik ya da sınıfsal etkenlere, ek olarak (ve belki de bu etkenleri geri plana itebilecek şekilde) etnik etkenleri de içine alarak genişler.

O halde Britanya'da 1980'lerin ortalarına kadarki 30 yıl boyunca pek çok televizyon yayınının ve pek çok gazetenin yazdığı ve sağladığı siyasi retoriği izlersek, şiddet sınırlarının başarıyla, caddelere, futbol sahalarına, grev gözcülüğü yerlerine ve ırk yapısı bakımından karma kent bölgelerine genişletildiği açıktır; Kuzey İrlanda'da

uzun süredir var olan şiddet hakkındaki haberler garip bir şekilde rutin hale geldi ve şiddetin bu öteki türlerinden ayrı tutuldu. Kuzey İrlanda hariç, önceki bir grupla (mesela sokak serserileriyle) ilgili şiddet ölçüsü, sonraki grup (yani futbol seyircileri, sonra grev gözcüleri/grevciler ve topluluk protestocuları) içinde massediliyor gibidir. Bu grupların hiçbiri ortadan kalkmış değil, çünkü her biri tarihsel olarak, paralellikler ve kıyaslamalar yoluyla, daha büyük sivil şiddete yönelik modern toplumdaki adı geçen trendin taslağını çizmek için kullanılırlar. Özellikle gençler arasındaki, bunca çok kolektif faaliyetin sınırlarının bu totalize edici tarzda çizilmesiyle bireylerin kendilerini veya kendilerini üyesi saydıkları grupları yeniden tanımlamaları güçleşir. İş burada bitmez: Bu ayrıca, kendilerine karşı zor yöneltilen kişilere, tabaka üstüne tabaka yaratarak kolayca tanınan bir biçim verir. Eskinin "varlık yaratıkları" sonrakilerle tahkim edilir.

Yine medya aracılığıyla, sık sık bilim kurgu dilinde ifade edilen (yıldız savaşları vs.) ve şiddet ölçeğinin hep artmasından doğan vaat ve tehditler yoluyla ilgiyi ayakta tutan uluslararası çatışma genel dramasıyla daha da geniş bir tahkimat sağlanır. Belki de sıradan vatandaş açısından mesele, fiziksel şiddetin nesnel olarak ölçülebilir bir anlamda daha yaygın hale gelmiş olması değil. Sadece daha çok sayıda insan dünyaya bir bütün olarak bakıp, gördüklerini yaşanmakta olduğu iddia edilen bir ikileme karşı geliştirilmesi *caiz* tek cevap biçiminde ifade ediyor. İkilem: Yok et, yoksa yok olursun.

KAYNAKÇA

Laing, R. D. and Cooper, G. D. 1964: **Reason and Violence.** London: Tavistock.

Pocock, D. 1985: Unruly evil. In D. Parkin (ed.), **The Anthropology of Evil,** Oxford: Basil Blackwell.

Radcliffe-Brown, A. R. 1940: Preface to M. Fortes and E. Evans-Pritchard (eds), **African Political Systems,** London: Oxford University Press.

Sheridan, A. 1980: **Michel Foucault.** London: Tavistock.

Turton, A. and Shingeharu Tanabe 1984: Introduction. **History and Peasant Consciousness in South East Asia** (Senri ethnological studies 13) Osaka: National Museum of Ethnology.

Weber, M. 1947: **The Theory of Social and Economic Organization.** New York: Free Press.

ŞİDDET

ANTROPOLOJİK AÇIDAN

''Şiddet bir kişilik özelliği midir, yoksa topluma kişi üzerinden mi yansır?

Hayvanları öldürmeyi bir tür yamyamlık sayan Amazon'daki Piarolar insanları büyü yoluyla öldürmeyi yeğliyorlar. Avustralya'daki yerliler bir hayat tarzı olarak sık sık meydan kavgasına karışmadan edemiyorlar. Japonya'da aşıkların birlikte ölmesi cinsel doyumun en üst biçimi sayılıyor. Ünlü İspanyol şairi Lorca **''İspanya, ölümün ulus bayramı olduğu tek ülkedir''** diyerek boğa güreşinin şiddet içerdiği suçlamasına **''en medeni seyir''** diye şiddetle karşı çıkıyor. Uğruna şiddete başvurulmaktan hiç çekinilmeyen **''şeref''** bütün Akdeniz ülkelerinin ortak özelliği...

Batı merkezli uygarlığın kavramları arasında çoktan mahkûm edilen şiddet, neden siyasi muhalefet hareketlerinin başvurduğu vazgeçilmez bir araç durumunda? Avrupalı için otomobilden bir şey çalmak, birini dua ederken ya da sanat eseri seyrederken rahatsız etmekten daha ağır bir suç. Afrikalı içinse tersine... Neden?

Anglosakson kökenli antropologlar tarafından yapılan bu araştırmanın; **''şiddetin kol gezdiği''** Türkiye'de şiddete uğrayan ve şiddet uygulayan okurların kendilerini/başkalarını anlamalarına -diğer toplumlarla paralellikler kurarak- yardımcı olacağını sanıyoruz.

Yayıma hazırlayan
David Riches

AYRINTI İNCELEME