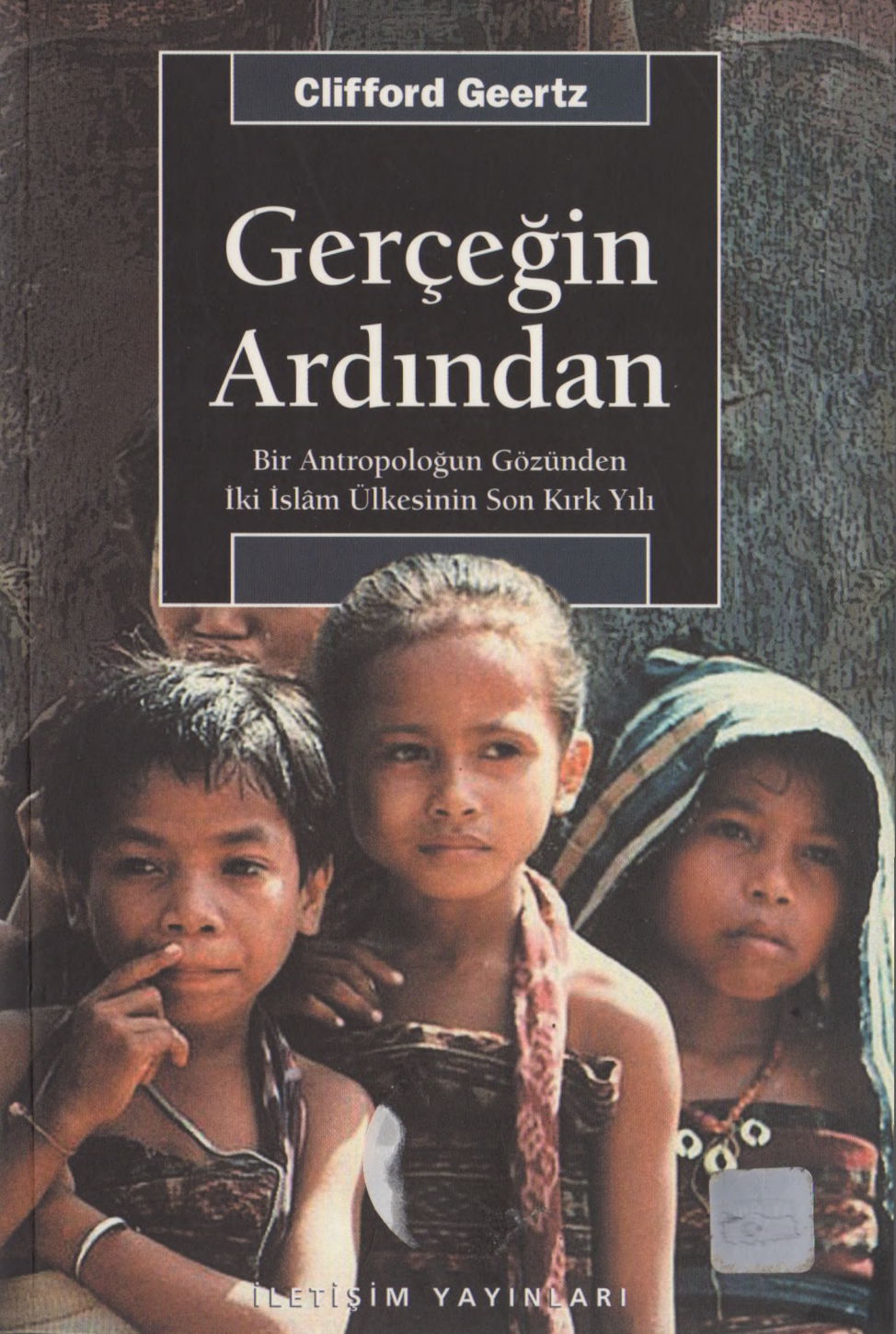
Clifford Geertz

Gerçeğin Ardından

Bir Antropoloğun Gözünden
İki İslâm Ülkesinin Son Kırk Yılı



İLETİŞİM YAYINLARI

CLIFFORD GEERTZ Antioch Koleji ve Harvard Üniversitesi'nde eğitimini tamaml
dıktan sonra California ve Chicago üniversitelerinde çalışmıştır. Halen Princeto
Üniversitesi İleri Çalışmalar Enstitüsü'nde görevli olan Geertz'in *The Religion of Ja*
(1960) ve *Islam Observed* (1968) gibi saha çalışmasına dayalı kitapları ve *The Inter*
retation of Cultures (1973) ve *Local Knowledge* (1983) gibi teorik yazılarını biraray
getirdiği kitapları vardır. Fikirleri yalnızca antropoloji alanında değil tüm sosyal b
limlerde etkili olan Geertz, Güneydoğu Asya ve Kuzey Afrika'da saha araştırmala
yapmış, din, pazar ilişkileri, iktisadi gelişme, geleneksel siyasi yapılar, köy ve aile h
yatı üzerine çalışmıştır. Geertz, kültürel antropolojinin, insanların yaşamlarına a
lam çerçeveleri dahilinde yaklaşmasında son derece etkili olmuş bir isimdir.

After the Fact
© 1995 Harvard University Press Onk Ajans Ltd.

İletişim Yayınları 764 • Araştırma-İnceleme Dizisi 118
ISBN 975-470-940-8
© 2001 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1. BASKI 2001, İstanbul (1000 adet)

EDİTÖR Kaya Akyıldız
DİZİ KAPAK TASARIMI Ümit Kıvanç
KAPAK Utku Lomlu
KAPAK FİLMİ Diacan Grafik
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Serap Yeğen
MONTAJ Şahin Eyilmez
BASKI ve CİLT Sena Ofset

İletişim Yayınları
Klodfarer Cad. İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34400 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Fax: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

CLIFFORD GEERTZ

Gerçeğin Ardından

Bir Antropoloğun Gözünden İki İslâm Ülkesinin Son Kırk Yılı

After the Fact
Two countries, four decades, one anthropologist

ÇEVİREN *Ulaş Türkmen*

iletişim

Karen'e

İçindekiler

BİRİNCİ BÖLÜM
Şehirler 9

İKİNCİ BÖLÜM
Ülkeler 31

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
Kültürler 55

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
Hegemonyalar 81

BEŞİNCİ BÖLÜM
Disiplinler 117

ALTINCI BÖLÜM
Moderniteler 163

Şehirler

Diyelim ki, biri Güneydoğu Asya'da yol üzerinde bir dönemeç, diğeri Kuzey Afrika'da bir uç şehir ve geçit noktası iki şehirde olan bitenlerle yaklaşık kırk yıl ilgilendikten sonra, bu olan bitenlerin ne şekilde değiştiğiyle ilgili birşeyler söylemek istediniz. O zamanı ve bu zamanı, önceyi ve sonrayı karşılaştırabilir, hayatın eskiden ne olduğunu ve şimdi ne hale geldiğini anlatabilirsiniz. Bir anlatı, bir şeyin nasıl başka bir şeye neden olduğunun hikâyesini yazabilirsiniz; "ve sonra... ve sonra". Dizinler icat edip eğilimleri tanımlayabilirsiniz; daha çok bireyselcilik, daha az dindarlık, artan refah, azalan ahlâk. Bir biyografi üretebilir, bugünün alevleri arasından, tekrar yaşamaya çalışarak, geçmişe dönüp bakabilirsiniz. Dönemler belirleyip -geleneksel, modern, postmodern; feodalizm, kolonyalizm, bağımsızlık- her şey için bir amaç koyutlayabilirsiniz; güçsüzleşen devlet, demir kafes.* Kurumların dönüşümlerini ve değişim içindeki yapıları betimleyebilirsiniz; aile, pazar, devlet daireleri, okul. Hatta bir model kurabi-

(*) Yazar, burada ünlü Alman toplumbilimcisi Max Weber'in "Bürokrasinin Demir Kafesi" tanımına atıfta bulunuyor. Weber, bu tanımı rasyonel toplumla birlikte giderek artan bürokratikleşmenin her noktaya nüfuz etmesini betimlemede kullanıyordu - e.n.

lir, bir süreç tasarlayabilir, bir teori ortaya atabilir, grafikler çizebilirsiniz.

Problem şu ki, ilk başta bir insanın hayal edebileceğinden çok daha fazlası, daha kopuk olarak değişti. Tabii ki şehirler, çoğu yönden yüzeysel, bazı yönlerden ise derinden değiştiler. Fakat antropolog da benzer şekilde değişti. Antropoloğun içinde çalıştığı disiplin, disiplinin içinde varolduğu entelektüel ortam ve dayandığı ahlakî temeller de öyle. İki şehrin dahil olduğu ülke ve iki ülkenin dahil olduğu dünya da değişti. Neredeyse herkesin hayattan elde edebilecekleri ile ilgili düşünceleri değişti. Yani Heraklit'in üçüncü dereceden kuvveti, hatta daha beteri. Küçük ve hemen kavranabilenden büyük ve soyuta her şey -çalışmanın öznesi ve çevresindeki dünya ve her ikisini de çevreleyen daha geniş dünya- değiştiğinde, tam olarak neyin, nasıl değiştiğini belirlemek amacıyla üzerinde durulabilecek nokta yok gibi görünür.

Aslında Heraklityen imaj yanlıştır, en azından yanıltıcıdır. Zaman, bu çeşit zaman, kısmen kişisel kısmen ise hazırlayıcı, kısmen (her ne demekse) felsefi, kollarıyla birleşe birleşe bir denizde veya şelalede sonlanmaya giden kocaman bir nehir gibi değil de, döne kıvrıla, burada birleşip bir süre birlikte yol aldıktan sonra şurada ayrılan irili ufaklı dereler gibi akar. Uzun ve kısa devirler ve sürelerle, bir armoni analizcisinin birbirinden ayırması için birbirinin üzerine eklenmiş kompleks dalgalar gibi de hareket etmez. İnsanın karşı karşıya olduğu tarih ya da biyografi değil bir tarihler karmaşası, bir biyografiler yumağıdır. Genelde bir çeşit düzen vardır, ama bu bir rüzgârın ya da bir pazar yerinin düzenidir; hiçbir şey metrik değildir.

O zaman, girdaplar, akımlar ve değişken bağıntılarla tatmin olmak zorundayız; bir dağılan, bir toplanan bulutlar gibi. Anlatılacak genel bir hikâye ya da sahip olunacak sinoptik bir fotoğraf yoktur. Ya da eğer varsa, onların orta yerine Fabrice'in Waterloo'da yaptığı gibi dalan biri, ne zamanında ne de daha sonra, onları kuracak durumdadır. Eğer notlar tutar ve hayatta kalırsak, bizim kurabileceğimiz, olmuş gibi görünenlerin bir-

birine bağlanmışlığının sonradan uydurma muhasebesidir; gerçeğin ardından biraraya getirilmiş şekiller.

Dünyanın kaza eseri gerçekleşmiş dramlarını karıştırırken karşılaşılan çeşitli malzemeleri kullanarak bilinenlerle ilgili mantıklı sonuçlar elde etmeye çalışıldığında gerçekten olanlarla ilgili bu gözlemi ifade etmek beraberinde bir sürü endişe verici soruyu da getirir. Nesnelliğe ne oldu? Doğru yolda olduğumuzdan nasıl emin olacağız? Bütün o bilim nereye gitti? Belki de, sadece, bütün anlayış (ve tabii ki, eğer beynin ve bu haliyle bilincin aşağıdan yukarıya bölünmüş modelleri doğruysa) hayatı tam da bu şekilde sürüklüyordur. Sadece olayların arasında dolaşmak, sonra da nasıl birbirleriyle ilintili olduklarıyla ilgili hesaplar yapmak, benzer şekilde bilgi ve illüzyonu oluşturur. Hesaplar, halihazırdaki nosyonlardan, eldeki kültürel malzemeden biraraya getirilir. Ama her malzemede olduğu gibi, bu malzemeler de göreve uygun hale getirilir; değer eklenir, eksiltilmez. Eğer nesnellik, doğruluk ve bilim şartsa, bu, onları var veya yok eden dayatmalardan bağımsızlarmış gibi davranarak elde edilemez.

Bu halde, şehirlerimde, mesleğimde, dünyamda ve kendimde meydana gelen değişikliklere dair muhasebemi yapmak için, ana hatları belli anlatıya, ölçüme, hatırata ve yapısal ilerlemeye ve de kesinlikle grafiklere, her ne kadar bunların da kullanım alanları olsa da (modeller ve teoriler gibi), çerçeveleri belirleme ve konuları tanımlamada ihtiyacım yoktur. Özel olaylar ve özgün durumların -şurada bir alâka, burada bir gelişme- şeylerin nasıl olageldiği, olduğu ve olabileceğiyle ilgili bir fikir edinebilmek için, nasıl bir sürü gerçek ve bir dolu yorumla birbirine teğellenebileceğini göstermem gerekir. Mit, eğer yanlış hatırlamıyorsam Northtrop Frye'ın dediği gibi, "ne oldu"yu değil, "ne olur"u anlatır. Bilim ve tabii ki sosyal bilim, çok benzerdir; tanımlarının daha sağlam bir zemin ve tutarlı bir düşünce iddiası ve bazen belli bir serinkanlılık çabası hariç.

❖ ❖ ❖

Endonezya'da, Merkezî Java'nm doğusundaki dev Brantas nehir düzlüğünde ayrı bir merkez olan Güneydoğu Asya şehri Pare'ye 1952'de gittim. Beş yıllık dağınık ve aralıklı çatışmalardan sonra Hollanda krallığının egemenliği Endonezya Cumhuriyetine devretmesinin üzerinden iki yıldan az bir zaman geçmişti. Dünyanın artık sahibi olmayan bu kısmını Amerikan sosyal bilimine açmak için Harvard'dan gönderilen bir mezun öğrenci takımının üyesiydim. O zamanki eşim dahil on kişiydik ve Rotterdam'dan Cakarta'ya gemiyle üç haftada (Cebelitarık, Süveyş, Kolomb, Singapur; sahip oldukları romantizmi büyük oranda kaybetmiş isimler), tam da yeni devletin tarihindeki darbe girişiminden bir gün sonra vardık. Sokaklarda tanklar dolaşıyordu, başkentin politika salonları söylentiler, umutlar, kırılmış umutlar ve yeni komplo hayalleriyle capcanlıydı.

Fez'in otuz kilometre güneyindeki Orta Atlas dağlarının ayakları dibindeki Kuzey Afrika şehri Sefrou'ya ilk defa 1963'te, belki de farklı bir kolektif çalışma ortamı kurabilirim düşüncesiyle gittim. (O zaman Chicago Üniversitesi'nde, öğrencileri daha önce benim yerleştirildiğim gibi yerleştiren bir doçenttim.) Fransız sömürgesinin son bulmasından yaklaşık altı yıl sonraydı; Fransızların sürgün ettiği Madagaskar'dan dönerek milliyetçi hareketin başına geçen ve insanları bağımsızlığa taşıyan karizmatik kral-kahraman V. Muhammed, önemsiz olması gereken bir burun ameliyatından sonra ölmüştü. Oğlu otuz iki yaşındaki II. Hasan, sert bir askerî tip ve bir çeşit spor araba meraklısı playboy, Faslı Prens Hal, tahta oturuvermişti. Bazen kontrolsüzlüğüyle korkutan toplu yasın ortasında -o zaman yaşadığım İngiltere'den bir çeşit antropoloji zirvesinden ani bir dürtü ile geldiğim- Rabat'ın politikadan konuşulan kafelerinde, eski kralın ölümüyle ilgili şüpheler, yenisinin gücüyle ilgili endişeler ve bu gücü test edecek ilk kişinin kim olacağıyla ilgili spekülasyonlar mırıldanılıyordu.

Bütün kritik şeylerin tam da dün olduğu ve yarın olmak üzere olduğu bir antrakta bu şekilde bir giriş, çok geç gelmiş ve çok erken varmışlık gibi bir hisse neden olur; benim durumumda, daha sonra hiç kurtulamadığım bir his. Pare veya Sefrou'da,

1952, 1958, 1963, 1964, 1966, 1969, 1971, 1972, 1976 veya 1986'da hep doğru zaman değil de, doğru zamanlar arasında, bir şekilde içinden geçilen bir türbülans ve belli belirsiz şekillenen bir başkasının arasında bir duraklamaymış gibiydi. Değişim, öyle görünüyor ki, geçerken izlenecek bir geçit töreni değil.

Ellilerin başında Pare[1] paspal, dönüşümlü olarak sıcak ve çamurlu, yaklaşık yirmi bin kişilik (birkaç bini Çinli) bir kavşak şehri ve hinterlandını hangi amaçlarla ve nasıl tanımladığınıza bağlı olarak yüz bin ve çeyrek milyon arasında değişen sayılarda köylü için bölgesel bir merkezdi. İlk ve daha sonra ortaya çıkacağı gibi son tam anlamıyla açık parlamenter seçimden sonra şehir, çevresindeki kırsal alanla birlikte politik çatışmaların gittikçe yükselen gürültüsünün içine düştü. Her biri mutlak iktidarı ele geçirmeye ve kanunla, olmazsa güçle diğerlerinin işini bitirmeye kararlı ya da en azından öyle görünen dört büyük parti, kamu hayatını baskılıyorlardı ve yine daha sonra ortaya çıkacağı gibi, ölüm tarlalarının girişi yazılıyordu. Bu partilerden ikisi dinci, yani İslâmcıydı; biri ilerici ve reformist, diğeri gelenekçi ve yeniden doğuşçu olma iddiasındaydı, ama aralarındaki fark her şeyden çok kültüreldi. Diğer ikisi, yerel inançlarla bezenmiş ve katı İslâm'ın her şekline derinden karşı olmalarına rağmen, görünüşte de olsa sekülerdiler: En-

1 Pare çalışması, aşağıda da açıklandığı gibi, bir grup projesiydi. Bu projenin kaynak olduğu çalışmaların başlıcaları şunlardır: G. Dewey, *Peasant Marketing in Java* (New York, 1962); D. R. Fagg, "Authority and Social Structure: A Study in Javanese Bureaucracy" (Doktora tezi, Harvard University, 1958); C. Geertz, *The Religion of Java* (Glencoe, Ill., 1960); C. Geertz, *Peddlers and Princes* (Chicago, 1963); C. Geertz, *The Social History of an Indonesian Town* (Cambridge, Mass., 1965); C. Geertz, *The Javanese Family: A Study of Kinship and Socialization* (New York, 1961); R. Jay, *Religion and Politics in Rural Central Java*, Cultural Report Series, #12 (New Haven, 1963); R. Jay, *Javanese Villagers: Social Relations in Rural Modjokuto* (Cambridge, Mass., 1969); E. J. Ryan, "The Value System of a Chinese Community in Java," (Doktora tezi, Harvard University, 1961). Şehir üzerine daha eski, bağımsız bir çalışma için bkz. R I. Wahono, "'Kamar Bola' and 'Waringin': Continuity and Change in a Javanese Town and Its Surroundings" (Doktora tezi, Australian National University, Canberra, 1984). Pare'nin de ait olduğu bölgenin yakın tarihli bir çalışması için bkz. H. Dick, J. J. Fox ve J. Mackie, der., *Balanced Development: East Java and the New Order* (Oxford, 1993).

donezya'nın kurucusu Başkan Sukarno'nun parlak olduğu kadar düzensiz fikirlerine sadık olduğunu iddia eden ve kendine Milliyetçi Parti diyen bir parti ve zamanında Çin-Sovyet bloğunun dışındakilerin en büyüğü olan Komünist Parti.

Seçimler ben ayrıldıktan tam bir yıl sonra, 1955'te yapıldı.[2] 1971'de geri döndüğümde (bu arada Fas ve Bali'ye de uğramıştım) ölüm tarlaları gelmiş ve gitmiş, ulusal rejim sivilden askeriye dönüşmüş, varolan politika da yarı resmî bir sivil dini savunan yarı resmî bir şemsiye partisince domine edilmişti. Pare fiziki olarak hâlâ eskiden olduğu gibiydi. Doğal artışa neredeyse denk dış göçle büyümemişti de. Aynı insanlar, (komünistler olmasa ve daha az Sukarnocu olsa da) aynı gruplar, aynı bürolar işbaşındaydılar ve çoğu işlerini aynı resmî ve statütemelli hak ve mülkiyet düşünceleriyle yürütüyorlardı. Günlük hayat, ideologların sessiz veya susturulmuş olmaları dışında pek de farklı değildi. Yeşil Devrim kontrolü yavaş yavaş ele alırken, ekonomide farklı olan ya da bir şekilde farklı görünen hava deneyimin rengindeydi. Yola getirilmiş bir yerdi.

1955 seçimlerinde komünistler şehir oylarının yaklaşık dörtte üçünü, yenilikçi Müslümanlar da köy oylarının yaklaşık dörtte üçünü aldılar. Sukarnocular ve gelenekçi Müslümanlar geriye kalan oyların çoğunu bölüştüler, ama bu iki grubun kökleri hem kentte hem de kırsalda daha etkili kesimlerde olduğu için güç açısından değerlendirildiğinde durum oy sayısının gösterdiğinden daha dengeliydi. Fakat yeteri kadar dengesizdi ve onyılın sonuna yaklaşıldıkça denge daha büyük hızla bozuldu. Bir anda ne kadar büyük bir kumar oynadıklarını ve gösterinin sonunun ne kadar yakın olduğunu farkeden, hem kazanan hem de kaybeden taraflar için kötü bir sürprizle, seçim sonuçları "kılıçlarla politik mücadele" kavramının doğmasına neden oldu. Köyün üzerine 1965'te "biz" ve "onlar"ı belirleyen kan banyosuna kadar dağılmayacak bir "ya biz ya onlar" manyaklığı çöktü.

---

2 Seçimlerle ilgili olarak bkz. H. Feith, *The Indonesian Elections of 1955* (Ithaca, 1957). Genel anlamda tek parti rejimiyle ilgili olarak bkz. H. Feith, *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia* (Ithaca, 1962).

Korkunun ve aptal cesaretinin bu çılgın karışımı, ben 1958'de Bali'de çalışırken bir haftalığına uğradığımda da Pare'de yaygındı. (O zaman bu karışım henüz rüya adasına ulaşmamıştı, ama daha sonra daha da ağır bir şekilde geldi ve daha kanlı sonuçları oldu.) Ülkenin genelinde, 1955 seçimlerinde ana partiler arasındaki denge makuldü. Sukarnocular ve gelenekçi Müslümanlar oyların beşte birinden çok az fazlasını aldılar, yenilikçi Müslümanlar ve komünistler çok az azını. Popüler radikalizm ve popüler yeniden doğuşçuluk, romantik demokrasinin sağı ve solu arasında polarize haliyle olduğu kadar, tutkularının acımasızlığıyla da Pare atipikti. Fakat, sadece istatistiksel "temsilciliği" genelleme için bir taban olarak görenler ve büyük çaplı yargıların sadece büyük çaplı araştırmalardan çıkacağını düşünenlere iyi bir ders, bu onyıl boyunca olacaklar için iyi birer göstergeydiler: millî felâketin öncülüğü.

Seçimlerden sonra, özellikle 1959'da, kendi muhabbetli söyleyişiyle *İlahî Komedya*'daki Dante[3] gibi her yönden liberalizm, maceracılık, hizipçilik, başkaldırı ve çok partili sistem şeytanlarınca saldırı altındaki Sukarno demokrasiyi neredeyse askıya aldıktan sonra, Pare'de terör politikası inanılmaz bir hızla kontrolü eline aldı. İşgalciler eski Hollanda plantasyonlarına daldılar ve kendilerini atmak isteyen hükümete şiddetle karşı koydular; sonuç rehin traktörler, havada uçuşan oraklar ve panik içinde açılan ateşti. Müslüman gençler paramiliter eğitim merkezleri açtılar, bu merkezlere daha sonra komünist gençler saldırdı. Çürüyen toprak reformu yasalarının sinirlendirdiği ortakçı* çiftçiler, çalıştıkları toprakların kendilerine ait olduğunu ilan ettiler ve yasal sahiplerine meydan okudular. Yenilikçi Müslüman partisi yasaklandı ve dinciler sağa kaydılar; Sukarno'nun milliyetçilerden desteğini çekmesi sekülerleri sola kaydırdı. Gittikçe kalabalıklaşan ve saldırganlaşan toplu gösteriler olağan hale geldi. Bağırıp çağıran militan toplulukları devlet dairelerine yürüdüler. Devlet memurları evlerine sı-

3 Alıntının kaynağı J. D. Legge, *Sukarno: A Political Biography* (New York, 1972), s. 4.

(*) Başkasının tarlasında ürüne ortak olmak kaydıyla çalışan kimse - e.n.

ğındılar. Dinî okullara saldırıldı. Solcu gazetelerin dağıtıcılarının büroları yağmalandı. Her tarafta, insanları emperyalist şeytanları ve ruhsuz kâfirleri yok etmeye çağıran "yabancı ajitatörler" türedi. Silahlar dağıtıldı. Listeler yapıldı. Mektuplar gönderildi.

Panik ve aşırılık böylece birbirlerini güçlendirerek ve kaybedenlerin gerçekten kaybedeceği, kazananların da gerçekten kazanacağı inancını derinleştirerek büyüdü. Katliamlar en sonunda başladığında,[4] birçok popüler kriz gibi -kışlık sarayın ele geçirilmesi, Bastil'deki fırtınalar- yazılan bir hikâyeye sonsöz görünümündeydiler. Eğer Milliyetçi Parti'nin yerel lideri olarak solun sizi şenlikli bir infaz için mimlediğini, hem de büyük ve bol odalı evinizi daha sonra Kremlinleri olarak kullanacaklarını bilirseniz veya eğer bir komünist çiftçi birliğinin başkanı olarak kendinizi boynuzlar ve kuyrukla hilalin ucuna asılmış olarak duvarlarda görürseniz, şiddetin gerçek patlaması yeni bir şeyin olması gibi değil de, bir tamamlanma, sonlanma gibi gelir. Katliamların hep sözedilen son oyun özelliği; bazılarının boşvermişlik bazılarının ilgisizlik dediği, kurban haline gelenlerin kendilerini kurban haline getirenlere teslim edişlerindeki hazırlık ve ritüellere yakışır sükûnet, her ikisi de itici güçten çok fail olan kültürel tavır ve ordunun gücünden çok, on yıllık ideolojik kutuplaşmanın neredeyse herkesi, görülebilecek son şeyin, o da eğer olursa, dengenin hangi yönde bozulacağı olduğuna inandırmış olmasıydı.

Bu yön tabii ki sağ oldu. 1965 Eylül'ünün sonunda, hâlâ iyi anlaşılmamış karışık ve vahşi bir olay olan Cakarta'daki saray

4 Katliamlarla ilgili en iyi değerlendirme büyük ihtimalle hâlâ J. Hughes, *Indonesian Upheaval*'dır (New York, 1967). Tabii ki öldürmelerin nedenleri ve boyutları ile ilgili çok tartışma oldu. Robert Cribb, der., *The Indonesian Killings, 1965-66* (Clayton, Australia, 1990), s. 12, 78.000'den iki milyona kadar değişen 39 tahmini özetler. Pare'nin yer aldığı Doğu Java'yla ilgili olarak bkz. ss. 63-99, özellikle s. 83 ve 169-176, özellikle s. 173. Pare'yle ilgili sayısal veri için bkz. Wahono, *Continuity and Change*. Olaylara zamanında verdiğim tepkiler için bkz. C. Geertz, "Are the Javanese Mad?" *Encounter* 26 (1966): 86-88, H. Leuthy tarafından yazılan ve aslında öyle olduklarını iddia eden bir yazıya yanıt; H. Leuthy, "Indonesia Confronted," *Encounter* 25 (1965): 80-89 ve 26 (1966): 75-83; Leuthy'nin bana cevabı, 26 (1966): 88-90.

muhafızları darbesinin başarısızlığı, örneklerinin bir yerden başka bir yere, Java'dan Bali'ye, batıdan doğuya yayılmasıyla bir dizi küçük çaplı tekrara neden oldu. Her yerde, başlangıçta, neler olacağına dair bir belirsizlik vardı. Sonra da, genellikle saatlerle ölçülen sürelerde neler olacağı belli olurdu, zaten hep aynı şeyler olurdu. Sonra da katliamlar gelirdi, bir süre sonra da bu katliamlar ordu tarafından bastırılırdı. Her bölgedeki ihtilaçın, çırpınmanın tamamı en fazla iki ya da üç hafta sürüyor (Bali'de benim yaşadığım köyde bir gece sürdü; bir gecede otuz aile evlerinde diri diri yakıldı), sonra bastırılıyor veya kendiliğinden diniyor ve daha sonra tekrarlanmak üzere doğuya hareket ediyordu, beş ay sonra belki çeyrek milyon belki de üç çeyrek milyon ölüme ulaşmak üzere.

Cinayetler Pare'ye, babası benim 1952'de birlikte çalıştığım bir reformist lider olan bir din öğretmeninin, meslektaşım Robert Jay'in çalıştığı köye oradaki köylü birlikleri militanlarının saldırıya hazırlandığı söylentisi üzerine bir ziyaret yapması ve orada bıçaklanarak öldürülmesiyle ulaştı. Arkadaşları bir sonraki gece bu köydeki birçok evi ateşe vererek yanıt verdiler ve sağın sola saldırıları başladı, bütün bölgede olay olayı kovaladı. Alışveriş durumları ve günün vahşetinin bir gazete veya TV özeti yerine, az önce bahsettiğim ve daha önce de ölüm ve mallarına el koyma için işaretlendiğini söylediğim Milliyetçi Parti liderinden -1971'de emekli olmuş, cesaretini yitirmiş- "o zamanlar neler olduğunun" bir muhasebesini alalım (sadece psikiyatristlerin o garip "Ah, öyle mi?" ve "Niye bunu söylediniz?"lerinden oluşan acele sorularımı hiç yazmıyorum).

> Bindokuzyüzaltmışbeş burada da her yerde olduğu kadar kötüydü. Cinayetlerin büyük çoğunluğunu Müslümanlar işledi. Komünistlerle Müslümanlar arasında kısa bir savaşın olduğu ve ordunun yardımıyla Müslümanların kısa sürede kazandığı Plosok Khlaten [işgallerin gerçekleştiği bölgeye yakın bir köy] dışında, Komünistler tamamen teslim oluyor, açıkça kumpaslarını itiraf ediyor, sonra da Müslümanların onlar için daha önceden kazdığı mezarların başında hiçbir direnç göstermе-

den öldürülüyorlardı (komünistler de işler istedikleri gibi giderse gerekir diye Müslümanlar için mezar kazmışlardı.)

Bu, burada hayatı boyunca yaşamış benim gibi bir Javalı için bile garip bir tepkiydi. Açık ki, komünistler şöyle düşünmüşlerdi; "Eğer ölürsem, bu bir son olur. Her şey 'biter', 'tamamlanır', 'temizlenir', 'sona erer' [bérés]. Ama eğer tutuklanırsam, acı çekerim. Yiyecek olmaz. Hapse atılırım." Bu yüzden "son"u sadece kabul ettiler [*puputan*].

Burada herkes çok korkmuştu. Bir komünist liderin kafası parti merkezinin girişine asılmıştı. Bir başkasınınki ağzına sigara konulmuş halde evinin önündeki küçük köprüye asılmıştı. Sulama kanallarında her sabah kollar ve bacaklar ve torsolar yüzüyordu. Penisler telefon direklerine çivilenmişti. Öldürülenlerin çoğu boğazları kesilerek veya bambu mızraklarla öldürülüyorlardı.

Bir köyün bütün halkı ordu tarafından devlet dairesinin önündeki meydana bir sürü gibi toplanıyorlardı. Sonra da kimin eylemci olduğunu kimin olmadığını göstermeleri söyleniyordu. Eylemciler de eve götürüp öldürmeleri için insanlara geri veriliyor veya daha sık olarak komşu köyün kurbanlarıyla değiş tokuş ediliyorlardı. Bu işleri kolaylaştırıyordu, çünkü kapı komşunuzu değil, sizin kapı komşunuzu öldüren bir başkasının kapı komşusunu öldürüyordunuz.

Bir ara, köye Sekoto'lu [din öğretmeninin öldürüldüğü köy] solcuların saldıracağı söylentisi çıktı. Kedri'den [bölgenin merkezi] tanklar geldi, bütün gece ateş edildi ve sabah Sekoto'da yaşayan neredeyse herkes ölmüştü. Gerçekten şehre saldırıp resmî görevlileri öldürmeyi planlayıp planlamadıkları soruldu. Evet cevabını verdiler ve ayrıntıları anlattılar. Liderlerinden beşini şehir merkezinde ordu idam etti, diğerlerinin onları köylerine götürüp öldüren köylülerce icabına bakılmak üzere gitmelerine izin verildi.

Bütün bunlar sadece yaklaşık bir ay sürdü, ama bu korkunç bir bir aydı. Sokaklarda kimse yoktu. Erkekler kadar kadınlar da öldürüldü, ama birkaç dükkânın yağmalanmasına rağmen hiçbir Çinliye zarar gelmedi. Onlar olaylara katılma-

dılar, mesele Javalıların arasındaydı. Önemli komünist liderlerin çoğu o zaman Pareli değildi, çünkü parti kadrolarını devlet memurları gibi birkaç ayda bir bir şehirden diğerine naklediyordu. En önemli liderlerden biri -Guntur adında bir adam- kendini astı, ama diğerleri daha zor farkedileceklerini düşündükleri büyük şehirlere kaçtılar. Yerli doktorlar komünistlerin yaralarını tedavi etmiyorlardı, çünkü ederlerse öldürülmekle tehdit ediliyorlardı. Küçük kardeşim üç kişinin bölge ofisinde idam edilişini gördü, birçok insan izlemek için oradaydı ve bir hafta boyunca uyuyamadı. Başlangıçta işler iki türlü de gidebilirdi. İki taraf da karşı tarafı önce öldürmeye çalışıyordu, komünistler Müslümanların galip geldiğini görünce sadece teslim oldular. Katliamlar bir kere başladığında soldan hiçbir direnç gelmedi. Darbe zamanında Cakarta'da genel görevlilerin öldürülmesine sinirlenen ordu, Müslümanların, en azından kısa bir süre için, istediklerini yapmalarına izin verdi, sonra da olayları durdurdu ve insanları tutuklayıp Buru'ya [Doğu Endonezya'da bir hapishane adası] veya başka yerlere göndermeye başladı.

Kurbanların yakınları ve arkadaşları arasında hâlâ çok kötü duygular hâkim. Ama antikomünizm artık o kadar güçlü ki bir şey söylemeye cesaret edemiyorlar; sadece saklıyorlar, bütün iyi Javalılar gibi. Ben kendim her zaman olduğum gibi antikomünistim. Ama gerçek nefret, cinayet işlemeler ve maktul olmalar, Müslüman militanlar ve komünist militanlar arasında bir meseleydi. Benim gibi Sukarno'cular, sonuçta, sadece yoldan geçenlerdi. Sukarno'nun kendisi gibi.

Nasıl 1971'de, olaylardan altı yıl sonra, bütün bu olanlar sadece kötü bir hatıraysa, 21 yıl sonra 1986'da hatıra bile değillerdi ve politikanın neler getirebileceğine örnek olarak gerektiğinde hatırlatılıyorlardı. Komünist olarak yaftalananlar ve onların destekçileri (seçmenlerin yüzde onikisi, şehrin yaklaşık yüzde beşi) oy kullanamıyor ve kamu görevinde çalışamıyorlardı, ama bunun dışında pek de rahatsız edilmiyorlardı. Benim 1953-54'te yaşadığım ev de dahil, komünistlerin evlerini

gösteren yıpranmış haritalar hâlâ folklor ürünleri gibi köylerdeki devlet dairelerinin duvarlarında asılıydı. Yaşlı Müslüman militanlar, kendilerinin hem genç hem de yaşlı hallerini bilen yabancılar hatırlattığında, bazı bazı ne kadar pis bir sona yaklaştıklarını anlatıyorlardı. Ama şehir genelde, üstünden uzun zaman önce başka bir iklimde korkunç bir fırtına geçen bir akarsu gibiydi.

Fırtınadan öncesini de bilenler için bölge, birikmiş politik enerjisini, dağılan ticaret enerjileriyle değiştirmiş gibiydi. Java'nın bu kısmında yetmişlerin sonuna doğru uygulama problemlerinin üstesinden gelinmesiyle etkili olmaya başlayan Yeşil devrimin bağlantıları ve yaklaşık aynı zamanda kendine, bir ilerleme makinesi olarak kendini kavrayışına uygun bir işlevsel stil bulmasıyla yerleşen askerî düzen, kasaba yaşamının bir zamanlar politikleşmesine neden olduğu kadar, yayılmacı ve obsesif bir şekilde ticarileşmesine neden oldu. Alışveriş -bol çeşitli, karmaşık, neredeyse sürekli ve toplumun her seviyesine ve köşesine ulaşan, her ölçüt ve uzam üzerinde işleyen alışveriş- neredeyse herkesin baskın uğraşı olarak kıyamet gününe hazırlanmanın yerini aldı. Artık sermaye girişi ihtiyacı nedeniyle pazara itilen bir köylü tarımı, resmî olarak homojenleştirilmiş bir politik yaşam ve bu ikisinin hiç de sağlam zeminde olmadığıyla ilgili sallantılı bir his, dev kalabalık ve daha çok idare edilen bir pazarın görüntüsünü getirmişti.

Bu hali bir son nokta, bir dönüşümün sonu, bir süreç, artık güvenliğinin sağlanması ve genişletilmesi gereken bir gelişme olarak görme yatkınlığı çok büyüktür ve önlenmelidir. Büyük bir krizden sonra bir sırf meşgullük hali ortaya çıktığında, bütün bunları yaşayan ve başka şekilde tahayyül etme olanağı olanlar arasında olmasa da benim gibi önce-sonra gözlemcileri arasında, her şeyin en sonunda yoluna girdiği duygusu kendiliğinden ortaya çıkar. Anlatılan hikâyeler doğal olarak giriş, gelişme ve sonuca sahiptir, şeylerin içlek yönünden çok, bir insanın onlarla ilgili parantez içindeki deneyimleriyle çakışık bir form. Parantezi kaldırmak, bilgi olabileceğini düşündüğü-

nüz şeyi nasıl elde ettiğinizi ve niye böyle düşündüğünüzü o anda yanlış yorumlamak olacaktır.

Altmışların başında, o zamanlar belki de bin yaşında olan Sefrou'da her şeyin hatlarının kalsiyum ışığıyla belirlenmiş gibi durduğu Fas için bile sıradışı olan bir keskinlik hâlâ vardı. O zaman otuz, bugün yirmi kilometre uzaktaki Fez'den kuzeyde küçük bir yükseltinin üzerinden şehre doğru yaklaştığınızda kendinizi birinin (Foucauld) "l'Oasis enchanteresse", [büyüleyici vaha] bir diğerinin (Wharton) "Atlas'a doğru inatla dikilmiş açılı kuleleriyle küçük, hantal ve duvarlı bir şehir" diye tanımladıkları şehirle karşılaşan bir dizi maceracıyı[5] -16. yüzyılda Leo Africanus, 19. yüzyılda rahip Foucauld, Birinci Dünya Savaşı sırasında Edith Wharton- hayran bırakan manzarayla karşı karşıya bulurdunuz. Her biri bir sonrakinin içinde kalan şehir, vaha, dağlar; her biri diğerlerinden kalemle çizilmiş gibi keskin çizgilerle ayrılmış tebeşir beyazı, zeytin yeşili, taş kahverengisi, özenli bir düzenleme hissi verirdi. Alan ve yerleşim de aynı düzeyde tasarlanmış görünürdü.

Şehrin içine inmenin ilk etkisi ise, bir yabancı için, bu berraklık, denge ve uyum hissinin toptan, ani ve sadece rahatsız bir süre için öyle görünse de, kalıcı çözülüşüydü. Ne 1961'de yirmi binlerde olan nüfus ne de alanın dağılımı hiçbir şekilde homojen ve basit değildi. Dar sokaklar, geniş caddeler, kalabalık pazarlarda Berberiler, Araplar, Yahudiler, tüccarlar, şehrin

5 Johannes Leo Africanus, *Description de l'Afrique*, 2 cilt. (Paris, 1956); Vicomte de Foucauld, *La reconnaissance au Maroc*, 2 cilt. (Paris, 1888), 1.cilt, s. 37; Edith Wharton, *In Morocco* (New York, 1984), s. 96. Seforu'yla ilgili benim ve meslektaşlarımın yazıları için bkz., *inter alia*, T. Dichter, "The Problem of How to Act on an Undefined Stage: An Exploration of Culture, Change, and Individual Consciousness in the Moroccan Town of Sefrou, with a Focus on Three Modern Schools" (Doktora tezi, University of Chicago, 1976); C. Geertz, H. Geertz ve L. Rosen, *Meaning and Order in Moroccan Society: Three Essays in Cultural Analysis* (Cambridge, 1979); P. Rabinow, *Symbolic Domination: Cultural Form and Historical Change in Morocco* (Chicago, 1975); P. Rabinow, *Reflections on Fieldwork* (Berkeley, 1977); L. Rosen, "The Structure of Social Groups in a Moroccan City" (Doktora tezi, University of Chicago, 1968); *L. Rosen, Bargaining for Reality: The Construction of Social Relations in a Muslim Community* (Chicago, 1984); L. Rosen, *The Anthropology of Justice* (Cambridge, 1989).

ileri gelenleri, kabile mensupları, zanaatkârlar, hâlâ birkaç Fransız *sömürgesi*, öğretmenler ve yöneticiler akardı. Şehrin bir kısmı labirent, bir kısmı mazgal, bir kısmı da birbirine dolaşan kırsal yollar yumağı gibiydi. Camiler, parklar, güzelce örülmüş duvarlar, kervansaraylar, hamamlar, kireçtaşından fırınlar, şelaleler, karolu sebiller, mazgallı pencereler, tenis kortları, iç bahçeler, sinemalar, şato-evler, okullar, koyun ağılları, siyah çadırlar ve kaldırım kahveleri vardı ve her yerde acele konuşmaların sesi, çoğu da erkek. *Beau Geste*'ten yapılma bir Fransız kalesi bütün bunlara tepeden bakıyordu, *En Tribu*'dan bir Müslüman tapınağı bir başka tepeden. Kuleli ana giriş kapısının yakınında bir mezarlık, yüzme havuzu, otobüs terminali, yağ presi, açık hava mimberi, hamal istasyonu, bir deneme bahçesi, bowling alanı, eski bir cezaevi, bir de çayevi vardı. Yarım mil ötede Yahudilerin mitsel rabbi'lerine mum yaktıkları bir mağaza yer alıyordu.

Pek çok kere olduğu gibi, böyle ilk izlenimler, belki ilk olduklarından, belki de üzerinde çalışılan teoriler veya tek tek belirlenmiş gerçeklerden çok izlenimler olduklarından, daha sonra tamamen unutulmak yerine eleştirilen, geliştirilen, içi doldurulan, üzerinde düşünülen ve daha kesin deneyimlerde test edilen bir algılamalar ve anlayışlar kümesi, Jamesci bir vızıltılar ve imâlar gürültüsü oluşturuyordu. Bu ikili imaj, uzaktan görünen berraklık ve yakından görünen karmaşa, benim Sefrou ve çevresindeki bölgede (Onlarca "fraksiyon, kabile, çevre ve konfederasyona" ayrılmış yetmiş veya seksen bin kişi daha) çalıştığım yirmibeş yılda dağılmadığı gibi, her şeyin yürümesini sağlayanın ne olduğuna dair anlayışımın da temelini oluşturdu: İbni Haldun'un tanıdık bulacağı klasik bir şehir yaşamıyla kesilmiş çizgilerin arasında yuvarlanıp giden, şişip çeşitlenen kırsal yaşam arasında, miras alınmış bir gerilim. Spektaküler hiçbir şeyin olmadığı ve tarımsal, merkezî olmayan ve gayet geleneksel bir yerde kontrol düzenli olarak, dikkatsizce elden gidiyordu.

1963'te bu süreç başlamıştı, ama belli belirsiz bir şekilde. Eski, duvarlı şehir, üzerinde gözcülük yapan uydu "casbah"ı

ve merkezde kilitlenmiş Yahudi "mellah"ıyla hâlâ manzarada baskındı. Fransız yönetiminde hemen duvarların dışına birkaç "yerel bölge" ve düz sokaklar kurulmuştu; Protektora* zamanında küçük bir villa alanı, gölgelik ağaçları ve yüzme havuzlarıyla ortaya çıkıvermişti ve anayolun üzerinde vitrinli birkaç dükkân belirmişti. Ama burası hâlâ o temel, ders kitabıvâri *Medine*'ydi: sulanan zeytin ağaçları çevresinde kurulmuş, tamamen şehirli ve uzun süredir burada olan Araplarla, tamamen şehirli ve bir ihtimal daha uzun süredir -bazıları Exodus'tan beri burada olduklarını iddia ediyorlardı- burada olan Yahudiler (sayıları beş altı binden üç bine düşmüştü) arasında bölünmüş bir labirent-kale.

1986'da eski şehir, çevresinde her yönde dağılmış yeni yerleşim yerleriyle cüceye dönmüştü. Fransızlar ve Yahudiler (Araplar onlara belirsiz bir ironiyle "kafalarımız ve ceplerimiz" diyorlardı) ayrılmışlardı, ama nüfus üç katına çıkmıştı, çoğu da kırsal doğumlu Berberilerdi. Yetişkin halkın belki de yüzde sekseni burada yirmi yıldan az, üçte ikisi de on yıldan az yaşamıştı. Yerleşim alanı dört katına çıkmıştı. Zeytin ağaçlarının yarısı binaların altında yokolmuştu, kalanlar da yavaş yavaş azalıyordu. Aynı yer olduğuna inanmak çok zordu.

Benim ve meslektaşlarımın çalışmalarımızın ilk evrelerinde bu yerin içsel karmaşıklığı, azıcık da olsa bir gelenekler, sınıflar ve kurumlar kümesi içinde mantıklı düzeyde sunuluyormuş gibi görünüyordu. Nüfusu geniş, az çok belirgin gruplara bölmek mümkündü ve hayat, tam olarak bir plâna göre olmasa da, bir şekilde seçilebilir çizgiler boyunca ilerliyordu. Köklü bir elit, sömürgenin çok öncesinden beri sosyal, ekonomik ve dinî gücü elinde tutan bir avuç "eski Sefrou" Arap ailesi vardı. (Nüfusun belki de yüzde ikisi, vaha alanının yüzde ellisini kontrol ediyordu, kırsalda da malvarlıkları vardı.) Neredeyse tamamı belli bir süre için başka yerlerden getirilmiş, büyük oranda kuralları uygulamak, izinleri çıkarmak, kontratlarda şahit olmak ve insanları tutuklamaktan oluşan devletin gün-

(*) Bir ülkenin bir diğer ülkeyi ya da bölgeyi ilhak etmeksizin hâkimiyetinde tuttuğu durum. Metinde Fransa'nın Fas'taki kontrolü için kullanılmıştır - e.n.

lük görevlerini yerine getiren az sayıda asil yönetici vardı. Köylerden göç eden az sayıda insan, terkedilmiş Yahudi bölgesine yerleşmişlerdi. (Yahudiler kendiliklerinden duvarın dışına taşınmışlardı.) Yerleşim bölgeleri ayrık, ticaret moleküler, pazarlar özelleşmişti. Halkın büyük çoğunluğu, Yahudiler de dahil olmak üzere, pazar ticaretiyle genellikle karmaşık biçimlerde ilgileniyorlardı, şehirde doğmuşlardı ve anadilleri Arapçaydı. Yarım düzine cami, iki veya üç sinagog, bir şeriat mahkemesi, bir de Katolik kilisesi vardı. Bütün karmaşasıyla, tamamen çalışılabilir görünüyordu.

Bir süre de öyle gitti. Küçük, yöreye kök salmış bir güç elitiyle daha da küçük, asker destekli ve merkezî otoriteye direkt olarak bağlı caid [lider], paşa, şeyh ve kadı topluluğu arasındaki uzun süredir varolan denge, politikayı pek basit bir "kim kimdir" oyunu haline getirmişti. Bağımsızlığın, Sefrou'nun çevresinde belli miktarda gerilla aktivitesine de neden olarak elde edilmesinden sonra bir tarafta Müslüman ve popülist, öbür tarafta Marksist ve popülist politik kışkırtmalar bu dengeyi ve temsil ettiği emir-komuta stili devleti tehdit ettiler, ama özellikle II. Hasan yerini sağlamlaştırdıktan sonra statüko hızla yeniden sağlandı. Altmışlarda ve yetmişlerin çoğunda Sefrou, Fas stili bir klasik Medine, Atlas'a göğüs geren büyülü bir vaha, "küçük bir Fez" gibi görünmekle kalmıyor, öyle davranıyordu da.

Yapıya göre davranan profesyonelleşmiş zihniyet için şehir kısımlar ve altkısımlara çok kolay bölünüyordu. Bir yerleşim sistemi vardı: her birinin bir adı, kapısı, başkanı, ortak fırını, ortak çeşmesi, ortak hamamı ve ortak ibadet yeri olan ve eski ailelerden birinin başkanlık yaptığı, baskın olduğu ve adının verildiği adacıklara bölünmüş on bölge. Bir ekonomik sistem vardı: eski şehrin merkezindeki büyük caminin etrafında toplanmış ve onu neredeyse görüntüden silen veya duvarların dışında haftalık, çiftçimsi pazarlara dağılmış bir ticaret ve elişi sektörü; vahada küçük çaplı, çoğu ortakçı zeytin ve buğday yetiştiricilerinden oluşan bir tarım sektörü. Tarım dahil önde gelen ticari sektörler loncalara bölünmüş, loncalar lonca şeflerine bağlanmıştı, lonca şefleri de bir çeşit ticari hâkime karşı

sorumluydular. Dinî bir sistem vardı: camiler, Kuran kursları, tasavvufî tarikatlar, devlet görevlileri ve din adamlarından oluşan bir memurlar sınıfı, şeriat mahkemesi, ticari üretimin ve tarımın çoğunun ait olduğu dinî temelli bir toprak taksim sistemi ve bunların hepsinin Yahudi benzerleri. Bir medeni sistem vardı: her zamanki ataerkil, patrilokal, ataerkil durumlar, yoğun cinsel ayrım, ayarlanmış evlilikler, başlık parası, mirasın bölüşülmesi, hızlı boşanma. Bir politik sistem vardı: hükümet daireleri, belediye konseyi, çeşitli kurullar, çeşitli kuruluşlar, çeşitli polisler. Bu yer sadece monograflar için yaratılmamıştı, kendi kendini kitap bölümlerine de ayırmıştı.

1986 itibariyle, gittikçe hızlanan değişimlerle birlikte artık pek de böyle değildi. Tabii ki başlangıçtaki yerleşik düzen görüntüsü bile okul sıralarında duyulan hikâyeler gibiydi ve oradaki işimizin ilk evreleri temel olarak durumun böyle olduğunu göstermekten oluşuyordu; bölgelerin çok-şekilli olduğu, "loncaların" gerçekte lonca olmadığı, ""lonca şeflerinin" gerçekte şef olmadığı ve "Pazar hâkimi"nin kendine sahip arayan bir ünvan olduğu; akrabalık ilişkilerinin pratikte teoriden farklı yürüdüğü; kadınların sınırlardan ve erkeklerin arasından geçmelerinin yolları olduğu; güç dağılımının onun için dizilen rayların dışından da gittiği ve tarikatların hepsinin göründükleri gibi olmadıklarını göstermek. Ama artık gözleri şekillere ve tutarlılığa kilitlenmiş en metodik antropolog için bile böyle bir hikâye anlatmak mümkün değildir. Bölümler parçalardır ve bütün bir toplamdır; karşılaştırmalı etnografyanın büyük kategorileri muğlak ve bozuk görünür.

Bu duruma nasıl gelindiğini anlamaya çalışırken, insan içgüdüsel olarak kritik olana değil -belirleyici bir olayı ayırdetmek zordur- etkileyici istatistiklere başvurur.[6] Birçok adayımız var: nüfus artışı (25 yılda %200), Müslümanlık (1960'da %80 Müs-

6 Bu değerlerin çoğu için bkz. H. Benhalima, "Sefrou: De la tradition des Dir à l'intégration économique moderne: Étude de géographie urbaine" (tez, Montpellier, 1977). 1970 nüfus sayımı değerlerini Muhammed Benyakhlef'e borçluyum. Şehir şu sıralar 70.000'e yaklaşmış olabilir ve büyükşehir yapılmıştır (L. Rosen, kişisel konuşma).

lüman, 1986'da %100), "okuyamama" oranı (1960'da yetişkinlerin dörtte biri okuryazar, 1986'da onda biri), "duvarların yırtılması" (1912'den beri gerçekleşen göçün %90'ı son yirmi yılda), arsa fiyatlarında patlama (1960'la 1970 arasında %1000). Ama tek başına en çok şey ifade edeni herhalde Sefrou bölgesindeki köylü nüfusun kentli nüfusa oranıdır (Sefrou'nun 10 kilometrekare ile en büyük şehir olduğu 2000 kilometrekare alan): 1960'da bire dört, 1986'da bire bir. Terkedilen köyler, aşırı şehirleşme, topraktan kaçış, tarımsal kapitalizm, parlak ışıkların çekiciliği: adını ne koyarsanız koyun ve neye bağlarsanız bağlayın, Sefrou'nun işgali ağır, acımasız, hızlı ve çok garip birşeyler olmadıkça, geri çevrilemezdir.

Aynı zamanda organizasyonu bozulmuştur ve bu sadece işgâl edenler için değil herkes için geçerlidir. Şehir kendilerine "Gerçek Sefrouiler" diyen ve şimdiyi geçmiş olmadığı için sevmeyen eski yerleşiklerle, şimdiyi gelecek olmadığı için sevmeyen yeni göç edenler arasında bölünmüştür ve bölünmüş olduğu görünmektedir. Eski yerleşikler şehrin dev, şekilsiz bir köye dönüştüğünü ve dünyalarının kuşatıldığını düşünürler. Göçmenler de şehri ilgilerine kayıtsız, varlıklarına düşman bir değişmez ve geçilmez kanun öncelikleri ağı olarak görürler. Bir güç çatışması, bir güç savaşı ve belki de hepsinden önemlisi bir kültür çatışması: tutunmaya çalışan bir şehirli toplum, içeriye girmeye çalışan bir köy çoğunluğu.

Bunun bir gözlemci için önemi (sadece ve en başta bir gözlemci için olmasa da) anlık karmaşayla gölgelenen berraklık ve tasarımdır. Çürümüş ve durağan eski şehir, yeni şehrin ortasında ada gibi kalmıştır, pazarlar dağınık ve odaksız hale gelmiştir, politik hayat hem daha parçalı hem de daha yönelimsizdir, din tanımını kaybetmiş ve enerji kazanmıştır, kadınlar artık işe gidiyorlardır. İnsanın sürekli sıralı resimler topladığı ve tam da resimleri şöyle böyle sıraya koyduğu anda resimlerin dağıldıkları hissi; henüz canlı (ve üyeleri onu korumak için canlandıkça bazı yönlerden gittikçe daha da canlanan) bir kent geleneğiyle bu geleneğin kategorilerini aşan bir kent hayatı arasındaki gerilimin yaygın, bariz şekilde çözülemez ve

kronik olduğu hissi ve ne olursa olsun artık kimsenin Fez yolundaki yükseltiden görülen o kalemle çizilmiş gibi duran manzarayı, hatta 1960'lardaki bölüm başlıklarını göremeyeceği hissi insanı, değişimin gözlemcisi, analizcisi, hâkimi ve vakanüvisi kadar nesnesi haline de getirir. Artık etnografik bilginin duruma bağlı anındalıklarmdan, ele alınmaya çalışılan düşünce ve durumlardan kaçmak, zamana bağlı sınırlardan kaçmaktan kolay değildir ve öyleymiş gibi davranmak çok daha aldatıcıdır.

Gerçekler işte böyle. Ya da en azından, ben öyle söylüyorum. Bende ya da okuyucularımda beliren şüphelerin bu ve benzeri muhasebelerin dayandığı ampirik temellerle sadece kısmen ilgisi vardır. Antropolojik kanıtın temel donelerinin oldukları şekliyle (mekanik veya fizyoloji gibi daha dürüst işlerin taklitlerini ayrı tutarsak), böyle şüphelerin dile getiriliş şekli tam da budur ve çoğu zaman, susturulabildikleri düzeyde susturulurlar. Dipnotlar yardımcı olurlar, aslının aynısı metinler daha da yardımcı olurlar, ayrıntılar etkiler, sayılar normalde günü kurtarır. Ama, en azından antropolojide, pek de işe yaramazlar: zorunlu tabii ki, ama yetersiz, söylenmek istenen de değil aslında. Problem -doğruluk, nesnellik, gerçek, güvence- başka yerde yatar ve metodun becerilerine de kapalıdır.

Bu, kısmen büyük ve önemli idealliklerin ne anlamda alındığında yatar. ("Nesnelliğin" neyi önlemesini bekleriz: tutku, görecelik, sezgicilik, önyargı? Doğruluk neyi ister: hassaslık, sadakat, ikna edicilik, özgünlük?) Ama, daha eleştirel olursak, geliştirmeleri beklenen diskurun işleyişlerinde yatar. Nasıl oluyor da, her şeyden sonra, gözatılmış deneyimler ve yarı şahit olunmuş olaylarla başlayarak, bir insan, bazen yaptığı gibi, oluşturulmuş, anlatılmış ve yazılmış gerçeklerle bitirebiliyor? Öyle görünüyor ki, ana olarak, yol boyunca bir şekilde birleştirilen özet figürlerle: olayların nasıl bağlandığıyla ilgili geliştirilmiş görüntüler. Pare'yi politik agon [arena] olarak sermeye

ve Sefrou'yu manevi manzara olarak resmetmeye karar vermek, ki bunlar birer karardır, benim tanımlarımın tanımladığı dünyayı gözler önüne serer. Varolanın yanında, gerçeğin ne olduğu ve bizim ondan ne kadar anladığımız (polarize edilmiş fark, koreografça düzenlenmiş vahşet, obsesif meşguliyet; modellenmiş şekil, göçmen akını, sosyal bulanıklık) kaçınılmaz olarak gerçekle ilgili konuştuklarımızda açığa çıkar.

Soru şudur: Gerçekle ilgili konuşmalarımız kaynağını nereden alır? Yine, tercih edilen cevap, gözlerimiz ardına kadar açık, ilgilerimiz bir kenara ayrılmışken ve metodlarımızı işe koştuğumuzda önümüzde ne buluyorsak o olduğudur. Her şey kendisidir ve başka bir şey değildir; agon'lar agon'dur, manzaralar manzaradır. Kavrayışlar -inançlar, görüşler, uyarlamalar, kararlar- icat edilebilir, başkalarından ödünç alınabilir, teorilerden çıkarsanabilirler, hatta onlara rüyalarda ve şiirlerde rastlanabilir. Ama kullanılmalarına onay veren meselelerin duruş biçimidir. Önemli olan böyle anlatmaktır.

Yani, öyle sanıyorum; kesinlikle tersini savunmayı denemek istemem. Fakat meselelere böyle bakmanın (kafada birleştirilen fikirler, hayatta yerine konan şeyler ve bunların ikincisinin birinciyi yontması) antropolojik çalışmada bilgiye nasıl ulaşıldığını anlamaya yardımcı olup olmayacağı şüphelidir. Pare'nin gerçekten mücadeleler silsilesi veya Sefrou'nun gerçekten dağılan bir şekil olup olmadığını sormak biraz da güneşin gerçekten bir patlama veya beynin gerçekten bir bilgisayar olup olmadığını sormak gibidir. Sorun şu: Bunu söyleyerek neyi söylemek istiyorsunuz? Sizi nereye götürüyor? Başka benzetmeler de vardır -güneş bir fırındır, Sefrou bir ayı bahçesidir; Pare bir danstır, beyin bir kastır. Benimkileri öne çıkaran ne?

Onları öneren veya yanlış yapılmamışlarsa önermeyen, onlardan çıkan daha öte figürlerdir; diğer meselelerin değerlendirilmeleriyle kesişerek öngörülerini genişleten ve duruşlarını derinleştiren daha ileri değerlendirmelere yol açma yetenekleri. Her zaman olan başka birşeylere, başka bir gözatılmış deneyime, başka bir yarı şahit olunmuş olaya güvenebiliriz. Güvenemeyeceğimiz şey ise, olduğunda hakkında söyleyecek işe

yarar bir şeyimiz olup olmayacağıdır. Gerçekleri tüketmemiz tehlikesi yok; işaretleri tüketmemiz ya da en azından eskilerinin üzerimizde ölüp gitmesi ise muhtemel. Bilincin gerçeğin peşisıra gelen, *ex post*, hayat takipçisi doğası -önce olay, sonra formülasyon- antropolojide genellikle, sürekli bir olan bitenle birlikte gidebilen söylem kurma çabası olarak ortaya çıkar.

Söylem sistemleri, olup bitenin kanıtlarla bezenmiş halde argümanlar ve iddialar şeklinde sunulabileceği temsil yapıları kurmak, sahiden olanları anlatmak iddiasındaki antropologların, ki çoğumuzun böyle bir iddiası vardır, amaçladıkları şeydir. Ve de karşı durdukları. Kâhinlerin mâlik olduğu, şüphe ve itirazların doğru olarak yöneltildiği de gerçeğin veriliş biçimleri değil, böyle sistemler, yapılar, işaret konfigürasyonları, söyleyiş yöntemleridir. Benim iki şehirle ilgili hikâyem farkı belirlemeye yönelik değildir; bu farkı yorumlayıcı çalışmada kullanmaya yöneliktir. Şimdi doğrudan baskılarından kurtulmuş halde başlamam gereken yerden, yerel olaylardan başlarken istediğim, böyle olayları aşan ve çevreleyen meselelerle ilgili bir konuşma biçimi geliştirmek ve sonra da tekrar üzerlerine kapanmaktır -yıllar öncesinden orta yerine beceriksizce düştüğüm girdap ve akıntılardan, daha önce de söylediğim gibi, bir anlam çıkarabilecek temelden farklı bir dil süzmek.

Bir etnograf için mesele bir şeyin bir başkasına, onun bir üçüncüsüne, sonra da kim bilir neye yol açmasından ibarettir. Pare ve Sefrou'nun ötesi, berisi, çevresi, bu iki şehrin önünde durmak, üzerinde uçmak, onlara bağlanan ve çevresinde dolaşmaktan gereksiz bilgiden daha fazlasını bekleyen her projede yeri olması gereken dev bir -onlara ne demeliyim? Çalışmalar? Epistemeler? Sosyal formasyonlar? Gerçekler?- dizisidir. Bu çeşit bir söyleme başlamak ne kadar zor olsa da bitirmek daha zordur.

Herhangi bir insan, bin yıllık tarihleri üç haftalık katliamlara, uluslararası çatışmaları yerelliğe bağlarken tek bir sebep bulmak ve şimdiki durumu anlamak maksadıyla çalışır. Pirinç veya zeytinin ekonomisi, etnisite veya dinin politikası, dil veya savaşın işleyişleri, bir dereceye kadar, son yapıya lehimlen-

melidir. Coğrafya, ticaret, sanat ve teknoloji de öyle. Sonuç, kaçınılmaz olarak, engelleyici ve titrektir; kötü kurulmuştur, tatmin edici değildir: büyük bir hüner. Antropolog veya hünerlerini karmaşıklaştırmaya, kendi üstlerine kapatmamaya çalışan herhangi biri, zekâsıyla ipini koparmış manik bir mucittir: Richard Wilbur'un arka bahçede, sakin bir havada zeplinini monte eden Tom Swift'i.[7]

7 R. Wilbur, "Folk Tune," *The Beautiful Changes and Other Poems* içinde (New York, 1947), s. 27.

İKİNCİ BÖLÜM

Ülkeler

Dünya ülkelere bölünür. Kutuplar ve okyanuslar; Pasifik, Karayipler ve Atlantik'te birkaç ada, Vatikan, Kanal Bölgesi, Cebelitarık, şimdilik Batı Sahili, 1997'ye kadar Hong Kong, 1999'a kadar Macao dışında dünya üzerinde adı şunun Cumhuriyeti, bunun Halk Cumhuriyeti, bilmemkimin Birliği, Krallığı, Emirliği, Konfederasyonu, Devleti olan sınırlı, sürekli bir yüzey parçasına ait olmayan nokta yok gibidir. Bu yüzey parçaları ayrıktırlar (bir nokta ikisine birden ait olamaz), kategoriktirler (bir nokta bir ülkeye ya aittir ya da değildir), belirleyicidirler (bir ülkeye ait olmayan nokta yoktur) ve artık Pakistan ve Bangladeş iki ayrı ülke olduğundan, kesintisizdirler. Kesin sınırları içerisinde karışıklıklar olsa da -Kuzey İrlanda ve Batı Sahra, Güney Sudan ve Doğu Timor, eski Sovyetler Birliği'ni oluşturan topraklardaki saçma sapan karmaşa- artık kesin bir haritamız var. Hiç değişmediği anlamında kesin değil: bugünlerde Rand McNally neredeyse her gün yeni bir baskı yapmak zorunda kalıyor. Her gün değişse de, "halkların" doldurduğu ve adına "devlet" ya da "ulus-devlet" denen "ülkeler"den oluşması kesin.

Tabii ki her zaman böyle değildi ve dünyanın çoğu yakın zamanda bu hale geldi. Herhangi bir tarih atlasında bol bol görebileceğiniz dağınık imparatorluklar, kültür alanları, ticaret bir-

likleri, şehir devletler, ortak idare edilen ülkeler, bağlaşıklıklar, sömürgeler, serbest limanlar, keşfedilmemiş yerler, sınırı olmayan krallıklar, mandalar ve yarı-bağımsız koloniler çok değil, daha dün kayboldular ve Antik İndüs'le ilgili kitabının adını "Pakistan'ın Beş Bin Yılı" koyan politika meraklısı İngiliz arkeolog arkasına değil, iki yanına bakıyordu. Fas veya Endonezya'nın (ilki [Morocco] 16. yüzyılda bir şehir isminden, diğeri 19. yüzyılda yapılmış bir dilbilimsel sınıflandırmadan gelmektedir) 1930'lardan fazla geriye giden bir tarihi yazılamaz; bu yerler veya adları daha önce varolmadığı ya da bağımsız olmadıkları için değil, ülkeler olmadıkları için. Fas hükümdarlıklar, kabileler, şehirler ve sektler, daha sonra da *sömürge*'lerdi. Endonezya saraylar, köylüler, limanlar ve hiyerarşiler, daha sonra da *indische heren*'di. Renkli çokgenler oluşturmuyorlardı.

Her iki ülkede de, ki şimdi az çok ülke sayılırlar, oluşumlarının görünüşteki sonlanışı, tarih bilenlerin gözünde bile, yakın zamanda ülke oldukları gerçeğini bulandırır. Orada yaşayan ve artık adına yurttaş denen insanlarla orada yaşamayan ama turist, diplomat, işadamı, gazeteci, yabancı, casus veya antropolog olarak gelenler için kartografik kimliğin yoğun sisi -koyunlar bile Faslı görünür, yanardağlar bile Endonezyalı gibidir- yerlerin kaza eseri ve isimlerin fikirler olduğunu hatırlamayı zorlaştırır. Vatandaşlık, en azından vatandaşlar için, yeni durur, ama kimlik yeni değildir; her zaman bir devletimiz olmamıştı ya da çok fazla devletimiz olmuştu, ama biz, ezelden beri olmasa da, pirinç tarlaları ve Barabudur'dan, İslâm ve Arap istilalarından beri, kendimizdik.

Kültürü, coğrafyayı, politikayı ve insanı, eksiksiz olmasa da yaklaşık olarak mutlak haritanın ayrık sahalarında bir ülkeler meselesi düzeyinde gören bu anlayış geçmişin bir giriş, geleceğin de sonuç olarak görülmesine yol açar -sabit bir konusu olan tarih. Zamanın oku yukarıyı gösterse ve karanlık bir geçmişten daha az karanlık bir geleceğe doğru ilerleme hissi güçlü olsa da, bu tam olarak "whigcilik"* değildir. Şeylerin şimdiki hali algıyı ne-

(*) İngiltere'de Liberal Parti'ye verilen diğer ad. Muhafazakâr Parti'ye Tory, İşçi Partisi'ne Labour denir - e.n.

redeyse tamamen baskılasa da, sadece şimdiki zamanı öne çıkarmak da değildir. Daha çok özcülük illüzyonu diyebileceğimiz bir şeydir bu. Rejim tanımının yayılmış kategorileri, Feodalizm veya Sömürgecilik, Geç Kapitalizm ve Dünya Düzeni, Neo-Monarşi veya Parlamenter Militarizm arasında dışarı çıkmaya çalışan bir yerleşik öylelik, derin Faslılık, içsel Endonezyalılık vardır.

Böyle bir kavrayışa genellikle milliyetçilik denir. Bu kesinlikle yanlış değildir, fakat gruplanamayanı gruplayan ve içte hissedilen ayrımları belirsizleştiren bir başka yayılmış kategori olarak, göründüğünden daha az kesindir. Her özcülüğün kendi öyleliği vardır ve Fas veya Endonezya'ya neler olup bittiğini görmeye gelen hiç kimse bu özcülükleri birbiriyle karıştırmaz veya genel insanlıkla ilgili yüksek banallıklar veya kendini ifade için evrensel bir ihtiyaçla tatmin olmaz. Bir ülkeye gelmek, herhangi bir ülkeye ama özellikle bu ikisinden herhangi birine gelmek, insanın derisinde hissedebileceği kadar elle tutulur ve daha da derinde hissedebileceği kadar çözücü bir deneyimdir.

Zorluk bu deneyimi dile getirebilmekte, genel görüşe açabilmekte yatar. İzlenimcilik, develer ve minarelerin, pirinç terasları ve gölge oyunlarının çağrışımları, şeylerin seyahat posteri gibi görünmesine yol açar. Ampirisizm, kültürel detayların saksağan özeniyle toplanması, etnografik bir telefon defteri yaratır. Ve temacılık, ağır duygular ve büyük fikirler, tarihî operalar yaratır. Ama Fas, Güney Rivyerası, bir çeşit posterdir, üç bin ada (eğer kayaları da sayarsanız ondört bin) ve birkaç yüz dille Endonezya da telefon defteri ve uzun süreler boyunca sessiz kalmayan her iki ülke tarihî operalardır; bu kadar imge, kaba ve indirgeyici oldukları kadar, bir insanın artık zorunlu olarak nerede olduğunu düşünmeye başladığı ve sonra, gerçeğin üstüne, yerlerine daha az özet, daha az haricî ve daha az yüklü birşeyler koymaya çalıştığı noktadır.

Ayrıca bir nefeste bu iki ülke hakkında konuşmak isteyen birinin önünde duran rahatsız edici benzerlik ve farklılıklar sorusu vardır.[1] Tabii ki farklılar. Endonezya (1989 itibariyle)

1 World Bank, *World Development Report* 1991 (New York, 1991); World Bank, *Trends in Developing Economies* (Washington, D.C., 1991); World Bank, *The*

Fas'ın yaklaşık yedi katı nüfusa, dört katı yüzölçüme, dört katı GSYİH'ye, beşte üçü şehirleşmeye, iki katı büyüme hızına, yarısından biraz az kişi başına gelire, dört katı dış ticarete ve iki katı okula kaydolma oranına sahiptir. Fas Fransız ve İspanyollarca neredeyse kırk yıl koloni olarak işgal edildi; Endonezya ise Hollandalılarca yaklaşık üçyüzelli yıl. Atlantik ve Sahra fırtınaları arasında sıkışmış Fas sıcak, kuru ve Afro-literal'dir; yılın yarısında Asya rüzgârlarının ıslattığı, diğer yarısında da Avustralya rüzgârlarının kuruttuğu Endonezya ise ılık, nemli ve Malayo takımadalarındaki gibidir. Endonezya'da petrol vardır, Fas'ta yoktur; Fas'ta fosfat vardır, Endonezya'da yoktur. Bir tarafta buğday, zeytin, portakal ve yün, öbür tarafta pirinç, şeker, kahve ve kauçuk. Peçeler ve saronglar; atçılık ve bale. Öpülmüş yüzük, yatay başeğme.

Fakat çarpıcı benzerlikler de yok değildir. Her ikisi de İslâm ülkesidir; Fas neredeyse tamamen, Endonezya yüksek oranda. Her ikisi de, Avrupa'nın İkinci Dünya Savaşı'nda yaşadığı prestij depremlerinden -Japon işgali, Vichy işbirliği- sonra uzun ve acı milliyetçi devrimlerle ortaya çıkmıştır; Endonezya'nınki biraz daha halkçı, Fas'ınki biraz daha yoğun. (Yine 1989 itibariyle) Yaklaşık aynı ortalama hayat süresine, üretim yapısına, nüfus artış hızına, ödemeler dengesi durumuna, enflasyona, ihracat gelirleri- GSMH oranına ve kişi başına kalori tüketimine sahiptirler. Her ikisi de bir binyıl boyunca uygarlaşmış, beş yüzyıl boyunca Batı tarafından sömürülmüş ve yirmibeş yıl boyunca, Dünya Bankası'nın (bütün bu verilerin kaynağı orasıdır) dikkatle "alt orta gelir seviyesinde gelişmekte olan ülke" dediklerine yakıştırdığı şekilde, politik olarak istikrarlıdırlar. Her ikisinde de asimile edilemeyen ya da en azından şimdiye kadar asimile edilememiş azınlıklar vardır -birinde Yahudiler, diğerinde Çinliler. İkisi de Marksist veya demokratik ve şimdilik, dinî olarak kışkırtılmış, zengin veya fakir değildir.

World Bank Atlas, 1991 (Washington, D.C., 1991). Endonezya üzerinde "üç yüz elli yıllık" Hollanda kontrolü bir çeşit mittir: Java dışında sağlam kontrol ancak son yüzyılda ve bazı yerlerde de bu yüzyılın başında sağlandı. Fas için de benzeri geçerlidir: Atlasların bazı kısımları 1920'lere kadar "dindirilememiştir".

Öyleyse bir ülkenin tam olarak ne olduğunu söylemek, ülkeyi bir gücü ve şekli olan bir sosyal gerçeklik olarak tanımlamak, mutlak haritanın düzlem şekillerinin veya bir insanın Fas tarımı ve Endonezya mutfağı, Fas halıları veya Endonezya bürokrasisi hakkında konuşurken sergilediği monografik rahatlığın gösterdiğinden çok daha karmaşık bir şeydir. Hem bir fiziksel varlık, hem de soyut bir fikir -farklı şekillerde geçirgen sınırları içinde bir saha; farklı düzeylerde okunabilecek dev bir işaret- olarak her iki yönde indirgemeye direnir: materyallerin nominalist dili yönünde ("Fas tarımı Fas'ta yapılan tarımdır") veya ideal formlara ait platonist bir dil yönünde ("Endonezya mutfağı içinde Endonezya ruhu olan yemeklerdir"). Her yapı gibi -bir halı, bir bürokrasi, bir disiplin, bir yemek veya profesyonel bir gezginin nereye gittiğini anlatma çabaları- yapıldığı şeyden nasıl yapıldığı ve ne gibi kullanımları olduğu kavranarak anlaşılabilir.



"Fas" veya "Endonezya" için, en derin ve genel göndergeleri olarak daha genel ve yoğun, ithal edilmiş, çoğu zaman da tek taraflı "devlet" (Arapça *dawla*, Endonezyaca *negara*), "ulus" (*umma*, *bangsa*), "anavatan" (*watan*, *tanah air*) veya "ulus-devlet" (pek çok dilde gayet mantıklı nedenlerden dolayı tam karşılığı yoktur) gibi terimler yerine çözülmüş ve belirsiz "ülke" (*blad*, *negeri*) terimini seçmek, işlevsiz bir anlambilimsel hareketten daha fazlasıdır. Bu, sözkonusu kavramlar hakkındaki alışıldık düşünüş biçimini (dengesiz rejimlerin bilgisiz insanları baskı altında tutması) sorgulamak ve bir başka düşünce biçimi önermektir: politikanın çöplük olarak kullanıldığı tarihî manzaralar.

Bir insanı Endonezya ile ilgili çarpan ilk şey (en azından Cakarta'nın bakanlıkları, ajansları, enstitüleri ve polis karakolları arasında dolaşırken beni çarpan ilk şey) şimdinin bir çökeltisi, çökmüş kolonyalizmin saf bir ürünü olduğu, Fas'la ilgili çarpan ilk şeyse (Rabat'ın Ozymandian kabartmaları ve bunların Yeni-

Arap stili taklitlerine bakarken) alavere dalavere ve şansın yardımıyla 20. yüzyıla ulaşmayı başarmış bir Rönesans prensliği, bir anakronizm olduğudur. İkinci olarak çarpan ise (başkentlerin çekiciliğinden uzak uzun bir süre sonra) bu yargıların yanlış olduğudur. Bu da insanın niye o kadar çok yerli ve yabancı analizcinin ve insanın kendisinin yine de bu yargılara büyük güçle bağlı kaldığını düşünmesine yol açar. Bu ülkeleri anlatan (*Indonesia: The Possible Dream; Le Fellah Marocain; Défenseur du Trone; Revolt in Paradise; The Commander of the Faithful*) ve Endonezya'yı bir halk devrimini gerçekleştiren veya gerçekleştiremeyen bir ülke olarak görmeyen çok az kitap vardır,[2] Fas'ı kralının prizmasından görmeyenlerin sayısı daha da azdır. Bu yerlerin bizim onlara bakışlarımızda ve onlara beslediğimiz umutlarda olduğu kadar, kendilerini kendilerine ve başkalarına sunuşlarında sistematik olarak yanıltan bir şey vardır.

O hikâyelerine olan bu eğilim -bitmemiş devrimin iniş çıkışları, korumacı monarşinin manevraları ve hinlikleri- kısmen her iki ülkedeki post-kolonyal tarihin bir ürünüdür. Uluslararası politikaya insafsız, bir kerelik dalışlar (Yeşil yürüyüş, Malezya gerilimi) kadar üstüste gelen bölgesel ayaklanmalar, kırsal başkaldırılar, başarısız suikast girişimleri, neredeyse başarılı olan darbe girişimleri (havaalanı cinayetleri ve ölümle sonlanan piknikler) bölgeyle ilgili neredeyse herkeste endişe uyandırdı; sadece merkezin tutunup tutunamayacağının değil, merkezin aslında ne olduğunun belirlenmesine müdahale eden yabancılar, bununla başa çıkmaya çalışan yerliler. Eğer (hep söy-

2 H. W. Jones, *Indonesia: The Possible Dream* (New York, 1971); R. Leveau, *Le fellah marocain: Défenseur du trône* (Paris, 1976); K'tut Tantri, *Revolt in Paradise* (Londra, 1960); J. Waterbury, *The Commander of the Faithful* (Londra, 1970). Fas'a dair kralcı bakışın aşırı kuvvetli bir versiyonu için bkz. E. Coombs-Schilling, *Sacred Performances: Islam, Sexuality, and Sacrifice* (New York, 1989); kralın otoritesini daha geniş ve sosyolojik olarak daha gerçekçi bir bağlama yerleştiren bir çalışma için bkz. A. Hammoudi, *Maître et disciple: Aux fondements culturels de l'autoritarisme marocain* (Paris, 1992). (Başarısız olmuş) Endonezya devrimciliğinin güçlü bir versiyonu için bkz. B. Anderson, *Language and Power: Exploring Political Cultures in Indonesia* (Ithaca, 1990); daha dengeli bir bakış için bkz. D. K. Emmerson, *Indonesia's Elite: Political Culture and Cultural Politics* (Ithaca, 1976). Benim kendi görüşlerim için bkz. C. Geertz, *Islam Observed* (Chicago, 1973).

lendiği gibi) ülkeyi devlet yönetiyorsa, devleti ne yönetiyor (ya da bizim neyin yönettiğini hayal etmemiz lazım)?

Ama yarının gazete başlıklarını okuma ve belki de yazma tutkusundan daha fazlası var işin içinde. Çok şeyin (aslında her şeyin) görünür politikanın geçici melodramlarıyla -kral kime sempati duyuyor? (ve bunun karşılığı ne?) Devrimin gerçekleşmesini sağlayanlar nelerdir?- belirlendiği nosyonu, her şeyi daha da örten, daha derin bir hatadan kaynaklanır: gücün, ihtişam, sihir veya elektrik gibi sadece etkileriyle tanımlanan bütünlüklü, soyut bir kuvvet haline gelene kadar, varoluşunun koşullarından ve uygulamalarının önceliklerinden koparılması. Elitler onu ellerinde tutarlar, kitleler ondan yoksun bırakılırlar; merkezler onu toplarlar, periferiler ona direnirler; otoriteler onu etiketlerler, nesneler ondan kaçarlar. Ama ne olduğu hâlâ gizemlidir.

Amacı gücü destekle ayakta tutmak olan sağ, tarafından ya da amacı gücü hayata geçiren odaklar olan devlet daireleri, ordular ve iradenin kullanımı yerine başka yere nakletmek olan sol tarafından güç hakkında sorulan yegâne sorular, nerede yattığı ve kime yöneltildiği olduğu sürece de öyle kalacaktır. Fas'ın kabile şefleri ve köy liderleri, fıkıhçılar ve gezgin tüccarlar, Peygamberin soyundan gelenler ve karizmatik halk kahramanları bulutunun onbir yüzyıl boyunca dev bir kişisel sadâkatler, düşmanlıklar, komplolar ve ihanetler labirentine dönüşümü ve Endonezya'nın geniş bir halklar, topluluklar, inançlar, diller, alışkanlıklar ve hayat şekilleri yığınını bir ideolojik üst-kültüre eklemlemesi bize bu ülkelerin doğaları hakkında Leviathan hikâyelerinden veya politikanın ünlülerinin değişen kaderlerinden daha fazlasını anlatır. Devletler edebiyatlar kadar bütünlüklü, yerel temelli ve farklı ve en az onlar kadar özgündürler.

Fas bir kere mutlakçı kendini sunuşunun ötesine bakıldığında, bir monopol despotizminden çok kırık kırsal kesimin mikro-çevreleri -dağlar, stepler, platolar, sahiller, çöller, vahalar, sıradağ eteklerindeki bölgeler ve alüvyal düzlükler- boyunca uzanan ve en dar ve kişisel sosyal köşelerine -ailelere, komşu evlere, pazarlara, kabilelere- kadar ulaşan düzensiz bir küçük, daha

küçük ve yine daha küçük mikro-politikalar sahasıdır, her zaman da öyle olmuştur. Her şeyin temelinde bazen patronluk, bazen müşterilik denen ve Faslıların *şedq* (aynı anda sadâkat, güven, dostluk ve gerçek anlamlarına geliyor) dediği kişisel tanışıklıklar arasındaki aracısız, birebir, danışıklı ihtiyaç ilişkileri yatar. Daha büyük bağlantılar, benzer ilişkiler, aynı şekilde aracısız, daha geniş hareket alanlarında kurularak elde edilir.

Manzaralardan çok adalara bölünmüş olan Endonezya'da[3] birimler, tam tersine insanlardır *-suku, suku-bangsa-*, birleştirici ortam bir genel kimlik idelojisi ve ülke uluslardan oluşması beklenen yeni bir ulustur, hep de öyle olmuştur. Javalı, Acheli, Dyak, Dani; Müslümanlar, Hindular, Hıristiyanlar, Malaylılar, Çinliler, Papualılar- işte bunların birleştirilmesi gerekir. Birleştirmek için gereken de onları, kader ve doğaları gereği, politik olarak birlikte olmaları gerektiğine ikna edecek bir hikâyedir.

Yine de farklılık hakkında konuşurken ne hakkında konuşuyoruz? Küresel bir farklılaşmanın etrafında; yerler hakkında bir hikâye, bir analiz düzenlemek ya da belki sadece bir hatırlatma olur bu, sözünü ettiğimiz *şedq* ve *suku* örneğinde olduğu kadar parlak ve kalıcı olsa da -bir arada tutulan bir ülke, birinde yayılmış özel sadâkat ağlarıyla, diğerinde, daha güvensiz olsa da, kültürel birliğin soyut ideolojileriyle- diğer uçlar seçilseydi, diğer zıtlıklar kurulsaydı diğer olayların görüntüye gireceği ve diğer sonuçlara varılacağı şüphesini uyandırır. Öyle de olurdu. Ve eğer zıtlıklar doğru seçilip çözümlemeleri doğru yapılsaydı, hakettikleri dikkati çekerlerdi.

Ama bir farkla bir ikilik arasında fark vardır. Birincisi bir karşılaştırmadır ve bağlantı kurar; ikincisi bir yarılmadır ve yalıtır.

---

3 Endonezya'da "etnik" bölünmelerle ilgili genel bir değerlendirme için bkz. H. Geertz; "Indonesian Cultures and Communities," R. McVey, *Indonesia* içinde (New Haven, 1963), ss. 24-96. Ayrıca bkz. J. L. Peacock, *Indonesia: An Anthropological Perspective* (Pacific Palisades, Calif., 1972); C. Geertz, "The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States," C. Geertz, der., *Old Societies and New States* içinde (New York, 1964), ss. 105-157; C. Geertz, "'Ethnic Conflict': Three Alternative Terms," *Common Knowledge* 2, no. 3 (1993): 54-65.

Fas ve Endonezya'nın benzeşmeyen yönleri onları kesin tiplere, doğadaki türlerin sosyolojik karşılıklarına ayırmaz; bu yönler karşılıklı çerçeveler çizerek, berraklaştırarak birbirleri üzerinden yansırlar. Ya da bana öyle yapıyorlarmış gibi görünüyorlar. Endonezya'yla ilgili, altmışların ortasındaki olaylarla sarsıldıktan sonra, Fas'ta çalışmanın daha cesurca olacağına karar verdiğimde, hemen Endonezya'ya gitseydim öğrenmiş olacağımdan daha fazla şey öğrendim. Fas'la ilgili de, olaylar yetmişlerde tekrar durulduğunda, Endonezya'ya hiç de endişesiz olmayarak geri döndüğümde, kendimi, bir başka uygarlığın orta yerinde, o zaman Kuzey Afrika'da bulduğum zaman yaptığım gibi sınırlayarak öğrenmiş olacağımdan fazla şey öğrendim. Toplumlar, tarihler, kültürler, devletler arasında gidip gelmek, önce bir yönden sonra başka bir yönden bakmak; bu ülkeler hakkındaki görüşümü böyle kurdum. Bu yüzden böyle sunmak doğal ve dürüstçe görünüyor. Karşıt durumlar karşı karşıya.

Öyleyse, elimizdeki durumda şeyleri ileriye ve geriye doğru görme hakkını verili kabul edersek, bu iki ülke gibi geç oluşan ama erken beliren ülkeler, neredeyse bin yıldır yerler olan ("En uzak Batı", "Rüzgârların altındaki topraklar"), ama en çok birkaç yüzyıldır merkezî ya da yarı-merkezî devletler ("Al-Makzan", "Le Protectorat du Maroc", "Al-Mamlakat Al-Magribiya", "Mataram", "Oost Indie", "Republik Indonesia") olan bu yerler, nasıl oluyor da zamanın dilimlere bölünmüş doğrusu boyunca onları nerede keserseniz kesin, o kestiğiniz noktadan daha önce olanları hatırlatan ve tamamlayan, daha sonra olacakları da başlatan ve öngören kesin bir karakter gösteriyorlar? Niye bu kadar çok ve bu kadar keskin ve derin değişimden sonra bile -hanedanın devrilmesi, ticaret patlamaları, yabancıların istilaları, teknolojik dönüşümler, inançlardaki değişiklikler,- bir şekilde, gelişmeye, moderniteye ve geleneğin kötülenmesine dönük en özgürlükçü ve modern kafalı yurttaşın, ne kadar çıldırtıcı olsa da (neden, tanrım, neden hiç değişmiyoruz) görmeden edemediği kalıcı özellikler sergilerler? Bu çeşit bir şeye, boşlukları çok bilgili insanlar ve uzman bilim adamlarınca sonsuz ayrıntılarla örülmüş tarihlerinin de-

vamlılığı yeterli bir neden olarak görünen daha iyi belgelenmiş ülkelerde -İngiltere, I. Ve II. Elizabeth; Japonya, Tokugawa ve bugün- bolca rastlarız. Bu duruma gerçeğin daha pürüzlü olduğu daha kötü dokümanlanmış ülkelerde de rastlamak, daha farklı bir şey olduğunu gösterir.

Devamlılık, varolduğu derecede, olayın, farklı şekilde yorumlanabilecek durumların imkânsız bir zincirinin veya özün, zamanda akan belirli bir içselliğin devamlılığı değildir. Politik hedeflerin devamlılığıdır: Fas'ta oldukları yere kök salmış kişisel sadakatlerden devlete benzer bir şey yaratmak: Endonezya'da aynı devleti farklı ve düşman kolektif kimliklerden kurmak. Yandaşlarını toplayan Almoravid'lerin ve Almohad'ların Sahara öncesinin palmiyeliklerinden ve anti-Atlas'ın dar vadilerinden kuzeye, Atlantik düzlüklerine, Akdeniz'e ve Endülüs'e çıkmalarından (onbirinci yüzyılın başı ve onikinci yüzyılın sonu) veya Majapahit'in oturduğu yer olan kuzeydoğu Java'nm iplik yumağı gibi nehirlerinden Asya'nın altıda biri üzerinde ruhanî liderlik iddia etmesinden (1300'ler) beri her iki ülke de aralıklarla yayılan bölgeciliğin sahası olmuştur. Ne zaman ve nereye baktığınız farketmez. Fas'ta göreceğiniz ilerleyen, gerileyen, yerinde sayan bölgesel kaynaklı hareketler; Endonezya'da göreceğiniz ise büyüyen, küçülen, savunmaya geçen kültürel olarak ayrık topluluklardır. Kalan ya da uzun süreden sonra kalmış olan, bu ülkelerin oldukları şey değildir. Hâlâ bu ülkeler amaçların kesiştiği toprak parçalarıdırlar. Kalan, karşı durdukları şeydir: farklılık, dağılma durumu ve aracısız mutabakatlığın kalıcılığıdır - bir durumda bireylere, karakterin gücüne, diğerinde biz'liğe, benzerliğin gücüne.



Fas ve Endonezya'nın politik soyağaçlarmın herhangi bir yerine bakarak çoğu empatik ve neredeyse tamamı erkek kişilikler arasında bir oyun olan *şedq* politikasıyla, kendilerini daha büyük bütünlerde eritme çabalarına çeşitli şekillerde yanıt veren halklar arasında bir oyun olan *suku* politikası arasındaki bu

karşıtlığı görebilirsiniz -her şeyin düşmanlık ve dağıtma olduğu, Avrupa düzeninin yerleştirilmesinden önceki dönemde; başka bir ülkenin sınırlarıyla bütün bütüne çerçevelenmiş bölgelerdeki modernite ve ırka dayalı hiyerarşinin, en azından yükselmekte olanlara ve en azından bir süre için doğru, doğal, açık ve kalıcı göründüğü, Protektora veya Hollanda Doğu Hindistan idaresinin aldatıcı başarılı zamanlarında veya yerlerine planlamaların, yatırım politikalarının, yardım paketlerinin ve modern devletin hava yollarının konduğu zaman. 1520, 1925 ve 1986'da makine farklıdır, kullanıma sunulduğu alanların en azından bir kısmı da öyle. Ama, güç veren duygular farklı değildir ya da aynı oranda farklı değildir.

Fas'ta 1520'de (geleneksel olarak değerlendirilecek kadar uzak, bugüne ata olarak kabul edilebilecek kadar yakın bir başlangıç noktası) Fez'de, şehrin içinde dinî kişilikler arasında sekter bölünmelerle, şehrin dışında da zincirleme reaksiyon halini alan maceracı kopuşlarla altı kazılmış, ölmekte olan bir kabile hanedanlığı vardı. Dağların arasına sıkışmış güneyde, Sudan'la yapılan karavan ve köle ticareti üzerinde kontrollerini sağlamış ve kendilerini Peygamberin mirasçıları, Azizler ve Yeniden Kurucular ilan eden liderleri kuzeye, ilk önce Marakeş'e, son olarak Fez'e, oradan da kendi hıyanet ve düşüşlerine hareket eden bir Sufi hareketi toplanmaktaydı. Denizden beslenen Portekizli (ve Cenovalı) tüccarlar Atlantik sahili boyunca karanlık İspanyol garnizonlarına çakılı kalmışlardı; İspanyol (ve Cenovalı) olanlar da, biraz daha kapalı yörelerde, Akdeniz boyunca çakılı kalmışlardı. Hepsi birbirine, sonra da başka bir yerel kuklaya bağlı Osmanlı paralı askerleri de doğudan, Cezayir tarafından bastırıyorlardı. Dinci bir şehir devlet, çoğu zaman etkisiz olarak, kuzeydeki tepelerden Hıristiyanların üzerine gidiyordu. Kutsallık zırhına bürünmüş silahlı münzeviler, meşhur marabut'lar, Atlas'lar, Rif, stepler ve yüksek platolara serpiştirilmiş kale haline gelmiş tapınaklarından saldırıyorlardı. Ve doğu ön-Sahra'da, bir zamanlar Kahire'yi Timbuktu'ya bağlayan efsanevi pazar Sijilmassa'nın yıkıntıları

arasında, bir buçuk yüzyıl sonra şimdiki monarşi Suriye kaynaklı Aleviliği doğuracak belirsiz çalkantılar başlamıştı.

California benzeri bir ıssızlıkta dağlar, çöller, çorak topraklar ve denizlerle kurulmuş, en fazla bin kilometre uzunlukta ve yarısı kadar genişlikte bir ülkede, fazla bağlantısız olmayan mikro-çevre konusundaki zenginliğine rağmen (bu yönü de California'ya benzer) bu derece politik dağınıklık,[4] Fas için bile, biraz fazladır. Ama çok da fazla değil. 17. yüzyılın ortası, 18. yüzyılın sonu ve 20.'nin başı pek de farklı görünmez - sadece silahlar değişir. Hedeflerine yönelik işbirlikleri kuran ve sadece kısmi, anlık ve dengesiz zaferler kazanan buyurganlar bulutunun, köylü ve kentli, dinci ve askerî, tüccar ve babadan asil, mektepli ve alaylı, yerleşik ve gezgin resmi tematiktir. Ve sadece geçmişe ait değildir.

O zaman Meknes'te (ilk kaleleri) bulunan Alawi hanedanının profesyonel ordu gibi görünen birşeyler kurmaya başladığı 18. yüzyılın başlarında veya en sonunda Fez'in diplomasisi içine girdiği ve düzgün bir yönetici kadro gibi görünen birşeyler kurmaya başladığı 19. yüzyılın ortalarında bile gücün temeli hâlâ kişisel, kırılgan, duruma bağlı ve dağınıktır. Aralarında İngiliz ve Fransızların gittikçe arttığı, kanuna uygunluk, merkeziyetçilik ve emir-komuta zinciri aşığı yabancılar için bu doğal düzenin Doğuya özgü bozuluşu, bir çeşit Moorcu* çürüme ve işlere karışmak (zaten her türlü karışıyorlardı) ve her şeyi doğru yola koymak için mükemmel bir nedendi.

Bunu yapmak zaten başlıbaşına bir problemdi. 1900 ile yirmilerin ortaları arasında, Protektora'nın Fransız veya İspanyol versiyonlarının önemli bir askerî güç olarak belirmesinden önce, o atüstü romantiği, "bir imparatorluğu bir cumhuriyete teslim eden adam",[5] önce General, sonra da Mareşal olan Lyautey

---

4 Bkz. W. D. Swearingen, *Moroccan Mirages: Agrarian Dreams and Deceptions, 1912-1986* (Princeton, 1987), s. 59.

(*) Berberi ve Arap kaynaklı Mağrib tarafında 18. yüzyılda ortaya çıkmış tarikat - e.n.

5 Cümle, Prenses Marthe Bibesco'dan, A. Maurois, *Lyautey*'de alıntılanmıştır (New York, 1931), epigraf ve s. 258.

komutasında -Figuig'in çevresindeki çölde, Khenifra'nın arkasındaki dağlarda, Casablanca sahillerinin arkasında, Marakeş'in önündeki düzlüklerde ve en görülmeye değer olanları iki Fez kuşatmasında ve Abdelkrim'deki Riffian ayaklanmasında- kanlı, düzensiz, yumruk yumruğa onlarca savaş (eğer çatışmaları da katarsak yüzlerce) yapıldı. O zaman bile *Présence européenne* genel olarak sadece buydu: kendilerine ait bağlantılarıyla kendi kendilerine üreyen ve atanmış otoriteye ve kişisel olmayan devlete inanmak için hiçbir nedeni olmayan kişilikler arasında daha az Lyautey'ler, bir başka muhtemel kişilikler kümesi.

Rabat'taki küçük tepenin üstüne yerleşmiş, sosyal olarak havada ve yabancı bir hükümdarlığın vekiliymiş gibi La Résidence denen Protektora'nın kısalığı (resmî olarak 1912'de kurulsa ve 1956'da sona erse bile, 20'lerin başından önce kontrol elinde değildi ve 40'ların ortasında Vichy ve müttefik istilalarıyla izleyici konumuna düşmüştü) kadar yapaylığı, neden olduğu Fas toplumunun kırılgan kişiselciliğinden uzaklaşmaların yerel, kısmi, yüzeysel ve kısa ömürlü olduğu anlamına geliyordu. Bu, aynı zamanda, birçok kolonininin aksine -Hindistan, Mısır, Endonezya, Meksika- donmuş ve gelenekçi arkaik gücün direnişine karşı kurulmadığı ve ideolojilerin sürüklediği sosyal hareketlerin yükselişiyle, aynı zamanda altı kazılmaya başlandığı anlamına geliyordu. 20'ler ve 30'ların benzer ürünleri, ilerletici emperyalizm ve popülist milliyetçilik birlikte geldiler, birlikte kök saldılar ve birlikte güç kaybettiler. Hem Protektora'nın hem de Protektora'ya karşı durmak için ortaya çıkan kitle tabanlı politik organizasyonların parçalanışı onların kurulmasıyla başlamıştır. Her ikisi de kısa süreler için ve seçilen kitlelerin arasında yükselen değerler olarak, hiçbir zaman tam anlamıyla oturmadılar.

Lyautey 1925'te Marabut'ların sonuncusu veya milliyetçilerin ilki olan Abdelkrim'i dağıtmış olarak en sonunda ayrıldığında arkasında, kendisinin de söylediği gibi, gerçekleştirilmiş bir görev ve kurtarılmış bir durum bırakmıştı. İyi sulanan kuzey ve merkez düzlüklerinde, Lyautey'in *le Maroc utile* [Yararlı Fas] dediği yerlerde çok büyük boyutlu, dönemine göre yüksek dü-

zeyde özelleşmiş, sermaye-yoğun Fransız çiftlikleri kurulmuştu (zamanın en iyisi olmalılar) ve bu çiftliklerin sahibi olan zengin *sömürge*lerle Lyautey'in yerleştirdiği inanılmaz fazla sayıdaki *mis-en-valeur* [olduğundan değerli] Avrupalı görevli (Hindistan'ı baskı altında tutmak için gereken İngiliz memuru sayısının üç katı) arasındaki ittifak[6] kendini ülkeye bağlamış ve ülkeyi iyi yönetilen, iyi düzenlenmiş, iyi anlaşılan ve iyi sömürülen iyi bir mala dönüştürmüş gibi görünüyordu. Ama bu, o görevlilerden biri olan Jacques Berque'in de söylediği gibi,[7] bir *faux apogée*'ydi [sahte doruk]. Bu ittifak, takip eden on yıl içinde kazayla sallanmış, yirmi yıl içinde kelepçeye vurulmuş, otuz yıl içinde de oyunun uzatma dakikalarına gelmişti.

Oyun sona erdiğinde ve uzatmalar farklı, dünya-ekonomisi gibi bir hal aldığında ortaya çıkan politik düzen ne kutsal metinlere özgü bir doğruluk, ahlak birliği ve dinî uyanış hayal eden milliyetçi hareketin İslâmcı kanadının öngördüğü Arap-Müslüman tek partili devlet, ne de merkezî plânlama, teknik devrim ve *rive gauche* [sol kanat] modernite hayalleri kuran laik kanadın öngördüğü halk cumhuriyetiydi. Ortaya çıkan düzen, *şedq* oyununun yeniden doğuşuydu (daha doğrusu devamı, çünkü zaten hiç gitmemişti): aracısız ve karşılıklı bağımlılık ilişkileri. Aslında her iki kanat da kendileri böyle yapılanmışlardı - yerel üstü hedeflerin birleştirdiği ve parçaladığı, yerel kişiliklerin yükselişe geçmiş koalisyonları. Çeşitli gelenekçiler, kabile caid'leri [lider] ve tarikat şeyhleri de bu şekilde Lyauteizmi başka yollardan devam ettirmeye çalışıyorlardı.

Alawi kralının bu figürler karmaşasında tekrar en güçlü figür halini alması kaçınılmaz değildi. Eğer V. Muhammed sürgüne gönderilmese ve bağımsızlık mücadelesinin sonlarına doğru Fransızlar tarafından tekrar geri getirilmese kesinlikle daha sıkı bir muhalefetle karşılaşırdı. Monarşi-maninin V. Muhammed'le birlikte ölmesiyle de bu ayrıcalık artık göreceli bir meseleden fazla bir şey değildi. Monarşinin tekrar kurulma-

6 D. Porch, *The Conquest of Morocco* (New York; 1983), s. 298.

7 J. Berque, *Le Maghreb entre deux guerres* (Paris, 1962), ss. 225ff.

sından çok -zaten çok uzağa da gitmemişti, sadece Résidence'ın duvarları içine hapsedilmişti- kral kendinden öncekilerin her zaman yaptıklarını -yandaşlar toplamak, düşmanlar bulmak ve savaşa girmek- başka yollardan, başka amaçlara yönelik ve daha az para amaçlı bir ortamda da olsa, yapma özgürlüğüne kavuşmuştu.

II. Hasan'ın bunu gerçekleştirme, bağlantılar ağını en geniş haline getirirken bu *şedq* politikasında kendine bir yer bulma çabaları[8] çok insafsız olmuştu. İstediği duruma gelebilmesi için dayanacak bir duvar, çok az işe yarasalar ve sadece kullanılabilecekleri zaman kullanılsalar da ne hanedanın tarihi, ne babasının zaferleri, ne de unvanının karizması yoktu ve tek yapabileceği ilişkilerini; doktrinler, yapılar ve kitlelerle değil, insanlar, durumlar ve kendisine sadık olanlarla ilişkilerini düzenleyebilmek için sürekli olarak çalışmaktı.

Ellilerde, hâlâ tahtın varisi prens olduğu sıralarda eski İspanyol bölgesinin yerinden olmuş ileri gelenleri ve ülkenin doğusundan, kuzeyinden ve güneyinden bir dizi asi kabile reisi vardı. Altmışlarda, tahta geçişinden sonra, çeşitli milliyetçi kahramanlar vardı. Yetmişlerde halkı kışkırtan askerler vardı. Seksenlerde yine askerler, şehirli entelektüeller ve Müslüman köktendinciler vardı. Kral sürekli olarak, yerini korumaktan çok, krala bağlılığın anlaşmalarla sağlandığı bir sahada, yerini kurmaya çabaladı. En yakın düşmanlarının ve ordu yönetim kadrosunun 1971'de kendisine düzenlenen suikast girişiminde işbirliği suçlamasıyla idam edilmesinden sonra (söylentiye göre kral bu işi kendi elleriyle yapmıştı), büyük ihtimalle en kötü durumda olduğu zamanda, "Bundan böyle," diyordu ülkesine,[9] "kimseye güvenmeyeceğim." Ama tabii, ihanet edilmiş de olsa, herkes gibi güvendi. Ve şimdi, altmışını geçmişken, eğer sahibine bir parça güç kullanma yetkisini bile kazandırmayan monarşi devam edecekse, babasının yaptığı gibi her

8 I. W. Zartman, "King Hassan's New Morocco," ss. 1-33, I. W. Zartman, der., *The Political Ecnnomy of Morocco* içinde (New York, 1987).

9 H. D. Nelson, der., *Morocco: A Country Study*'de alıntı, 4. baskı (Washington, D.C.: U.S. Govt. Printing Office, 1978), s. 79.

şeyi sıfırdan (çoğu maddi yönlerden daha iyi bir noktadan, çoğu ahlakî yönlerden daha kötü bir noktadan) kurmak zorunda olan oğluna saltanatını öğretiyor. *Şedq* egemendir.

1520'de Endonezya ve çevresinde, bazısı eski, çoğu yeni, hepsi bütün güçleriyle genişlemeye çalışan, Java'nın kuzey sahilindeki ticaret devletleri, bir bir resmî İslâm'a dönüyorlardı. Silahlı tüccar gemisini icat etmiş[10] ve Malacca'yı da ele geçirmiş Portekizliler, "krallar ve baharatlarla dolu adalarına"[11] karşı durmak üzere Maluccas'a ulaşmışlardı. Zengin ve savaşçı bir Müslüman sultanlık, Sumatra'nm batı ucu Aceh'te kurulmuştu. Henüz İslâmî ve Makassadar olmayan denizci bir devlet, Güney Celebes'ten yavaş yavaş dışarı çıkıyordu. Başka yerlerde, Java'mn içlerinde ölmekte olan Endonezyalı krallıklar -genellikle dendiği gibi Hindu-Budist krallıklar- ve korunaklı Güney Bali'de de itaatsiz olanları vardı. Güney Malaya'da, Kuzey Celebes'te, Kuzey ve Doğu Borneo'da ve Güney Filipinler'de, çoğu Müslüman nehir ağzı ticaret kasabaları vardı. Sumatra'nın içlerinde, Borneo'da, Celebeste ve takımadanın doğusundaki pek uğranmayan adalarda çoğu paganist büyücü kabileler vardı. Keskin farklılıklarla, derin aşırılıklarla ayrılmış, kimi denize, riske, düşmanlığa, paraya ve etnik karmaşaya doğru çekilmiş, kimi de kendini ormanlarda, dağlarda veya korunaklı nehir kıyılarında savunmaya çekmiş yerlerden oluşan dağınık bir toplam.

O zaman, burada da 16. yüzyıl, takımadada Avrupa'nın gücünün doruğa ulaşmasından önceki son yüzyıl, birçok yönden ortaçağa ait olanla modern olan arasındaki menteşedir. Bu dönemde ülke büyük oranda Müslüman olmuştur. Bu zamanda yabancılar -Araplar, Hintler, Çinliler, Portekizliler, İspanyollar-

10 J. Law, "On the Methods of Long-distance Control: Vessels, Navigation and the Portuguese Route to India," J. Law, der., *Power, Action and Belief: A New Sociology of Knowledge?* içinde (Londra, 1986), ss. 234-263.

11 "Moluccalar" veya daha kesin olarak "Maluku" terimi Arapça "kralların adaları" anlamına gelen Jazîrat el-Mulûk'ten gelir. Borneo, Celebes ve Moluccalar gibi yerler için, açıklık amacıyla, Endonezyaca adlar yerine Batı terimlerini kullandım. Bütün bu gelişmeyle ilgili olarak bkz. A. Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450-1680*, cilt 1 (New Haven, 1988).

gittikçe artan sayılarla, Malacca boğazından batıya, Java denizinden doğudaki okyanus ceplerine -Banda, Timor, Arafura- uzanan deniz sokağının kıyısına dizilmiş liman şehirlerine akmaya başladılar. Ve bu zamanda, her biri kabile şefliğinden yükselen yerel sultanlar ve racalarca yönetilen (tabii ne kadar yönetilebilirlerse) bu şehirler bölgede hâkimiyet için birbirleriyle savaşmaya başladılar: batıda Aceh, Malacca ve Johore, merkezde Banten, Cheribon, Demak, Jepara, Tuban ve Gresik; doğuda Ternate, Tidere, Ambon ve Makassar. Büyük bir ticari pazar (bu pazar tabii ki takımadanın sınırlarını aşmış ve anakarayla Filipinlere ulaşmıştı) hem insanları birbirine bağlıyordu, hem de bu bağlantıyı kurarken, bağlantısızlıklarını dramatikleştiriyordu.

Ama artık uzun mesafeli, denizaşırı mal ticareti 16. yüzyılla, birdenbire yükselen insanların ve marabut'ların Fas'la sınırlı olduğundan daha sınırlı değil. Hollandalı bir tarihçinin[12] meşhur deyişinde söylediği gibi, bu şekildeki ticaret Endonezya'da iklim gibi "tarihî bir sabittir". Takımadanın büyük bir kısmının Hintleşmesinde, belki de 5. yüzyıldan beri büyük rol oynamıştır. 17. yüzyılda bu ticaret, biber, hindistancevizi, karanfil ve tropik ağaç arayışındaki, zamanının en büyük şirketi olan Dutch East India Company'nin organize ettiği plantasyon kolonilerini (şeker, kahve, tütün, kauçuk, çay) kendine çekti. Bu ticaret, artık ihraç mallarının çoğu endüstriyel (petrol, odun, boksit, çinko) olsa, uluslararası bir hal alsa ve Cakarta'dan yönetiliyor olsa da, hâlâ devam ediyor[13] ve ulusal gelirin beşte biri olarak birçok meselenin orta yerinde. Ama varlığının sabitliğinden daha belirgin olan bir şey etkisinin sabitliği, yahut kalıcılığı: ülkenin her durumda yoğun bölgeselliğini güçlendirmek.

12 J. C. van Leur, *Indonesian Trade and Society, Essays in Asian Social and Economic History* (The Hague, 1955). "En büyük şirket"le ilgili olarak bkz. K. Glamann, *Dutch Asiatic Trade, 1620-1740* (The Hague, 1958), s.1. Erken Güneydoğu Asya ticaretiyle ilgili olarak bkz. M. A. P. Meilink-Roelofsz, *Asian Trade and European Influence in the Indonesian Archipelago between 1500 and about 1630* (The Hague, 1962); B. Schrieke, *Indonesian Sociological Studies*, 1. bölüm (The Hague, 1955); A. Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce*.

13 GSMH'nin ihraç oranı World Bank, *World Development Report*, 1988, tablo 1 ve 11'den ve World Bank, *Trends in Developing Economies*, 1992'den hesaplanmıştır (Washington, D.C., 1992).

Ticaretin kozmopolitleştirici etkisi, bu bölgeselliği ortadan kaldırmadı bilakis güçlendirdi. Bugün Java kökenliler ülkenin nüfusunun yaklaşık yarısını oluşturuyorlar ve geri kalan nüfus yedi veya sekiz büyükçe gruba ve yüzlerce küçük gruba bölünmüş durumda - takımadanın tarihinin büyük kısmı boyunca varolmuş gibi görünen bir çekirdek ve çevre yapısı.

Endonezya medeniyetinin parıltısı -Barabudur, batik, gamelan müziği, gölge oyunları- Java'da ortaya çıktı. 16. yüzyıl ticaret pazarı, en kârlı yükler başka yerlerden gelmişse de, kuzey sahilinde yerleşmişti. Hollandalılar merkezlerini, ilk önce şirketlerininkini, sonra da kolonilerininkini oraya kurmuşlardı. Milliyetçiliğin yükselişi ve Hollandalılara karşı ayaklanma büyük oranda orada gerçekleşmişti. Bugün de Java ve Javalılar, devletin bu gerçeği gizleme yönündeki güçlü çabalarına ve Javalı olmayanların da bu gerçeği değiştirme yönündeki yerine göre şiddetli çabalarına rağmen, ülkenin ulusal hayatının etrafında döndüğü eksenler. "Java" ve "Seberang" arasında Javalıların yaptığı karşılaştırma ("karşı karşıya", "yüzyüze", "ters") daha karmaşık bir yapının aşırı basitleştirilmesi olduğu kadar, kısıtlı bir görüş de olabilir; klişe sınıflandırmalar genellikle öyledir. Ama görünüşün etkili kısmını yakalıyor: halk sınıflandırmaları genellikle bu konuda başarılıdır.

Endonezyalı milliyetçiler bu durumu her zaman koloniciliğin bir mirası, eski bir birliğin özenle yürütülen böl-yönet taktiği uyarınca parçalara ayrılması olarak görmüşlerdir. Ama durum daha çok eski bir bölünmüşlük üzerinde yürütülen birleştir-idare et ticari emperyalizminin etkisidir. Fransızlar Fas'ı ne kadar şeyhlere bölerek "pasifize" etmek zorundaydıysa, Hollandalılar da aynı oranda Doğu Hindistan'ın halklarını biraraya getirmek zorundaydı, bir seri çok acı ve bazen uzun etnik savaşlara girmek zorunda kalsa da: 17. yüzyılda Ambonlulara, Ternatenlere Gavanlara karşı; 17., 18. ve 19. yüzyılda Javalılara karşı; 1830'larda Minangkabau'ya karşı; 1873'ten 1904'e kadar Achelilere karşı; bu yüzyılın ilk onyılında da Bugiler, Balinliler, Torajalılar ve daha birçok küçük gruba karşı. Hollandalılar, yaklaşık 200 yıl süren bir süreçte takımadayı

kendi hegemonyaları altında birleştirirken, Javalıların hâkim olduğu rekabetçi bir çeşitliliği, Javalıların güçlü olduğu hiyerarşik bir çeşitliliğe dönüştürdüler.

1925'te Hollanda'nın Doğu Hindistanı *faux apogée*'sine ulaştığında, bu "Java ve diğerleri" şeklindeki etnik tanımlama yerine oturmuştu. Sadece tütün ve kauçuk üretiminin yoğun olduğu (çalışanların çoğunun da anlaşmalı Javalı işçiler olduğu) kuzeydoğu Sumatra Java'ya, Hollandalı varlığının, Hollandalı ilgisinin ve içinde yaşayan çiftçiler, askerler ve sivil görevlilerin *indische*[14] dediği bilardo, whist [kâğıt oyunu], vantilatörler ve *rijsttafel*'den [bir Endonezya yemeği] oluşan hayat biçiminin bir merkezi olarak yaklaşıyordular. Her biri sekiz ya da dokuz hektarı (ekilebilir alanın onda biri) işleyen, toplam 4000 Avrupalı ve Hint, hasatın en yoğun olduğu zamanlarda da yaklaşık üç çeyrek milyon Javalı çalıştıran ve her biri yine belki de zamanın en gelişmiş örnekleri olan iki yüz şeker fabrikası,[15] artı Hollandalılara ait, yerlilerin çalıştırıldığı onlarca kahve ve çay plantasyonuyla, Java ile takımadanın geri kalanı arasındaki kültürel, politik ve demografik orantısızlık çok büyük, ağır ve görünüşte kalıcıydı.

Milliyetçilik de, önde gelen bir iki figürü Batı Sumatra'dan göç etmiş Minangkabaular olsa da (ki onlar da bağımsızlığı takip eden iktidar mücadelesinde kaybettiler), savaş alanını Java'da, kazananlarını da çoğunlukla Java'lılar arasında buldu. Onların da şefi, tabii ki, yirmilerde ajitatör olarak ortaya çıkan öğretmen çocuğu, Hollandalılarca Buhran zamanında (aslında kısa bir süre) az da olsa durdurulabilen, işgal zamanında Japon desteğiyle tekrar ortaya çıkan ve takip eden devrimle cumhuriyetin kahraman-başkanı olan Sukarno. Bu noktada, bağımsızlığa yeteri kadar uzun süre, 15 ya da 20 yıl sızabilen ve politik söylemin kavramlarını -popülizm, mücadele, birlik

14 E. Breton de Nijs, *Tempoe Doeloe* (Amsterdam, 1973); W. E. Wertheim, *Indonesian Society in Transition* (The Hague, 1959), ss. 173ff.

15 Şekerle ilgili değerler G. C. Allen ve A. G. Donnithome, *Western Enteıprise in Indonesia and Malaya*'dan (New York, 1957), ss. 84ff. Kahve için bkz. ss. 89ff; çay için (çoğunlukla Batı Java), ss. 100ff.

ve devrim- belirleyen bir kitle hareketi, bir kitle lideri ve kitlesel bir duygu var; her ne kadar yanlış anlaşılsalar da, kimileri saflaştırıldıklarını, kimileri de kirlendiklerini düşünse de, hem hareket hem de lideri sahneyi terketmiş haldeyken (insan bu duygu hakkında o kadar emin olamıyor) varolmaya devam eden kavramlar.

1965'in katliamları da, tabii ki, bir Java, daha doğrusu bir Java-içi olaydı;[16] "Java" ve "Seberang"ı birarada tutması beklenen İslâmcı, Javanist, vatandaşlığa vurgu yapan veya popülist sembolik tabanları üzerinde geçen, halklar arasında değil bir halkın içindeki çatışma. O zamandan beri cumhuriyetin tarihi, hem Endonezyalılarca, hem de onları izleyen yabancı gözlemcilerce ikiye ayrılıyor; Sukarno'nun yönetiminde romantik milliyetçilik ve sola kayışla geçen ve felaketle sonlanan "Eski Düzen" ile Suharto'nun yönetiminde ordu baskısı ve işletmeye dayalı yönetimle geçen ve görünüşte kalıcılığa sahip "Yeni Düzen". İki liderin arasındaki stil, ton, politika ve teknik farkına, getirdikleri rejimlerin verimlilik ve ruhları arasındaki zıtlığa rağmen, aradaki devamlılık, her ikisinin partizanlarının itiraf edeceğinden çok daha fazla.

Devamlılık da yine bir politik görevin devamlılığıdır; bu durumda politik görev, tarihin daha büyük nedenselliklerinin -ticaret ve kolonyal baskının yanında din (İslâm, Katolik ve Protestan Hıristiyanlık, Hinduizm, Budizm), gelişme (eğitim, sağlık, iletişim, şehirleşme) ve ideoloji (milliyetçilik, Marksizm, liberalizm, gelenekçilik)- üzerlerinde düzensiz olarak dağıldığı çeşitli halkların tek bir düzende toplanması. Devletin kalbinde *suku* politikasının, halkların birbiriyle, hepsinin Java'yla, Java'nın da kendisiyle barışmasının olacağını garantileyen, sadece basitçe grupların, kültürlerin, dillerin, ırkların ve sosyal yapıların çokluğu değil, farklılıklarının -büyüklük, merkezîlik, yerleşim, zenginlik ve dünya görüşü- derinliğidir. Sukarno'nun retorik, karizma ve devrimin mistiğiyle yapmaya çalış-

16 Tabii ki Bali ve Kuzey Sumatra'mn belli kesimlerinde de katliamlar oldu. Sukarno 1970'de bütün gücünü kaybetmiş olarak öldü. Suharto, yönetimi resmî olarak Mart 1966'da devraldı.

tığını, Suharto askerler, teknokrasi ve devrimin ritüellerle kutlanmasıyla yapmaya çalıştı -kültürel farklılık, onur, düşmanlık ve ağırlığın bölücülüğünü önlemek.

Suharto daha başarılı olmuş olabilir: en azından şimdiye kadar o kadar da dramatik bir şekilde başarısız olmadı. Ama bunu ideolojik enstrümanlar ve zorlayıcı kurumları, hırs, ikna ve tehdidin yerine aldatmaca ile koyarak yaptı. Sukarno'nun büyük oranda hitabete dayalı ve derininde Javanistik "Beş Nokta" doktrini *Pancasila*'nın resmî olarak düzenlenmiş ve dayatılmış bir sivil din şeklinde yeniden yapılandırılması ve ordunun (şimdi belki de %80'i Javalıdır) çok amaçlı bir politik araca dönüştürülmesi, Suharto'nun, yine şimdilik, rakiplerinin sadece öngörebildiği bir şeyi gerçekleştirmesini sağlamıştır: Javanizmin Java'nın ötesine yayılması, farkların müphemleşmesi ve görüş farklılığının engellenmesi. Artık yetmişini geçmiş olan Suharto da koşusunda bitiş çizgisine çok yaklaştı. Sonra gelenin kim (ya da ne) olacağı kesin değil. Ama her kim (ya da her ne) gelirse gelsin, yine de dengesiz bir halklar topluluğuyla karşılaşacağı kesin.



Her türlü politika tartışmadır. Ve iktidar bu tartışmanın ayrıştırdığı sıralamadır: bu kadarı geneldir. Genel olmayansa tartışmanın doğası veya sıralamanın şeklidir.

Tabii ki Fas politikasında veya herhangi başka bir politikada grup karşıtlıklarının rolünün olduğu ve Endonezya politikasında veya herhangi bir başka politikada kişisel bağlılıkların rolünün olduğu doğrudur. Değişken olan ise bu meselelerin ve neredeyse her yerde şu şekilde veya bu şekilde ortaya çıkan diğerlerinin (zenginlik, soyun temizliği, eğitim, şans, çekicilik, inanç, silahlara sahip olma), herhangi bir özel durumda sahip oldukları önemdir: belirginlikleri, merkezîlikleri, eylemsizlikleri, ağırlıkları. Bu, her oyuncunun kısa sürede farkına vardığı gibi, hesaplaması çok zor bir meseledir, belki de bu yüzden oyuncular değil nedenleyiciler ve izleyiciler olan biz sosyal bi-

limciler, İktidar, Devlet, Baskı ve Otorite'nin -izleyici gerçekçiliğinin vurmalı-yuvarlayıcı kelimeleri- soyut temsillerini vermeyi bu kadar seviyoruz.

Şeylere bu şekilde mantıksızlığı dışlayan, özel olandan genel olanı çıkaran ve özeli detay, illüstrasyon, arka plan veya nitelik olarak bir kenara ayıran bu yaklaşımın problemi, tam da keşfetmemiz gereken fark karşısında bizi çaresiz bırakmasıdır. Bu farkı ya bir soyut alt-tipler sistemi içinde eritiriz, ki bu sistemin hiç sonu yokmuş gibi görünür, (Endonezya'nın yeni düzenine,[17] diğer birçok şeyin yanında, bürokratik, militarist, post-kolonyal, komprador, baskıcı, gelişmeci, neo-gelenekçi ve neo-kapitalist devlet denmiştir) ya daha derin, paylaşılan bir formun yerel ve yüzeysel renklendirilişi olarak görürüz (Faslı veya Arap veya İslâmî ve Ortadoğulu veya Oryantal "otoriteryanizm") veya sadece bir gürültü olarak gözardı ederiz - okunabilir bir sinyali olan haricî bir parazit. Bu meseleleri basitleştirir. Ama açıklaştırdığını pek söyleyemeyiz.

Bir insanın, içinde vücut bulduğu hayatın özellikleri arasından politikayı ayırmayarak doğrudanlığı, eminliği veya bilimin bakışıyla ödediği fiyat, ki böyle bir fiyat vardır, mümkün hale gelen analizin nefesiyle karşılanır, hatta daha fazlasıyla. Fas politikasının radikal kişiselciliği politikanın ötesinde Fas yaşamının her yönüne sızar - pazarlara, kanunlara, akrabalık ilişkilerine, dine. Yahut, rahatlıkla iddia edilebilir ki, yaşamın bu yönlerinin kişisellikleri politikaya sızar. Aynı şey, Endonezyalıların grup farklılıkları ve ulusal birliği biraraya getirme çabaları için de geçerlidir. Gücü adı "baskı" olan soyut, değişmeyen bir ilişki kuran bir çeşit özelliksiz, evrensel kuvvet olarak betimlemek, politikanın hem dokusunun hem de ulaştığı noktaların algılanmasını engellemek ve bize büyük balığın küçük balığı yediğinden, güçsüzlerin duvarın önünde dizildiğinden, gücün çürümeye meyilli olduğundan ve işçi ile efendinin varolmak için birbirlerine ihtiyaç duyduklarından (teorinin ışıltısız banallıkları) fazla söyleyecek bir şey bırakmaz.

17 Endonezya'nın yeni düzeninin çeşitli farklı sınıflandırmaları için bkz. R. Robison, *Indonesia: The Rise of Capital* (Winchester, Mass., 1986), ss. 105-130.

Bir ülkenin politikası, ülkenin içinde her yerde yatar, sadece aracılığıyla politikanın az çok odaklandığı ve belli düzeyde organize olduğu kurumlarda, bu monarşi veya şu cumhuriyette değil. Ve değişse de, liderlerin, politikaların, hatta rejimlerin değil, ülkenin değiştiği hızda değişir. Bu, modern Fas veya modern Endonezya gibi bağırış çağırış ve dönüşümle bu kadar dolu bir ortamda, öğrenmesi zor bir derstir. Ama eğer insan bu kadar bağırtının neyle ilgili olduğunu anlamak istiyorsa öğrenmek zorundadır. Bu, kendini Orta Fas'ta dağınık bir şehirde yoğun bir *şedq* bağlılıkları ağı ortasında veya Orta Java'da sarsılmış bir başka şehirde *suku* sembolleri ile çevrelenmiş bulan antropolog için bazı yönlerden daha kolay, bazı yönlerden daha zordur.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Kültürler

Bir zamanlar, çok da önce değil, Batı'nm kendinden, ne olduğundan ve ne olmadığından çok daha emin olduğu zamanlarda kültür kavramı[1] sıkı bir tasarıma ve keskin sınırlara sahipti. İlk olarak, küresel ve devrimci yanıyla, rasyonel, tarihsel, ilerlemeci, kendini adamış Batıyla, batıl, durağan, arkaik, sihirli Batı-olmayanı birbirinden ayırıyordu. Daha sonralarıysa etik, politik ve ümit edilir ki bilimsel birçok nedenden dolayı bu, fazla kaba ve fazla dümdüz göründü; dünyanın başka taraflarını tanımlamada daha kesin ve daha kutlamaya benzer bir yönteme ihtiyaç duyuldu ve kavram şu anda bizim de aşina olduğumuz "bir halkın yaşam biçimi" şeklini aldı. Adaların, kabilelerin, toplulukların, ulusların, uygarlıkların... hatta sınıfların, dinlerin, etnik grupların, azınlıkların, gençlerin (Güney Afrika'da ırkların, Hindistan'da mezheplerin) kültürleri vardı: birşeyleri yapma üslupları, her biri farklı ve karakteristik. İnsanî bilimlerde her güçlü fikirde olduğu gibi, bu fikir de dile getirilir getirilmez saldırıya uğradı; dile getiriliş ne kadar açıksa saldırı da o kadar yoğun olur. Kültürel şema fikrinin kendisi ile ilgili sorular yağ-

1 Küresel, evrimci görüş için bkz. G. Stocking, *Victorian Anthropology* (New York, 1987); hayat yolu paradigması için bkz. C. Kluckhohn, *Mirror for Man: The Relation of Anthropology to Modern Life* (New York, 1949).

dı, hâlâ da yağıyor. Yaşam biçimlerinin tutarlılıklarıyla, hangi düzeyde birleşik bütünler oluşturduklarıyla ilgili sorular. Bir kabilede, bir toplulukta veya hatta bir ailede ortak inançların, pratiklerin, alışkanlıkların, duyguların hangi düzeyde paylaşıldığıyla, homojenlikleriyle ilgili sorular. Ayrıklıkla, bir kültürün, sözgelimi Hispanik kültürünün bitip, bir diğerinin, sözgelimi Amerindian (Kızılderili) kültürünün başladığı yeri belirlemenin mümkünatı ile ilgili sorular. Devamlılık ve değişim, nesnellik ve kanıt, determinizm ve göreçelik, benzersizlik ve genelleme, tanımlama ve açıklama, konsensüs ve çatışma, ötekilik ve denklik ile ilgili sorular - ve sadece, bir yerli veya yabancının bütün bir yaşam biçimi gibi dev bir şeyi kavramasının ve bunu sözlerle anlatmasının mümkünatı üzerine sorular. Antropoloji ve bir şekilde kültürleri çalışanlar, kopukluk, taraf tutma, sanrı ve pratik olmama suçlamaları arasında ilerlerler.

Ama ilerlerler. Bir insan dikkatini sosyal varoluşun sert olduğu kabul edilen gerçekleri; üretim araçlarını kimin kontrol ettiği, silahların, gazetelerin veya dosyaların kimin elinde olduğu üzerinde ne kadar yoğunlaştırırsa yoğunlaştırsın, bu varoluşun yumuşak olduğu kabul edilen gerçekleri; insanların insan yaşamının aslında ne ile ilgili olduğunu hayal ettiği, bir insanın nasıl yaşaması gerektiğine inandıkları, neyin inancı temellendirdiği, cezayı yasal kıldığı, umudu devam ettirdiği veya kayıpların hesabını verdiği, kafamızın içinde kalabalıklarıyla, güç, istek, hesap ve ilgi ile ilgili basit resimlerimizi bozarlar. Herkes, her durumda ve her yerde, Endonezyalı bilim adamı[2] Taufik Abdullah'ın çok hoş bir şekilde bir nosyon oluşumu tarihi dediği şeyin bir parçası olmak üzere, duyularla dolu bir dünyada yaşıyormuş gibi görünür. Bir insan kesinliğe, aşkın, Olimpos'un tanrılarına yaraşır kesinliklere eğilimiyle veya sadece bir vakayı kovalamanın endişesiyle, bu gibi gerçekleri gözardı edebilir, örtebilir veya üzerine vurgu yapmadan dile getirebilir. Ama bu gerçekler böyle yapıldığında yokolmazlar. "Kültür" kavramının ("kültürler", "kültürel yapılar"...) zayıf-

2 T. Abdullah, "Islam and the Formation of Tradition in Indonesia: A Comparative Perspective," *Itinerario* 13, no. 1 (1989): 18.

lıkları neler olursa olsun, kültürün üzerine düşen, onlara rağmen varolmaktır. Tonlara karşı sağırlık, ister istekli ister doğuştan ve ne kadar kavgacı olursa olsun, işe yaramaz.

Ellilerin başında işime başladığımda antropolojik pratiğin "orada bir yerlerde bir kültür var ve senin işin ne olduğunu gelip bize anlatmak" kavranışı yeni yeni sorgulanmaya başlıyordu, o da alanın dışından. Yaklaşık on yıl sonra Kuzey Afrika'ya geçtiğimde şüpheler biraz daha güçlenmişti ve çok daha fazlası içeridendi ama yine de alanın genel zihinsel yapısına gerçekten ağır hiçbir şey olmamıştı. Hem araştırma hem de yazım paradigmalarımız hâlâ, kompleks toplumlarda -Meksika, Japonya, İspanya- gerçekleştirilen birkaç "topluluk çalışmasının"[3] (Tepotzlan, Suya Mura, kısa bir süre sonra Alcala de la Sierra) yanında, birçok "halk çalışmasından"[4] (Navajolar, Nuerler, Trobrianderler, İfugaolar, Todalar, Talensi, Kwaikutl, Tikopia) oluşuyordu. Üzerinde Çin, Hint, Ortadoğu, Roma-Avrupa, Germen-Avrupa, neredeyse her muhtemel medeniyetin etkisinin olduğu Java'yla ve Berberi ve Arap, Afrikalı ve Akdenizli, kavgacı kabileci ve duvarların arasına sıkışmış şehirli Fas'la yüzyüze gelince, küçük bir kayıkla denize açılmış olma hissi anlaşılır düzeyde aniydi.

Yine de, başka yerlerde işleri başka türlü yürüttüklerini, farklı düşündüklerini, Amerika Birleşik Devletleri'nden, kendimden ve birbirlerinden farklı düşündüklerini farketmek fazla zaman almadı. Kültürü, inanç ve davranışı soyutlanabilir bir şablonda şekillendiren muazzam ve nedensel bir kuvvet olarak kavramanın -ki buna pasta bıçağı görüşü denir- ne böyle meseleleri araştırmada ne de insanın bu meseleler üzerinde düşündükten sonra elde ettiğini iddia ettiği şeyleri anlatmada

3 R. Redfield, *Tepotzlan, a Mexican Village: A Study of Folk Life* (Chicago, 1930); J. Embree, *Suya Mura, a Japanese Village* (Chicago, 1964); J. Pitt-Rivers, *The People of the Sierra* (Londra, 1954).

4 C. Kluckhohn ve D. Leighton, *The Navaho* (New York, 1962), gözden geçirilmiş yeni basım, L. H. Wales ve R. Kluckhohn; E. E. Evans-Pritchard, *The Nuer* (Oxford, 1940); B. Malinowski, *The Argonauts of the Western Pacific* (New York, 1920); R. E. Barton, *Ifugao Law* (1919; Berkeley, 1969); W. Rivers, *The Todas* (1906; Oosterhout, 1967); R. Firth, *We, The Tikopia* (Londra, 1936).

pek de kullanışlı olmadığını farketmek ise biraz daha uzun sürdü. Çok daha az oranda kas gücüne dayanan, çok daha fazla oranda tepkici bir şeye ihtiyaç vardır; sorgulayıcı, alaycı, takipçi bir şeye; ipuçlarına, belirsizliklere, beklenmedik durumlara ve noksanlıklara daha duyarlı bir şeye.

Bütün bunları daha da az programlı hale getirmek için, "burada neler oluyor?" şeklindeki tepkici kültürel analize, kendi durumumdan, sıkıştırılmış ve örnekleyici, ileride de söylemek durumunda kalacaklarıma öncül sadece bir örnek vereyim.

Bir insanın Endonezya ya da Fas gibi bir ülkeyi ya da oradaki bir şehri çalışmaya başlarken yapacağı ilk şey, çeşitli şekillerde yararlı çeşitli kitaplar okumaktan başka, dili öğrenmeye başlamaktır. Bu bile kendi içinde, daha arazi mülkiyeti, evlilik kuralları veya ritüel sembolizm sistemlerine yaklaşmadan, insanın kendini, ne kadar dengesiz bir biçimde olsa da, her şeyin orta yerinde hayal etmesi için, ne kadar rastgele olsa da, yeteri kadar varsayım ortaya atar. Aslında tam olarak, erkek egemen imgelemin sunacağı gibi, bir kültürün içine girmezsiniz. Siz onun yolunda durursunuz, o da sizin üzerinize gelir ve sizi kendisine katar.

Endonezyaca çalışmaya sahaya gitmeden yaklaşık bir yıl önce başladım. (Yale'den gönderilen ve Harvard'da çalışan bir Endonezyalının "bilgi verdiği" bir Malayo-Polinezya dilbilimcisinin -daha doğrusu ardarda iki tanesinin- yönettiği bir grup meslektaşımla birlikte "işitsel/konuşsal" çalışmalardı bunlar.) Malaycanın bir türevi olan Endonezyaca ülkenin milli dili, ama o zamanlar Pare'de konuşulan dil benzer ama Endonezyacayla aralarında mesela Fransızca ve İtalyanca arasındaki kadar fark olan Javacaydı ve hâlâ öyle. Bu yüzden, ülkeye vardıktan sonra da karım ve ben yedi ayımızı eski Java saray şehri Jogcakarta'da bu dili çalışarak geçirdik. Otel odamıza birbiri ardına gelmek üzere yerli üniversite öğrencileriyle anlaştık ve dilbilimcimizin hazırladığı programa uyduk - yani eğitmenlerimiz, daha önce İngilizceye çevirilmiş Endonezyaca cümleleri Javacaya çevirip tekrar bize okudular.

Arapçaya gelince, ilgim (daha güçlü bir kelime kullanamam),

Chicago'da eğitim görevlisiyken, bir "klasik Arapça" -daha doğrusu modern standart Arapça- dersi almamla başladı; bu dersleri de Fez'de yaşamış Faslı bir lisans öğrencisi ile "işitsel/konuşsal" günlük Fas dili (bazı Berberler hariç Sefrou'da asıl konuşulan dil) çalışmaları ile destekledik. (Eski Harvard cümleleri hayallerinde bile göremeyecekleri gösterişli yapılara çevirildiler ve çok da güzel oldular.) Daha sonra Rabat'ta karımla altı ay daha, Jogcakarta'da yaptığımız gibi yerli üniversite öğrencileriyle sabahtan akşama kadar çalıştık; Chicago'ya döndüğümüzde de bizimle çalışacak bir başka Faslı öğrenci bulduk. Antropolojik metinlerde, akademik bir teşebbüs olarak, cebirin tepesine çıkar gibi veya Roma İmparatorluğu'nun tarihini pataklar gibi anlatılan, tabii eğer anlatılırsa, aslında, sonuçta -süreç biz yerimize, ilk karşılaşmaların gerçekleştiği yere vardığımızda da devam ettiğinden, dil derslerinden kolayca anlaşılır, inanılır ve dolayısıyla tehdit edici olmayanını seçtik- gerçekte onlarca insanı içeren çok taraflı ve çok dilli (Flemenkçe ve Fransızca, kolonyal diller de dahildiler) bir sosyal etkileşimdi.

Her ikisi de gayet hayret edilecek şeyler olan Javacamn deix'i veya Arapçanın morfolojisi gibi tamamen dilbilimsel meselelerle çok da yakından alakası olmayan bir sürü şey ilk defa, bu çok kere tekrarlanmış ve prefabrike cümlelerle yaptığımız değiş tokuşlarda farkında olunmanın kıyısına getirildiler. Ama burada sadece iki böyle şeyden bahsetmek ve bu iki şeyi dolaylı ve biraz da paradoksal şekilde bağlamak istiyorum: Javacada statü belirtmeye ve Arapçada cinsiyet belirtmeye yapılan vurgu. Daha doğrusu Javalılar ve Faslılarca yapılan vurgu. Çünkü, Benjamin Whorf her ne demek istiyorsa,[5] anlama yol açan dil biçimleri değil, Ludwig Wittgenstein'ın dediği gibi, bu biçimlerin bir şeyi düşünmek için kullanımıdır -yani bu durumda kime itaat edildiği ve cinsiyet farkının ne kadar önemli olduğu.

---

5 B. L. Whorf, *Language, Thought, and Reality Selected Writings*, der. J. B. Carroll (Cambridge, Mass., 1956); L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (New York, 1953): "Her işaret *kendisi* ölüymüş gibi görünür. Ona can veren *nedir*? -Kullanımda *can* bulur. Orada ona hayat mı üflenir? -Yoksa *kullanımı* mı onun hayatıdır?" para. 452, s. 128e.

Tabii ki insan, her halkta statü ayrımının ve cinsiyet tarifinin dikkat harcanacak meseleler olduğunu varsayar. İlgi çekici ve değişken olan ise bu dikkatin doğası, aldığı şekiller ve yoğunluğudur. Elimizdeki iki durumda bu açıdan yalnızca keskin bir farkla değil tam da zıtlığa yakın bir şeyle karşı karşıya olduğumu ilk defa, Javaca çalışırken eğitmenlerim statü belirtmede yaptığım hataları (hata yapacak o kadar çok fırsat var ki) titizlik ve ısrarla düzeltirken cinsiyetle ilgili hataları az çok hoşgörünce ve Javalılar gibi üniversite öğrencisi olan ve hiç de gelenekçi olmayan Fasça eğitmenlerim cinsiyetle ilgili bir tek hatanın (yine hata yapmak için bir sürü fırsat) bile düzeltilmeden geçmesine izin vermezken statü belirtmenin olduğu kadarıyla bile hiç ilgilenmiyormuş gibi görününce farkettim. Javacada mevkiyi doğru tutturduktan sonra cinsiyetin doğru olup olmadığı farketmez (zaten çoğu zaman sözlükte nötrdüler), yahut pek de farketmez. Fasçada cinsiyetleri karıştırmak neredeyse tehlikeli gibiydi; Javaca eğitmenlerim gibi tamamı erkek olan Faslı eğitmenleri endişelendiriyordu bu. Ama mevki neredeyse hiç gözönünde bulundurulmuyordu.

Diller bu halleriyle[6] dünya hakkındaki bazı şeyleri farketme ve bu bazı şeyler konusunda daha fazla yaygara yapma konu-

6 Javaca morfolojik olarak basittir, değişmeyen köklere az çok kurallı bir şekilde uygulanan sadece birkaç ek vardır ve cinsiyet için çekim olmadığı gibi zaman, sayı veya hal için de yoktur. Fakat birincil anlamlarına -"ev", "arzu", "pirinç", "sen"- ek olarak bir statü anlamı taşıyan kelimeler o kadar çoktur ki konuşanla hitap edilen arasındaki (ya da konuşanla bahsedilen kişi arasındaki) ilişkinin cümlenin bütününde çok iyi ayarlanmış bir şekilde ifade edilmediği bir cümle söylemek neredeyse imkânsızdır. Fas Arapçası morfolojik olarak sıradışı sayılabilecek derecede karmaşık ve kuralsızdır. Zaman ve sayıdan isimleşmiş fiiller ve niteleyici sıfatlara her şey için genellikle birden fazla çekim vardır. Fiiller, isimler, zamirler ve sıfatlar cinsiyet için, eril ve dişil olmak üzere iki türlü çekilirler ve yine bu çekimler kullanılmadan bir cümle söylemek neredeyse imkânsızdır. Statü belirteçleri, benim görebildiğim kadarıyla, bazı insanlar belli durumlarda konuşmalarını sınıflandırılmış kelimeler kullanarak resmileştirseler de zamirler için bile yoktur. Kralın kendisi dümdüz bir "o"dur (*huwa*); bir Javalı için, onun hakkında (yukarıya hitap eden) nötr bir zamirle (*piyambakipun*) bahsetmenin bir Faslı için olacağı kadar aykırı bir durum. Javacayla ilgili olarak bkz. W. Keeler, *Javanese: A Cultural Approach* (Atina, Ohio, 1984); Fas Arapçasıyla ilgili olarak bkz. R. S. Harrell, *A Short Reference Grammar of Moroccan Arabic* (Washington, D.C., 1962).

sundaki bu apayrı eğilimleri desteklerler. (Javacanın cinsiyet için hiçbir çekimi yoktur ama gramatik olarak çok küçük farklarla ayrılmış, hiyerarşik konuşma kütüklerine bölünmüştür. Fas Arapçasının konuşmanın neredeyse her kısmı için cinsiyet çekimi vardır, ama hiçbir statü formu yoktur.) Ama bu burada anlatmak için fazla karmaşık ve fazla teknik bir konudur. Kültürel analizin ne olduğu ve ne olmadığı ve insanın nasıl kendini neredeyse refleksmiş gibi bu işi yaparken bulduğu ile ilgili bu gösteride önemli olan, bu zıt deneyimlerin zıtlıklarıyla dünyada Faslı veya Javalı varolma yolları ile ilgili ne gibi yargılara neden oldukları ve daha önemli ne gibi meselelerin görüş alanına girdiğidir.

Yine de durum Javalıların kafasının saygı gösteren jestlerle meşgul olması[7] veya Faslıların nüfuslarının erkek ve dişi yarıları arasında varoluşsal bir duvar[8] kurması kadar basit değildir. Dilleri bilmeyen ve rehber kitap bilgisinden fazlasına sahip olmayan gezgin ziyaretçi, baş eğmeleri ve yumuşatılmış sesleri, sadece gözleri açıkta bırakan peçeleri ve saklanan eşleri farkedecektir; Akdeniz'deki cinsel ayrımcılar gibi, Güneydoğu Asya'da hayatın eşitsizlikçi yönleri bu bölgeyi tanımlamaya çalışan neredeyse herkes tarafından, bazen başka her şeyi arka plana atacak kadar vurgulanmıştır. Aslında, bu kadar kolay farkedilen meselelerin, bir çeşit kolay ana tema uydurmayı olduğu kadar, şablonlaştırmayı özendirme eğilimi, kültür kavramının ya da daha kesin olursak, bu kavramın halklarla ilgili konuşmalarda antropolojik kullanımının -megaloman Kwaki-

7 L. H. Palmier, *Social Status and Power in Java* (Londra, 1960); C. Geertz, *The Religion of Java* (Glencoe, Ill., 1960), 3. bölüm; J. Siegel, *Solo in the New Order; Language and Hierarchy in an Indonesian City* (Princeton, 1986).

8 H. Geertz, "The Meaning of Family Ties," C. Geertz vd., *Meaning and Order in Moroccan Society* içinde (Cambridge, 1978), ss. 315-379; L. Rosen, "The Negotiation of Reality: Male-Female Relations in Sefrou, Morocco," L. Beck ve N. Keddie, der., *Women in the Muslim World* içinde (Cambridge, Mass., 1979), ss. 561-584; M. E. Coombs-Schilling, *Sacred Performances: Islam, Sexuality, and Sacrifice* (New York, 1989); F. Mernissi, *Beyond the Veil* (New York, 1975); A. Hammoudi, *La victime et ses masques: Essai sur le sacrifice et la mascarade au Maghreb* (Paris, 1988); A. Hammoudi, *Maître et disciple: Aux fondements culturels de l'autoritarisme marocain* (Paris, çıkacak).

utllar, sadık Nuerler, disiplinli Japonlar, kendilerini ailelerine hapsetmiş Güney İtalyalılar- sorgulanmasına yol açan şeylerden biridir.

İnsanı şaşırtan ve Javalıların statü, Faslıların da cinsiyet belirtmedeki ısrarları (bir halkın genel varsayımlarının da ulaştığı tozlu köşeler, tesadüf eseri karşılaşılan bir yabancıya dil öğretmek dışında kültürün bazı özellikleri, öyle görünüyor ki, gerçekten her yerdeler) konusunda düşünmeye zorlayan şey, açık zıtlıkları değil de, daha çok, antropolojik olarak üretilmiş bağlantılarıdır. Sonuçta bu zıtlıktan rahatsız olan, beni mutlulukla bir tek doğruya düzelten eğitmenlerim değil, bendim; ve durumları -karşılıklı yorum, retorikle bağlanmış bağımsız farklar- birlikte değerlendirmek, birbirleri üzerinden yorumlamak sizi, neredeyse, eksik terim hakkında merak duymaya zorlar. Javalıların cinsiyet farkları konusunda umursamaz olmadıkları, ki insan bunu kısa süre sonra anlar (günlük dilde küçük çocuklara "penis" ve "vajina" denir) ve Faslıların statü ve itibara duyarsız olmadıkları, ki bu daha belirgindir (devlet dairelerine başvuruda bulunanların dalkavuklukları sanat ürünüdür), farkedilince, bir yerde cinsel farklar ev içi statü farkları olarak anlaşılır ve ifade edilirken, diğerinde de prestijdeki eşitsizliklerin cinsiyetin aşağılayıcı betimlemelerinde eritildiği fikri neredeyse kendiliğinden ortaya çıkar.

Etrafınıza bu gözle bakmaya veya kulak kabartmaya bir kez başlarsanız, yeni bir parçacık bulan bir fizikçi gibi ya da yeni bir etimoloji bulan bir filolog gibi, her yerde "kanıt" (ya da "aksi yönde kanıt") görmeye başlarsınız. "Kültür" çoksesli hatta ahenksiz hale gelir.

En azından eski geleneklere göre, bazı ailelerde de hâlâ Javalı kocaların eşleriyle daha aşağı statüdenmiş gibi, kadınların da kocalarıyla daha yukarı statüdenmiş gibi konuşmaları; ensestin duygusal bir suçtan, yakınlık derecelerinin karıştırılmasından çok bir statü hatası, seviyeler arasında uyumsuz bir karışım olarak algılanması; soyağaçlarının androjen tanrılarla başlayıp, kopyalanan ikizler yoluyla, birbirinin eşi olmayan ikizlerin çiftleşmesi yoluyla insanların, sonra kardeşlerin, bi-

rinci ve ikinci kuzenlerin varolması - bütün bu gerçekler ve köy kurullarının oluşumundan gölge oyunu figürlerine birçok şey, cinsel kimliğin sosyal hiyerarşinin bir yansıması olarak varolduğu bir dünyayı işaret ederler.

Faslı Müslümanların, en azından geleneksel olarak ve bazı yerlerde hâlâ Faslı Yahudileri ve çoğu zaman diğer yabancıları da -Tunuslular, Mısırlılar, bayanlarla oturtulan ziyaretçi antropologlar- kadın olarak görmeleri (Altı Gün Savaşları yaklaşırken eğitmenlerimden biri "Mısırlılar kazanamazlar" demişti, "Yahudiler kazanırsa herkes kadınlara kaybettiklerini söyleyecek, eğer Yahudileri yenerlerse herkes tek yaptıklarının bir avuç kadını pataklamak olduğunu söyleyecek); monarşinin erkek egemen sembollere boğulmuş olması, hem ticaret hem de politikanın söyleminin devamlı bir taciz ve direniş, flört ve fetih yanı olması - bütün bu gerçekler ve azizliğin kavranışından hakaretlerin mecazlarına birçok şey, mevki ve yerin cinsellikle yüklü olduğu bir dünyayı işaret ederler.

Ne var ki, bu ters çevrilmiş, baskı kuran ve baskılanan temsili bile işe yaramaz. Zira insanın Fas'ı mercek olarak kullanıp Java'ya baktığında veya tam tersini yaptığında keşfettiği; yerel kümelerde toplanmış soyutlanabilir, kolayca ifade edilebilir temalarla (cinsiyet, statü, cesaret, ılımlılık...), farklı melodilerle dizilmiş aynı notalarla karşılaşmadığıdır. Karşılaşılan, üzerinde ısrar ve ret, kutlama ve şikâyet, otorite ve direncin sürekli olarak hareket ettiği, çoğu açıkça belirtilmemiş olan karmaşık ve çelişkili betimleyici eylem sahalarıdır. Ustalıkla biraraya getirildiğinde, bu sahalar birbirlerine ışık tutabilirler, ama ne birbirlerinin varyantlarıdırlar ne de her ikisini de aşan bir süpersahanın ifadesidirler.

Ve her şey için durum budur, (işlerin ortasına hızlı girmemin ortaya çıkardığı bazı klişeleri sayarsam) ortasına atıldığınız halkın neyle ilgilendiğini anlamaya çalışırken yüzyüze geldiğiniz Faslı itaatsizliği, Javalı yıkıcılığı, Javalı formalitesi, Faslı faydacılığı, Faslı tersliği, Javalı konuşkanlığı, Javalı sabrı, Faslı aceleciliği. Karşılaştırılamayacak olanı karşılaştırıyorsu-

nuz; ne kadar mantıksız olsa da yararlı, hatta eğer şansınız tutarsa bilgilendirici bir girişim.

Bütün bunları bir kenara ayırır ve örneği sonlandırırsak, tabii ki bu gibi dünya tarihine ait yerlerde kültürün işleyişi ile ilgili yeterli bir muhasebenin kişisel etkileşimler ve dolaysız gözlemler -dinlemek, görmek, bakmak ve ziyaret etmek- ile kurulması (her ne kadar bazen, tersi doğruymuş gibi davranılsa da) pek de mümkün değildir. Her iki ülke ve bu ülkelerdeki her iki şehir, dolaysız olarak sergilediklerinden coğrafi olarak çok daha geniş ve tarihî olarak çok daha derin yaşam biçimlerinde içeriktirler. Fas (veya Orta Atlas veya Sefrou) kültürü hakkında veya Endonezya (veya Java veya Pare) kültürü hakkında, ilk durumda "Akdeniz", "Orta-Doğu", "Afrika", "Araplar", "Fransa" ve "İslâm", ikinci durumda da "Okyanusya", "Asya", "Hindu-Budizm", "Malaylar", "Hollandalılar" ve yine, biraz farklı bir vurguyla da olsa, "İslâm" gibi tarifi ve bağlantı kurması zor, kapsüllenmesi imkânsız mega-kimliklere başvurmadan, mantıklı olarak konuşulamaz. Bu zeminler olmadan figür diye bir şey yoktur ve önünüzde gördüğünüz şeyin uzaktaki bir ateşten veya sokakta bir bağırıştan fazla anlamı yoktur.

Yine de, büyük ile küçük arasındaki; manzarayı çerçeveleyen, anlık, genel ve tarihî olarak sabit görünen arka plan meseleleri ile öyle görünmeyen yerel olaylar arasındaki bu ilişkinin nasıl idare edileceği açık olmaktan uzaktır. Özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra antropologların kabile mikrokozmoslarından, şehirleri, ilkeleri, makineleri ve dokümanları olan toplumlara hareket etmeleri ya da en azından öyle hayal etmeleri, işleri onlar için artan düzeylerde zorlaştırmıştır. Bol tereddüt ve az sayılmayacak miktarda kaytarmalar olmuştur. Odaklanmış resimlere rast gelmek zorlaşmıştır, rast gelinenler de kaba ve şematik çıkmıştır.

Endonezya ve Fas'ın yüzyıllardır (birinde onaltı, diğerinde oniki yüzyıl) sürekli olarak etkileşen, yer yer kaynaşan iki farklı dünya uygarlığının -biri kabaca İndus'tan başlıyor ve daha da kabaca Moluccas ve Yeni Gine'de bitiyor, diğeri de yaklaşık

Oxus'ta başlıyor ve hep kabul edildiği üzere, Batı Sahra'da bitiyor- coğrafi periferide olması onlarla ilgili birincil önemde bir gerçektir. Kalbi başka yerde olan dev kültürel kıtaların uçlarında yer almaları, halklarının, her ne kadar kendi günlük sıkıntılarıyla uğraşsalar ve dış etkiler konusunda şüphe duysalar da, her zaman farkında oldukları bir şeydir. Her zaman ötedeki, en uç Hindistan ve en uzak Batı olmuşlardır ve her zaman bunu unutturacak kültürel araçlara, Hint efsanelerine ve Arap şiirlerine, Budist tapınaklarına ve Pers bahçelerine, Hollanda mobilyalarına ve Fransız cafélerine sahip olmuşlardır.

Nosyon oluşumunun tarihi dolayısıyla bugünde yaşar ve kendini bu pazarda veya şu cenazede, bu vaaz veya şu gölge oyununda, ideolojik ayırım ve politik şiddette, şehir yapısı ve nüfus hareketinde ve dil öğreniminde ortaya koyduğu haliyle kültür, bu gerçeğin işaretlerini kendisiyle birlikte her yere taşır. Bir hayat biçimini veya en azından bir dereceye kadar bazı yönlerini anlamak ve insanları gerçekten de anladığınıza ikna etmek birşeyler anlatan parçaların biraraya getirilmesinden veya genel anlatıların üst üste konmasından daha fazla şey gerektirir. Figür ve zemini, kaçan fırsat ve uzun hikâyeyi biraraya getirmeyi gerektirir.



Endonezya ve Pare'de, Fas ve Sefrou'da, kültürel olarak, bu yerlerde oluşmayan, sadece kökeni değil kuralları da başka bir yerde olan çok şey olduğunun farkına çabuk varılır. Zenginlerin nasıl davranması ve fakirlere nasıl davranılması gerektiğiyle, dünyanın nasıl oluştuğuyla, doğrunun yanlıştan nasıl ayrılacağıyla (tabii eğer yapılabilirse), öldükten sonra insanlara ne olduğuyla, neyin çekici neyin itici, neyin etkileyici neyin abartılı olduğuyla, bir insanı neyin etkilediği neyin etkilemediğiyle ilgili görüşlerin yerinin dağınık olmayan ve sınırları belli bir şekilde tayin edilmesi zordur. Ama belki de bu gibi hatırlatıcıların, yine özellikle iki yere birden bakmaya çalışan biri için, en doğrudan olanı, oynayan karakterlerdir -yeteri kadar dik-

kat çekici olsalar da bireyler değil, *oyundaki kişiler*- uygun şekilde isimlendirilmiş, saçı başı yapılmış ve hatta bazen, öyle gelir ki, konuşmalarının büyük kısmı daha önce yazılmış olarak ellerine verilmiş kimseler.

İnsanlar, insanlar olarak, her yerde şüphesiz yüksek oranda benzerdirler. Onlara, Mısırlılar, Budistler veya Türkçe konuşanlar yerine insanlar derken buna güvenirsiniz. Ama oynadıkları roller, oynayabilecekleri roller, öyle değildir. Endonezya'da, toprağı işleyen ve bunun cefasını çeken (tabii ki tamamen aynı cefalar değil) insanlar olsa da -bunlara tani'ler denir- fellahlar yoktur. Fas'ta, kendini yanındakilere dinî liderler olarak tanıtan ve bu durumda ortaya çıkan zorlukları yaşayan (tam olarak aynı zorluklar değil) insanlar varsa da -bunlara da seyid veya marabut denir- guru'lar yoktur. Her iki yerde de ortaya çıkan kişilikler bile -hajj örneğin veya sultan, bugünlerde de "köşe yazarı", "solcu", "finansör" ve "medya kişilikleri"- bir şekilde farklı birşeylere denk gelir, klasik olmayan evrelerden geçen klasik karakterler.

Neyin merkez neyin kenar olduğunun sadece bakanın ne olduğuna değil, bakılanın ne olduğuna bağlı olduğu, bakılanın ne olduğu gerçeğinin de vahşi denecek düzeyde değişken olduğu gerçeği de, olayların mevzu bahis karakterlerin katılımıyla adı geçen süreçler üzerindeki açılımını takip etmeye çalışan bir ziyaretçi için işleri daha da zorlaştırır. Sefrou Fez'e doğru bakar. Fez de Fas'ın şehirli tarafına, Rabat'a, Kazablanka'ya, Marakeş'e, Tetuan'a ve ötesine bakar. Şehirleşmiş Fas kuzeye, Madrid'e, Paris'e ve biraz daha zıt hislerle, pan-Akdenizleştirilmiş Marsilya'ya olduğu kadar Doğu'ya, Kahire'ye, Tahran'a ve geri kalanlara doğru bakar. Pare Java'nın merkezindeki yüksek kültürün avlularına, bu bölgelere doğru bakar. Bu avlularda Endonezya'nın burada özetlenmesi gerekiyorken daha çok üretildiği Cakarta'ya doğru bakar. Cakarta Güney Asya ve Kuzey Avrupa'ya doğru bakar. Ve hepsi, tabii ki, modern dünyanın önemli güç merkezlerine doğru bakar: Washington, Tokyo, Moskova ve New York. Bu kültürel ötedekilerin uzakta duracağı çok şey var... vardı... ve görünür gelecekte de olmaya devam edecek.

Hem Faslıların hem de Endonezyalıların ve çoğu artık Faslı veya Endonezyalı olan Arap milliyetçilerinin, Hintologların, İslâm alimlerinin, Oryantalistlerin ve etnografların arası, bu durumla ilgili ne yapılabileceği konusunda açık olmuştur: sadece inançlar, bilimler, sanatlar, kanunlar ve başka yerlerde düzülmüş ahlâklarla etkileşimlerine değil, bu etkileşimlerin karışık çoğulluğuna nasıl bakılacağı. Bazıları bir "yerli deha" veya bir "temel madde"nin -Fas'ta Afro-Berberi, Endonezya'da Malayo-Polinezyalı- dışarıdan alınanları önemsiz kılacak kadar güçlü olduğunu, o kadar çok yabancı süsün, altta gizli asıl otantikliği ortaya çıkarmak üzere kolayca çıkarılıverdiğini iddia etmişlerdir. Ama böyle iddiaların geçersizliği, hem etnografik-tarihî araştırma, hem de, daha da derinden olarak, kendileri de "yerli" olmayan kolonyallerin bu iddiaları yerleşik elitlerin sahip olduğu zeminin altını oymak için (Fas'ta "Berberi"ye karşı "Arap", Endonezya'da "köy"e karşı "saray/şehir") kullanmalarıyla ciddi biçimde ortaya konmuştur. Daha genel görünen yanıtlar daha çok ya çoğulluk gerçeğini kabul edip buna bir şekilde yerli, orada yetişmiş görünümü vermek ya da çoğulluğu en aza indirip meselenin kalbi olarak bir içeriğe öncelik vermek olmuştur. Veya, tabii ki ve daha çok ikisi birden.

Bu belirsizliğin üstesinden net bir şekilde gelmek için ele alınabilecek çok örnek vardır. Ama, en iyisi, en azından, herkesin üzerine bir görüşü olduğu için şimdi evrensel tarihin resmî bir kategorisi olarak ortaya çıkan İslâm'dır (artık her ne ise). Sadece Müslüman bilinç, iddia ve bölünmüşlükteki yükseliş her iki ülkede dinî mesele ve kişilikleri olayların ortasına itmekle kalmamış, bir zamanlar sadece birkaç uzman, kanun ve törenadamı veya tarikatların gelişimiyle sınırlı olan akademik ilgi, Humeyni, Kaddafi, Sedat'ın öldürülmesi, Lübnan'ın yıkılması ve Kuveyt'in işgal edilmesinden sonra, resmen patlamıştır.

Aslında ilgi, Fas ve Endonezya gözönüne alınırsa, fenomenin kendisinden bile daha hızlı gelişmiş olabilir. Bu ülkelerden biri veya her ikisinin İslâm'ın enerjileriyle gittikçe çevrelenip çevrelenmediğini bilmiyorum ama (üzerinde en azından benim birçok farklı düşüncem olan bir konu), ülkelerin kültür-

lerinin öğrencileri, yerli ve yabancı, Müslüman ve gayri Müslim, kesinlikle öyle. Fazla değil birkaç yıl önce modernitenin aşındırdığı eski gelenek olarak gözardı edilen Kuran, Şeriat, Ayetler ve Tasavvuf, artık neredeyse her şeyi açıklamak için kullanılıyorlar.

İki durumdan Endonezya ve yine özellikle Java, ilk bakışta daha karmaşık görünür. İslâm takımadaya adım adım, basamak basamak, az çok barışçıl olarak İran, Gujerat ve Malabar sahili üzerinden, yaklaşık 14. yüzyıldan itibaren, yaklaşık bin yıllık Hindu, Budist ve Hindu-Budist varlığından sonra gelmiştir;[9] çeşitli eski Malezya topluluklarından oluşan bir koleksiyona görünüşe göre yerleşmiş, kendisi hiç de basit olmayan bir varlık. Bu varlığın Endonezya kültür dokusundaki yerini ve önemini belirlemek, sonuçta, üzerinde çok tartışılmış, nazik bir konu olagelmiştir.

Tartışanlar da, yine, hem bilim adamları hem de bilim adamlarının görünüşte çalıştığı insanlar olmuştur (hâlâ da öyledir). İki söylem çizgisi, biri daha sonra daha açık bir şekilde birleştirmek üzere şeyleri ayırmaya profesyonelce adanmışların, diğeri de, varlıkları itibariyle, ayrı veya birleşik, şeylerin içinde yaşamak zorunda olanlarınki, gittikçe daha çok birbirlerini andırmaya, hâttâ birbirleri hâline gelmeye meyletmişlerdir. Ortak zamanların ortak anlayışı.

Kolonyal dönemde, özellikle kolonyal dönemin pan-İslâmizm, Reformizm ve Müslüman kitle örgütlerinin Hollandalı-

9 Endonezya'nın İslâmlaşmasının hâlâ bütünlüklü bir çalışması yoktur. Özetler ve spekülasyonlar için bkz. M. Ricklefs, "Six Centuries of Islamization in Java," N. Levtzion, der., *Conversion to Islam* içinde (Londra, 1979), ss. 100-128; G. Drewes, "New Light on the Coming of Islam to Indonesia," *Bijdragerr tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde* 124 (1968): 433-59; A. Johns, "Sufism as a Category in Indonesian Literature and History," *Journal of Southeast Asian History* 2 (1961): 10-23. "Hindu" dönemle ilgili olarak bkz. G. Coedes, *The Indianized States of Southeast Asia* (Honolulu, 1958). Hindu-öncesi dönemle ilgili dokümanlar hâlâ az ve özelleşmiştir. Özetler için bkz. K. C. Chang, "Major Problems in the Culture History of Southeast Asia," *Bulletin of the Institute of Ethnology: Academica Sinica 13* (1992): 1-23; W. Solheim II, "The 'New Look' of Southeast Asian Prehistory," *Journal of the Siam Society* 60 (1972): 1-20.

ları "İslâm"ın kitabî olmaktan çok davranışsal bir kavrayışını edinmeleri gerektiğine ikna ettiği bitiş zamanlarında genel görüş takımada ve özellikle Java üzerindeki İslâm etkisinin yüzeysel olduğu yönündeydi. Çoğu Javalının hakkında gayet bulanık ve ilkel bir kavrayışı olduğu (öyle söyleniyordu) Peygamberin İnanışı (adı da böyle söyleniyordu) ada ve derinden Hintleşmiş kültürü üzerine "bir tül gibi" örtülmüştü. Bir "din"di ve kendini bu dine adayanlar gerçekten de vardı, adanmışlıkları da gerçekten güçlüydü. Ama hâlâ uysal, yayılmış ve birçok inancı birleştirmiş -dogmaya kapalı, çatışmaya ters- olan toplumun maddesine çok derinden işlememişti. De facto bir Tanrı ve Sezar ayrımı, sadece beklendiği üzere Hollanda tarafında değil, birkaç istisnayla, fanatik ve asabiyetle ayrık tanımlarıyla, Java tarafında da yerleşti. Müslüman eğitim ve ibadet biçimleri "ruhanî" ve dolayısıyla "kişisel", "özel", "içe dönük" ve "bu dünyaya ait olmayan" olarak bir köşeye ayrıldılar ve bu formlarla uğraşılması az çok kendi hallerine bırakılarak korundu. Fakat İslâm adına kolektif hareketler "seküler" ve dolayısıyla "politik", "kamusal", "haricî" ve "bu dünyaya ait" olmaları nedeniyle korunmadılar ve dikkatle gözardı edilerek özenle geriye çekildiler, manevi ve sosyal meselelerle kısıtlandılar.

Milliyetçiliğin yükselmesiyle bütün bunlar değişti. Fanatikler militanlar haline geldiler, ayrılıkçılar da işbirlikçiler oldular. Ve zafer kazanmasıyla (bu noktada ben, hafıza ve inançla yüklenmemiş halde sahnenin ortasına düştüm) milliyetçilik geldiği gibi ortadan kayboldu. Manevi ve politik olan tekrar, bir de vurgu kazanarak, biraraya geldi ve "İslâm", gürültülü ve organize bir şekilde, yeni toplumun ruhunu tanımlamaya çalışan güçler arasında bir güç olarak yerini aldı. 1952'de ben Pare'ye gittiğimde, özgür Endonezya'nın ne çeşit bir ülke olacağına ilişkin İslâmcı ve Endonezya milliyetçisi, popülist ve elitist, gelenekselci ve sekülerist kavrayışlar, davaların -sabit, ayrık, kıskanç ve kararlı- etrafında kemikleşmişti.

Bu dönemde "İslâm", bir duruştan çok bir hareket (ya da daha kesin olursak önemsiz olmayan iç ayrılıklar nedeniyle

bir hareketler topluluğu) görüntüsü veriyordu ve toplumun bazı kesimlerinde, özellikle ticari kesimde ve ülkenin bazı bölgelerinde, özellikle sahil bölgelerinde, topluma daha çok nüfuz etmişti; kendini de başka yerlerde kurulmuş ve başka şekillerde gerçekleşen rakip hareketler üzerindeki gücünü güvene almak üzerine kurmuştu. İslâm'ı peçe veya şeriat kuralları yerine, diğer inanışlar arasında onlardan hiç de az kesin olmayan bir inanış olarak gören çoğulcu ve tartışma konusu olmuş bir görüş, bu nedenle hem endişesi gittikçe artan bana hem de görebildiğim kadarıyla benim konuştuğum daha da rahatsız olan *oyundaki kişiler*'e -gurular ve ulema, devlet memurları ve parti görevlileri, amansız gençler ve kadın aktivistler- kesin ve mutlak geliyordu. Bütün bunlarla ilgili yazdığım kitaba[10] *Java'da Dinler* adını vermek istedim. Fakat, görünüşe göre etnografik sınıflar, doğal etiketler ve programlanmış dinleyicilere inanmış biri olan yayıncı, bunu da kabul etmedi, kitap da uygun olarak düzeltilmiş ve anlattığının tam da karşısında bir adla, *Java'nın Dini* adıyla çıktı.

Yine de, beş yıl sonra olaylar kitabı tamama erdirdi. 1965 ayaklanmaları ve ardından askerlerin getirdiği barışla, Endonezya kültüründe ve daha kritik olarak Java kültüründe "İslâm"ın kavranışı değişmeye başladı. Dinî temelli politik hareketlerin yasaklanması ve cinayetlerin sonucu olarak halk arasında da gözden düşmesiyle artık böyle hareketleri taşıyamayan Müslüman varlığı bir kere daha bir duruşlar kümesi haline geldi. Tek fark artık bu varlığın artan düzeylerde, ilk önce bu varlığı taşıyanlar, daha sonra da bu varlığı taşıyanları takip edenler tarafından, yüzeysel veya sekter bir tavırla değil de, temelli, geniş içerikli ve derine kök salmış olarak sunulmasıydı: aslında, Java'nın ve dolayısıyla, *daha ziyade*, Endonezya'nın tek dini. "Endonezyalılaşma" olarak bilinen şey[11] artık başlamıştı.

10 C. Geertz, *The Religion of Java* (Glencoe, Ill., 1960).

11 R. Liddle, *Politics and Culture in Indonesia* (Ann Arbor, 1988), ss. 12ff. Bu görüşü bir bütün olarak yutan ve Mekke kratonları [dış faktörlerden etkilenmeyen] ve Sufi teokrasileri ile ilgili referansların yapıldığı kitap için bkz. M. Woodward, *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta* (Tucson, 1989).

"Endonezyalılaşma" (oradaki adı *indigenisasi*, pek de yerel bir terim değil) ile kastedilen, inançların çeşitliliği, bu inançları gerçekleştirme şekillerinin farklılığı ve "Yeni Düzen" devletinin pürizme karşı tahammülsüzlüğünün Kuran ortodoksisinin önüne koyduğu problemlerle, açıkça Hıristiyan, pagan, Endonezyalı, Çinli veya inançsız olması nedeniyle asimile edilmesi mümkün olmayanlar hariç, her şeyi "İslâmî" olarak tanımlayarak başedilmesidir. Özellikle, halkın daha adanmış ve itaatkâr kesimiyle daha eklektik ve deneyci kesimi arasındaki gerilimi, neyin Müslüman olduğu, neyin Müslüman olmadığı arasındaki sınırı tekrar çizerek -neyin itaat sayılacağı, neyin adanmışlık olarak kabul edileceğini tekrar tanımlayarak- azaltmaya çalışır.

Müslüman kategorilerinin en geniş kapsamlı, çok yüzlü ve kötü tanımlanmışı olan Sufizmin "her duruma uygun bir dogmatik sistem" olarak sunulması ve yüksek ve alçak, geçmiş ve şimdi, törensel ve edebî her yerde bulunması, dinî ılımlılık ve geniş tabanlı camiye doğru bu harekette önemli rol oynamıştır. Geleneksel Java metinlerinin yerel Müslüman anlatıları olarak tekrar okunması, İslâmî eğitimin, İslâmî liderlik biçimlerinin, hatta bir ölçüye kadar İslâmî hayat biçimlerinin resmileştirilmesi ve araştırmacılarca Java krallıklarının "sufi teokrasileri", Java saraylarının "Mekke'nin analogları" olarak sınıflandırılması da öyle. Sentetik temeller üzerine örtülmüş ortodoks tüller değil. Rakipleriyle mücadele eden sekter kollar da değil. Daha çok, yerel dille ifadeye çalışılan evrensellik. Yerli formların sınırsız coşkunluğu arasından parlamaya çalışan ruhani teklik.

Bu, yerelciliğin, program veya yorum olarak, çoğulculuk ve ayrılıkçılığın karşılaştığından daha az meydan okumayla karşı karşıya kaldığı anlamına gelmez. Reformistler, gelenekselciler, sekülaristler, senkretikler ve Java'ya mahsus bir karakter olan *ahli kabatinan*[12] (en az kötü çevirisi sanırım "meta subjektivistler" olur) hepsi hâlâ ısrarlı ve inanmıştırlar ve Ortadoğu'dan gelen şok dalgalarıyla devletin ülkenin tamamına Javalı

12 Bkz. Geertz, *Religion of Java*, 3. bölüm; Liddle, *Politics and Culture in Indonesia*, ss. 14ff.

bir sivil dini empoze etmesi, resmi azımsanmayacak derecede karmaşıklaştırmıştır. Aslında insan sırf bir sürü önerilmiş formül olduğundan, İslâm'ın Endonezya veya Java kültüründeki yerine dair muhasebelerden birini tercih etmek için bir zemin olmadığı sonucuna varmak durumunda da değildir. Belki de kurulmasına katkıda bulunduğumdan böyle düşünüyorum, ama sadece değil, bence çoğulcu, ayrılıklar alanı görüşü sadece 1950'lerde değil, aynı zamanda 1920'lerde ve 1980'lerde de güce sahipti (hatta belki de serbest pazar otoritesinin çelişkilerinin yerleşmeye başladığı 1990'larda da); sonuçta ne kaplama olarak İslâm ne de her yerde mevcut İslâm başarılı olacaktır.

Ama yine de belki. Sona ermekten çok uzak olan bir hikâye (sonuçta 600 yıl nedir ki?) henüz başladı. Nosyon oluşumunun tarihi, kültürün her yönünde olduğu gibi bu yönünde de -İslâm'ın hikâyesi de genel bir dokumadan bir yama örneği olarak çok iyi durur-[13] belirsiz ve karmaşık bir süreçtir. Yerli olanı ithal edilenden, kemiğe kadar işlemiş olanı sadece deriye yapışmış olandan, ölmekte olanı yeni doğandan ayırmak, kodlanmış kurallar ve sistemli bir plan adına çok da şey olmadan gerçekleştirilen sürekli bir iştir. Şimdi ne söyleyeceğinizi düşündüğünüz bir anlık boşlukta, aynı düzeyde içten gelen bir dürtüyle, bakışınızı bir başka dokumanın bir başka yamasına çevirdiğiniz zaman sona erer ancak.

Benim sosyal bilimlerde geniş çaplı karşılaştırmalı analizler sonucu vardığım bir tavır olan karşılaştığım durumlardan hiçbirini bir diğerinin indirgenmiş versiyonu olarak görmemek -meselâ, İspanya'da Hollanda'nın kalvinizmi yoktu, Çin'de de Japonya'nın feodalizmi- benim yaptığım gibi İslâm'a önce Kuzey Afrika'da, hemen sonra da Güneydoğu Asya'da bakarsanız, uygulaması özellikle zor bir tavırdır. "Kayıp" gibi görünen şeyler, gerçekten de eksik olan eksikler, bayağı bayağı üzerinize atlarlar.

İlk elde, 8. yüzyılın sonlarına doğru şimdi Fas'ın merkezi

13 Fas ve Endonezya'da İslâm'ın daha geniş çaplı bir karşılaştırması için bkz. C. Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia* (New Haven, 1968).

olan yere vardıklarında İslâm'ın taşıyıcılarını[14] bin yıllık Endonezya uygarlığıyla karşılaştırılabilecek hiçbir şey beklemiyordu. Tepelere serpiştirilmiş birkaç Berberi beyliği ve sahil boyunca bazı geçit limanları vardı. Ama, tıpkı kendinden önceki Fenikeliler gibi bu kadar batıda pek de güçlü yerleşemeyen Roma uygarlığı, arkasında birkaç mozaik, birkaç yer ismi ve bir avuç da yer isimleri kadar eskiye ait Hıristiyan bırakarak uzun zaman önce kaybolmuştu. Bu Arap maceracılarda -çoğu ya yağmacı ya da mülteciydi- yolları üzerinde onları manen etkileyecek bir İran ya da Hindistan da olmadığından kültürel olarak bir değişim olmamıştı ve aylarla ölçülebilecek bir sürede Akdeniz'in güney sahilleri üzerinden yollarını katetmişlerdi.

İkinci olarak, kısmen de bir sonuç olarak, burada, hem şimdi hem de bilinen geçmişte, Endonezya'daki, dinî veya yarı dinî ideolojiler etrafına toplanmış gruplaşmaların karışımıyla karşılaştırılabilecek bir şey yoktur. Nüfus içindeki yeri hiçbir zaman yüzde bir veya ikiyi geçmemiş kendi içine kapalı Yahudileri ayrı tutarsak,[15] önemli sayıda yerli gayri Müslim de yoktur. İslâmlaştırma pratiğinin etnik veya yöresel dengesizliklerinin, tam olarak İslâmî ya da sadece Arap olanın ne olduğu yolundaki ilginin veya yerel pratiğin ortodoksluğuyla ilgili endişenin önünde de hiçbir şey yoktur. Ve belki de en önemlisi, yurttaşlığın ve inancın paylaşımı arasında denklik vardır. Ulusal kimlik ve dinî bağlılık bir madalyonun yüzleri gibidirler. Burada, insanları en geniş politik bağlılıklarının ve en derin manevi bağlılıklarının uzlaşabilir olduğuna ikna etmek için inceltilmiş resmî bir sivil dine ihtiyaç yok.

Ama bu kulağa artık Henry James'in Hawthorne Amerikasına "ne Epsom, ne de Ascot...[16] ne katedraller, ne de kiliseler" bakışı gibi gelmeye başladı. Fas İslâm'ıyla ilgili kritik olan, En-

14 Fas'ın Araplar tarafından işgali denen şey hâlâ spekülatif ve kötü belgelenmiştir. Kısa özetler için bkz. *Morocco: A Country Study* (Washington, D.C., 1978) 4. baskı, ss. 17ff.; N. Barbour, *Morocco* (Londra, 1965). Roma vb. için bkz. J. Abun-Nasr, *A History of the Maghrib* (Cambridge, 1971), ss. 13ff.

15 S. Deshen, *The Mellah Society, Jewish Community Life in Sherifian Morocco* (Chicago, 1989).

16 H. James, *Hawthorne* (New York, 1870), ss. 42-43.

donezya'da çok görülen cemaatçi düşünce akımları halini pek almaması, tarihinde de pek almamış olması demek değildir. Kritik olan, neredeyse her zaman ve her yerde takındığı, radikal bireyci, "rolünü oynayan adamlar" halidir (tabii ki kadınlar, sükûnet ve eve sadakat için bir kenara ayrılmışlardır). Olumlu bir tanımlamayla, Fas'ta İslâm kişilerce, çok özgür, büyük ve orta boy, orta boy ve küçük din adamlarından oluşan dev, hareketli bir kalabalık sayesinde ayakta kalır; âlimler ve hâkimler, peygamberin soyundan olanlar ve popüler, karizmatik kişilikler, tarikat liderleri ve hacılar, imamlar ve Kuran hocaları, cami görevlileri, toprak sahipleri, noterler, kanun koyucular, vaizler ve pazar ahlâkının denetleyicileri. Alimler, kadılar, şerifler, dervişler, şeyhler, hacılar, imamlar, fıkıhçılar, talebeler, nadirler, müftüler, adeller, hatipler, muhtasıplar - tıpkı, sürekli olarak planlarını ve ittifaklarını yenileyen, düzensiz figürlerden oluşan düzensiz bir ağ olan toplumun kendisi gibi.

Bu zamandan zamana, yerden yere, dönemden döneme akan karakterler oyununda, âlimler ve daha az bilincinde olarak da olsa karakterlerin kendileri, bazıları daha çok, bazıları daha az önemli, ama hepsi dinî konumlarının önlerine koyduğundan en fazlasını çıkarmak derdiyle, meseleleri düzenlemek için çizgi olarak kullanmak üzere şehirliye karşı köylü, eğitimliye karşı halktan, karizmatiğe karşı miras devralmış gibi, her biri en az İbni Haldun kadar eski kültürel kırıklar[17] bulup izo-

17 Bkz. *inter alia*, A. Bel, *La religion musulmane en Berbérie* (Paris, 1938); Geertz, *Islam Observed*; R. Montagne, *Les Berbéres et le Makhzen dans le sud du Maroc* (Paris, 1930); A. Hammoudi, "Segmentarité, stratification sociales, pouvoir et sainteté," *Hesperis-Tamuda* 16 (1974): 147-180; A. Hammoudi, "Sainteté, pouvoir, et société," *Annales: Economies, sociétés, civilisations* 35 (1980): 615-649; J. Berque, *Ulémas fondateurs, insurgés du Maghreb* (Paris, 1978). D. Eickelman, *Knowledge and Power in Morocco: The Education of a Twentieth Century Notable* (Princeton, 1985); D. Eickelman, *Moroccan Islam: Tradition and Society in a Pilgrimage Center* (Austin, 1976). İbn Haldun'la ilgili olarak bkz. *The Muqaddimah*, çev. E. Rosenthal, 3 cilt. (Londra, 1958). Fas'ın genel politik yapısında "dinî kişilikler"in işleyişi ile ilgili yakın tarihli tartışmalar için bkz. Hammoudi, *Maître et disciple*; H. Elboudrari, *La "Maison du Cautionnement": Les shurfa d'Ouezzane de la sainteté à la puissance, étude d'anthropologie religieuse et politique (Maroc, XVIIe XXe s.)* (Doktora tezi, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 1984).

le etmeye çalışmışlardır. Ne hiyerarşik yapılarla ne de ideolojik kamplarla bölünmüş, ne devlet kurumlarına ne de *famille d'esprit*'lere ait olan herhangi bir tanıdık tipler takımıyla herhangi bir nokta ve herhangi bir coğrafi yerde karşılaşıldığında ihtiyaç duyulan, İslâmî kişiliklerin İslâm'ının sosyal hayatın genel karmaşasına nasıl girdiğini görmektir.

Bu genel karmaşa, daha önce de söylediğim gibi, sadece bir el sıkışmaya dayanan ittifaklardan -bunlar da radikal anlamda seküler ve pragmatiktirler ve aşkın kaygılardan bağımsızdırlar- oluşan değişken sistemlerin biraraya gelmesi ve dağılmasından oluşur. Bu sürecin katılımcıları olarak dinî figürlerin ekledikleri ya da daha kesin anlamda içine kaynattıkları gergin, ısrarlı, hatta saldırgan bir ahlâki mizaç, ilkenin stratejik olanın ötesine geçen rengidir. Birçok yönden gayet dünyevi olan bu toplumda Müslüman bağlılığının baskısı olmadan gerçekten önem arzeden hiçbir şey gerçekleşmez ya da benim görebildiğim kadarıyla gerçekleşmemiştir, çünkü çoğunun da kabul ettiği gibi, görevi bu baskıların gevşememesini sağlamak olan âlimler, şeyhler, şerifler, marabutlarm ve benzerlerinin katılımı olmadan önemli hiçbir şey gerçekleşmez ya da benim görebildiğim kadarıyla, şimdiye kadar gerçekleşmemiştir.

Sosyal mücadelenin içinde bir birey, devlet veya ülkenin nasıl mümin olacağıyla ilgili nosyonlardan herhangi birinin takipçisi dinî kişiliklerin varlığıyla dinen yüklenmesine her türlü kesişimde ve durumda rastlanabilir. Bir insanı tam anlamıyla Müslüman yapanın ne olduğu konusundaki görüşlerin sureti tabii ki değişir, değişmeye de devam edecektir. Bu görüşlerin, kendilerine mahal bulmak için çabalayan tutkulu insanların fiilleri ve alâkaları ile yayılması, klientalizm gibi, daha kalıcı görünmektedir.

Bize şimdi bir geçiş dönemi olarak görünen[18] 16. yüzyılda,

18 Onaltıncı yüzyıldaki gelişmelerle ilgili yakın tarihli görüşler için bkz. M. Garcia-Arenal, "*Mahdî, Murâbit, Sharîf* : L'avénement de la dynastie Sa'dienne," *Studia Islamica* 71 (1990): 77-114; M. Garcia-Arenal, "Sainteté et pouvoir dynastique au Maroc: La résistance de Fés aux Sa'diens," *Annales: Economies, sociétés, civilisations* 4 (1990): 1019-1042; A. Bouchareb, "Les conséquences

Fas modern halini almaya başladığında, ayrık ve karşıt dinî figürler arasındaki rekabet o kadar mühimdir ki bütün toplumu sürüklüyor gibi görünür. Sosyal peygamberler olarak vecd halindeki köylülerin ortaya çıkışı; özellikle şehirlerde tarikat şeyhleri arasında artan çatışmalar; monarşik otoritenin kurucu prensibi olarak Muhammed'in soyundan olmanın tekrar ortaya atılması; kendine "mehdi" veya "imam" (Müslüman usulü mesihlik) diyen insanların hiç yoktan ortaya çıkması; bir de alimler ve hukukçular, "Şeriatın Dostları" tarafından bu tür patlamalara gösterilen tepkiyle metne bağlı ortodokside gösterilen ısrar - bütün bunlar dinî manzarayı, içinde Alawilerin, Sömürgecilerin ve bugünün Fas'ının oluştuğu kesin fikirlerden oluşan yapıyı şekillendirir.

Endonezya'da olduğu gibi ve benzer nedenlerle -Şah'ın düşüşü, militerliğin yükselişi- bütün bu süreç hem yerliler hem de yabancılar tarafından bilimsel incelemeye tâbi tutuluyor. Eski fikirler -Hıristiyan müdahalesinin Fas milliyetçiliğinin gelişimine etkisi; devletin tarafında yer alan yerleşik düzlüklerle devletin karşısında yer alan dağlı kabileler arasındaki politik kopukluk; Kralın yarı halife rolü; tarikatların, sessiz-reaksiyoner rolü- Fas tarihinde İslâm inancının ağırlığı gibi, tekrar şiddetli tartışmaların konusudurlar. Fakat bu tartışmaların (zaten "yerlici" bir yön alma eğilimindeler) veya İslâm'ın gücüyle ilgili değerlendirmelerin (artık kimse ikincil veya yüzeysel olduğunu düşünmüyor) sonucu ne olursa olsun, karakterlerin dini, şahsi bağlılıklar gibi, hâlâ çok belirgin.

Sanırım bu her saha antropoloğunun sahip olduğu bir deneyimdir, ben de o kadar çok yaşadım ki bu deneyimi, artık bu mesleğin bir sembolü olduğunu düşünmeye başladım; araştırmanın devamı esnasında, sizin gibi keskin görüşlü, olan bitenden habersiz, krallara uyan, her şeye inanmaya hazır birinin

socio-culturelles de la conquete ibérique du littoral marocain," *Actas del Coloquio de la Peninsula Iberica con el Magreb* (Madrid, 1988).

ortaya çıkmasını beklermiş gibi görünen, sadece sorulara cevap vermeyip size doğru soruları da sorduran insanlara rastgelmek: kendilerinin, köyleri veya kasabalarının, ülkelerinin, dinlerinin, akrabalık ilişkileri sistemlerinin, dillerinin, geçmişlerinin, pirinç ekme veya ticaret veya dokuma yöntemlerinin, müziklerinin, cinselliklerinin, politikalarının, kendi iç yaşamlarının, "aslında", "özünde" *-gerçekte-* ne olduğuyla ilgili anlatacak hikâyeleri, açacak görüşleri, aktaracak imgeleri, tartışacak teorileri olan insanlar. "Sampeyan, kula ngomongi" der Javalılar - "Sen, benim konuştuğum" (fiil etken değil edilgendir;[19] vurucu bir güç); "šuf! Nqül-lek" der Faslılar - "Dinle, sana diyorum" (havası buyurgandır, neredeyse Kuran'ı andırır.)

Antropologlar böyle insanlara farklı tepkiler gösterirler ve aynı antropolog da farklı zamanlarda farklı tepkiler gösterir. Bazen yakanıza yapışmış gibi görünürler, bizim söylemeyi sevdiğimiz şekliyle kendi hesabımıza görebilmemiz için, onlardan kaçmamız zorunludur. Bazen de şans eseri keşfedilen ham tecrübe rezervleri gibidirler: büyük bilgi kaynakları büyük antropologlar yaratır. Ama tepkiniz ne olursa ve ne kadar dengesiz olursa olsun, bu tepki sonunda gerçekleşir ya da en azından "sen, benim konuştuğum", "dinle, sana diyorum" duruşunun kendi duruşum olduğunu farkettikten sonra bana öyle geliyor. Benim de anlatacak hikâyelerim, açacak görüşlerim, aktaracak imgelerim, tartışacak teorilerim var ve onları oturup dinlemeye kim razı olursa ona anlatmaya hazırım. Bir kültürü ya da burada benim yaptığım gibi amacına uygun olarak düzenlenmiş ve kesilip biçilmiş, seçilmiş parçaları tanımlamak, garip bir nesneyi, hiperuzayda bir düğümü açıklamak değildir. Bir yerlerde, birilerini bazı şeylere bakmaya sevketmektir; benim kitaplarla, seyahatlerle, tanıklıklarla ve diyaloglarla bakmaya sevkedildiğim gibi: bir ilgi yaratmaktır.

Bir yaşam biçimini tanımlamanın, onu iyi ayarlanmış belli bir çeşit ışığın altında göstermek olduğu nosyonu, bayağı olsa

19 Javacada "-i-" fiil soneki için bkz. Keeler, *Javanese: A Cultural Approach*, ss. 126ff. Fasçanın emir kipi için bkz. Harrell, *A Short Reference Grammar of Moroccan Arabic*, ss. 175-176.

da yeteri kadar zararsız görünür. Ama bazı zorlu imâları vardır, en zorlusu da herhalde ışığın ve ayarının tanımın tanımladığı şeyden -İslâmî cinsiyet, konuşma şekli, rütbe- değil de tanımın kendisinden kaynaklanmasıdır. Şeyler, şüphesiz oldukları şeydirler: başka ne olabilirlerdi ki? Ama bizim üzerinde hareket ettiğimiz onlara dair muhasebelerdir, bize bilgi verenlerin, meslektaşlarımızın, bizden önce gelenlerin ve bizim muhasebelerimiz ve bu muhasebeler de yapı'dırlar. Hikâyeler hakkında hikâyeler, görüşler hakkında görüşler.

Bu fikrin, kültürel tanımlamanın ikinci el, şekillendirilmiş bilgi olduğu fikrinin, niye bazı insanları rahatsız ettiğini tam olarak anlayabilmiş değilim. Belki bunun insanın yazdığı ya da söylediği şeyin ikna ediciliği hakkında mesuliyet kabul etmesi zorunluluğuyla ilgisi vardır, tabii böyle bir zorunluluğu kabul ederse, çünkü sonuçta bu mesuliyeti "gerçeklik", "doğa", "dünya" veya bir başka muğlak ve hacimli temiz bilgi deposuna yüklemeden yazmış veya söylemiştir. Belki de insanın bir şeyi sahilde parlarken bulmak yerine kendisinin biraraya getirdiğini belirtmesinin o şeyin gerçeklik ve hakikat iddiasının altını boşaltacağı korkusudur. Ama bir sandalye kültürel (tarihî, sosyal...) olarak kurulur, sadece kendilerinin olmayan insanların nosyonlarla yüklü insanların davranışlarının ürünüdür, ama yine de ona oturabilirsiniz, iyi veya kötü yapılmış olabilir ve en azından şimdilik, sudan veya -bunu idealizmden kurtulamayanlar için söylüyorum- düşünceden varedilemezler. Veya belki gerçeklerin yapıldığı (zaten etimolojisi de *-factum, factus, facere-* bizi kuşkulandırmalıdır) gerçeğinin kabul edilmesinin,[20] insanı zahmetli ve sarmal bir iş olan, söylediği şeyi nasıl olup da söylediğinin izleğini çıkarmaya zorlamasındandır; ben bu işe kendi durumumda, buradan başladım. Bankada saklanabilecek bulguların dümdüz sunumu bile aslında daha doğrudan, rahatlatıcı görünür; bilginin olması gerektiği hali. Tek problem ise bu işin kendisinin biraz romantizm olmasıdır, en kabası da değil.

20 Bkz. B. Latour, *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers through Society* (Cambridge, Mass., 1987).

İki yarılmış şehir, iki yarı düzenli ülke, iki hayat biçimi kümesi ve çakılıp duran uçaklar yapan tekrar tekrar ortaya çıkan bir antropolog, keskin sonuçlara yol açmazlar. Yol açtıkları şey, geç takdir edilmiş karmaşa ve kaosun anlamada araç olarak kullanımlarının öğretici bir örneği, çok geç gelmenin ve çok erken ayrılmanın, unutulan deneyimin kısmi görünümleri arkasında içten bir gezgin gibi sürüklenmenin değeridir, en azından böyle umuyorum.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Hegemonyalar

İnsanın aklına klasik etnografyaların çoğunda bulunan antropoloğun "kendi" yerlileri arasında fotoğrafı geliyor. Genellikle resmin merkezindedir, çoğu zaman, ama zorunlu olarak değil, diğerlerinden daha uzundur, çevresindekiler, neredeyse her zaman hepsi erkek, etrafında toplanmışlardır ve dimdik kameraya bakarlar; o ya beyaz bir elbise ya da bir çeşit kampçı üniforması giymiştir, çoğu zaman başında bir kolonyal şapka vardır. Çevresindekiler ise basit yerli giysileri giymişlerdir, bazen de ellerinde silahları vardır; yine genellikle arka planda, uzak olmayı, izolasyonu, kendine yeterliği çağrıştıran bir çeşit manzara, orman, çöl, kırık dökük kulübeler, belki de birkaç inek veya keçi. Çeşitlemeler de vardır: etnograf yağ lambasının ışığında not alıyor, bir bahçeyi çapalayan adamı sorguluyor, bir musluğu paylaşıyor, bir kulübede dinleniyor; veya bazen sadece kameranın arkasında görünür şekilde görüntü dışındaki etnografa bir mızrak veya bir sukabağı uzatan bir zenci ("istediğin bu mu?"). Böyle bir resmin olmadığı durumlarda da, tema bir şekilde bir önsözle, bir dipnotla, bir ekle aktarılırdı; az çok bize benzeyen bir adam veya bazen bir kadın, sadece daha cesur, tecrit edilmiş, uzakta, bizden sadece farklı olmayan, ama bizden kopuk olan, ziya-

ret edilen, gözlemlenen, rapor edilen insanların arasında. Dünyanın uçları.[1]

Antropoloğun bu dünyanın kenarındaki, zıvanadan çıkmış kalabalıktan uzak yalnız kâşif şeklinde sunumuna artık pek rastlanmıyor. Sadece biraz abartılı olmasından değil, artık "ilkeller" ile ilgili fikirlerimiz daha az ilkel ve "uygarlık" ile ilgili emin olduklarımızdan daha az eminiz: "Dang'ler arasında" tecrit nosyonunun kendisi bugünlerde pek uygulanabilir değil. Şimdinin gürültüsünün duyulmadığı çok az yer kaldı (hatta artık altın arayıcılar Amazon'u, Yeni Gineliler de politik partileri keşfettiğinden hiç kalmamış bile olabilir) ve antropologların çoğu da bu gürültünün yerel armoniyi boğduğu yerlerde -Hindistan, Japonya, Bolivya, Mısır... Endonezya... Fas- çalışıyorlar. Birkaç misyoner, bir gezgin bölge memuru, acayip ıssız ada sakini -kendi sahalarının efendileri- dışında yalnız çalışanı da kalmadı. Ormanlar (veya çöller), sosyologlar ve filologlar, ekonomistler ve tarihçiler, müzikologlar, tarımbilimciler, psikiyatristler ve turistlerle dolu. "Ormanın derinliklerinde, uzaklardaki bir mercan adasının üstünde" imajı hep biraz tertiplenmişti, etnografınki dışında diğer yabancı varlıkların üstü kapatılmıştı, hem hep Hollywood veya Hong Kong'da çalışanları da olmuştu. Ama, benim olmayan bir deyimi kullanırsam, etnografik üretimin sosyal koşulları için önemini abartmak kolay değildir. Antropologların dünya tarihinin akışına etkisi dolaylı olan toplumlara doğru hareketi ve bu akışa daha önce "ilkelin peşinde" iken konsantre olduğumuz daha periferik toplumların katılımı -ikisi de İkinci Dünya Savaşı'nı takip eden politik yer değiştirmelerin sonucudur- sadece ne çalıştığımızı veya nasıl çalıştığımızı değiştirmedi. İçinde varolduğumuz ortamı değiştirdi.

Manşetlerin ulaşabileceğinden daha uzak bir yerde değil de, küçükle büyük arasındaki bir kırık hattında duran bir antropolog olmanın ne olduğunu aktarmak için fotoğraflar yetersizdir. Resmini çekecek bir şey yoktur. Önsözler ve ekler de ye-

1 Antropoloğun etnografik metinlerde sunumu problemi ile ilgili olarak bkz. C. Geertz, *Works and Lives: The Anthropologist as Author* (Stanford, 1988).

tersizdir. Merkezî olanı uçlara iterler. İhtiyaç duyulan veya bir şekilde işe yarayacak olan, tablolar, anekdotlar, meseller, hikâyelerdir: anlatıcısı içinde olan küçük anlatılar.



1957 Kasım'ının sonu, şafak vakti,[2] saat dörtbuçuk veya beş. Ben ve eşim Güneybatı Bali'de, geleneksel olarak düşen, modern olarak yükselen bir Brahmana ailesiyle birlikte yaşıyoruz. Bir zamanlar yerel mahkemeye memur, kralların ve efendilerin din adamları olarak atanmışlar ama artık ne yüksek düzeyli bir görevleri ne de böyle bir göreve getirilme şansları var. Ailenin eskiden olsaydı gençliğini din adamlığı eğitimi için harcayacak olan babası gezgin bir berber, çevrede de beceriksiz bir berber olarak biliniyor. Erkek çocuklar devlet memuru olmak üzere okula gidiyorlar, ama ileride otel işletecekler. Kız çocuklar da okula gidiyorlar, ama daha önce Bali'nin hiç görmediği bir şey olmak için: profesyonel gösteri dansçıları. (On yıl sonra onları Chicago'da bir salonda yaklaşık bin kişinin izlediği bir gösteride göreceğim, menajerleri de kurnaz biri olarak bilinen babaları.)

Küçük avluya elli ya da altmış adamın dolduğunu farkederek uyanıyoruz. Sessiz ve hareketsiz sadece bekliyorlar, düzgünce sıralanmışlar, pirinç teraslarında çalışmak üzere giyinmişler. En kötüsünden korkarak yataktan çıkıyorum. Suçlama? Protesto? Saldırı? Gergin zamanlar yaşıyoruz. Yeni Gine meselesine sinirlenen Sukarno Hollandalıları ülkeden toptan kovmaya hazırlanıyor. İç savaş Sumatra'yı ve Celebes'i tehdit ediyor. Avrupalı bir doktoru Balili yardımcısı bahçe çapasıyla öldürmüş. Çoğu yabancı ayrılmış ya da on yıllardır orada olan ve Bir Baliliyle evli olan ressamlara olduğu gibi, ayrılmaya zorlanmış. Ama bu adamları buraya neyin getirdiğini hayal ede-

2 İçinde yaşadığımız kasabayla ilgili olarak bkz. C. Geertz, *Peddlers and Princes* (Chicago, 1963); C. Geertz, *Negara: The Theatre State in Nineteenth Century Bali* (Princeton, 1980); C. Geertz, *Bali: Interprétation d'une culture* (Paris, 1983); J. Boon, *The Anthropological Romance of Bali, 1597-1972* (Cambridge, 1977).

miyorum. Sulama kanallarında, köy pazarlarında, buz fabrikalarında ve diş doldurma ritüellerinde çalışma yapmışız. Kavga ve şüphe için pek iyi bir malzeme değil.

Dışarı çıktığımda, insanlar "sen sor", "hayır sen sor" diye fısıldaşmaya, birbirlerini ileri itmeye başlıyorlar. Sonunda yaşlı bir adam bana doğru yarım bir adım atıyor. İtaat jestleriyle, neredeyse duyamayacağım kadar alçak bir sesle "Lütfen bizi affedin 'babamız' " diyor (ben otuzbir yaşındayım, o elli ile seksen arasında) "Ama size bir soru sormak istiyoruz. RRI (devletin radyosu) Rusların gökyüzüne bir ay koyduğunu söylüyor. Ama RRI devletin, biz de emin olamıyoruz. Doğru mu bu?" Ben de "Evet, koydular" diyorum (benim kaynağım güvenimin tam olduğu BBC dünya servisi - ne zaman kaçmam gerektiğini söylemesi için de BBC'ye güveniyorum). "Şu anda tepemizde dönüyor". Aralarından bazıları kafalarını sallıyor ve diğerlerine "Eğer bir Amerikalı Ruslar hakkında bunu söylüyorsa o zaman doğrudur" diyorlar; yaşlı adam büyük bir özenle ayrılmak için izin isteyip beni rahatsız etmeye cesaret ettiği için tekrar özür diledikten sonra kalabalık sabahın sisine tekrar geri dönüyor. Ampirizm iş başında. Profesyonelce ortaya çıkarılan kültürler arası iletişim. Gerçek zamanlı Soğuk Savaş.

Yedi yıl sonra, 1964'te, bir etnografın vereceği en kritik kararı vermeye, nereye dükkân açacağıma karar vermeye çalışarak Fas'ın içinde arabayla umutsuzca dolaşıyorum. Aslında daha önce bir tanıdık aracılığıyla Sefrou'da karar kılmışım, ama yine de olanca hızımla yol alıyorum - otuzbeş günde yirmibir şehir. Paşa nazik, çocuklarım görece rahatça yaşayabilirler ve Berberiler, Yahudiler, zeytinler ve surlar var. Ama yine de emin olmak için gözüme ilginç görünen yarım düzine yere bir bakmak istiyorum. Ve bir de, sanırım, bu seçimi bilimsel bir yöntemle yaptığıma daha sonra başkalarını ikna edebilmek için kendimi ikna etmek üzere. Önce bir araştırma yaparsınız, sonra bir örnek alırsınız, en sonunda da olasılıkları ve olası neticeler arasında Baysevari bir ihtiyatla bir seçim yaparsınız.

Kasr-el Kebir, son ziyaret ettiğim yer, aslında gerçekte bir aday değil. Atlantik kıyısından elli kilometre içeride, 1956'ya kadar Protektora'nın İspanyol kısmının sınırları olan yerin içerisinde; çok büyük ve çamurlu taşkınların görüldüğü bu yayvan ve itici şehir fazla büyük, fazla sağlıksız ve benim geleneksel zevklerime göre, Tangiers'in yamalı atmosferine fazla yakın. Ama, acayip şekilde Hooverımsı olan kulesiyle Stanford Üniversitesi'nin küçük ölçekli bir örneğine benzeyen eski, çürümekte olan küçük bir İspanyol kalesinin etrafında kurulu bu şehir 16. yüzyılda Faslıların Portekiz işgalini püskürttüğü, bir Osmanlı işgalinin cesaretini kırdığı ve ünlü bir liderini kaybettiği meşhur bir savaşa[3] sahne olmuştu; bir de özellikle ilk gittiğimde çoğu su altında olduğundan konuşacak işe yarar birilerini bulamadığım için ilgimi çekti.

Bu sefer buluyorum. Adı Hasan Bin Ali, bu yerin paşası ve Vladimir Nabokov'a benziyor (burada her şey bana başka birşeyleri hatırlatıyor) ama eski Fas'ın en renkli karakterlerinden birinin, "Emily, Wazan Şerifesi"nin torunu çıkıyor. Emily 1873'te ülkedeki en güçlü tarikatlardan birinin şeyhiyle (adam ellilerindeymiş) evlenen bir İngiliz kadını.[4] (Tangiers'de müzikli bir eğlencede karşılaşmışlar; şeyh onunla evlenebilmek için ona yasal varislerini zaten kazandırmış olan iki karısından boşanmış; her ikisinin de ailelerinin karşı çıktığı evliliklerinde geleneksel olarak limanda demirli bir gemideki İngiliz denizcileri selamlamak için kullanılan altından şeritlerle süslü beyaz yüzlü kestane bir at, Tangiers'deki her ortaelçilikten özel kıyafetli korumalar, Sultan'ın temsilcisi olarak Fas gümrük müdürü ve kocasının eteklerini öpmek için Emily'yi kabaca iten Moorcu kalabalıklar varmış.)

Her yerde evleri bulunan tarikat 17. yüzyılda Batı Rif'te şüphe çeken, kapalı bir dağ kasabası olan Wezzan'da kurulmuş,[5]

---

3 Bununla ilgili olarak bkz. *L. Valensi, Fables de la mémoire: La glorieuse bataille des trois rois* (Paris, 1992).

4 Emily, Shareefa of Wazan, *My Life Story* (Londra, 1912).

5 Wezzan'la (Çoğu zaman Ouezzane, Ouazzan, hatta Wazan şeklinde yazılır) ve Wazzaniyya'yla (Tayyibiyya) ilgili olarak bkz. E. Aubin, *Morocco of To-Day*

hâlâ da bu kasabanın ruhuna ve hayatına hâkim. Üyeleri, kendilerini Peygamberin iktidardaki hanedandan daha yakın akrabası olarak görüyorlar ve hanedanla ilişkileri, nazikçe söylersek, karmaşık. Emily çoğu zaman "Madame de Wazan" sıfatıyla Avrupalı konsüller, ülkesinden uzakta yaşayan entelijansiya ve Alman prensesleriyle çevrili olduğu Tangiers'de yaşadı, kendini entrikalarla çevrili hissettiği Wezzan'a da arada sırada seyahat etti (haksız da sayılmazdı; bir keresinde neredeyse zehirleniyordu). Kocasının çocuklarının ikisi büyük oranda içki yüzünden delirdiler, diğeri de babasından önce öldü. Zamanla evlilikleri aksadı (şeyh mallarını sattı, bir hizmetçiyle evlendi, ailesini ihmal etti), ama Emily ona iki çocuk verdi ve pek de güzel olmayan bir biçimde sonuna kadar onunla kaldı. Bu iki çocuktan birinin de ikizleri oldu. İkizlerden biri çocukken öldü. Şimdi benim karşımda duransa diğeri, şişman, bodur ve neredeyse hareketsiz - altmışüç yaşında ve bitik görünüyor.

Kasr'da, altmış yıl öncesinin Hispanik-Faslı stiliyle döşenmiş ve Tunus, Mısır, Lübnan, İsrail, Irak ve Körfez bölgesinden ilginç eşyalarla bir müze gibi doldurulmuş dev, karanlık, eski püskü-soylu bir komutan evinde, tek başına yaşıyor. Sorduğum için, politik kariyeri hakkında konuşmaya başlıyor (kendine has, garip bir İngilizce konuşuyor). 1942'de Port Lyautey/Kenitra'da işgalci Amerikalılar ve monarşi arasındaki

---

(Londra, 1906), ss. 36-392. Emily'nin zamanında bölgenin karakterinin ve şeyh ailesinin bir tanığın ağzından canlı bir tasviri için bkz. W. B. Harris, *The Morocco that Was* (Edinburgh ve Londra, 1921), ss. 273-284. Tarikatın dinî-politik bir tarihi için bkz. H. Elboudrari, "La 'Maison du Cautionnement': Les shurfa d'Ouezzane de la sainteté â la puissance, étude d'anthropologie religieuse et politique (Maroc, XVIIe- XXe s.)" (Doktora tezi, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 1984). Tarikatın kurucu "azizi" için ayrıca bkz. H. Elboudrari "Quand les saints font les villes: Lecture anthropologique de la pratique d'un saint marocain du XVIIéme siecle," *Annales: Economies, sociétés, civilizations* 3 (1985): 489-508; H. Elboudrari, "Allégeance, ordre et constance: L'éthique d'un saint fondateur maghrébin," H. Elboudrari, der., *Modes de transmission et la culture religieuse en Islam* içinde (Kahire, 1992), ss. 261-280. Bir ara orada çalışmayı ben de düşündüm. Medine'de pek isabetli olmasalar da taşlara maruz kaldıktan sonra çalışmasam daha iyi olur diye düşündüm. Bir meslektaşım, John Napora, 1980'lerde orada ama dokumacıların arasında çalıştı: şeyh hariç şeriflerden hiçbiri onunla konuşmamış.

arabulucuymuş.[6] V. Muhammed'in Madagaskar'a 1952'de sürgününden sonra kendisine sadık kalan birkaç üstdüzey görevliden biriymiş ve Fez'de evine hapsedilmiş. Bağımsızlıktan beri her biri daha taşra olan -düşmanları var- üç ya da dört kasabada Paşalık yapmış. Ama bir anda konudan kopuyor ve hiçbir alakası yokken, aralıksız iki saatlik bir monologa (eski bir uşak tarafından hazırlanan ihtişamlı yiyecek tabakları gidip geliyor), büyükannesinin tarihini tersten özetleyen veya belki de parodisini çıkaran garip bir hikâyeye dalıyor.

Port Layutey'deyken Amerikalı bir donanma yüzbaşısının karısına aşık olmuş. Fransızlar bu ilişkiyi onaylamamışlar (aslında onaylamadıkları ve zayıflatmak istedikleri, politik bedelini kendilerinin ödedikleri mesaj taşıma göreviymiş) ve Amerikalılara yüzbaşıyla karısını memleketlerine geri göndermeleri için baskı yapmışlar. Ama bu, daha sonra kralın sürgüne gönderilmesi gibi -kendi benzetmesi- işe yaramamış. Kadın kocasını terketmiş (beşinci kocası falanmış, bu yüzden onu pek de etkilememiş) ve Hasan'a dönmüş. Hasan'ın tıpkı dedesi gibi halihazırda bir karısı ve çocuğu olmasına rağmen dedesinden farklı olarak Hasan karısından boşanmamış ve Amerikalıyı ikinci eşi olarak almış.

Ne yazık ki kadın uslanmaz bir alkolik çıkmış ve krizler geçirmeye başlamış. Ama Hasan aşkı yüzünden kör olmuş. Onu tokatlamasına, öldürmekle tehdit etmesine, günlerce başka erkeklerle kaybolmasına rağmen onunla kalmış. Fakat Fez'de bir gece otellerini bir Yahudiyle göstere göstere terkedip ertesi sabah aynı adamla yine göstere göstere geri dönmesi bardağı taşıran damla olmuş. Hasan ona her şeyi kabul edebileceğini ama bir şerif onuru taşıdığını ve böyle bir hakareti kabul edemeyeceğini söyleyip onu kovmuş. "Koruyucusu" dediği birisi, sanırım bir akraba, bunun üzerine Amerika'dan gelmiş. Uzun,

6 Kenitra'da "Amerikan dönemi" ile ilgili olarak bkz. L. B. Blair, *Western Window in the Arab World* (Austin, 1970). O zamanlar Fas'taki Birleşik Devletler poitik-askerî ilişkiler sorumlusu olduğu ve Hasan'dan hiç bahsetmediği için oradaki rolünü sunuşu (ve Bağımsızlıktaki rolünü sunuşu, çünkü birçok tarihçi onun adını anmıyor bile) biraz temkinli değerlendirilmeli.

dinler ve kültürlerarası bir yasal mücadele başlamış ve büyük bir skandal patlak vermiş. Ama sonunda boşanmışlar ve kadın Boston'a -başka nereye olabilirdi ki?- dönmüş. Bağımsızlıktan sonra tekrar birleşmeleri için yalvaran mektuplar yazmış. Ama, onu hâlâ sevmesine ve hep de sevecek olmasına rağmen, bunu artık Fas'ta birden fazla eşe sahip olunamayacağını söyleyerek geri çevirmiş. (Aslında sosyal nedenlerden sahip olunamazdı. Kanunen o zaman da mümkündü, tabii ki hâlâ da mümkün.) Bunun üzerine metresi olarak dönmeyi önermiş. Hayır demiş Hasan, bu zaman ve çağda artık insanlarım bunu kabul edemezler. Kadın artık neredeyse tamamen mahvolmuş durumdaymış. Ondan en son haber aldığında ya bir akıl hastanesinde ya da bir genelevdeymiş. Hangisi olduğundan ya da ikisi arasında ne kadar fark olduğundan emin değil.

Vieux Maroc, İspanyolca, Fransızca, İngilizce ve sırası gelmişken Amerikan emperyalizmi, bağımsızlık, milliyetçilik ve *Jeune Maroc*, sosyal ve cinsel kozmopolitizm, dinî ve politik dar görüşlülük, erkek narsisizmi, Ortadoğu stili, kadın macerası, Avrupa-Amerikan stilini, konusu az ana fikri daha da az böyle bir hikâyenin içinde biraraya getiren kültür, insanı, -söylenenin ne olduğundan veya nasıl olup da belirsiz bir rotaya tepeden inmiş bir şoföre şu anda anlatıldığından emin olmadan- çok önemli çok miktarda şeyin söylendiği hissine sevk ediyor ya da en azından benim için öyle oldu. Geçmiş ve Şimdi. Doğu ve Batı. Ben ve Öteki. Tutku ve Tahaaküm. Hofmannsthal'ın söylediği gibi, "şafak" derken ne kadar şey dediğimiz.[7]

Şimdi yer değiştirmeme -Sumatra'ya gitmeme-, zamanda geriye -1958'e- gitmeme ve gerilimi -sivil savaşa- yükseltmeme izin verin. Eşim ve ben adanın güvenliksiz Batı sahilinde küçük, korunaksız bir liman şehri olan Padang'dayız; eşim ağır sarılık hastası, hatta bir ara ölümcül olduğunu düşünüyoruz; ben biraz daha az ağır hastayım, sıtma, dizanteri ve doktorumun söylediği kadarıyla yanlış ilaçların neden olduğu miyo-

7 Hugo von Hofmannsthal, "Twilight of the Outward Life," çev. P. Viereck, S. Rodman, der., *One Hundred Modern Poems* içinde (New York, 1951), ss. 31-32.

bum var. Buraya güçlü bir Müslüman dini (Padang'ın başkenti olduğu Minangkabau) ve güçlü bir Hıristiyan dinini (buradan sonra gitmeyi düşündüğümüz Kuzey Celebes'te Minahassa) Hindu Bali (oradan yeni geldik) ile karşılaştırmanın bize Endonezya ruhunun karmaşasının daha derin bir anlayışını sağlayacağı teorisiyle geldik.

Belki de sağlayabilirdi, ama zaman doğru değildi. Bizim gelişimizden bir gün sonra bir yıla yakın zamandır kaynayan ama, kaçınılmaz olan her şeyde olduğu gibi, herkesin hiçbir zaman olmayacağını varsaydığı ("Bir yolunu bulurlar; her zaman bulurlar") yerel bir ayaklanma[8] en sonunda patlak verdi. Daha da kötüsü, Padang asilerin üssü. Asilerin hükümeti bizim kaldığımız otele yerleşmiş; askerî karargâhsa yolun hemen aşağısında. Merkezî hükümetin savaş gemileri, okyanus muhafızları gibi, limanın dışında demirlemişler. O aralar zamanının çoğunu orada geçiren hasta Sukarno Tokyo'da, ülke onun dönüşünü beklerken fırtına öncesi sessizlik hâkim. Beklenen, bulanık sözlerle birçok şeyi gizleyeceği ve çarpışmanın önleneceği. (Asilerin tek istediği bakanlar kurulunun değiştirilmesi ve tanrı biliyor ki Sukarno bunu yeteri kadar çok kere yaptı.) Akşama geri dönüyor ve uçaktan iner inmez bu beklentiyi bitiren bir konuşma yapıyor. Ben de konuşmayı bir düzine kadar ateş soluyan Minangkabauluyla birlikte radyodan dinliyorum (üzerinde İngilizce "Sonuna kadar Hüseyin'leyiz" yazan bir pankartla geldiler. Bir konuşmamızda meseleye pek de doğru yaklaşmadıklarını söylüyorum.) Kendinden emin, açık, dosdoğru ve hepsinden önemlisi kararlı: bir düşmandan bahsediyor, kuşatma ilan ediyor, saldırıyla tehdit ediyor. Minangkaba-

8 Hem Batı Sumatra hem de Kuzey Celebes'te merkezi olan ayaklanmanın -PRRI-Permesta- bütünlüklü bir tarihi bildiğim kadarıyla yok. Olayın Celebes kısmı ile ilgili bir değerlendirme için bkz. *B. S. Harvey, Permesta: Half a Rebellion* (Ithaca, 1977). Amerikan elçiliğinden görünenler için o zamanki elçinin (her ne kadar ayaklanma başladıktan kısa bir süre sonra varsa da) hatıralarına bakınız: H. P. Jones, *Indonesia: The Possible Dream* (New York, 1971), özellikle ss. 67-85, 113-146. Ayrıca bkz. D. Lev, *The Transition to Guided Democracy: Indonesian Politics, 1957-59* (Ithaca, 1966). Ayaklanma sırasında yazılan bir gazete raporu için bkz. W. A. Hanna, *Bung Karno's Indonesia, Part VII: The Rebel Cause, October 9, 1959* (New York, 1961).

ulular hasta görünüyorlar; gerçek üzerlerine çöküyor. Ertesi sabah savaş gemileri limana girmek isteyen bazı yabancı gemileri durduruyorlar ve limanda olanların da çıkmalarına izin vermiyorlar, makineli silahlar ve toplarla korunan otelin ve sahil şeridinin önüne kum torbaları diziliyor ve birkaç hava saldırısı alarmı duyuluyor. Öyle görünüyor ki mahsur kaldık.

Sonraki iki ay kötü yazılmış bir macera filmi gibiydi -Padang'daki durum daha da kötüleşince bir dağ kasabasına kaçış; bu kasaba hükümetçe bombalanmaya başladığında da merkezî Sumatra'nın geniş tropik ormanları üzerinden uçakla yolculuk... havadan bombalanmış yollar, oradan oraya kaçışan mülteciler, havaya uçurulmuş köprüler... hâlâ yürüyecek kadar hasta olan eşimin tıbbi yardım alabileceği asilerin kontrolündeki bir petrol sahasına; kampın sabah sessizce inen paraşütçülerce ele geçirilmesi- bu olayın detaylarından bahsetmeye gerek yok. Garip olan (o zaman da garip görünen) ise görünüşe göre en temelinden Endonezyalı olan bu deneyimin nasıl olup da her noktasında Amerika Birleşik Devletleri'nin çarpık varlığıyla sarılı olduğuydu. Bazı şeylerden ne kadar uzaklaşırsanız uzaklaşın, öyle görünüyor ki, tıpkı borçlar, utançlar, başarısızlık ve çocuklar gibi her zaman oradadırlar.

Birleşik Devletlerin dolaylı ve farketmesi zor, dağınık bir şekilde, "orada" olmasının sebeplerinden biri, herkes gibi benim de gördüğüm gibi bütün bu olaylarda, az sayılamayacak düzeyde ima edilmesiydi. Ayaklanma ve ayaklanmanın bastırılması (sonuçta ayaklanma ezilmişti) Endonezyalı rakiplerin ortaya çıkardığı, Endonezya'nın kavramlarıyla haklı gösterilen, Endonezyalı araçlarla gerçekleştirilen, Endonezya'ya ait vakalardı; ama Amerika'nın bulanık sularda balık avlaması -sonuçta bunlar antikomünizm çağrışımları yapan hiçbir tartışmayı çok uzak, hiçbir çatışmayı çok küçük görmeyen John Foster Dulles'ın günleriydi- ...nasıl söylesem... önemli bir etkendi. Asilere Amerikan silah yardımıyla ilgili söylentiler vardı, CIA entrikacılarının etrafta entrikalar çevirdiği söyleniyordu, Dulles asi hükümeti tanımakla ilgili ancak kendisinin yapabileceği açıklamalar yapıyordu. Birkaç tekil hadise de -Sumatra'da

bir havaalanı yakınına düşen Michigan üretimi silahlar, Doğu Endonezya'da Amerikalı bir pilotun kullandığı asilere ait bir bombardıman uçağının düşürülmesi, Chiang'ın Tayvan'ından ülkeye kaçak sokulan çeşitli Amerikan malları- Cakarta'daki Amerikan elçiliğinin açıklamalar, yalanlamalar, özürler ve güven tazelemelerle meşgul olmasına neden oluyordu. Tam o zaman asilerin bölgesinde olmak, ne kadar zorunluluktan olsa da, bir Amerikalı için hiç de masum bir şey değildi. Bazı davalara siz kendiniz katılırsınız; bazıları da gelip sizi bulurlar. O öğrenciler kim bilir benim ne olduğumu düşünüyorlardı.

Biz oraya gittiğimizde Padang'da bir Amerikalı vardı -Birleşik Devletler Enformasyon servisinin kütüphanelerinden birinin müdürü- ama kısa süre sonra kaçtı veya tahliye edildi (gidişiyle ilgili belirsizlik vardı; tek bildiği bizim onunla gidemeyeceğimizdi); giderken de yepyeni arabasını ormana sakladı ve bizden ayrılırken arabayı da çıkarmamızı istedi. Bunu nasıl yapacağımız konusunda bir önerisi yoktu, ama zaten pek iyi saklanmamıştı araba: kaçmak için kullanmaya niyetlendiğimizde yerinde bulamadık. Ayrılmasından kısa süre sonra bir düzine kadar Amerikan medya tipi ortaya çıktı ve birkaç gün otelde kamp kurdular. (Kafam o kadar karışmıştı ki içlerinden birine CBS'in ne anlama geldiğini sordum.) Ama "hiçbir şey olmadığı" ve ormanlarda saklanmakta olan asi liderlerinden hiçbiriyle görüşemedikleri için kısa sürede sıkıldılar ve geldikleri gibi gizemli bir yoldan -yollar barikatlarla doluydu- Cakarta'ya geri döndüler. (Yardımsever antropolog olarak onlara ayaklanan toplumla -dünyada hem Müslüman hem de anaerkil olan ender toplumlardan biri- ilgili birşeyler anlatmaya çalıştım ama ilgilenmediler.) ABD'de annem dışişlerini aramış. Ona bizden bir haber alamadıkları için öldüğümüzü tahmin ettiklerini söylemişler.

Yine de evden kokular gelmeye devam ediyordu. Padang'dan dağ kasabasına kaçtığımızda, oraya İkinci Dünya Savaşı'nda bir tanesiyle seyahat ettiğimden beri görmediğim çeşitten üç adet Mitchell bombardıman uçağıyla yapılan, pek de etkili olmayan ilk hava saldırısının ortasında vardık. Oradan

kaçtığımız petrol kampı Endonezya hükümetiyle kira anlaşması yapmış bir Amerikan şirketi olan Caltex'çe işletiliyordu, ama tabii ki kimsenin kamptan çıkamadığı gibi onlar da kampa ulaşamıyordu. Ormanın içinde, nüfusunun çoğu her çeşit Endonezyalıyla ilgili görüşleri bulanık olan Teksaslı işçilerden oluşan ve çevresi dehşete düşmüş asi birliklerince (maymunlara havan topu atıp duruyorlardı) sarılmış bir Orta Amerikan banliyösü (bungalovlar, bazıları yapay olarak sulanan -inanabiliyor musunuz?- bahçeler, kıvrılan sokaklar, country müziğinin çalındığı bir süpermarket, aynı müziğin çalındığı bir kantin ve cimnastik salonu ve bizim hedefimiz olan modern klinik). Petrolün tekrar akması ve kendilerinin olması konusunda kararlı merkezî hükümet en sonunda havadan saldırıp kampı ele geçirdikten sonra inmesine izin verilen ilk sivil uçak[9] Caltex'in Endonezya genel müdürünü taşıyordu. Uçak ertesi gün ikinci müdürü almak için Cakarta'ya dönerken biz de içindeydik.

Ama Amerika'dan gelen, üzerine adres yazılmamış bu posta kartlarından en şaşırtıcısı -hâlâ sıtma yüzünden gördüğüm bir hayal olmadığından bile emin değilim- daha erken, biz Padang'dayken geldi. İkinci Dünya Savaşı'ndan kalma bir Alman olan doktorumuz ve otuzların sonunda Hitler'den kaçmış yaşlı bir Alman kadın olan otel sahibimiz (ikisi çok iyi arkadaştılar; gece geç saatlere kadar sarhoş sarhoş eski Avrupa üstüne sohbet ederlerdi) dışında bütün yabancılar uzun süre önce ayrılmışlardı. Olası ve gerçekten de birkaç gün sonra başlayan top ateşinden korkan insanlar köylerine çekildikleri için şehir bomboştu. Eşyalarımızı -birkaç parça elbise, bir sürü saha notu- toplarken, birkaç metre ilerideki ormandan kamuflaj elbisesi içinde bir Amerikalının çıkıp gelmesiyle şaşkına döndük. Bize doğru geldi ve Singapur'un Amerikan konsolosunun yardımcısı olduğunu söyledi. Orada ne yaptığı, nasıl geldiği ve bizi nasıl bulduğuyla

9 O kadar erken ayrılabilmemizin ve aslında ayrılmak zorunda da kalmamızın sebebi, işgalci kuvvetlerin Javalı komutanının daha önce Jogcakarta'da tanıdığım biri olması ve ben ve eşimin Javaca konuştuğumuzu ve askerleriyle birlikte kaldığımızı farkederek oradan ayrılmamızı istemesiydi.*

ilgili hiçbir şey söylemedi. Söylediği ise, kendisine, içinde bulunduğumuz duruma kendi elimizle düştüğümüzün (biz de başka türlü düşünmüyorduk) ve Birleşik Devletler hükümetinin hiçbir sorumluluk kabul etmediğinin (biz de kabul etmesini beklemiyorduk) bize bildirmesinin emredildiğiydi. Sonra geri döndü ve ormanın içinde kayboldu. Bir Büyük Güç, geldi ve gitti. Amerikan yüzyılından şimdilik bu kadar.

Biraz daha farklı bir Amerika'yla (Ronald Reagan'ın Amerikası), çok daha farklı bir yerde (Marakeş'te bir otel) çok sonraları bir zamanda (1985 kışı) bir karşılaşmam da politik melodramdan çok sosyal komediydi. Biraz Anthony Powell, bol miktarda André Malraux. Ama, biraz farklı yönlerden olsa da, aynı derecede unutulmayacak gibiydi.

Aspen İnsanî Bilimler Enstitüsü ve Fas-Amerikan Derneği, daha önce hiçbir alâkam olmayan iki kurum tarafından düzenlenen, başkanlığını birkaç ay öncesine kadar Senato Dış İlişkiler Komitesi başkanlığını yürüten ama tekrar seçilemeyen Charles H. Percy'nin ve Fas Dışişleri Bakanı Ekselansları Abdüllatif Filali'nin yaptığı, konusu "Fas: Dün, Bugün ve Yarın" olan bir konferansa davet edildim.[10] Otuz kadar katılımcı arasında Citibank'ın başkan yardımcısı, Fas bankasının başkan yardımcısı, Johson and Johnson International'ın başkan yardımcısı, Amerika'nın Senegal eski büyükelçisi, Jimmy Carter'ın şimdi Birleşik Devletler-Japon derneği başkanı olan Fas büyükelçisi, halihazırdaki Fas büyükelçimiz, Birleşik Devletler Enformasyon Servisi başkanı, Wyoming'den Kentucky Sığır Şirketi adlı esrarengiz bir kuruluştan bir görevli, Manhattan'dan Golightly-Harbridge Inc. adlı daha da esrarengiz bir

10 İçeriği bu konferansla tamamen çakışan ikinci bir konferans aynı yılın mayısında Queenstown, Maryland'deki Wye plantasyonunda yapıldı ve Marakeş'teki katılımcılara ek olarak Long Island Üniversitesi'nin rektörü, Sears World Trade'in başkam ve Fas'ın ABD büyükelçisi katıldı. Benim konferansla ilgili bunları hatırlamama konferansın raportörü Duke Üniversitesi'nden Dr. Bruce Lawrence'ın basılmamış bildiri özetlerinin büyük yardımı oldu, ama tabii ki konferansı ne içeriğinden ne de tonundan o sorumluydu. Benimle birlikte katılımcı yaklaşık yarım düzine Faslı ve Amerikalı akademisyen vardı.

kuruluşun başkanı, Rabat'taki Kraliyet Kolejinin Müdürü, New York'taki Pace Üniversitesi'nin rektörü, Washington'daki Capitol Bank'ın aynı zamanda eski bir senatör olan başkan yardımcısı, "Uluslararası Finans Enstitüsü"nün yöneticisi (bir Fransız), "Association Internationale Futuribles"in başkanı (bir Faslı), Neiman Vakfının yakın zamana kadar *Washington Post*'un editörü olan küratörü, *New York Times*'ın dışişleri yorumcusu, Kazablanka'daki Fas gümrükler dairesinin genel müdürü, yine Kazablanka'daki Islamic Conference Trade Center'ın müdürü, Fas planlama bakanlığının genel sekreteri, AB Volvo, Gothenburg, İsveç'in yönetim kurulu başkanı, bu sefer Arap kökenli olan bir tane daha eski senatör, bize sürekli hatırlattığı üzere Fas doğumlu eski bir Fransız dışişleri bakanı, Fas başbakanı ve "Rotschild Inc., New York, New York"tan M. le Baron Guy de Rotschild vardı. Öyle görünüyordu ki ben bu dünyada tesadüfen bulunuyordum.

Beş gün boyunca -bir gün finans politikaları, bir gün teknoloji, bir gün "politik ve sosyal süreçlerin etkileşimi," vesaire- sabah ve akşam, genellikle İngilizce, yeri gelince Fransızca ve sadece bir veya iki kez Arapça yapılan konuşmalar, fikirlerden daha önemli şeyler hakkında olan toplantıyla aslında ilgisizdiler. Görevdaşı bir manevrayla koridorları değerlendirmeye koyulan Senatör Percy dışında büyük figürlerin hepsi konferansta ara sıra göründüler ve dikkatlerini şehrin çeşitli yerlerinde yapılan özenli öğle ve akşam yemeklerinde yoğunlaştırdılar, bazıları bir kere bile gelmedi. (Fas başbakanı sadece bir kere, kimsenin beklemediği bir zamanda, o da gayet uygun olarak "politik ve sosyal süreçlerin etkileşimi" gününün öğleden sonrasında ve daha da uygun olarak benim Fas devletinde güç ilişkilerinin kişiselliği, akışkanlığı ve gelişigüzelliği ile ilgili konuşmamın ortasında, peşinde yirmi hizmetçiyle geldi. Başbakan odanın etrafında dolaşıp herkesin elini şevkle sıkarken ben herkes gibi aptallaşmış bir durumda sadece oturup bekledim. Sonra Fas-Amerikan dostluğuyla ilgili -Fransızca- kısa bir konuşma yaptı, tekrar herkesin elini sıktı ve peşinde adamlarıyla çıkıp gitti. Daha sonra ben konuşmamı bitirmeye

çalıştım. Ama dinleyicilerimi kaybetmiştim: önlerinde olup biteni tekrar anlatmaya gerek yok.)

Yine de gerçekleştirilen tartışmalar çoğunlukla Birinci Dünya öğütleri ve Üçüncü Dünya özürlerinin değiş tokuşuydu. Kendi çıkarları açısından kesinlikle haklı olan Amerikalılar Faslılara radikal Reaganomi -kuralların gevşetilmesi, piyasa, kamu harcamalarının kısılması, vergilerde kesinti, yabancı yatırımlara karşı dostluk, gerçekçilik ve kişiliğin gücü- dayattılar. Savunmaya geçmiş ve faydalanılmış Faslılarsa hassasiyetleri -kolonyal geçmiş, petrol krizi, paralarının değerinin düşmesi, EEC'nin ticarette uyguladığı ayrımcılık, fakirlik, aymazlık, hava koşulları ve Arapçanın güçlükleri- için hoşgörü dayattılar. Fransız tarafı içerik olarak Amerikalılara, retorik olarak Faslılara yakındı; parmak ucunda hoş bir dönüş gibi. Yorgunluk, biraz gelecek için gündem oluşturulması (*bol bol* gündem oluşturulması) ve bir miktar ahlâki rahatsızlık dışında pek de bir şey olmadı.

Daha doğrusu, oturumlarda olmadı: şeylere şeklini veren, oturumları çevreleyen yoğun ve girift sosyal işleyişlerdi. Faslı temsilciler, çoğunun bir Amerika yağcısı ve bir çeşit yükselme meraklısı olarak gördüğü başkanlarına, davetli olmayan ateşli bir Faslı feministin gruba katılmasına izin verdiği için sinirlenmişlerdi - bu da senatör Percy'nin "onların" (yani Faslıların) grubunda sadece bir kadın olduğundan şikâyet eden eşinin emriyle olmuştu. ("Bizimkinde", çoğu katılımcının eşini de getirmesine rağmen, hiç kadın yoktu.) Amerikan grubu sadece aynı uçakta önemli kişilerin birinci sınıf, daha az önemlilerin ekonomik sınıf uçmasından ve önemlilerin yarım mil uzakta daha şahane bir otele yerleştirilmesinden değil, daha çok, eski bir büyükelçi olan gruptaki tek siyahın ait olduğu elitlere dahil edilmek yerine hem uçakta hem de otelde diğer kitleye katılmasıydı. Havuzun etrafında üstsüz dolaşan ve genç Fransız erkeklere masaj yapıp onlara masaj yaptıran genç Fransız kadınların varlığı Amerikalıları, özellikle de kadınları sinirlendirmişti (Faslıların tepkisinin ne olduğundan emin değilim -onları bu konuda konuşturamadım- ama neo-kolonya-

lizmin utanç verici olmayan bu kadar parlak bir örneğini zor bulurlar.) Ama bütün hadiseyi renklendiren ve sonunda yarı-onayla cevaplandığında telaş ve düzensizliğe sürükleyen; konferans boyunca havada asılı duran ve konferansın sonuna kadar cevaplanmayan ama hem başarı hem de gurur cevabına bağlı olduğu için hep tartışılan o soruydu - Kral tarafından dinlenme onuruna erişecek miydik?

Kabul edileceğimiz haberi son anda, odalarımızda, dönmek üzere eşyalarımızı toplarken geldi. Bir saat içinde bizi, Kralın ülkenin ağırlık merkezinin, Kral da Sahra'nın içine girmişken, güneye doğru kaymasının ifadesi olarak yaptırdığı saraya götürmek üzere otobüsler gelecekti. (Aslında Marakeş'te bulunmasının ana sebebi bu şehri Rabat'ın yanında sembolik bir ikinci başkent olarak ilan etmesinin onuncu yılını kutlamaktı; Rabat'tan, o yıl içinde gelen bütün elçileri, on tane kadar, itimatlarını belirtmeleri için çağırmıştı. Biz sonradan düşünülmüştük.)

Fakat bir aksaklık çıktı. Önlerindeki bir saati yemek için deliler gibi hazırlanarak geçiren Amerikalı ve Faslı kadınlara (Faslı olanların çoğu, katılımcıların eşleri, ilk defa ortaya çıkıyordu), otobüse bindikten sonra ve Faslı grubun bahtsız başkanının onlara verdiği güvencenin aksine, kabul edilemeyecekleri bildirildi. Faslıların grup başkanlarına, Amerikalıların da krala, İslâm'a, Araplara, "bu kanlı ülkeye" ve Ortadoğu'ya yönelik söylenmeleri arasında ve Amerikalı erkeklerin gidip gitmemeleri konusunda biraz düşünmelerinden sonra, ki bu pek de uzun sürmedi, kadınlar otobüsten indiler. (*Lèse Majesté* burada geçersiz bir şey değildir: kral geri çevirir, ama geri çevirilmez, hele koltuğunu kaybetmiş senatörler tarafından asla). Geride kalanlarımız, sinirli oldukları kadar hayal kırıklığı içindeki kadınları otelin garajında bırakarak, saraya doğru yola çıktık.

Komedi ise henüz bitmemişti. Bir neo-Faslı Arap gecesi için saraya girdikten sonra dev kapılar, biz uzun, sık bir sıra oluşturmuş hizmetkârların arasından içeri doğru yürürken (elçiler de dışarı doğru yürürken) arkamızdan kapandı. Dinleyiciler, ortasındaki bir meyva dağının dışında boş olan dev bir salona

toplanmışlardı. Bu halleriyle dinleyiciler yeterince sıradandılar. Her birimiz yorgun ama nazik görünen krala tanıtıldık ve kralın etrafında yaklaşık bir saat onunla ve birbirimizle, bizim iyi niyetimiz ve onun bizim iyi niyetimizi takdiri dışında hiçbir şey hakkında konuşmadan ayakta bekledik, sonra da aynı kapıdan hizmetkârlar arasında ayrıldık. Dışarıda, biri yalnız, diğeri öfkeden köpüren iki kişi, solgun bir adam olan Amerika'nın Fas büyükelçisi ve sahneye yeni çıkmış bir figür, (hiç de solgun bir adam olmayan) Amerika'nın Birleşmiş Milletler Büyükelçisi General Vernon Waters ile karşılaştık. Walters uçakla New York'tan yeni gelmişti, sanırım geliş nedeni de bu toplantıydı. Uçağı gecikmişti ve ikisi tam kapılar bizim arkamızdan kapanırken saraya varmışlardı. Emir kulu olan muhafızlar kapıyı açmayı reddetmişlerdi ve bu seçkin misafirler ön avluda beklemek zorunda kalmışlardı ve tıpkı kadınlar gibi partiyi kaçırmışlardı. Uluslar arasındaki ilişkiler, tabii bu durum sadece bundan ibaretse, öyle görünüyor ki, krallar ve elçiler arasında etnograflar ve konsoloslar arasında işlediğinden daha az ilginç işlemiyor. Diplomaside de, birçok şeyde olduğu gibi, saha avantajı geçerli.

Yine zamanda geriye, 1971 yazma; mekânda öbür tarafa, Sumatra'nın kuzey-kuzeybatı ucuna, Aceh adlı bir yere.[11] Genel namıyla Endonezya'nın en ateşli İslâmcı bölgesi -"Mekke'nin Verandası"-. 1873'ten 1903'e Hollandalılara en uzun ve en acı

11 Aceh'te bölgesel politikanın 1953'e kadar kısa bir özeti için bkz. E. Morris, "Social Revolution and the Islamic Vision," A. Kahin, der., *Regional Dynamics of the Indonesian Revolution: Unity from Diversity* içinde (Honolulu, 1985), ss. 82-110. Kolonyal savaşla ilgili olarak bkz. P. van't Veer, *De Atjeh-oorlog* (Amsterdam, 1969); C. Snouck-Hurgronje, *The Achenese*, 2 cilt. (Leiden, 1906); ve J. Siegel, *The Rope of God* (Berkeley ve Los Angeles, 1969), bu son kitapta ayrıca 1950 ve 1960'daki gelişmelerle ilgili bir değerlendirme de vardır. (İkinci tarihle ilgili olarak ayrıca bkz. B. Dahm, *History of Indonesia in the Twentieth Century*, Londra, 1971, ss. 167-168). Devrim sırasındaki olaylarla ilgili olarak bkz. A. Reid, *The Blood of the People* (Oxford, 1979), özellikle 2, 4 ve 7. bölümler. Doksanlardaki ayaklanma, uyuşturucu kaçakçılığı, Java karşıtı bir his ve merkezî askerî idareye karşı bir direnişin belirsiz bir karışımı gibi görünüyor: bkz. Endonezya Haber Servisi, Lanham-Seabrook, Md., rapor no. 270, 271, 272, Kasım 27, 29, Aralık 1, 1992.

kolonyal savaşlarını yaşattığı; yeni Cumhuriyet'e de 1950'lerde kısmen etnik, kısmen dinî nedenlerle başkaldırdığı ve doksanlarda hâlâ arasıra ve gelişigüzel harekete geçen devlet otoritesine karşı şiddetli direnişlerin bölgesi olmaya devam ettiği için en haylazı; bu nedenle beyaz, Batılı ve (bu yüzden) tahminen Hıristiyan olan bir yabancı için içinde hareket etmesi en kolay toplum değil.

Oraya benim için yeni olan ve bir daha üstlenmediğim bir görevle gitmiştim: Amerika'nın en zengin olmasa da zengin, ama kesinlikle en aktif ve ünlü hayır kurumu tarafından, parasının ne kadarını nasıl ve kim için harcaması gerektiğini önermek üzere, teknik danışman[12] olarak tutulmuştum. Ford Vakfı, Endonezya'daki sosyal bilimler araştırmalarının (yani hem pahalı hem de başarısı tartışılır bir yöntem olan insanları Amerika'ya getirmek yerine, Endonezya'da, Endonezyalılar tarafından, Endonezya üstüne yapılan çalışmaları destekleyerek) seviyesini yükseltmek istiyordu, ben de ülkede seyahat ederek neler yapılabileceğini belirlemek üzere görevlendirildim. Birkaç ay içinde Sumatra'da, Java'da, Bali'de ve Celebes'te ciddiyet ve gerçekçilik düzeyleri değişen bir düzine kadar üniversiteyi ziyaret ettim; daha sonra da Vermont'a döndüm ve saha araştırmacılarının pratik eğitimi için bir dizi küçük ve ayrık bölgesel araştırma istasyonunun kurulmasını öneren bir rapor yazdım. Öneri, bürokratik, büyük projeler ülkesi Endonezya'da pek kabul edilecek bir fikir olmamasına rağmen kabul edil-

12 ABD'ye döndükten sonra yaptığım plana göre Cakarta'nın dışında ve çoğu da Java'nın dışında umut vaat eden yerlere dört veya beş araştırma istasyonu kurulması ve her birine bir yıllığına tecrübeli bir Batılı (yani Amerikalı, Avrupalı veya Avustralyalı) akademisyen ve bir de kıdemli bir Endonezyalı akademisyenin birlikte çalışarak her sene takımadanın diğer bölgelerinden gönderilen yarım düzine kadar kıdemsiz Endonezyalı akademisyeni ampirik araştırma yapmak üzere yönlendirmelerini öneriyordu. Endonezyalı bir komitenin denetiminde sonuçta yanlış hatırlamıyorsam dört tane kuruldu ve yirmi yıllık bir süre boyunca bugün artık Endonezya'da etkileyici bir sosyal bilimler topluluğunun oluşturulmasında büyük rol oynadılar. 1980'lerin sonundan itibaren yerel üniversite kurumları artık onların görevini yerine getirebildiği için dağıtılmaya başladılar. Benim raporumun aslı için bkz. C. Geertz, "Social Science Policy in a New State: A Programme for the Stimulation of the Social Sciences in Indonesia," *Mineroa* 12 (1974): 365-381.

mekle ve pratik olarak uygulanmakla kalmadı, istasyonlar da gelişme gösterdi; bütün bunlara çok şaşırmıştım.

Ortalıkta, toplayacak âdetler arayan bir etnograf değil de para dağıtmaya çalışan yabancı bir yardım uzmanı olarak dolaşmak, sizin insanlara, insanların size ve sizin kendinize yaklaşımınızı değiştiriyor. Bu, Java, Bali ve hatta Celebes'ten farklı olarak, saldırganlığı, bağnazlığı, gericiliği ve yabancı korkusu ile tanınan ve endüstriyel yerlerden gelen muhtemel yardımseverlere pek alışkın olmayan Aceh gibi bir yer için özellikle geçerli. Bu, masumlar arasındaki bir ilişkiydi. Acehliler benimle ne yapacaklarını bilmiyorlardı. Hiçbirimiz de Harvard veya Chicago'dan düşünce ithal etmenin bütününde iyi bir fikir olup olmadığını bilmiyorduk.

İnsan ne yapacağını bilmediği zaman, tabii ki, her şeyi yapar. Kendimi telaşlı bir sosyal devinimin içinde buldum. Şimdi Güney Vietnam olan yerden gelen karısının memleketinin tepelerini özlememesi için 17. yüzyılda yaşamış bir sultanın yaptırdığı beyaz, betondan bir tepeye götürüldüm. Aralarında generallerin de olduğu yüzlerce Hollandalının yattığı dev bir mezarlık gördüm. Çatışan sembollerin -türbanlı kafalar ve yırtmaçlı etekler, ilahiler ve popüler müzik, Müslüman din adamları ve yabancı konuklar- havayı inanılmaz bir şekilde gerdiği bir düğüne gittim. Ekonomi bölümüne tarımsal gelişmeyle, hukuk fakültesine de geleneksel hukukla ilgili bir konuşma yaptım; sonradan Müslüman olmuş inanılmaz şevkli bir Avustralyalı, daha doğrusu Tanzanyalı tarafından (Acehlilerin gevşek olduğunu düşünüyordu) devlet destekli İslâm eğitiminin yapıldığı devlet destekli birkaç okula götürüldüm; kısa süre sonra Endonezya'nın en meşhur skandalıyla iflas edecek olan devlet petrol tekelinin üniversite için inşa ettirdiği yeni, klimalı kütüphaneyi teftiş ettim; ve bölgenin modernist ama heyecanını kaybetmiş valisiyle doğduğu ve emekliliğinde gideceği köyüne seyahat ettim, Cakarta'dan gelmiş, yurtdışında eğitim almış bir grup teknokratın beş yıllık bir plan çıkardığı bir bölgesel kalkınma toplantısına katıldım; merkezî hükümetin başkentte yaptırdığı yakın doğu stili dev bir camiyi

gördüm, sahildeki bir kobra plantasyonuna uğradım, adanın ucuna kurulmuş kaçakçılar cennetine yasal olmayan bir seyahat yaptım ve yenilenmiş bir sultan sarayında benim adıma verilen, konuşmaları ve dostluk beyanlarıyla tam bir veda yemeğine katıldım.

Bütün bunlar bir haftada oldu. Yüzeysellik bunaltıcıydı. Saha antropolojisinin normalde ihtiyaç duyduğu ve size ulaşmak için hiçbir nedeni olmayan bir avuç insana gerçekten ulaşma uğraşımdan bile daha çok bunaltıcıydı ve kalan enerjimi de günlük hayatta, orada olduklarını bildiğim ve bir resmî el sıkışmadan diğerine giderken sokaklarda ve alanlarda gördüğüm Acehlilerin birbirleri için manevi gerçeklikler olarak varoldukları hayata kaçmak için harcadım.

Bu kaçışın vesilesi Endonezya'nın, üzerine ziyadesiyle yazdığım[13] geleneksel dinî eğitim veren yatılı okulları pesantren'lere olan ilgim sayesinde ortaya çıktı. Bu okullar, bir caminin etrafında toplanmış basit yatakhanelerde, daha doğrusu barakalarda kalan ve her gün, genellikle bir hacı olan cami sorumlusu eğitmenlerin denetiminde birkaç saat çeşitli dinî metinleri -Kuran, hadisler, kendini adama ile ilgili metinler- çalışan, çoğu zaman ilkgençliklerinde veya yirmilerinde bir grup gençten oluşur. Öğrenciler az çok kendi isteklerine göre gelip giderler, kendi yiyeceklerini elde eder ve hazırlarlar, kendilerine bakmak için yarım gün çalışırlar ve eğitimleri bitince köylerine geri dönerler, bazen de kendi pesantrenlerini kurarlar. Son yıllarda bu yapıyı "modernize etmek", rastgeleliklerini azaltmak ve resmî eğitim sistemine bağlamak için bayağı çaba harcanmıştır. Ama hâlâ güçlüdür, hiçbir yerde de derin İslâm'ın üretici çekirdeği, inancın yapıldığı temeller oldukları Aceh'teki kadar güçlü değildir.

Bu okullarda bazılarını ziyaret etmem yönünde bazen tehdite varan -pesantren yoksa para da yok- ısrarım nihayet, ziyaretimin sonuna doğru, pazar yerinde rastladığım genç ve çok

13 C. Geertz, *The Religion of Java* (Glencoe, Ill., 1960), 2. bölüm; C. Geertz, "Modernization in a Muslim Society: The Indonesian Case," R. N. Bellah, der., *Religion and Progress in Modern Asia* içinde (New York, 1966), ss. 93-108.

inançlı bir teoloji öğrencisiyle bir günlüğüne okulları ziyaret etmem için izin verilmesini sağladı. Üç tanesine uğrayabildim. Bir tanesine bir devlet okulu bitiştirilmişti. (Öğrencilerden biri "Kandırılmamak için okullara gidiyoruz. Kandırmamak için de pesantrene gidiyoruz" demişti.) İkincisi pek gelişmemişti; bir camiye takılan bir iki köylü. Ama üçüncüsü esaslıydı; yaşları onikiyle kırkyedi arasında değişen, Aceh'in dört bir yanından iki yüz öğrenci; dinî ilimlerin en üst seviyelerine[14] -fıkıh, tefsir, usûl, tasavvuf- ulaşan dereceli ve gelişkin bir müfredat; Aceh'e özgü çadır stili büyük ve güzel bir cami; kendisinden önceki büyükbabası ve büyük-büyükbabası gibi hem bir sufi hem de metin alimi olarak ünlü, sabit ve kendi kendine yeterli pesantren dünyasına eğitimle ilgili Batı kaynaklı düşüncelerin veya başka herhangi bir şeyin girmesini önlemek için kurulmuş bir hareketin de lideri olan bir öğretmen.

Bu okulun kapalı, içe dönük görüntüsüne rağmen güvensizce değil, aksine sıcak karşılandım. Bunu kısmen, bu okulda bir süre okumuş olan ve şimdi bir İslâm entelektüeli olarak kendisinden çok şey beklenen refakatçime borçluydum. Ama daha çok meşhur bir Amerikalı profesörün (refakatçim öyle olduğumu tahmin etmişti) "gerçek" İslâm görülecekse gelinecek yerin burası olduğunu farketmesindendi. Gerçekten de öğrenciler hemen Amerikalı ziyaretçiyle, yine çok dostça davranan öğretmenleri arasında bir tartışma ayarlamak, böylece "Batı" bilimiyle "Müslüman" bilimini kapıştırmak için hareketlendiler.

Camide toplandık, öğretmenleriyle -herkes ona üstat diyordu, biz de öyle diyelim- bir daire oluşturmuş öğrenciler, ortadaki açıklıkta da ayakta duran ben. Niye geldiğimi açıklayarak söze başladım. Önce, genellikle ABD'de devletle Müslümanlar arasındaki ilişkiyle ilgili genel sorular geldi, sonra da tartışma başladı. Üstat bana Amerikalı astronotların gerçekten aya indiğine inanıp inanmadığımı sordu. (Aya seyahatin ikinci yıldö-

14 *Fıkıh* İslâmî "hukuk"tur; *tefsir* özellikle de Kuran üstüne "yorum"dur, *usûl* az çok "temel prensipler"dir, özellikle *tevhid,* Allah'ın tekliği; *tasavvuf* da "mistik öğreti ve pratik"tir.

nümüydü ve Aceh'in gazeteleri konuyla ilgili ateşli tartışmalarla doluydu.) İnandığımı, ama Acehlilerin çoğunun inanmadığını anladığımı söyledim; bu da gürültülü gülüşmelere neden oldu. Üstat hiçbir Müslümanın Peygamber'den gelen bir gelenek, yani Nuh tufanıyla ilgili bir hadis yüzünden buna inanamayacağını söyledi. Peygamberin dünyayla ay arasında dev bir okyanus olduğunu, tufanın kaynağının da bu okyanus olduğunu söylediği aktarılır. Eğer Amerikalılar gerçekten de aya gitselerdi bu okyanusta bir delik açarlardı, bu da Nuh'unki gibi hepimizin boğulacağı bir tufana yol açardı.

Buna ne diyeceğimi bilemedim ve yapabildiğim kadarıyla Batı biliminin ayın ne olduğu, kaynağı ve niye parladığıyla ilgili açıklamasını anlattım. Verilebilecek cevapların en iyisi değil, ama orada ve o anda hadislerin geçerliliğini sorgulamazsam iyi olacağını hissettim. Bana sonradan, Acehli veya başka bir yerden eğitimli herhangi bir Müslüman gibi kendisinin de Amerikalıların aya gittiğine inandığını, ama, şakayla karışık, neredeyse dalga geçerek, belki de okyanusun kenarından dolaştıklarını söyledi.

Üstat bunlardan hiç etkilenmemiş ve rahatsız olmamıştı. Yine gayet sakin bir şekilde (hem gerçekten öğrenmeye çalışan, hem de, benim de kendimi hissettiğimi sandığım gibi, zaten bilen biri gibi konuşuyordu), astronotların gerçekten aya gitmiş olamayacağını, çünkü Peygamberin yanılmasının imkânsız olduğunu söyledi. Aslında olanın, Kuran'da Nimrod'un başına gelenlerle ilgili anlatılanlara benzediğini düşünüyordu. Nimrod bir ateistti.[15] Tanrı'yı öldürmek için göğe çıkmıştı. (Meselenin aslını farkederek, hem bir Tanrı olmadığına inandığını, hem de onu öldürmek için göğe mi çıktığını sordum ve öğrencilerden takdir belirten gülüşmeler aldım.) Nimrod sila-

15 Aslında Nimrod'un adı Kuran'da açıkça geçmez ama İbrahim'le tartışmaları ile ilgili olarak bazı imâlar vardır ve birkaç tefsirci, mesela Tabari ondan bahseder. Ayrıca Müslüman edebiyatında da bu ok atma hikâyesi de dahil birkaç hikâye vardır, bu hikâyenin sonunda da Tanrı'yı öldürmekle övündükten sonra aniden yaşlanır ve bir sivrisineğin sokmasıyla ölür. Bkz. "Namrud," H. A. R. Gibb ve J. H. Kramers, *Shorter Encyclopaedia of Islam* içinde (Leiden ve Londra, 1961), ss. 437-438.

hını ateşlemiş (aslında okunu, ama burası ayrıntı). Tanrı mermiyi yakalamış, üzerine kan sürmüş ve Nimrod'a geri atmış. Nimrod sonra dünyaya geri dönmüş ve bakın, Tanrıyı öldürdüm, o da ölümlüymüş, demiş. Ama aslında Tanrının sınırsız gücünün ve sanırım espri anlayışının kurbanı olmuş. Astronotlara da aynısı olmuş. Bütün kalpleriyle ayda olduklarına inanmışlar, ama aslında orada değillermiş. Bütün çabalarının boşa çıkmasını istemeyen Tanrı sahte bir ay yapmış ve üstüne inmeleri için bir kenara koymuş.

Bu argümana karşı ne söyleyeceğimi bilemedim, belki de en iyisinin bir dahaki sefere bir Müslümanın gitmesi olduğunu söyledim ve dağıldık. Ülkenin kalbinin kalbine bir yolculuk yapmıştım. Batı Doğuyla karşılaştı, Akıl İnançla çarpıştı, Modernite Gelenekle yüz yüze geldi... hikâye hikâyeyi iteledi: anlatıların çarpışması. Hiçbir şey yerinden oynamadı. Görebileceğiniz hiçbir şey.

Fez'i en son gördüğümde, ilk gördüğümden çeyrek asır sonra -her ikisinde de Sefrou'ya ilerleyişimi engelleyen bir kâğıtlar ve bürokratlar labirenti olarak- görünüşünü kesin olarak, en sonunda kaybediyor gibiydi. Tabii ki yüzyıllardır görünüşünü ilk önce kaybedip sonra tekrar kazanıyordu. Fez'i 1917'de birkaç günlüğüne gören uzak, yukarıdan bakan ama muhteşem gözlemci Edith Wharton'dan alıntı yaparsak, "Fez... Fas'ın en eski şehridir..."[16] ama yine de Fez için, sabit gibi görünen şekli sürekli çöküp eski hatların üstünden yenilendiğinden, Fas'ın diğer şehirleri için olduğu gibi, yaşının olmadığını söyleyebiliriz... Bu önemsizlikler ülkesinde inşa etme tutkusu varolan yapıların toprağa dönmesine izin veren kaygısızlıkla müttefik gibidir." Sorun, ya da belki bu bir ilerlemedir, bu sefer tekrar biraraya getirilmiyordu. Tekrar tasavvur ediliyordu.

Yetmişlerin sonunda, çoğu yaşlı ve sinirli olan turistlerin yo-

16 Edith Wharton, *In Morocco* (1920; Londra ve New York, 1984), ss. 75-76, 77. Herkes böyle düşünmüyor: Sefrou'lular Fez'in kurucusu olduğu varsayılan kişiden, I. İdris'ten (doğru olduğunu sandıkları) şu alıntıyı yaparlar: "Sefrou şehrini Fez köyü için terkediyorum."

kuş aşağı ve sonra yukarı (Fez'in şekli çanağı andırır) dar, kalabalık, insanlar, mallar, yıkıntılar ve hayvanlarla dolu sokakların içinde, eski şehrin kalbindeki ünlü camiler ve pazar yerlerine ulaşmak için bir veya iki saat yürümek zorunda kalmalarını önlemek için tasarlanan bir yol yapılmıştı. Ama yerel muhalefet ve söylendiğine göre, Fez için bile çok kaçan yolsuzluklar, yolun aslen planlandığı gibi bütün şehri katetmesini önlemiş, yarı yolda kalmasına neden olmuştu. Tur otobüsleri, taksiler, kamyonlar, motorsikletler ve envai çeşit araç çanağın dibindeki merkeze akarlar ve devamlı bir sinirli trafik akıntısı yaratarak, girdikleri gibi çıkmak için çabalayıp dururlar - şehir sakinlerinin dediğiyle, şehrin göbeğinde büyük bir yara. Şehrin zengin orta sınıf ve hatta artık işçi sınıfı sakinleri tarafından, şehrin çevresinde biçimsizce yayılan merkezsiz semtler için terki büyük boyutlara varmıştır. Bu Fas için, Sefru'da daha önce gördüğümüz klasik şehirliliğin çöküşüyle, genel hale gelmiştir. Ama Fez sadece "Fas'ın en eski şehri" değil, aynı zamanda en kıskanç ve kendine en önem vereni olduğundan, değişimler, kendilerini Fez'in dengi olmayan uygarlığının çocukları olarak görenler için[17] özellikle ağırdır: sıradanlığa doğru bir düşüş.

Başka rezaletler de var. Eski şehrin kuzeydoğu kıyısı boyunca, köyden göç edenlerin yurtdışında çalışan akrabalarının gönderdiği paralarla kurduğu, şehir yönetiminin uygun cepheler zorunlu kılarak Fezimsi hale getirmeye çalıştığı yeni gelişigüzel yerleşim yerleri var. Güneye doğru, kralın seçkin yabancı misafirlerini ağırlamak için yaptırdığı yeni bir sarayın etrafında toplanmış, kralın, sahiplerinin çoğu zaten kendi müşterileri olduğundan pek uyulmasa da, yenilerinin yapılmasını yasaklayan fermanlar yayınlamasına neden olacak kadar gösterişli (bölgede yaşayanlar bir malikâneye Amerikan pembe dizisinden ilhamla "El-Dallas", bir diğerine de Mısırlı zevk düşkünün-

17 Fez'e romantik bir bakış için bkz. T. Burckhardt, *Fez: City of Islam* (Cambridge, 1992). Şehri restore etmeyi amaçlayan UNESCO'nun sponsorluğundaki çabalar için ("Fez'i yeniden kurmalıyız. O evrensel bir şehir.") J. Martin, "Fez, Preserving a City," *Aramco World*, Mayıs-Haziran 1993, ss. 20-27.

den ilhamla "El-Faruk" diyorlar), büyük ve renkli evleriyle *nouveau riche* bir yerleşim var. Doğuda, açık bir arazinin ortasında, Kral Fahd'ın şehre geldiğinde kalmak üzere yaptırdığı uçak pisti ve bana söylendiğine göre, duvarlarla çevrili haremiyle beyaz, dev bir Suudi sarayı var. Protektora'dan beri sakin ve hoş bir otel olan eski, güzel bir paşa konağı, kuskus ve kaftanlı, lüks bir turist tuzağına çevrilmiş. Şehrin en görmeye değer alanının, en ünlü hanedanının harap anıt mezarlarının üstüne, devlet eliyle Amerikan usulü modern, daha da büyük bir otel yapılmış. (Bu sonuncusu, şimdilik, kendisi de bir harabe; 1990'daki işçi ayaklanmalarında yakılmış.)

Nostaljik olanla ilgili kederlenecek daha çok şey var (hiçbir özelliği olmayan bir ordu kampından oyulmuş çarpıcı bir üniversite, kimin yaptığı belli olmayan evlerle kaplı bir zamanlar orman olan yamaçlar, çeşmeli bahçelerde kamp kurmuş fakirler ve eski şehrin terkedilmiş mozaikli aile apartmanları) ve nostaljik olan kendisi için kederlenilmesinden yorulacakmış gibi görünmüyor. Ama hâlâ, en azından şimdilik ve bir dereceye kadar, yeni tasavvur edilen şehrin zihinde bir kenara itilebileceği ve yeniden kurulan bir şehir için öngörülenlerin ulaşılmaz olmadığının düşünülebileceği birkaç yer var. Bunlardan bazıları, tabii ki, temelden geleneksel - büyük camiler, birkaç tekke, bir iki elişi pazarı. Diğerleriyse daha yakın bir geçmişin ürünü: kolonyalizmin yaptığı ve burada politik olarak radikal olduğu kadar tutucu olan milliyetçiliğin devraldığı Fez. Mesela, 1985'in sonunda Japonya'nın Fas büyükelçisinin yıllık buluşmalarında *anciens élèves*'lere [eski seçkinlere] Fez'in dengesinin, karakterinin ve mirasının korunmasının zorunluluğuyla ilgili bir konuşma yaptığı Collège Moulay Idris var.

Collège Moulay Idris (Peygamberin soyundan Şia savaşlarından sonra Arabistana göçeden bir adam,[18] Fez'in kurucusu olduğuna inanılıyor), Fas'ın durumunda Fransız ve Müslüman uygarlığının yüksek düzeyleri arasında arabuluculuk yapacak, seçilmiş, eğitimli, okuluna sadık (ve tabii ki hepsi erkek), Batı

18 Fez'in kuruluşu ve bunda Moulay Idris'in varsayılan rolü için bkz. J. Brignon vd., *Histoire du Maroc* (Paris, 1967), ss. 63-64.

eğitimli bir "yerliler" sınıfı oluşturmak için bir elit akademi, bazı kolonyal bölgelerde -Gold Coast'ta Achimota, Kalküta, Madras ve Bombay'daki Başkanlık Kolejleri- kurulmuş benzer kurumlardan biri. Diğerlerinde olduğu gibi başarısız değildi, ama, yine diğerlerinde olduğu gibi, arabuluculukları okulları tasarlayanların akıllarında olandan çok daha farklıydı. College, bir yazarın deyimiyle "Fas politik elitinin Eton'u" haline geldi:[19] Fas'ın gelenekçi önde gelenlerinin çocuklarını yüz ya da iki yüz hevesli milliyetçiye dönüştürmek için bir zemin. Bugün, Araplaşmış ve biraz da demokratikleşmiş de olsa, sosyal olarak avantajlı olanların kalesi olmaya devam ediyor, ama eski mezunları hâlâ şehirde birbirine bağlı ve güçlü bir grup: kendi taktıkları isimle "Fassi squared".

Eski şehrin "burjuva" olan, hâlâ da az çok öyle kalan yerleşimlerinden birinin kapısında yer alan Collège, kakma tavanı, tahta oyma iç mekânları, kapalı bahçesi, kiremit çeşmeleri, ender kitaplar kütüphanesi ve klimalı toplantı salonuyla zarif bir "neo-Mağribi" bina. Elçinin konuşması sadece davetli olanların katılabileceği, (Fez Üniversitesi'nde Edebiyat Fakültesi Rektörü olan mezunlar derneği başkanının lütfuyla ben de oradaydım) yaklaşık dört yüz kişinin katıldığı *tout Fès* [Fezliler arasında] bir toplantıydı.

Rektör tarafından Arapça tanıtıldıktan sonra kusursuz bir Fransızcayla konuşan Japon büyükelçi, geleneksel kültürel dengenin korunmasının zorluğundan ve zorunluluğundan bahsetti. Japonya tarihi boyunca inanılmaz değişimler geçir-

19 Bu kolejden mezun olan tanınmış milliyetçi liderlerin bir listesi için bkz. J. Waterbury, *The Commander of the Faithful* (Londra, 1970), s. 101. 1912'de kurulan Moulay Idris, Layautey rejiminin kurduğu Franko-Müslüman kolejlerden sadece biri ama en önemlisiydi; diğer kolejler Kazablanka (1914), Marakeş (1914), Rabat (1921) ve Meknes'teydi (1929). Bunlardan sadece Rabat'taki, Moulay Youssef, önemi itibariyle Moulay Idris'e rakip olabilirdi (1917'de Fez'de 150, Rabat'ta 96 öğrenci vardı ve Protektora güç kaybettikçe kayıtlar artsa da bu her zaman çok küçük bir elit oldu). J. Halstead, *Rebirth of a Nation, The Origins and Rise of Moroccan Nationalism* (Cambridge, Mass., 1967), ss. 105-109. Ulusal politik elitin kurulmasında Moulay Idris ve diğer kolejlerin ve mezun derneklerinin rolüyle ilgili istatistiksel bilgi için bkz. R. Leveau, *Le fellah Marocain: Défenseur du trône* (Paris, 1976), ss. 171, 183, 184, 221-222, 186-190.

mişti. Ama, hepsine rağmen, kişiliğinin kaynaklarını korumuştu. Japonya üstündeki Çin etkisi, Kyoto tomurcuklanması, Tokugawa sentezi, Batı'nın müdahalesi, Meiji restorasyonu, militaristlerin zaferi ve son kırk yılın ekonomik dinamizmi, iyi günde ve kötü günde eğitimin gücü ve geleneğin bağlayıcılığı arasındaki dengenin korunmasının değerini sergiliyordu.

Aslında Fez ve Kyoto arasında çok güçlü paralellikler olduğunu söyledi. Her ikisi de monarşik sadakatle halk demokrasisini birleştiriyordu. Her ikisi de çok gelenekçiydiler ve güçlü Batı etkisine maruz kalmışlardı. Her ikisi de yaşam biçimlerini önemli düzeyde değiştirirken ruhlarını bozulmadan korumuşlardı. Her ikisi de uluslarının uygarlığının beşiğiydiler. İkinci Dünya Savaşı sırasında bile Amerikalı entelektüeller Kyoto'nun bombalanmasını engelleyerek kendileri gibi din ve sanatın, tarih ve bilimin değerini bilen, devamlılığa ve tarihi şeylere önem veren insanların en zor koşullar altında bile olumlu ve insancıl bir etkilerinin olabileceğini göstermişlerdi. Japonya'nın militarist maceraların neden olduğu yıkımdan sıfır noktasından tekrar ayağa kalkması, ne kör gelenekçiliğin ne de atgözlüklü modernizmin sağlıklı bir toplum ve büyük bir uygarlık kurmada yeterli olmadığının kanıtıydı. Aralarında bir denge olmalıdır, Moulay Idris'in öğrenci ve mezunlarının, Fez'i, Fas'ın Kyoto'sunu ayakta tutmak için bulmaya çalıştıkları türden bir denge, diyerek sözünü bitirdi.

Japon kültürcülüğü ve Asya, Amerika, Avrupa ve Mağrip'in manevi etkileşimi olan Fas kültürcülüğü, tekrar kurulan geçmiş ve tekrar tasavvur edilen, parçalanan ihtişam ve bombalanmamış tarihî imgelerin yağmuru başdöndürücüydü, ironi üstüne ironi. İronilerden bir tanesini, en yansıtıcılardan birini, sanırım sadece büyükelçi ve ben farkettik (konuşmadan önceki resepsiyonda muhabbet ederken kendisi hatırlattı). Konuşması, tamamen tesadüf eseri, tam da Pearl Harbour saldırısının yıldönümüne denk gelmişti.

Etnografın genç... orta yaşlı... yaşlı bir adam olarak bu gibi anekdotlarla yapılmış portreleri neyi sergiler? Kendisi veya "çalıştığı" insanlarla ilgili çok şeyi değil, dört bin sayfa aceleyle alınmış saha notu ve dağınık hatıralardan oluşan engin bir birikimden kolayca çıkarılabilecek farklı hikâyeler, gayet farklı izlenimler yaratmak için özenle düzenlenebilir. Sergiledikleri, yirminci yüzyılın ikinci yarısında "Üçüncü Dünya"da (terimin kendisi bile artık bir dönemin parçasıdır) Amerikalı bir antropolog olmanın, zamanların bir işareti olmanın ne demek olduğunu bilmek demek olduğudur.

Şimdinin tarihinin manşete çıkan olayları, durumun mevcut yönünü gösteren olaylar, kendilerini daha derin ve kalıcı olduğuna inandıkları şeylere adayan antropolojik incelemelerde çok ender görünür. Ama, artık dünya daha da içiçe geçmiş olduğundan, bu gibi olayları köşede tutmak gittikçe zorlaşıyor. Eğer bir de olayları merkezine yakın olan veya olaylara dahil olan bir ülkeden -Süveyş, Vietnam, Domuzlar Körfezi, Lumumba'nın ölümü, 6 Gün Savaşları- geliyorsanız, ister istemez sadece bu olaylara bağlı kalmıyor, aynı zamanda onların vekili oluyorsunuz. Göze pek çarpmayan yerlerde bir süper gücün vatandaşı olmanın birçok avantajı vardır, ama bunların arasında kültürel görünmezlik yoktur.

Esienhower'ın "Kore'ye gideceğim" dediği ve Faruk'un Mısır'a kaçtığı 1952'den Challenger'ın patladığı, Çernobil'in yandığı 1986'ya kadar, önce Endonezya'da, sonra Fas'ta, sonra da her ikisinde çalışırken, genelde "Batı"nın özelde ABD'nin günlük ilişkilerime şu veya bu şekilde karışmadığı bir zaman olmamıştır; ruh halimden bahsetmiyorum bile. Rast gelen herhangi bir ziyaretçinin farklı şekillerde karşılaştığı bağımsız birimler olarak Fas ve Endonezya arasında bulmaya çalıştığım karşılaştırma, benim sunduğumdan çok daha karmaşıktır. Şimdiye kadar geride tuttuğum üçüncü bir bileşen vardır: beni bu iki ülkeye doğru iten büyük dünya.

Onları da bana doğru iten dünya: Bağımsızlıklarından itibaren -1950'de Endonezya, 1956'da Fas- her iki ülke de bu büyük dünyaya katılmak için kararlı bir mücadeleye girmişler-

dir. Asya ve Afrika'nın bağımsızlaşmasının kırkların sonu ve seksenlerin başı arasında harekete geçirdiği ticaret akışları, kültürel ilişkiler ve global güç dengelerindeki yeni düzenlemelere yöneltilen bütün endişeli ilgiye rağmen, önemleri henüz gerektiği kadar farkedilmemiştir. Eğer hâlâ sadece insanlar ve mevkilerin karılmasından başka şeyler de devrim olarak kabul ediliyorsa, bu bir devrimdir. Sadece kesin haritayı tekrar yapmakla kalmadı, harita edilen şeyle -bir ülkenin ne olduğuyla- ilgili anlayışımızı değiştirdi. 1950'de BM'nin çoğu Batılı olan 58 üyesi[20] vardı. 1980'de ise çoğu Batılı olmayan 158 üyesi vardı.

Endonezya ve Fas'ın, ilkinin biraz empatikçe, diğerininse biraz temkinle kendi adlarına uluslararası sahneye aktörler olarak girmeleri de bu zamana, Ho, Nehru, Nkrumah, Mossadegh ve Sukarno'nun dönemiyle Mobutu, Markos, İndira Gandi, Humeyni ve Sedat'ın dönemi arasına rastlar; vatandaşlarına, en edilgen ve uzakta olanlarına bile, oralarda neler olup bittiğine ve neyin kaybedileceğine dair bir bilinç veren bir vaziyet. Dünyada olup bitenler, ülkesi dünyadaki yerini sağlamlaştırmaya çalışan birine, ülkesi dünyadaki yerini bulmaya çalışan birine göründüğünden daha farklı görünüyordu.

Yerini bulmaya çalışan bir ülke için, karşılaştığı problemler neredeyse tamamen bölgesel, hatta bölgeler altıydı; ama problemlerle yüzleştiği bağlamlar en derininden globaldiler. Süper güç gerilimleri, süper güç manevraları, süper güç krizleri neredeyse her yeri kaplamış, yöresel çelişkileri daha büyük meselelerin içinde kapsamış, ama yöreselliklerine hiçbir şey olmamıştı. Bir elde Kore savaşı, Japonya'nın yeniden dirilişi ve Vietnam savaşı, diğer elde Cezayir savaşı, İslâmî yeniden doğuş ve Arap-İsrail çatışması, ulusal menfaatin takibi - Endonezya'nın 1963'te Batı Yeni Gine'yi veya 1975'te Doğu

20 1980 değeri gibi *The Concise Columbia Encyclopedia*, ikinci baskıdan hesaplanmıştır (New York, 1989), s. 852. Bugün (1993) yüzölçümü 260 kilometrekare olan St. Kitts ve Nevis'ten 17 milyon kilometrekare olan Rus federasyonuna (ya da eğer demografik verileri tercih ediyorsanız nüfusu 47.000 olan St. Kitts'ten bir milyar küsur olan Çin'e) 182 üyesi vardır (Eritre'nin de katılmasıyla 183 olacak).

Timor'u ele geçirmesi, Fas'ın 1963'te Cezayir'le sınır münakaşaları veya 1971'de Sahra'nın içine yürümesi- için uygun ortam yarattı.

"Dışişlerine" katılımlarının bu iki ülkeyi hayli farklı politik semtlere oturtan bölgeselliği ve bu semtleri birleştiren küresel bağlam sanırım en iyi ellilerde, altmışlarda ve yetmişlerde Doğu ve Güneydoğu Asya'da Endonezya'nın etrafında ve içinde, Kuzey Afrika ve Ortadoğu'da Fas'ın etrafında ve içinde vuku bulan, dünya haberlerinde aktarılmaya layık olayların dümdüz sıralanmasıyla[21] iletilir (s.111'deki tabloya bakınız).

---

21 Cezayir'le sınır savaşları ile ilgili olarak bkz. *Morocco: A Country Study* (Washington, D.C., 1978), s. 256; Faslı görüşü için bkz. A. Ouardighi, *Le Maroc de la mort de Mohammed V à la Guerre des Sables* (Rabat, t.y.). Amerikan üsleriyle ilgili olarak bkz. I. W Zartman, *Morocco: Problems of a New Power* (New York, 1964), ss. 23-60; Blair, *Western Window in the Arab World*. Ben Barka olayıyla ilgili olarak bkz. G. Perrault, *Notre ami le Roi* (Paris, 1990), ss. 93-108. İki darbeyle ilgili olarak, *age*., ss. 117-140, 151-173. Polisario, Sahra savaşı vb. ile ilgili olarak bkz. J. Damis, *Conflict in Northwest Africa: The Western Sahara Dispute* (Stanford, 1983); T. Hodges, *Western Sahara: The Roots of a Desert War* (Westport, Conn., 1983). Endonezya: Bandung konferansıyla ilgili olarak bkz. G. McT. Kahin, *The Asian-African Conference, Bandung, Indonesia, April 1955* (Ithaca, 1956); J. D. Legge, *Sukarno, A Political Biography* (New York, 1972), ss. 262-266. Bölgesel ayaklanmayla ilgili olarak bkz. Harvey, *Permesta*. Batı Yeni Gine kriziyle ilgili olarak bkz. J. A. C. Mackie, *Konfrontasi: The Indonesia-Malaysia Dispute, 1963-66* (Londra, 1974), ss. 98-103. "Malezya'yla zıtlaşma" ile ilgili olarak bkz. *age*., passim. Darbeyle ilgli yukarıda 1. Bölümde verilen ilgili notlara bakınız. Sukarno yıllarında Endonezya'nın dış politikasının eski bir dışişleri bakanı tarafından yapılan değerlendirmesi için bkz. Ide Anak Gde Agung, *Twenty Years Indonesian Foreign Policy, 1945-65* (The Hague, 1973). Timor meselesiyle ilgili polemiklerden uzak bir kitap bulmak zordur, ama J. Dunn, *Timor: A People Betrayed* (Auckland, 1983) olayların gidişinin genel bir taslağını sunar.

Japonya'yla ilgili olarak bkz. Y. Tsurumi, "Japanese Investments in Indonesia: Ownership, Technology Transfer and Political Conflict," G. F. Papanek, der., *The Indonesian Ecnnomy* içinde (New York, 1980), ss. 295-323. İşçi göçüyle ilgili olarak bkz. T. Gerholm ve Y. G. Lithman, der., *The New Islamic Presence in Western Europe* (Londra, 1988); L. Tahla vd., *Maghrébins en France: Emigrés ou immigrés?* (Paris, 1983); petrolle ilgili olarak bkz. I. Palmer, *The Indonesian Economy Since 1965* (Londra, 1978), ss. 137-151. Yeşil devrimle ilgili olarak bkz. L. A. Mears ve S. Moeljono, "Food Policy" A. Booth ve P. McCawley, *The Indonesian Economy during the Soeharto Era* içinde (Londra, 1981), ss. 23-61; S. Pearson vd., *Rice Policy in Indonesia* (Ithaca, 1991). Bu dönem boyunca Soğuk Savaş atmosferinin bir hatırlatması için bkz. E. Inglis, *The Cruel Peace* (New York, 1991).

Kronoloji: 1950-1979

Tarih	Doğu ve Güneydoğu Asya	Ortadoğu ve Kuzey Afrika
1950-53	Kore Savaşı	
1954	Dienbienphu; SEATO kuruldu	
1954-62		Cezayir savaşı ve bağımsızlık
1955	Bandung Konferansı	
1956		Süveyş Krizi; Tunus'un bağımsızlığı
1957	Malaya'nın bağımsızlığı	
1958	Sumatra ve Celebes'te bölgesel ayaklanma	Libya'da petrol bulundu
1960		Moritanya'nın bağımsızlığı
1961	Vietnam'a açık ABD müdahalesinin başlangıcı	
1961-62	Batı Yeni Gine krizi	
1963	Malezya Federasyonunun kuruluşu	
1963-66	Malezya ile "karşılaşma"	
1963-70		Fas-Cezayir sınır çatışmaları
1964	Tonkin Körfezi barışı; Çin ilk atom bombasını patlattı	Amerikalılar Fas'ta 1950'den beri bulunan eski Fransız üslerini boşalttılar
1965-66	Başarısız darbe girişimi, katliamlar, rejim değişikliği	Ben Barka olayı
1966	Çin'de kültürel devrim başlıyor	
1967	Güneydoğu Asya Devletleri Birliği (ASEAN) kuruldu	Altı Gün savaşı
1969		Libya'da Kaddafi I. Idris'i devirdi
1971	Vietnam savaşı sona erdi	İlk başarısız darbe girişimi (Skhirat)
1972	Nixon Çin'de; Markos Filipinler'de sıkı yönetim ilan etti	İkinci başarısız darbe girişimi
1973		Polisario kuruldu; Yom Kipur/Ramazan savaşı

Tarih	Doğu ve Güneydoğu Asya	Ortadoğu ve Kuzey Afrika
1975	Endonezya'nın Doğu Timor'u işgali	
1976	Mao ve Chou öldüler; Kamboçya'da Kızıl Kmerlerin cinayetleri başladı	İspanyollar Batı Sahra'yı Fas ve Moritanya'ya bıraktılar; Sahra savaşı başladı
1977	SEATO dağıldı; Deng Çin'de reformlara başladı	
1979	Kamboçya'da Kızıl Kmerlerin yerini Vietnam rejimi aldı	İran'da Şah düştü ve Humeyni başa geçti; Moritanya Sahra savaşından çekildi

Tek tek olaylardan çok yayılmış gerçeklikler olduklarından böyle bir tabloda kısaca verilmeyecek meseleler de vardır. Japonya'nın dümdüz yükselişi ve kendine gelen Avrupa'ya yoğun işçi göçü, petrolün tehlikeli sihri ve beyaz devrimin belirsiz etkisi. Ve her iki durumda da gerçekliklerin en belirleyicisi var ya da vardı: Soğuk Savaş. Ama bu iki şematik kronolojiye en dikkatsiz bakış bile, çarpışan güçlerin dünya çapındaki münakaşasında birer parça olsalar da (çoğu durumda marjinal birer parça), iki ülkenin bu münakaşada çok ayrık noktalarda olduklarını ortaya koyar. Uluslararası varlıkları da, şehirleri, dilleri, politikaları ve dinî stilleri kadar, aşikâr biçimde farklıdır.

Hem Arap dünyasının içinde olan hem de bu dünyanın Afrika kıyısında yer alan (aynı anda hem Arap Birliği hem de Afrika'nın Birliği örgütlerinin üyesidir), aynı zamanda kültürel olarak Fransa'ya ve İspanya'ya bağlı olan Fas, aidiyetlikleriyle ilgili radikal derecede farklı iddialara konu olmuştur. 1967 ve 1973'te aktif olarak çatışmalara katılmayacak kadar geç varmayı başarmışlarsa da, Arap-İsrail savaşlarına, altmışların başında da Kongo-Zaire iç savaşını kontrol altına almak için kurulan BM gücüne birlik göndermiştir. Uzun bağımsızlık mücadelesini güçlü biçimde desteklediği komşusu Cezayir'le aralarındaki iyi belirlenmemiş sınır yüzünden silahlı çatışmaya varan ağır münakaşalar yaşamıştır. Saltanata muhalif olan politikacıların

en önde geleninin Paris'te Fransız polisler ve Faslı askerler tarafından bir suikastle öldürülmesiyle içişleri Fransa'ya taşmıştır. İspanya'nın Franko'nun ölümünden sonra Batı Sahra'dan çekilmesiyle bölge üzerinde hâkimiyetini ilan edip milliyetçi Sahralılarla bütün komşularından izole olmasına neden olan büyük çaplı bir savaşa girmiş, Batı'ya ve Ortadoğu'nun petrol zengini ülkelerine gittikçe daha bağımlı hale gelmiştir. 1980'ler itibariyle, bir sürü düşman kazanmış ve rast geldiği gibi davranan, üç ülkenin -Mitterand'ın Fransa'sı, Fahd'ın Suudi Arabistan'ı ve Reagan'ın ABD'si- müşterisi bir devlettir.

Kıta Asya'sı, Avustralya ve Batı Pasifik'in kavşağında, etnik açıdan karışık olduğu kadar kültürel açıdan alacalı bir coğrafyada yer alan Endonezya, kendini komşularının ulusal aidiyetleriyle ilgili taleplerinden çok, dünyada at koşturan neredeyse her türlü ideolojinin arasında kaybetmiştir: Sovyet ve Çin komünizmi; radikal ve ılımlı İslâmcılık; Üçüncü Dünya milliyetçiliği; Japon neo-merkantilizmi. Fas gibi meselelerini halletmek için az zamanı vardı. Ve yine Fas gibi, bunu yaparken şiddete başvurmamazlık edemedi.

1965'e kadar, Üçüncü Dünya devriminin kahramanlı evresinin şaşaalı kahramanlarından biri olan romantik ve yaygaracı Sukarno tarafından idare edilen Endonezya'nın uluslararası politikaya girişi, daha hesaplı ve sakin II. Hasan'ın yönetimindeki Fas'tan çok daha çalkantılı oldu. Daha 1955'te, bağımsızlığın kazanılmasından beş yıl sonra, Sukarno Bandung'da ilk Afrika-Asya konferansını toplayıp 29 ülkenin temsilcilerini biraraya getirerek -aralarında Chou ve Nehru, Nasır ve U Nu, Sihanouk ve Muhammed Ali de vardı- Üçüncü Dünya'nın liderliğine oynuyordu. Rejimin geri kalanı da daha az heyecanlı değildi. Batı Yeni Gine'yi ilhak etmek için bir kampanya yürütülüyordu (Hollanda işletmelerinin devralınması, askerî müdahalenin sahte manevra ve tehditleri, Robert Kennedy ve Ellsworth Bunker'ın arabuluculuğuyla gelen başarı). Malezya'nın oluşumuna, "yeni bir şekle girmiş İngiliz kolonyalizmine" karşı muhalefet vardı - bu oluşumu "ezme" tehditleri, Güvenlik Konseyi'nde sandalyesi varken BM'den çekilme, Cakarta'daki İngiliz elçiliği-

nin yağmalanması. Ve bir de "Yönlendirilen Demokrasi", Endonezya Komünist Partisi'nin neredeyse çoğunluğa varan yükselişi ve her ikisini yıkan halk ayaklanması.

Suharto'nun 1966'da Sukarno'nun yerini almasından sonra oynanan oyunun sesi kısıldı. Malezya problemi sona erdi. Endonezya BM'ye geri döndü, katliamlarda kaybolmayan veya sürgüne gönderilmeyen Komünist liderler idam edildiler veya hapsedildiler, sakin Güneydoğu Asya Devletleri Birliği bölgesel diplomasinin aracı olarak gürültücü Afrika-Asya hareketinin yerini aldı, Hollanda'yla yeniden dostça ilişkiler kuruldu, yabancı yardım ve yatırımlar tekrar akmaya başladı. Ama 1975'te ortam tekrar gerginleşti. Portekiz'in Lizbon'daki darbeden sonra Timor adasının doğu yarısındaki mini-kolonisinden çekilmesi bu bölgede bir yerel milliyetçilik patlamasına yol açtı. Endonezya ordusu da bu noktada, patlamayı bastırmak için bölgeyi işgal etti. Bunu özellikle Üçüncü Dünya ve Demir Perde ülkelerinden geniş çaplı bir protesto ve geri çekilme talep eden bir BM bildirgesi izledi. Amerika, Japonya ve Batı Avrupa'nın desteğiyle hava fırtınaya çevirdi ve 1980'de ülke, Soğuk Savaşta her ne kadar resmî bir tarafsızlık sergilese de, Sukarno yönetiminde ne kadar Doğu'ya meyilliyse artık o kadar Batı'ya meyilliydi.

Belirtmek istediğim noktayı ifade etmem için daha fazla detaya inmeye gerek yok. Böyle zamanlarda, böyle yerlerde saha araştırması yanınızda getirdiğiniz kültürel bagajdan, şekliniz ve bağlılığınız olmadan yabancı bir yaşam şekline girmek üzere kurtulma meselesi değildir. Varlığınızı aynı anda iki hikâyede birden yaşama meselesidir.

Bu hikâyelerden biri, antropoloğun kendini yerel sahneye garip ama zararsız, önemsiz bir aktör, düzenli gerçekleri arayan içten bir gözlemci olarak izdüşürdüğü, tanıdık hikâyedir. Diğeriyse daha az tanınan, ender anlatılan, antropoloğun dünya politikasının akıntıları ve ters akıntıları -dar veya geniş, kalıcı veya akışkan hegemonyalar için yapılan mücadele- arasında indirgenmiş ve özelleşmiş bir karakteri sağlama uğraşının hikâyesidir.

Hegemonyalar için yapılan mücadelenin kırılmaları, benim küçük hikâyemin de göstermeye çalıştığı gibi Endonezya ve Fas kadar iddialı ve kendini önemseyen, ara sıra da azimli ülkelerde her yerdedir. Sputnik'ler, yabancı üsler, diplomatik maceralar, uluslararası konferanslar, yardım misyonları ve kültürel değiş tokuşlar antropoloğun Bali ve Aceh'te, Marakeş'te veya Orta Atlas'ta önünde bulduğu şeyin dışında değildirler; içeriğinin bir parçasıdırlar. Kendinizi kozmopolit dertlerden izole etmeye ve ilgilerinizi hava bile geçirmeyen bağlamlarda sınırlamaya kalkışabilirsiniz. Ama dertler sizi takip ederler. Bağlamlar infilak eder.

BEŞİNCİ BÖLÜM

Disiplinler

Çok da hacimli olmayan, ama yeterince geniş olan sözlüğüm[1] "disiplin" kelimesi için yedi tanım veriyor: (1) Özel bir karakter veya davranış biçimi ortaya çıkarması beklenen eğitim (2) Bu eğitim sonucu ortaya çıkan kontrollü davranış biçimi (3) İtaat sağlamayı amaçlayan sistemli yöntem: *askerî disiplin* (4) Kurallara ve otoriteye uyma üstüne kurulu düzen (5) Eğitmeyi veya düzeltmeyi amaçlayan ceza (6) Kurallar ve yöntemler bütünü; bir kilise veya manastırın yönetilmesinde kullanılanlar gibi (7) Bir bilgi veya öğretim dalı. İki de fiil anlamı ("Talim ve kontrol ile eğitme; kurallara uymayı veya otoriteyi kabul etmeyi öğretme" ve "cezalandırma") ve bir öneri var: "eşanlamlılar için bkz: öğretmek, cezalandırmak." Oxford English Dictionary'de 21 tanım (15 isim, 6 fiil) ve her zamanki gibi bol alıntı var, bu alıntıların en çarpıcısı da *Troilus ve Cressida*'dan olanı: "Tanrı seni bir öğreticiden korusun ve Disiplin senden uzak olsun."

Michel Foucault'nun retorik kulelerini ironileri ve çapraz

1 *The American Heritage Dictionary of the English Language* (New York, 1969), s. 378. *The Compact Edition of the Oxford English Dictionary*, vol. I (Oxford, 1971), ss. 415-417. "Disiplin"in Michel Foucault'nun çalışmalarının çoğunda hissedilebilen ceza ve pedagojiyle ilgili anlam oyunlarıyla ilgili özellikle bkz. *Discipline and Punish* (New York, 1978).

aksiyonları üzerine kurduğu anlamlarıyla disiplin fikri antropolojiye pek de uymaz. En başta, geniş ve gene, vahşice arzulu ("İnsanın İncelemesi"), özel ve gelişigüzel, garip şekilde obsesif (ergenlik törenleri, hediye değişimleri, akrabalık terminolojisi) olduğundan, hem kendisinin hem de dışındakilerin gözünde bulanık bir imajı olmuştur. Ne yöntemi ne de konusu antropolojiyi tam olarak tanımlamaya yeter (ilki için "etnografi" önerilmiştir, ikincisi için de ilkel toplum. Ama biri açıklaması beklenen şeyin kendisi kadar dağınıktır, diğeri de yanlış anlaşılmıştır). Sahip olduğu teoriler de başka yerlerden -Marx, Freud, Saussure veya Darwin- ödünç alınmıştır, zaten çok fazla teorisi de yoktur. "Bilimsel bir gelenek" nosyonu da pek işe yaramaz: karşılaştırmalı mitografiden etnobotaniye araştırmalar inanılmaz derecede ayrıktırlar.

Antropoloji ya da sosyal veya kültürel antropoloji, insanın kendine "itaat sağlamayı amaçlayan sistemli bir yöntem" veya formel bir "talim ve kontrol ile eğitim" ile aşıladığı bir şeyden çok, yıldan yıla aslında antropolojinin ne olduğunu bulmaya çalışırken pratik olarak öğrendiği bir şeydir. Tabii ki öğretilir, hatta bazen uyulacak bir sürü kural ve saygı duyulacak bir sürü otoriteyle acımasızca; kitap eleştirilerinden kadro kararlarına kendi "düzeltmeyi amaçlayan ceza" uygulama yöntemleri vardır. Ama "özel bir karakter veya davranış biçimi"nin, "ahlâki ve zihinsel ilerleme"den bahsetmiyorum bile, ortaya çıkacağı kesin değildir. Bulanık imajı hakedilmiştir; bazıları bu gerçeği değiştirmek için ne kadar uğraşırsa uğraşsın, kesin sınırların ve ne yapılacağıyla ilgili tanımlı bir hedefin yokluğu hissedilir. Bu belki bir skandaldır, belki de bir güç. Ama her iki durumda da alanı bir özetle tanımlama girişimleri, özel bir mazaret bulma egzersizi olarak kalırlar.

Bu durum böyle girişimlerin devamlı olarak yapılmasını engellemez - şeylerin dağınıklığı insanları cesaretlendirir. Bütün sosyal bilimler arasında antropoloji herhalde kendini ne olduğuyla ilgili en çok sorgulayan ve kulağa "bir bilim dalı"nın tanımından çok dünya görüşleri ve inanç bildirileri gibi gelen cevaplara en çok varanıdır. Akademik dünyada, daha önce

mantıklı bir şekilde ayrılmış olanları -tarih, felsefe, bilim, sanatlar- birbirine karıştıran son yıllardaki değişimle, antropolog olduğunuzu söylüyorsanız ne yapıyor olmanız gerektiğiyle ilgili net, gerçeklere dayalı bir açıklama yapmak daha da zorlaşmıştır. Bu alanla ilgili sözlüklerde artık ilk madde "antropolojinin krizi..." şeklindedir.

Yine de bu kriz bir optik illüzyon olabilir - "antropoloji"yi, entelektüel kariyerlerin gevşek bir toplamı olarak tanımlamak yerine, "İngilizce" veya "dilbilim" veya "entomoloji" gibi, birşeylerin incelenmesi olarak tanımlama çabasının bir sonucu. Bu disiplinsiz disiplinin içinde ancak bu kadar çok sayıda kendini tanımlamaya çalışan meslek olabilirdi. En azından benim için durum budur. Antropolog benim ne düzenli ne de karakteristik olan, kısa zaman aralıklarında programlanmış, çok belirsizce hedeflenmiş profesyonel yaşamımın izleğinde bulunabilir. Burada da mesele *ad hoc* ve *ex post*'tur. Ne yaptığınızı yaptıktan sonra görürsünüz (tabii eğer görebilirseniz).

Soru daha da zorlaşır, çünkü "antropoloji", nasıl kavrarsanız kavrayın, sabit olmaktan çok uzak bir teşebbüstür. 1950'de İngilizce ve felsefe lisansımı bitirdikten sonra dünyaya daha bağlı birşeyler ararken içine ilk daldığımda neydi; 1960'ta, artık uygun bir unvana sahipken ve "literatür"e katkıda bulunmaya başladığımda neydi; 1970'de şöhretli diye bilinen bir kurumda profesörken bu katkılarım tartışılmaya ve değerlendirilmeye başlandığını gördüğümde neydi; 1980'de her yerde alıntı yapılan katkılarım parçalanırken, çürütülmeye çalışılırken, düzeltilirken, çarpıtılırken, kutlanırken, kötülenirken neydi - kesinlikle aynı şey değildi. Diğer alanlar da değişir tabii ki, bazıları daha da hızlı ve temelden; ama çok azı antropoloji kadar takip edilmesi zor bir şekilde değişir.

Antropolojinin ne "olduğunu" -antropolojik düşüncenin oluşmasında veya oturmasında çok az payı olan ders kitaplarına bırakılabilecek bir manevrayla kuşbakışı, toptan bir bakışla değil de, antropolojinin vaatleri ve heves kırıcılıkları arasında kararlı hacılarından birinin (ama ne kadar kararlı?) ilerleyişi perspektifinden- söylemede iki yaklaşım işe yarar gibi görü-

nür: (1) disiplindeki entelektüel kaymaların, insanın kendini içinde yakalanmış bulduğu haliyle bir muhasebesi, (2) bazılarının antropolojik üretimin biçimi [mode] diyecekleri, ama benim (yine) demeyeceğim, çalışma koşullarındaki kaymaların benzer bir tanımlaması. Bu ikisi ("üretim biçimleri" kavrayışının hayal edeceği gibi olmasa da) girift şekilde birbirine bağlı olsa da, birlikte tartışılmalıdırlar. Teori ve pratik, idealistlerin sandığı gibi sebep ve sonuç değildirler. Materyalistlerin sandığı gibi sonuç ve sebep de değildirler. Bir meslekteki takiplerdirler.[2]



1950'de Harvard Sosyal İlişkiler Bölümü, döneminin tam bir örneğiydi: sanıldığının aksine, entelektüel maya ve yenilikle yüklü ve hepsinden önemlisi, en azından sosyal bilimler açısından, artık her şeyin sağlam bir şekilde biraraya geldiği düşüncesinin hâkim olduğu bir dönem. Amerikan Sosyoloji Cemiyetine başkanı olarak hitap ettiği konuşmasında Talcott Parsons[3] iki küçük çocuğunun evlerinin etrafında uygün adım yürürken "Sosyoloji Başlamak Üzere Dedi Hoparlörlü Adam" diye bağırdıklarını anlatıyordu. Gerçekten de bir süre için öyleymiş gibi göründü.

Genel itibariyle, yeni bir devrin doğduğu hissi, şimdi, ufukların yarım yüzyıllık gerilemesinden sonra göründüğünden çok daha güçlü bir savaş sonrası canlanma refleksiydi. G.I. Bill kuşağının lisans öğrencilerinin genelde olduğundan daha yaşlı, daha az şekillendirilmiş, konudan ayrılmamaya daha bir meraklı, sübvanse edilmiş öğrencileri (ben de onlardan biriydim) lisansüstü sınıflarına gelmeye başladılar; bu da onlara yeni bir ciddiyet yüklemişti. Çoğu savaşı bir çeşit planlama, is-

2 Bu bölümün geri kalanında tartışılan şeylerin gayriresmî bir muhasebesi için bkz. Richard Handler, "An Interview with Clifford Geertz," *Current Anthropology* 32 (1991): 603-613.

3 T. Parsons, "The Prospects of Sociological Theory," *Essays in Sociological Theory* içinde, gözden geçirilmiş baskı (Glencoe, Ill., 1954), ss. 348-369; alıntı s. 349'da.

tihbarat veya propaganda çalışmasında geçirmiş profesörler, uluslarına hizmet ederken kazandıkları gerçek hayat deneyimi ile silahlanmış bir şekilde kendi programlarını tekrar takip edebilecekleri için çok mutlu ve heyecanlıydılar. Amerika Birleşik Devletleri'nin bir dünya gücü, daha doğrusu Sovyetler Birliği dahil Avrupa'yı tekrar ayağa kaldıran, Üçüncü Dünya'yı gelişimin rayına oturtan *tek* dünya gücü olarak ortaya çıkışı, eğitim ve araştırmanın merkezinin de bu tarafa doğru kayacağını gösteriyor gibiydi. Ve tabii, o zaman zengindik; herkesten çok daha zengin. Eğer gerçekleştirilmesi mantıklı herhangi bir şey düşünüyorduysanız, parayı bir yerlerden -Ulusal Bilim Vakfı, Donanma Araştırma Bürosu veya Ulusal Ruh Sağlığı Enstitüleri, Ford veya Rand veya Rockefeller veya Sosyal Bilimler Araştırma Konseyi- bulabilirdiniz

Sosyal İlişkiler bölümü,[4] 1946'da, alanında ülkenin ileri gelenlerinden olan, o zamanki tanımlarıyla alanlarından tatmin olmayan ve sosyal bilimlerde daha bütünlüklü bir yaklaşım yaratmak için şeyleri tekrar düzenlemeye meraklı bir avuç profesör tarafından, biraz da muhalefete rağmen kuruldu. Dört alt alan vardı; Sosyoloji, Sosyal Psikoloji, Klinik Psikoloji ve Sosyal Antropoloji. Öğrenciler bu dört alandan birine kabul ediliyorlardı ve kabul edildikleri alanda kariyer yapmaları bekleniyordu, ama diğer alt alanlarda da bazı dersler alıp sınavlara girmeleri zorunluydu. Asilerin bulduğu bir silahlanma çağrısıyla,[5] "Sosyal Bilimler için ortak bir dile doğru" nidasıyla biraraya gelen grup, kelimenin tam anlamıyla disiplinlerarasıydı. Yirmi-

4 Kurucuların başta gelenleri sosyolog (ve bölümün ilk başkanı) Talcott Parsons (d. 1902), sosyal psikolog Gordon Allport (d. 1897), klinik psikolog Henry A. Murray (d. 1893), antropolog Clyde Kluckhohn (d. 1905) ve sosyolog Samuel Stouffer'dı (d. 1900). Bölüme (o zamanki eşim Hildred Geertz gibi) 1950'de kabul edildim ve doktoramı (yine eşim gibi) 1956'da aldım. Ayrıca sahadan döndükten sonra orada bir yıl (1956-57) hocalık da yaptım.

5 T. Parsons vd., "Toward a Common Language for the Areas of the Social Sciences," basılmamış memorandum. Bölümün genel programı daha sonra T. Parsons ve E. Shils, der., *Toward a General Theory of Action*'da (Cambridge, Mass., 1951) daha kapsamlı bir şekilde belirlendi. Psikoloji ve Antropoloji Bölümleri varlıklarını devam ettirdiler; Sosyoloji bölümüyse tamamen yeni bölümün içine çekildi.

beş yıl sürdü, bunun onbeşi gerçek anlamda özgündü. Ondan sonraysa, her zaman olduğu gibi, her şey normale döndü.

Yine de, bu, hep bir ağızdan sosyal bilimdi; o zamana kadarkilerden ve o zamandan sonrakilerden çok daha inatçı ve güvenli. Bölümün başkanı ve ruhunun lideri olan Parsons'ın hareket verdiği, muazzam derecede mimarî bir yapısı olan bir "genel sosyal hareket teorisi" projesi vardı - kendisinin bazen Newton sisteminin sosyolojik dengi, sosyal atomu ayrıştırma çabası olarak bahsettiği, kutulardan ve oklardan oluşan dev bir sistem. Kendini psikanalitik anlayışı bilimsel bir yöntemle sistemleştirmeye ve test etmeye adamış, biraz Jungcu, biraz Freudcu ama tam anlamıyla eklektik Henry Murray'in yönettiği psikoloji kliniği vardı. Antropolog Clyde Kluckhohn'un yönettiği, Sovyet niyetlerine nüfuz etme ve bu niyetleri boşa çıkarma gayesiyle sosyal bilimsel teknikleri (mültecilerle görüşme, içerik analizi) kullanan Rusya Araştırmaları Merkezi[6] vardı. Metodolog Samuel Stouffer'in yönettiği, istatistiksel ölçüleri ve araştırma tekniklerini mükemmelleştirmeye çalışan Sosyal İlişkiler Laboratuvarı vardı. Yine Kluckhohn'un yönettiği, Amerika'nın Güneybatısındaki beş bitişik kültürün değerlerinin karşılaştırmalı, uzun süreli bir araştırmasına girişen Ramah projesi vardı. Sosyal psikolog Jerome Bruner'in çevresinde bir grup daha sonra bilişsel psikoloji olacak şeyi henüz geliştirmeye başlamışken, sosyolog George Homans'ın çevresinde bir başka grup küçük-grup çalışmaları yapıyor, birçok alanda uzman olan yaşlı Pitirim Sorokin çevresinde bir başkası kendisinin tarihsel evrim üzerine geniş çaplı ve pek teatral fikirlerini daha araştırılabilir bir şekle sokmaya çalışıyordu.

Sosyal bilimlerle daha önceki alakası bütçe politikaları ile ilgili birkaç ders, Freud ve Spinoza'yı biraraya getirmeye çalışan bir lisans tezi ve Ruth Benedict'in *Patterns of Culture*'mm edebi bir okumasıyla sınırlı biri için bunların hepsi biraz fazlaydı. Sadece gevşekçe ilişkili, hatta bazıları birbiriyle gayet ciddi düzeyde gerilimli imkânlardan oluşan bu labirentte yolunu bul-

6 Merkez tam olarak bölümün bir parçası değildi ama o zaman bölümün hâkimiyeti altındaydı ve onunla bir biliniyordu.

mak her ne kadar heyecanlı olsa da (gerçekten de inanılmaz heyecanlıydı) tehlikeli bir işti. Dönecek bu kadar çok yön, belirlenmiş bu kadar az yol ve kendine ait bu kadar az deneyimle küçük kararlar bile, şu seminere gitmek, şu konuya saldırmak, bu profesörle çalışmak, çok önemliydi - muazzam, ciddi, müthiş ve belirsiz bir şeye geri çevrilemeyecek bir adanmışlık.

Bu labirent veya girdap veya beyhude adillik yolunda, antropoloğun kendini yolda tutabilmesini sağlayan bir şey vardı: içinde derhal beliren ve devamlı güçlenen saha çalışması yapmak zorunda olduğu bilinci. Diğerlerinden, sâfi akademisyenlerden farklı olarak, bizim önümüzde bir test, gitmemiz gereken bir yer, katılmamız gereken bir tören vardı. Bu doğruluk ânının (benimki iki buçuk sene sürdü) muhtemelliği zihinlerimizi müthiş yoğunlaştırıyor, bir şeye ya da bir yere yaklaştığımızla ilgili güçlü bir his veriyordu. Sorun nereye olduğuydu ve bilincimizi -en azından benimkini- sürekli meşgul ediyordu. Bizim Trobriands'ımız, Nuerland'ımız, Tepotzlan'ımız neresi olacaktı? Aslında çok daha önemli olan bir soruysa oraya vardığımızda ne yapacağımızdı (insan her zaman birşeyler düşünebilirdi, o kadarı henüz çalışılmamıştı).

Ama bu noktada da ilerleme amaçlıdan çok tesadüfiydi. Camridge'e gittiğim gün[7] bir profesör, nazik olmaya çalışarak ama beceremeyerek, nerede çalışacağımı sormuştu. Bunun bir mesele olduğunun o zamanlar pek farkında olmadığım için, gerçek düşüncelerimi tamamen saklayarak, Latin Amerika cevabını verdim. Neyse ki konuyu kapattı, aksi ikimiz için de çok rahatsızlık verici olurdu. Ama, bunun bir sonucu olarak, sonraki yaklaşık bir seneyi içinde bazı Kızılderililerin yaşadı-

7 Burada ve bölümün geri kalanı boyunca, "ben" yerine aslında "biz" demem gerekir, çünkü o zamanki eşim Hildred Geertz'ın alakası benimkiyle büyük oranda benzerdi. Fakat görüşlerimi, algılarımı, davranışlarımı vesaireyi onunlarmış gibi sunmak istemediğim için çoğu yerde birinci tekil şahıs kullandım, ama önlenemez olduğu ve durumla ilgisi olan başka birinin sesini sahiplenmede bir sorun olmadığı yerlerde "biz" adına konuştum. Bu zor bir "metin kurma" meselesidir, tatmin edici düzeyde çözdüğümü de sanmıyorum. Bu süre boyunca duygusal veya entelektüel olarak hiçbir zaman yalnız olmadığımı ve Hildred Geertz'a olan borcumun ben bahsetmesem de çok büyük olduğunu söylemem yeter sanırım.

ğını anladığım Brezilya hakkında belirsizce düşünerek ve bu soru ortaya atıldığında (zaten özellikle öğrenciler arasında büyük sıklıkla atılıyordu) Brezilya cevabını vererek geçirdim.

İlk yılımın sonunda Kluckhohn beş kültür projesinde bir araştırma ödevi verdi;[8] kültürlerin hepsinde ortak olduğu düşünülen problemlere -kuraklık, ölüm, alkolizm- verdikleri tepkilerdeki (o zamanlar kültürlerden failler olarak bahsediliyordu) farklılıkları araştıracaktım (Güneydoğuya gerçekten gitmedim, sadece Cambridge'de saklanan saha notları ve raporlardan çalıştım). Bu çalışma daha güçlü bir ihtimal ortaya çıkardı, ama bu ihtimal endüstriyel sosyal bilim yanı yüzünden pek de hoşuma gitmemişti: çok sayıda farklı konuda çok sayıda farklı yöntemle çalışan, hepsi de gayet yakından Harvard'daki şirket merkezi tarafından yönetilen, her çeşit alandan onlarca araştırmacı. O zamanlar, "benim halkım" sendromu olarak da bilinen bilinmezin ortasında yalnızlık ideali hâlâ çok canlıydı ve "benzin istasyonu antropolojisi" veya "saha çalışmasından çok çayır çalışması" ile ilgili küçük düşürücü mırıldanmalar işitebilirdiniz. Her neyse, malum soru, yazın sonunda bir başka profesörün, ben kaygısızca Navajo'ların yas tutma biçimlerini Zuni'lerinkinden, bu ikisini de Morman, Texan ve İspanyol Amerikalılarınkinden, kendimi daha önce hiç o kadar bir cenazeye gitmiş gibi hissetmemiş bir şekilde ayırmaya çalışırken, Peabody Müzesi'ndeki odaya girmesiyle tekrar ortaya çıktı. Şöyle dedi (çok az söz kullanan, doğrudan bir adamdı): "Endonezya'ya gitmek üzere bir takım oluşturuyoruz. Dinle ve akrabalıkla ilgili birilerine ihtiyacımız var. Sen ve eşin gitmek ister misiniz?" Endonezya'nın sadece nerede olduğunu bilerek, ondan da pek emin olmayarak, "Evet, isteriz" cevabını verdim. Eve gidip eşime olanları anlattım ve benim bizi neyin içine soktuğumu keşfetmeye koyulduk.

8 İlk başta Ramah Projesi, sonra da Rimrock Projesi denen beş kültürler (Navajo, Zuni, İspanyol Amerikalı, Mormon, ve "Texan") projesiyle ilgili olarak bkz. E. M. Albert ve E. Z. Vogt, der., *The People of Rimrock* (Cambridge, Mass., 1966). Benim katkım basılmamış bir çalışmaydı; "Death, Drought, and Alcoholism in Five Southwestern Cultures," Harvard Üniversitesi'ndeki Peabody Müzesi kütüphanesinde dosyada.

Bizi içine soktuğum şey Sosyal İlişkiler fikrinin tam bir resmi ve damgasıydı: izole edilmiş bir kabile kültürünün değil, devrim sancıları çeken ikibin yıllık bir medeniyetin çalışılmasını amaçlayan iyi finanse edilmiş, multidisipliner, uzun süreli bir takım projesi.[9] Takımın dokuz üyesinden altısı, bir sosyolog, üç antropolog, bir sosyal psikolog ve bir klinik psikolog Sosyal İlişkiler bölümündendiler; geriye kalan üç kişiden ikisi, Sosyal İlişkiler bölümünün bir anlamda koptuğu yerleşik Antropoloji bölümündendiler, diğeriyse Uzakdoğu çalışmalarından bir Çin tarihçisiydi. Grubun ortak amacı, böyle bir amacın olması gerektiği genelde varsayıldıysa da, belirsizdi. Bölgede nasıl işleyeceği, nasıl organize olacağı, neye odaklanacağı da belirsizdi. Java'ya gidecektik, daha önceden seçildiği belli bir yere yerleşecektik ve birkaç yıl önce Jogcakarta'da kurulan, Java için bir devrim niteliğindeki Gadjah Mada Üniversitesi'nden[10] meslektaşlarla "kültür"ün çeşitli yönleri -aile, din, köy hayatı, sosyal katmanlar, pazar, Çinliler- üzerine çalışacaktık. Sonra da birbirimizle konuşup ve belki de saha notlarımızı paylaşıp (bu hiç olmadı) geri dönecek ve doktora tezlerimizi yazacaktık.

Ama hedefler, en azından gönüllü olarak belirtilecek hedefler olmasa da, varsayımlar vardı. Antropolojinin "ilkeller" üzerine diğer şeyleri neredeyse dışlayan odağını bırakıp modern tarihin akışında geniş çaplı toplumları araştırmaya başlaması gerektiği düşüncesi vardı. Ayrıca entelektüel izolasyonu, kültürel tekçili-

9 Takımın üyeleri Alice Dewey (antropolog), Donald Fagg (sosyolog), Clifford Geertz (antropolog), Hildred Geertz (antropolog), Robert Jay (antropolog), John Rodriguez (sosyal psikolog), Edward Ryan (antropolog), Thomas Plaut (klinik psikolog) ve Lea Williams'dı (tarihçi). Sadece Dewey, Fagg, Clifford ve Hildred Geertz, Jay ve Ryan bu projede sahada çalıştılar. Antropoloji bölümünden bu projenin düzenlenmesini ve planlamasını yapan profesör olan Douglas Oliver biz sahaya gitmek üzere yola çıkmadan önce ayrıldı; yerini Yale'den bir dilbilimci olan Rufus Hendon aldı. Projenin finansmanı Ford Vakfı tarafından sağlandı.

10 Adını Majapahit'in meşhur başbakanından alan Gadjah (ya da şimdi yazılacağı haliyle Gajah) Mada'nın kökü, Jogcakarta'nın Cumhuriyetçilerin başkenti olduğu Devrim zamanlarındadır. O zamandan beri çok büyüdü ve yeni bir kampüse taşında, ama o zaman hâlâ sultanın sarayının içindeydi, garip bir şekilde düzenlenmişti ve yönünün ne olduğundan emin değildi.

ği, akılsızca ampirizmi ve yalnız gezgin yaklaşımını terkedip, içinden insan ilişkilerinin idaresi için pratik bir teknolojinin çıkacağı, araştırmacının, toplumun genelleştirilmiş bir biliminin kurulması için azimli bir çabayla diğer daha kavramlaşmış disiplinlerle (psikoloji, ekonomi, sosyoloji, siyaset bilimi) birlikte çalışması gerektiği düşüncesi vardı. Ve bir de böyle bir bilim için zeminin, Birinci Dünya Savaşı'yla biten "uzun 19. yüzyıl"ın büyük sosyal bilimcileri -Marx, Freud, Weber, Pareto, Simmel, Durkheim, belki biraz geç de kalsa Malinowski- tarafından kurulduğu düşüncesi vardı. Tek ihtiyaç duyulan sistemleştirme, finansman ve yöntemin mükemmelleştirilmesiydi. Bunlarla ve kararlılıkla, mantıklı derecede yakın zamanda, fizikle olmasa da fizyolojiyle karşılaştırılabilecek bir şeyimiz olacaktı.

Bu tabii ki gerçekleşmedi ve benim görüşüme göre gerçekleşmeye şimdi o zaman olduğundan daha yakın değil. Proje geliştikçe başarısının ta kendisi (benim görüşümde ve benim kriterlerime göre gayet başarılıydı) bu bağlamda "bilim"in anlamının Harvey ve Pasteur için anlamıyla -makinelerin tasarlanması ve tedaviler bulunması- aynı olduğu beklentisinin altını kazdı. Anlamının aslında ne olabileceği, bilgi, bilme ve bilginin kullanımıyla ilgili başka ne türlü kavrayışların oyuna sokulabileceği, yine de muğlaktı. Daha az muğlak hale getirmek, çalışmalarımın gerçek rotası boyunca, bu amacı takip ettiğim gerçek koşullar altında, benim tek amacım oldu; hâlâ da öyle.

Bireysel araştırma aktivitelerimizi projeyi tasarlayanların aklında olan ortaklaşa çalışmada birleştirmek yerine en gevşek ve meslektaş anlamda bir "takım" oluşturmaya karar verecek kadar birbirimizi tanımamız gibi bir yan etkisi olan bir yıllık ortaklaşa bir Endonezya çalışmasından sonra, Rotterdam üzerinden Cakarta'ya üç haftalık bir deniz yolculuğuna çıktık. Endonezyalı iş arkadaşlarımızla buluşmak üzere içerilere doğru bir günlük tren yolculuğundan sonra bir çeşit sürprizle karşılaştık: hem bizden hem de projeden şüphe duyuyorlardı - kabiliyetimizden ve niyetlerimizden şüphe ediyorlardı, planlarımıza karşıydılar.

İlk ortaya çıkan problem,[11] projenin yöneticisinin, beni az ve öz konuşarak davet eden profesörün, yola çıkmamızdan hemen önce bize katılamayacağını belirtmesiydi: projeden sağlık sorunları nedeniyle çekiliyordu. Bir önceki yıl, Endonezya tarafındaki eş-yöneticiler olan üç profesörle[12] -bir geleneksel hukuk uzmanı, bir tarım ekonomisti ve bir dilbilimci- birlikte araştırma için düzenlemeleri yapmak üzere Jogcakarta'ya gitmişti, ama neler olup bittiğiyle ilgili bir şey anlatmadı. Bu nedenle Jogcakarta'ya vardığımızda sadece lidersiz, buradaki profesörlerin ilişki kurduğu ve görünüşe göre güvendiği kişiden yoksun değildik, aynı zamanda üzerinde anlaşılan düzenlemeleri beğenmeyecek kadar kibirli bir avuç karmakarışık, garip ve deneyimsiz lisansüstü öğrencisiydik.

Gerçekten de, düzenlemeleri çalışmaya elverişsiz bulduk. Plan, bizim Jogcakarta'nm kuzeyinde şimdi boş olan bir Hollanda otelinin olduğu dağlık bir bölgeye gitmemizdi. Orada, rahatlık ve güvenlik içinde, profesörlerin seçeceği beş ya da altı değil de, ortaya çıktığı gibi, 15 veya 20, 20 veya 30 (sayı hiçbir zaman net olmadı) Endonezyalı öğrenciyle birlikte yaşayacaktık. Görünüşe göre Jogcakarta'dan hafta sonları gelecek olan profesörlerin nezaretinde çevre kırsalından insanlar çağıracaktık - ya da daha doğrusu, kimin uygun olacağını bilen yerel yetkililer bizim için çağıracaklardı. Bu insanlarla hazırlanmış bir konular programı çerçevesinde şu veya bu mesele hakkında mülakat yapacaktık (böylece birbirlerini düzeltip ortak bir görüşe varabileceklerdi). Sonra da bulgularımız üstüne bir rapor hazırlayıp ayrılacaktık. Volkenkunde'den Hollandalı hocalar ve onların şimdi bizim hocamız olan yerli asistanları

11 Burada ve diğer yerlerde o zaman olan olayları o zamanki duygularımla renklendirerek, şimdi de biraz sakince de olsa fazla değiştirmeden hatırlayarak verdiğim anlaşılmalıdır. Gruptaki diğerleri olanları belki de farklı şekilde anlatırlardı.

12 Endonezya tarafından olan profesörler geleneksel hukuk uzmanı olan Djojodigoeno, tarım iktisatçısı Iso Reksohadipradja ve dilbilimci Prihoetomo'ydu. Metinde bahsedilen gerilimlere rağmen sonraki yıllarda Profesör Djojodigoeno ile çok sıcak ve destekleyici ilişkilerim oldu ve Profesör Iso Reksohadipradja her zaman, zor dönemlerde bile, kişisel olarak çok anlayışlı ve yardımseverdi. Profesör Prihoetomo hastaydı ve fazla rolü olmadı.

böyle çalışmışlardı. Öyleyse, bizim hocalarımızın 20 yıl önce durduğu yerde duran bizler, orada işe yaramak üzere bulunan çıraklarla aynı şekilde çalışacaktık.

Bizim nosyonlarımıza ve bizi Java'ya gönderen hocalarımızın nosyonlarına kolonyal etnolojinin kolonyal şapka prosedürlerinin bu sıradışı reenkarnasyonundan daha ters bir sosyal araştırma resmi düşünmek zor olurdu. Biri istekli, kendinden emin ve ultra modern, diğeri nostaljik, savunmacı ve artık ömrü bitmiş iki akademik zihniyet arasında yakalanmıştık: burasının 1951'deki Endonezya ve bizim de Amerikalılar olmamız nedeniyle aynı zamanda manevi ve politik bir kırılma da olan epistemik bir kırılmanın iki paradigması arasında kalakalmıştık. Bu kırılmanın içinde yolumuzu bulmaya çalışmak, ki uzun sürse ve yaralanmış duygulara neden olsa da bunu başardık, eğitici bir deneyimdi: "Saha"ya teoriler, yöntemler, projeler ve araştırmacılar gibi araştırma sahalarının da bulunmaktan çok yapıldığını ve yapanın da bu saydığım şeyler olduğunu açıkça gösteren bir giriş.

Endonezyalılar ve bizi ayıran şey nereye gideceğimizden çok (merkezî Java'nın havanın pirinç yetiştiremeyecek kadar soğuk olduğu ender yerlerinden, kırsalın çoğunun silahlı bir solcu asiler çetesi tarafından kontrol edildiği ve geç kolonyalizmin meşhur bir yadigârının baskın olduğu bu bölge çok çekici olmasa da) bu "gidiş" in nasıl olacağıydı. Kendi ülkelerinde artık tâbi olmamak, hızla kendi öğrencilerini yetiştirmek yönündeki kararlılıkları, gerçek niyetlerimizle ilgili soruları (onları devlet tarafından finanse edilmediğimize bir türlü inandıramadık) ve ülkeye beklenmedik bir olay olmadan, hatta kimse bizim oraya gittiğimizi bile bilmeden girip çıkmamız yolundaki arzuları gözönüne alınırsa, Endonezyalılar doğal olarak tamamen kontrolleri altında bir durum istiyorlardı - antropolojik bir beyaz oda. Bizim kendimizi gelişmiş, "teknolojinin zirvesi" bir sosyal bilimin şövalyeleri olarak görmemiz, çalışmamızdan sadece bizim değil deneklerimizin de yararlanacağı varsayımımız, bize emrivaki devredilen Endonezyalı öğrencilerin eğitimleri (ve gerçek fonksiyonları) ile ilgili kuş-

kularımız, yapmak istediğimiz şeyin çalıştığımız insanlarla özgür, yakın ve uzun süreli, dışarıdan gözlemlere ve devletin alâkasına kapalı ilişkiler gerektirdiği yolundaki inancımız gözönüne alınırsa, doğal olarak tamamen kontrol dışı bir ortam istiyorduk - Java'da Trobriand'lar.

Bu kültürler arası dramaya, direngen Batıyla hep sabretmiş Doğunun buluşmasına şimdi bakınca çarpıcı olan, o zamandan beri etnografik araştırmanın manevi sorunsalı[13] olarak görülen şeyi, kendi kendinin farkında olmayan, neredeyse parodi yoluyla ne kadar canlı yansıttığıydı. Bu sorunsal farklı yollarla, farklı öfke ve haklılık düzeylerinde ortaya atılmıştır: *bize*, *onları* çalışma hakkını ne veriyor? Kendimiz ötekilerden bahsederek onların hakkını yerinden edip bu hakka el koymuyor muyuz? Ötekilerin bir temsili herhangi bir şekilde güç ve hâkimiyet oyunlarından bağımsız mı? Kimin kimi gelip yazdığına mı gelip dayanıyor? Kolonyalizm öldü mü? Hatta ölümlü mü?

Bu konuların (üzerinde pek de düşünmediğimiz o günlerde etikten çok metodolojik söylemlerle, dostça münasebetin küçük sorunları olarak kursak da) ve ilişkilerimizde neden oldukları yıkıcı gerilimlerin çok yoğun olarak farkında olsak da, düğümü Gordiyon usulü çözmeye karar verdik. Dördümüz, sosyal ilişkiler bölümünden üç antropolog ve bir sosyolog, Ford'un projeye tahsis ettiği şoförlü arabaya doluştuk ve hiç kimsenin izni olmadan bir yer aramak üzere doğuya yöneldik. Dört veya beş muhtemel bölgeyi gezdikten sonra Pare'de karar kıldık. Yaklaşık olarak aradığımız büyüklükteydi, çeşitli bir nüfusu ve karışık bir ekonomisi vardı ve en önemlisi, bölgeden sorumlu devlet görevlisi enerjik, bilgili, kendine çok güvenli, sıradışı bir adamdı. Bir köyde polis olarak göreve başlayan, kolonyal sivil hizmetin yerel kanadında yükselirken aynı zamanda güçlü ve etkin bir Sukarno milliyetçisi haline gelen

13 Tartışmalarla ilgili olarak bkz. J. Clifford, *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art* (Cambridge, Mass., 1989); J. Clifford ve G. Marcus, der., *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (Berkeley, 1986); G. Marcus ve M. Fischer, *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences* (Chicago, 1986); C. Geertz, *Works and Lives: The Anthropologist as Author* (Stanford, 1988).

bu Pareli adam bizim oraya gitmemizi de çok istiyordu. Ayrıca Pare Jogcakarta'ya 200 km uzaktaydı: kimsenin gidip gelemeyeceği kadar uzak ve kimsenin gidip gelmek istemeyeceği kadar köylü.

Sıradaki, neredeyse hakaret etmek ve sinirlendirmek üzere tasarlanmış bir bağımsızlık bildirgesi. Ama, yaptığımız şey nedeniyle endişeyle dolu bir şekilde Jogcakarta'ya dönüp profesörlere projenin yakındaki tepe istasyonunun serin yeşilliği yerine uzaktaki Pare'nin toz ve sıcağı içinde gerçekleştirilmesi gerektiğini düşündüğümüzü söylediğimizde, tepkileri hem öfkeli değildi; hem de, en azından öyle görünüyordu ki, ferahlamışlardı. Görünüşe göre onlar da o âna kadar (bu kısım yaklaşık yedi ay aldı ve bu daha yolun yarısıydı) bizden ve bizim sorumluluğumuzdan kurtulma konusunda, bizim onlardan kurtulma konusunda endişeli olduğumuz kadar endişeliydiler; kendilerini en başından böyle karışık bir işe soktukları için üzüntülüydüler. Projedeki resmî rolleri neredeyse varlığını kaybetti, bizimle kişisel etkileşimleri belirgin bir şekilde daha rahat, hatta sıcak bir hal aldı ve eş-öğrenci, toplu mülakat ve ortaklaşa rapor verme kavramları basitçe buharlaştı. Ne problem tam anlamıyla çözülmüş ne de aramızdaki çatışmanın yaraları sarılmıştı. Daha sonra da çözüldüğünü ve sarıldığını sanmıyorum. Ama en azından gergin ve sinirli bir kilitlenmeden belirsiz bir aralığa geçtik.

Tam o anda durduğumuz yerde projenin bitip bitmediği belirsizdi. Kayıp liderimizin yerini alması için atanan adamın, Endonezyaca öğretmenlerimizden biri olan Yale'den genç bir dilbilimcinin gelip durumun kurtarılıp kurtarılamayacağına, ki bu çok zor görünüyordu, karar vermesini bekliyorduk. Aynı zamanda Javaca çalıştık, bolca Jogjavaca öğrendik ve eğer bizden ayrılmamız istenirse, ki ben yakın zamanda bunun olmasını bekliyordum, kabul edilebilir bir tez uydurabileceğimizi umarak Java kültürü üzerine araştırmalarımıza başladık. Zor zamanlardı - bir dünya hem önümüzde açılıyor ve hem de elimizden kayıp gidiyordu. Ama sonuçta bahtımız açıldı: bir hediye ya da Tanrının bir lütfu. Pare'ye vardığımızda (en sonun-

da varabilmiştik: Cakarta'da kültür bakanı bahtsız yeni yöneticimizi karşısına alıp küstahlık, güvensizlik ve dünyanın değiştiği, Tanrının belası beyazların bunu anlaması gerektiği gerçeği üzerine üç saatlik bir söylev çekmişti) "kültürün içine" zaten gayet derine dalmıştık, hatta derinliği boyumuzu geçmişti.

Bundan daha önemlisi, sadece yarım bilinçli olarak ve gerçekten istediğimizin ne olduğu konusunda pek de fikrimiz olmadan, hem bizi Endonezya'ya gönderen şişirilmiş beklentilerden hem de oraya vardığımızda içimizde doğan küçülmüş beklentilerden kurtulmayı becerdik. Harvard'm bangır bangır hoparlörü çok uzaktan ses veriyordu, Gadjah Mada'mn saçma kolonyal şapkası da daha yakın değildi. Bölge valisi -bir adı (benim zihnimde de bir büstü) hakediyor: Raden Mas Soemomihardjo- sözleri kadar iyiydi. Bize yanlarında yaşamamız için yerli aileler buldu. Bizi tanışmak istediğimiz ve tanışmak isteyeceğimizi bilecek akla sahip olmadığımız herkesle tanıştırdı. Herkese bizim oraya geldiğimizi çünkü, artık Endonezya bağımsız olduğundan, Amerikalıların, kolonyal çarpıtmalardan özgür bir şekilde, Endonezya'nın insanlarının nasıl olduklarını bilmek istediklerini, bunu öğrenmek için de, tabii ki, Pare'den daha iyi bir yer olmadığını ilan etti. (Bir demiryolu işçisinin ailesinin yanma yerleştikten sonra bir komşu bana şunu sordu: "Kaç kişi geldiniz? İki bin kişi olduğunuzu duydum.") Ve en önemlisi, bunların hepsini yaptıktan sonra bizi yalnız bıraktı. Geri kalan süre, yaklaşık iki yıl, tam olarak tarih olmasa da, antropolojiydi. İşte en sonunda "saha"daydık.



Kendinizi tarihleştirmek, geçmişinizi dönemlere bölmek, yapması çok rahatsızlık verici bir şeydir. Sadece bariz bir sebep olan başlangıçtan ilerledikçe sona yaklaştığınızdan değil, ayrıca bu işi yapmanın bir sürü yolu olduğu için rahatsızlık vericidir; bu yollardan herhangi biri keyfî, sadece anlatım kolaylığı sağladığından seçilmiş gibi görünür. Eğer tek derdiniz neler gördüğünüzü ve yaşadığınızı anlatmaksa bu seçim pek de

önemli değildir. Hiç kimse normalde görevi bir illüzyonu yerinde tutmak olan otobiyografi yazarken yeminli değildir. Ama eğer derdiniz deneyimlerinizi birşeyleri temsil eden birimlere bölüp bir disiplinin hareketini takip etmekse, bu seçim daha can sıkıcıdır. En azından birimleri haklı çıkarmanız, sembollerin neyi sembolize ettiğini söylemeniz beklenir.

Bu durum 1960'lara yaklaşıldıkça daha vahim hal alır. İlk elde herkesin üzerinde anlaştığı bir nokta (tabii ki bu, bu noktayı doğru kılmaz), altmışların, en azından Amerika Birleşik Devletleri'nde, ellilerden tamamen farklı olduğudur - tam anlamıyla farklı bir şey. Elliler kaygısız ve rahattı, altmışlar yarılmıştı; elliler terziden çıkmış gibiydi, altmışlar pasaklıydı; elliler terbiyeliydi, altmışlar kavgacıydı; elliler sessizdi, altmışlar şirretti. Vietnam, insan hakları hareketi, karşı-kültür Amerikan *kairos*'uydular: geleceğin değiştiği nokta.

Eğer kutladığı dönemin bir ürünü olan bu hikâye görünüşteki değeriyle alınırsa, Eisenhower dönemini değerlendirmekten Kennedy-Johnson dönemini değerlendirmeye doğru hareket ederken her şeyi hikâyenin kavramlarıyla görme eğilimi özellikle güçlüdür. Ama söz konusu olan antropoloji veya genel anlamda sosyal bilimler olunca bu pek de iyi işlemez. Evet, her şey değişti, hem de önemli derecede. Ama genel itibariyle toplumun her yerindeki heyecanlardan çok savaştan hemen sonraki yıllarda öğrenilen ve unutulan şeylere bağlı yollardan değişti. Teslimiyet ve kümelenmeden çok (bunlar daha sonra ortaya çıkmıştır) bir tekrar düşünme ve pekiştirme, genel bir yönün belirlenmesi hâkimdi.[14]

Altmışları, 1960'ın sonbaharında biçimlendirilmemiş bir doçent olarak vardığım, 1970 baharında çok iyi biçimlendirilmiş bir profesör olarak ayrıldığım Chicago Üniversitesi'nde geçirdim: tam on yıl. Dönemin patırtılarından hiç de uzak bir yer

14 Son otuz yılda antropolojik düşüncedeki gelişmelerin, burada tutturduğum epizodik ve tecrübeye dayalı "disipliner topluluklar" yaklaşımına bazı yerlerde paralel bazı yerlerde dik fikirler tarihi yaklaşımıyla yazılmış, içten bir muhasebesi için bkz. S. Ortner, "Theory in Anthropology since the Sixties," *Comparative Studies in Society and History* 26 (1984): 126-166.

değildi. Gayri resmî seminerler, yürüyüşler, grevler olmuştu; yönetim binası işgal edilmiş, profesörlere saldırılmıştı. Kampüsün dışında Kara Panterler vurulmuş, Chicago Yedilisi mahkemeye çıkarılmış, hippiler Merchandise Mart'ı yağmalamaya kalkışmış ve Demokratların kongresinde patlama olmuştu. Bazı yerlerin, Berkeley, Columbia, Cornell, Kent State'in daha ağır zamanları olmuş olabilir ve diğer olaylar, Küba füze krizi, Kennedy ve King suikastleri, Watts ayaklanmaları, Lyndon Johnson'ın düşüşü, kesinlikle uzun vadede daha önemliydi. Ama düzensizliğin nüfuzu ve çeşitliliği hiçbir yerde daha derinden sergilenmemiştir. Eğer bütün dünya izliyor olsaydı, bakmak için çok iyi bir yerdi.

Bunların hepsi üniversitelilerin zihninde tabii ki önemli yer işgal ediyordu. İnsanlar tartışıyorlardı, gösteriler ve konuşmalar yapıyorlardı, gruplar oluşturuyorlardı, gazetelere mektuplar yazıyorlardı veya Kanada'ya kaçıyorlardı ve bir imza kampanyasında imza atmamış kimse yok gibiydi. Savaş karşıtı protestolar, bir dereceye kadar insan hakları hareketi, daha az olarak karşı kültür öğretim üyelerinin ve öğrencilerin zamanlarını ve enerjilerini alıyordu. Ama çoğunlukla, şeylerin akışını bozdukları ve sivillik yapılarını dağıttıkları zaman bile ders programının dışında kalıyorlardı. Üniversitenin derine işlemiş ve çok seçkin entelektüel tonu, yarı-Arnoldyen ideolojisi, yarı-Burkecu ahlâkı, pek değişmedi. "Altmışlar" ortalığı çevrelemiş ve ruh halini renklendirmişti; ama sadece aralıklarla ve sonra da geçici olarak iç yaşamının işleyişini işgal etmişti.

O yaşam, dediğim gibi, iyi yerleşmişti. En azından Robert Maynard Hutchins'in otuzlar ve kırklarda ortalığı garip ciddiyet ve kendini pazarlama birleşimiyle kışkırttığı ve belki de, ilk rektörü William Rainey Harper'ın yüzyılın başında Alman bağımsız akademisyen fikrini sunmasından beri, okulun Amerikan akademik dünyasında rastlanmayan bir yoğunluğu ve odaklanmışlığı vardı. Ne olursa olsun dürüst, amaçlı, kendine saygılı ve hararetliydi.

Ve maceracıydı. Üniversiteye, bir kere daha, sosyal bilimlerde vahşice multi-disipliner bir deneyin parçası olarak geldim:

Yeni Ulusların Karşılaştırmalı Çalışması Komitesi. Chicago'nun akademik çalışmaların, özellikle Hutchins'in sınırlamak, atlatmak hatta sadece genel olarak sinirlendirmek istediği bölümler dışında sürdürülmesini sağlayan "komite sistemi" zaten ünlüydü, bazı yerlerde de kötü ünlüydü. En iyi bilinen örnekler, ekonomi tarihçisi John Nef tarafından, biraz da kendi parasıyla kurulan Sosyal Düşünce Komitesi ve felsefeci Richard McKeon tarafından düzenlenen Fikirler ve Yönetimler programıydı, ama üniversiteye dağılmış başka örnekler de vardı. Yeni Uluslar Komitesi Chicago'dan iki profesör, sosyolog Edward Shils (Harvard'daki Sosyal İlişkiler projesine de dışarıdan katılmıştı) ve siyaset bilimci David Apter (o da daha önce Princeton'da çalışmıştı) tarafından 1958-59'da Palo Alto'da Sosyal Bilimler İleri Araştırmalar Merkezi'nde -yine yakın zamanda kurulmuş bir multi-disipliner girişim- bulundukları sırada kurulmuştu. O sıralar ben de, Bali'deki saha çalışmamdan döndükten sonra orada olduğumdan, fikirlerini harekete geçirmelerine benim de katılmamı istediler; Berkeley'de bir yıl harcadıktan sonra öyle yaptım.

Komite, kendine özgü bir şekilde de olsa, döneminin bir yaratığıydı. Ama Avrupa emperyalizminin 1945 sonrası çöküşüne odaklanan komite ülke içi keyifsizliğe değil de, dışarıya, dünyanın geneline doğru yönelmişti. 1960'ların başında hemen hemen hepsi Asya ve Amerika'da, hemen hemen hepsi istikrarsız, fakir ve kararlı neredeyse elli yeni devletin kurulması, elli tane daha kurulacağının da kesin olması, yepyeni bir çalışma alanı sağlıyor gibi görünüyordu - karşılaştırmalı çalışmaların benzerlik ve farklılıkları çözebileceği ve böylece akıllı politikalar için bir rehber oluşturabileceği bir alan. Shils, komitenin ilk başkanı, iyilikseverliğin şüphe uyandırdığı ve güvene zor rastlanıldığı şu zamanlarda komitenin ruhunu yakalamadaki titizliği utandırıcı gelen kuruluş yazısında[15] "Yeni devletlerin gerçekçi, sempatik bir şekilde çalışılması" diyordu:

15 E. Shils, "On the Comparative Study of the New States," C. Geertz, der., *Old Societies and New States, The Quest for Modernity in Asia and Africa* içinde (New York, 1963), s. 8.

Yeni devletlerin gerçekçi, sempatik bir şekilde çalışılması onlara karşı politikalarımızı daha anlayışlı, daha ayırdedici ve daha yardımcı kılabilir. Üstesinden gelmemiz gereken kötücül hatalar olduğu kadar, dağıtmamız gereken iyicil hatalar vardır. İyi niyetli birçok insanın yeni devletleri yüzleşmeye zorladıkları mitolojiyi dağıtırken iyilikseverliği korumayı diliyoruz. Yeni devletlerin ve hareketin subjektif ve çevresel belirleyenlerinin ayırdedici bir portresi bizi ve politikaları belirlemesi gerekenleri gelişimin önündeki engeller konusunda olduğu kadar, bu gelişimin takip edeceği muhtemel yollar konusunda daha etkin bir hayal gücüne sahip kılabilir. Yeni ülkelerdeki hayatın "verilmişler"inin ve yöneticilerinin kapasitelerinin izin verdiği ihtimallerin berrak bir açıklamasının desteklediği daha güçlü bir gerçekçilikle kötü maksatları da - en azından bir dereceye kadar- yoketmeyi umuyoruz.

Bizim uyguladığımız sosyal araştırma yöntemi, deneyimin disiplinli bir uzantısıdır. Kullandığımız kategoriler, kendi toplumlarımızı incelerken kullandıklarımızla aynıdırlar ve insanlığın ortak değerlerini kaynak kabul ederler. Bu kategorilerin araştırmada sürekli uygulanmaları ve araştırmaların sonuçlarının etkili fikir çevrelerinde yayılması, umut ediyoruz ki yapıcı politikaların oluşturulması için gerekli ortak değer hissini besleyen mekanizmaları hızlandıracaktır.

Bununla beraber, bizim çabamız, bu ahlâki etkileri vaazetme, nasihat verme, manipülasyon yoluyla elde etmeyi amaçlamamaktadır. Bunu aydınlanma yoluyla gerçekleştirmeyi umuyoruz. Bizim seçtiğimiz aydınlanma aracı, modern sosyal bilimin en iyi geleneklerinin nezaretinde gerçekleştirilen sistemli araştırmadır.

Bu müthiş işi gerçekleştirecek komite on üç kadar üyeden oluşuyordu[16] (üyelikler zamanla biraz değişme gösterdi). İkisi

16 Komitenin çekirdek üyeleri E. Shils (sosyoloji, Hindistan); D. Apter (siyaset bilimi, Gana ve Uganda); L. A. Fallers (antropoloji, Uganda ve Türkiye); M. Marriott (antropoloji, Hindistan); M. Janowitz (sosyoloji; ordunun karşılaştırmalı çalışması); L. Binder (siyaset bilimi, Pakistan, İran ve Mısır); M. Nash (antropoloji, Guatemala, Burma ve Malezya); H. Johnson (ekonomi, dış tica-

sosyolog, üçü siyaset bilimci, beşi antropologdu, ayrıca bir iktisatçı, bir avukat, bir de eğitim profesörü vardı. Hemen hemen hepsi dünyanın şu ya da bu yerinde, özellikle Batı ve Doğu Afrika, Hindistan ve Güneydoğu Asya'da saha çalışması yapmıştı. Carnegie Şirketinin finanse ettiği komitenin kendi büroları ve idari personeli vardı, haftalık seminerler ve konferanslar düzenliyor, tezler destekliyor, dışarıdan araştırma görevlileri davet ediyordu ve zaman içinde çok sayıda yayın çıkarmıştı. Belki de Shils'in Amerika'nın Üçüncü Dünya politikalarını gerçekçilik, aydınlanmışlık ve sempatik hayal gücüne çevirme umutları tamamen olmasa da bir derece gerçekleşmişti. (sonuçta, içinde yaşadığımız, Katanga'nın, Tonkin körfezinin, Keşmir'in ve Biafra'nın zamanlarıydı). Ama ne olursa olsun, bir okuldan daha azı ama bir konuşma dükkânından daha fazlası olan bir akademik topluluk oluşturulmuştu.

Benim işlerime gelince, görevim hem komitenin geniş hedefleriyle hem de çerçevesi belli hedeflerimle birleşen bir araştırma programı geliştirmekti. Bu Chicago'daki varlığımın ikinci bölümünü, bir blok ötede, iki kat yukarıda, entellektüel anlamda da çok farklı bir dünyanın içinde kalan kısmını da - Antropoloji Bölümü- içeriyordu.

Üniversitedeki ilk beş yılımda tamamen komitenin bütçesinden geçindim; ikinci beş yıldaysa Ulusal Ruh Sağlığı Enstitüsü'nden bir araştırma bursuyla geçiniyordum ve az çok istediğimi yapmakta özgürdüm, keşke istediğim şeyin ne olduğunu bulabilseydim. Ama bütün bu süre boyunca, aynı zamanda, antropoloji bölümünde bir görevim vardı ve kendimi, neredeyse anında, bu bölümdeki daha rahatsız meslektaşlarımla, daha sonra, etnografinin tamamen yeniden tanımlanmasına

---

ret ve gelişme); C. A. Anderson (eğitim, karşılaştırmalı eğitim); M. Rheinstein (hukuk, karşılaştırmalı hukuk); R. LeVine (antropoloji, Nijerya, Kenya); A. Zolberg (siyaset bilimi, Fildişi Sahili) ve bendim. Ben hariç herkes kendi birçok bölümlerinin tam zamanlı üyeliklerine devam ettiler. Resmî olarak Antropoloji bölümünün üyesi olsam da, bir süre sonra önce sekreteri sonra da başkanı olduğum komiteye, ilk beş yıl boyunca bütün zamanımı ve enerjimi ayırabiliyordum. Komitenin işleyişiyle ilgili genel bir tanım için Apter'ın *Old Societies and New States*'e yazdığı girişe bakınız.

yönelik aşırı derecede etkili (ve aşırı derecede tartışma konusu) bir çaba haline gelecek bir şeye derinden karışmış (sanırım doğru kelime yakalanmış olmalı) buldum. "Sembolik Antropoloji" olarak bilinen bu yeniden tanımlama (farklı bir yerlerde başkaları tarafından layık görülen, benim ise, alanın temelden bir eleştirisi yerine sadece "ekonomik antropoloji", "politik antopoloji" veya "din antropolojisi" gibi bir özelleşme veya alt alanı çağrıştırdığı için pek sevmediğim bir isim), anlamın sistemli bir çalışmasını, anlam araçlarını ve anlamın anlaşılmasını araştırma ve analizin tam merkezine oturtuyordu: antropolojiden ya da kültürel antropolojiden hermenotik bir disiplin yaratmak.

Tabii ki o zamanlar biz bu ismi vermezdik, çünkü bu terim ve hareket ABD'de çok az tanınıyordu, tanındığı yerlerde de Avrupalı, edebi veya en kötüsü, felsefi olduğundan şüphe ediliyordu. Ama olduğu şey tam da buydu. Ders programının toptan yeniden yapılandırılması ve doktora adaylarına onlardan beklediğimiz şeylerin kazandırılmasını amaçlayan yeni bir zorunlu giriş dersleri kümesinin yerleştirilmesi sürecinde, fakülte kendini, antropolojide devralınmış geleneklerin sınırlarının ötesine, daha genel entelektüel akımların bir değerlendirmesine sürülmüş buldu[17] - takip eden yıllarda, dilbilimsel,

17 Antropoloji bölümünün neredeyse bütün üyeleri birkaç yıl düzenli ve resmî bir şekilde devam eden bu tartışmalara aktif olarak katıldılar. Benim etkileşimlerimin en sürekli ve yoğun olduğu insanlar her ikisi de benimle aynı tarihlerde az çok tesadüf eseri Berkeley'den Chicago'ya gelen Lloyd Fallers ve David Schneider; Robert Redfield'm öğrencisi bir filozof olan Milton Singer ve Chicago'ya Cornell'den gelen Victor Turner'dı. Bütün bu girişim, hepsi de bir ara neyi ortalığa saldıklarım merak etmiş olabilecek çok iyi niyetli bir kıdemli öğretim üyesi grubunca, özellikle Fred Eggan, Sol Tax, Robert Braidwood ve Norman McQuown tarafından yönetildi ve en çok katılanlar arasında McKim Marriott, Manning Nash, Robert McC. Adams, Clark Howell ve daha sonra Melford Spiro ve Nur Yalman vardı. Hayatım boyunca şahit olduğum en yararlı ve destekleyici ve aynı zamanda uyarıcı akademik ortamdı; öğrenciler de sıradışı bir enerjiyle yüklü gibiydiler. Sosyal bilimlerde "hermenötik" ve "yorumlayıcı" hareketle ilgili bkz. P Rabinow ve W. M. Sullivan, der., *Interpretive Social Science* (Berkeley, 1979); P. Rabinow ve W. M. Sullivan, der., *Interpretive Social Science: A Second Look* (Berkeley, 1987); işin antropolojik boyutuyla ilgili olarak bkz. J. L. Dolgin, D. S. Kemnitzer ve D. M. Schneider, der., *Symbolic Anthropology: A Reader in the Study of Symbols and Meanings* (New York,

açıklayıcı, sosyal inşacı, yeni tarihselci, retorikçi veya semiyotik "dönemeç" gibi başlıklar altında toplanan akımlar, bütün sosyal bilimlerde gittikçe güçlenecekti. Şüphesiz, düşüncelerimizin çoğu, gelişmemiş ve el yordamıyla bulunmuştu. Kesinlikle, düşüncelerimizin çok azı münakaşalara bulaşmamıştı. Ama, "anlama doğru hareket" gerçek bir devrim olduğunu kanıtladı: geniş çaplı, kalıcı, çalkantılı ve önemli.

Nasıl olursa olsun, kendi adıma ben bütün bunlarla bütün zamanımı ve enerjimi alan, ama Harvard'dan sonra hiç de yabancı olmayan bir meşguliyete takıldım: bu çeşitli bileşenleri - komitenin yeni bir çalışma alanıyla ilgili vizyonu, etnografların profesyonel görevleriyle ilgili yeni kavrayışları ve benim düşüncenin tarihteki rolüne dair beşeri bilimler ve güzel sanatlar geçmişimden hayalet gibi taşıdığım ilgim- nasıl pratikte uygulanabilir bir ampirik araştırma pogramında birleştirebileceğim. Bir kez daha, sadece saha çalışmasının baskıları bir düşünceler karmaşasını düzene sokabilecek tek şey gibi görünüyordu. Uzakta ve farklı bir yerlere gidip orada bir süre kalarak insan kafasını toplayabilirdi. Ya da belki daha kesin bir deyişle, toplanmasını sağlayabilirdi.

Ne var ki mevcut bazı problemler vardı. Endonezya'da altmışlar Avrupa ve Amerika'da olduğundan daha da patlayıcıydı ve bu dönemin tam ortasında katliamlar başladı. İkisi de beş yaşın altında iki çocukla oraya geri dönmek kötü bir öneriydi. Bu riski alsam veya tek başıma gitsem de (sahada tek başıma bir aydan fazla çalışmadım, dayanabileceğimi de sanmıyordum) hükümetin, yani ordunun ihtiyaç duyduğum özgürlükle ortalıkta dolaşmama izin vermesi, verse de insanların benimle rahatça konuşması olası değildi. Harvard'da bocaladığım ilk

1977); ayrıca bkz. M. Singer "Semiotic Anthropology: A Memoir," *Encyclopedia of Language and Linguistics* içinde (Edinburgh, 1994). Benim görüşlerimin en anlaşılabilir ifadesi herhalde C. Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*'dedir(New York, 1973), özellikle de"kalm tasvir"le ilgili olan ilk bölüm ve Balililerin horoz dövüşleriyle ilgili olan son bölüm. Ayrıca bkz. "Blurred Genres: The Refiguration of Social Thought" C. Geertz, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology* içinde (New York, 1983).

yıllarda da düştüğüm, hallerim arasında en acınası hale düşmüştüm: halkı olmayan bir antropolog.

Ve o yıllarda olduğu gibi, bir süre, gerçekten gidersem ne yapacağımı hiç düşünmeden nereye gideceğimi hayal ederek ortalıkta dolaştım. Bir süre Bengal'i düşündüm. Belki de sınırın Hindistan tarafında Müslüman azınlığın olduğu bir Hindu şehri, o zamanlar Doğu Pakistan olan tarafında da Hindu azınlığın olduğu bir Müslüman şehri bulabilirdim; ikili bir karşılaştırma için dengeli bir tezat - benim için şeylerle uğraşmanın artık içgüdüsel bir yolu. Ama, birkaç ay Bengalce çalışacak kadar ileri gitsem de, kendi içinde doğru ilerleyen bu gergin, hararetli bölge, çökmekte olan Java'dan o sıralarda daha makul bir seçenek değildi, ben de bir süre sonra vazgeçtim. Rahatsız ve belirsiz bir süre boyunca, Endonezya hakkında geriye doğru bakıp yazarak ve her çeşit yer hakkında -Filipinler, Uganda, Surinam, Bosna, Madagaskar- ileriye doğru bakıp düşünerek sürüklendim.

Bütün bu belirsizlik ve kararsızlık, bir kere daha, hiç beklenmeyen bir yolla, hiç tahmin edilmeyen bir olasılıkla, birdenbire çözüldü. 1963'ün yazında, İngilizlerin "sosyal antropoloji" dediği şeyle Amerikalıların "kültürel antropoloji" dediği şey arasında varlığı hissedilen, "sembolik anropoloji"nin (tekrarlıyorum, antropolojinin yeni bir dalı değil, antropolojinin ne olduğuyla ilgili yeni bir fikir) doğuşunun da derinleştirdiğine inanılan önemli bir farkı azaltmak üzere tasarlanmış bir çeşit zirve konferansı[18] Cambridge Üniversitesi'nde yapıldı. Anglo-Amerikan zihinlerin bu yanlış zirvesinin, temelde, ampirik Anglo tarafında maddi, "deniz kabuğu kadar gerçek" sosyal ilişkiler ve kurumlara yapılan vurguya karşı tarihselci Amerikan tarafında geleneklerin ve düşünce biçimlerinin "şeritler ve yamalar" yığını zıtlığına dayanan doğası, artık bu meseleler

18 Toplantının adı Sosyal Antropolojide Yeni Yaklaşımlar Konferansı'ydı ve Manchester Üniversitesi'nden Profesör Max Gluckman ve Chicago Üniversitesi'nden Fred Eggan tarafından düzenlenmişti. Sonuçlar üç cilt halinde basıldı: M. Banton, der., *The Relevance of Models for Social Anthropology, Political Systems and the Distribution of Power; Anthropological Approaches to the Study of Religion* ve *The Social Anthropology of Complex Societies* (New York, 1966)..

(çoğunlukla) daha basitçe kavrandığından önem sergilemektedir. Benim için de bu tartışma iki tarafın kararlı, mevzilenmiş ve aşırı konuşkan savunucularının hayal ettiğinden çok daha önemsizdi. Her şeye rağmen, hissedilir derecede ateşli ve akademik fikir propagandasının özellikle büyük itibarlar söz konusu olduğunda olabileceği şekilde engelleyiciydi, zaten konferans da bunu aşma denemesi olarak planlanmıştı.

Bunda ne kadar başarılı olduğu başkaları tarafından değerlendirilebilir; tarihçiler belki de, eski münakaşaların tutkunluklarında kilitlenmiş olanlar. Kendi adıma konferansı, aynı anda hem biraz heyecan verici, dönüştürücü bir olay, birşeylerde toptan ama dereceli bir değişimin habercisi, hem de garip bir şekilde görünebilir bir hareket üretmede kısır buldum, sanırım katılımcıların çoğu için de her şeyin merkezinde olma hissi geçtikten sonra aynı şey geçerlidir. Ne olursa olsun, toplantının benim üzerimdeki etkisi, dershanelerden, toplantı odalarından ve buralarda bulunan çeşitten insanlardan sahaya kaçma konusundaki umutsuzluğumu iyice açığa çıkarmak oldu. Toplantı sırasında, şu veya bu pub'da verilen aralardan birinde içimdeki "şimdi nereye?" endişesini genç ve aşırı sosyalleşmemiş bir İngiliz katılımcıya -ne yazık ki adını hatırlayamadım- döktüm ve o da "Fas'a gitmelisin: güvenli, kuru, açık, güzel, Fransız okulları var, yemekler güzel ve Müslüman". Bu argümanın mantıksal gücü, bilimsel nedenlemeden yoksun olsa da karşı konulmazdı, benim için konferans o an sona erdi, Chicago'ya dönmek yerine uçakla Fas'a gittim. Haftalarca ülkenin içinde arabayla dolaşarak resmî görevlilerle konuştum, şehir kapılarına, minarelere ve dar geçitlere baktım, anında ve hiçbir plan veya rasyonel neden olmadan -gerçekten güzeldi ve gerçekten Müslümandı- uzun süreli, birden fazla araştırmacının katılacağı bir çalışma düzenlemeye karar verdim. Java Projesi II.

Ne var ki, devam filmlerinin, özellikle başka insanlar tarafından, başka zamanlarda, başka amaçlarla yapıldıkları zaman, yoldan çıkma ve orijinalleriyle dalga geçme gibi bir yanları vardır. Ben 1963'te Fas'ın kırsalı üzerinde uçarken (doğu orta

Java'nın içinden geçtiğim o vahim yolculuğu hatırlatmıyor değildi) hem ellilerin *apres guerre* [savaş sonrası] mutluluğu büyük oranda buharlaşmıştı hem de ellilerde teori ve tekniklerin yavaş ama kaçınılmaz biraraya gelişi gibi görünen şey, altmışlarda artık aynı derecede yavaş ama aynı derecede kaçınılmaz ayrışmaları gibi görünüyordu. Bunun, en azından benim için, kendine özgü bir canlandırıcılığı vardı, çünkü her zaman sosyal hayatı anlamanın kesin bir noktaya, "Doğru", "Gerçeklik", "Varlık" veya "Dünya"ya doğru bir ilerleyişi değil, gerçekler ve fikirlerin aralıksız yapılmasını ve yeniden yapılmasını icap ettirdiğine inanmışımdır. Ama bu değişim araştırma planlamasının artık dümdüz bir süreç -hedefi koy, prosedürü belirle, kaynakları sağla- olmadığı anlamına geliyordu. *On s'engage, puit on voit,* içine atla ve neler olduğunu izle, daha geçerli gibi görünüyordu.

Java formatında iki kritik değişiklik eşyanın doğasınca, meşhur "antropolojik üretimin maddi koşulları"nca dayatılıyor gibiydi. Birincisi, Java projesinde mevcut olan hatta zorla yüklenen geniş çaplı finansman ve idari desteğin yokluğunda dokuz veya on insanın eşzamanlı, birkaç koldan saldırısı mümkün görünmüyordu, özellikle ben, araştırmacılar arasında bir araştırmacı olmak yerine, tam zamanlı bir proje yöneticisi, finansman sağlayıcı ve araştırma planlayıcısı olmayı empatiyle reddettiğimde. Başka insanların içinde yaşaması için evler yapmak çekici gelmemişti. Birşeyleri harekete geçirmeyi, ama bu birşeylerin sonra da kendiliğinden ilerlemesini istiyordum.

İkincisi, daha önce olduğum ve daha sonra da olacağım halde, bu anda multidisipliner bir bölümün parçası değildim; iş arkadaşlarımı, benim on yıl önce yaptığım gibi bir tez ve bu tezi üretmek için bir saha arayan antropoloji doktora öğrencileri arasından seçmek durumunda kalacaktım. (Yeni Ulusların Karşılaştırmalı Çalışması Komitesi, hepsinin standart bölümlerde çalışmalarının ana odağı olan görevleri bulunan üyeleri itibariyle disiplinlerarasıydı, ama öğrencisi, araştırma programı ve saha çalışmalarını destekleyecek kaynakları yoktu.) Oluşturduğum grubun sadece antropologlardan oluşması, Java

projesinden önemli bir ayrılma ifade etmiyordu, çünkü bu projeye katılanlardan Pare'ye varanların hepsi, kılık değiştirmiş bir antropolog olan sosyolog hariç, aslında antropologdular - klinik psikolog, sosyal psikolog, tarihçi vesaire çeşitli sebeplerle çeşitli noktalarda dökülmüşlerdi. Ama bu, eğer en azından benim aklımda Pare'nin dengi olan Sefrou'daki çalışmamız antropolojinin yerleşik programlarından sıyrılacak, daha geniş bakışlı, profesyonel kimlikte değilse de zihinlerimizde multidisipliner olacaksa, çalışma grubunun antropologlarla sınırlı kalmasını bir şekilde ayarlamam gerektiği anlamına geliyordu.

Sahaya birçok elin birden inmesinin hem pratik hem de entelektüel yan etkileri olduğunu gözönüne alınca (geriye bakarsak, Pare çalışması Gadjah Mada'yla ayrılmamızla başlangıçtaki takımın önemli bir kısmı kopsa da, biraz fazla konsantre ve fazla yoğundu - daha az tanınmanın bazı avantajları vardı) bir zincir-halka yaklaşımı denemeye karar verdim. Ben ve eşim Sefrou'ya yaklaşık bir yıllığına gidecektik, sonra da, bizim uyum sağlamasına yardım etme amacıyla bir iki ay birlikte kalacağımız bir doktora öğrencisi bir yıllığına gelecekti; öğrenci Chicago'ya dönmeden bir iki ay önce biz yine Sefrou'ya bir yıllığına geri dönecektik ve bu böyle devam edecekti. Bu plan genelde uygulandı[19] ve genelde iyi işledi. Ben ve

19 Bu projeden çıkan çalışmaların bir listesi için 1. bölümde 5. dipnota bakınız. Doktora araştırmacıları 1966-67'de sahada olan ve özellikle sosyal organizasyon ile yerel hukuk sistemi üzerine çalışan Lawrence Rosen; 1968-69'da sahada olan ve kasabadan birkaç mil uzakta benim de daha önce biraz çalıştığım bir köyü çalışan Paul Rabinow ve 1969-71'de sahada olan ve eğitim sistemi üzerine çalışan Thomas Dichter'dı. Profesyonel bir fotoğrafçı olan Paul Hyman 1969'da bizimle birkaç hafta geçirdi. Bütün bunların zamanlaması mükemmel değildi ve kimsenin orada olmadığı veya benim, eşimin ve öğrencilerin hep birlikte orada olduğu zamanlar oldu. Hem Rosen hem de ben köye ara sıra, -ben 1972, 1976 ve 1986'da, o ise 1969, 1978 ve 1991'de- çeşitli sebeplerle geri döndük. O zamanlar Chicago'da lisansüstü öğrencisi olan Dale Eickelman Fas'ta Sefrou'ya en azından genel olarak benzeyen bir başka kasabayı, Boujad'ı çalıştı ve bizim projemizle resmî olmasa da mesleki ve entelektüel bir bağlantısı vardı. D. Eickelman, *Moroccan Islam: Tradition and Society in a Pilgrimage Center* (Austin, 1976); D. Eickelman, *Knowledge and Power in Morocco: The Education of a Twentieth-Century Notable* (Princeton, 1986). Benim ve eşimin araştırmaları Ulusal Ruh Sağlığı Enstitüsünden (NIMH) kariyer

eşim, birbirini takip eden üç doktora öğrencisiyle birlikte, bizim ikametlerimiz onlarınkilerin arasında ve onlarınkilerin ucunu kapatır bir biçimde, 1965 ve 1971 arasında Sefrou'yu az çok "ele aldık".

Sonuçta, Harvard ve Chicago'nun akademik tonlarına (Sosyoloji Başlamak Üzere; Anlam Önemlidir) ve altmışlar ve yetmişlerin genel havasının (Amerikan Yüzyılı; Bütün Genç Adamlar Nereye Gitti?) farklılıklarına rağmen, biri endüstriyel çizgiler boyunca sosyal araştırmayı mantıklı kılma denemesi olan, diğeri daha bir el işi yama olan iki projenin pratikte çok farklı işleyip işlemediğini bilmiyorum. "Saha"nın kendisi güçlü bir disipline edici kuvvettir: dayatıcı, talepkâr, hatta zorlayıcı; en azından bu iki durumda öyleydi. Benzer her güç gibi, olduğundan önemsiz görünebilir veya başka bir şekilde önü kapatılabilir ve her iki durumda da bazı insanlarca bu yapılmıştır. Ama, tabii eğer her iki durumda da bazı insanların yaptığı gibi toptan terkedilmeyecekse, sahadan kaçılamaz. Bunun için fazla ısrarcıdır.

Deneyen her antropoloğun bildiği gibi, güçlük, bu disiplinin doğasının tam olarak ne olduğunu, hatta tam olarak nereden geldiğini aktarmanın hemen hemen imkânsız olmasıdır. Bazılarımız analojileri denerler. (Benim favorim, işe yaradığını düşünmesem de, bir satranç oyunudur; insanın ilk önce yerleştiği, birlikte çalışacak insanlar bulduğu vb. geleneksel mevki hamleleriyle açılış oyunu; her yönde sondaların yollandığı, sondalar yerlerine oturduktan ve bilgi göndermeye başladıktan sonra birbirleriyle ilişkilendirildiği, standartlaştırılması daha zor orta oyun; minimalist son oyunun daha sert, daha formel sona erdirme hamleleri.) Diğerleri nasıl yaşadıkları, ne yedikleri, nasıl saha notu tuttukları, kimlerle mülakat yaptıklarıyla ilgili uzun, sıkıcı ve tamamen yetersiz tanımla-

bursuyla destekleniyordu; doktora öğrencilerinin de NIMH'den araştırma bursu ve başka bazı burslar vardı; hem Rosen hem de Rabinow çalışmalarının bir kısmını ben 1970'te oraya gittikten sonra Princeton İleri Çalışmalar Enstitüsü'nde yazdılar.

malar yaparlar; hatta belki envanterler, programlar, soru listeleri eklerler. Yakın zamanda saha çalışması deneyimlerini otobiyografi şeklinde sunan çalışmalar olmuştur (bunlardan biri de Fas projesinden çıkmıştır),[20] hakettikleri ilgiyi de görmüşlerdir. Ama bir şekilde, saha araştırmasının bir sorgulama biçimi olarak ne olduğuyla ilgili düzenli bir muhasebeden çok, derin düşünce ve kendi içine dönüşe, aslında yoğun olarak kamusal olan bir aktivitenin garip bir şekilde içselleştirilmesine yol açmışlardır. "İlerleme kaydetmek"le ilgili birşeyler geveleyen psikanalistler gibi, çalışıyorken ne olduğunu dile getirecek dilden yoksunuz. Kayıp bir söylem varmış gibi görünüyor.

Başkalarının olduğu kadar benim muhasebelerimde de ortaya çıkan resim, bana artık adını hatırlamadığım eski bir Red Skelton filmini hatırlattı. Skelton oğlan çocukları için macera hikâyeleri yazan adi bir yazardır. Odada volta atarken sekretere dikte ettirmektedir; "Süper çocuk çadırda mahsur kalmıştı. Çevresi daireler çizen kızılderililerle doluydu. Çadırın etrafındaki otlar ateşe verilmişti. Hiç mermisi kalmamıştı. Bütün yiyeceği tükenmişti. Gece yaklaşıyordu. Süper çocuk çadırından nasıl çıkacaktı? 22. Bölümün sonu". Skelton bir ara verip düşüncelerini düzenliyor. Sonra: "23. Bölüm. Süper çocuk çadırdan çıktıktan sonra..."

Ben Chicago'dan ayrıldıktan, Fas projesi kurulup yürümeye başladıktan sonra, kendimi o zamana kadar gördüğüm en standart dışı ve zor akademik ortamda buldum: Princeton, New Jersey'deki İleri Araştırmalar Enstitüsü. 1930'da New Jersey'li alışveriş merkezi sahibi bir ailenin bağışlarıyla kurulan bölümün amacı, kurucusu ve ilk yöneticisi hayırsever girişim-

20 P. Rabinow, *Reflections on Fieldwork in Morocco* (Berkeley, 1977). Bu çeşit çalışma ile ilgili benim bazı yorumlarım için bkz. 4. bölüm, "I-Witnessing: Malinowski's Children," C. Geertz, *Works and Lives: The Anthropologist as Author* içinde (Stanford, 1988).

ci ve her işe yarar adam[21] Abraham Flexner tarafından Amerika'nın Oxford'un All Souls'una ve Paris'in College de France'ına yanıtı ve faşist Avrupa'dan kaçan alanının önde gelen bilim adamları ve akademisyenler için bir sığınak olmak olarak belirlenmişti. O zamanlar altmışlarının ortasında olan ve arkasında bir dizi galibiyet ve mağlubiyet bırakmış olan Flexner, küçük fikirler ve gölgeli görüşlerle ilgilenmiyordu:

> İlerleme ve yüksek eğitim için bir okul veya enstitünün fazla gecikmeden açılmasıyla çok büyük katkıda bulunabilir [diye

21 A. Flexner, *Universities: American, English, German* (Oxford, 1930), ss. 213-214; B. M. Stern, "A History of the Institute for Advanced Study, 1930-1950,"de alıntı 2 cilt, basılmamış, 1964. Stern'in Enstitünün ilk yirmi yılındaki kişisel çekişmeler, finansal çatışmalar ve kurumsal bozulmalarla ilgili canlı ve gayet ağır anlatısının yazılmasını isteyen kurumun üçüncü başkanı J. Robert Oppenheimer'dı. Fakat kitap ortaya çıktığında Oppenheimer basılmasına izin vermemeye karar verdi, görünüşe göre kitapta bahsedilen insanların çoğu hâlâ hayatta olduğu için, ama büyük ihtimalle aslında Enstitü mensupları ve mütevelliler artık gerçeği kamuya anlatma düşüncesini normalde öyle insanların yaptığının aksine benimsemedikleri için. O zamandan beri varlığı gizli olmasa da yarı yeraltıdır.

Flexner'ın Collége de France'a yaptığı göndermelerle ilgili olarak, *age*., s. 93: "Enstitü Collége de France'ınkine benzer bir politika izlemelidir, yani zaman zaman bir alan veya beklenmeyen bir insan için yeni bir kürsü yaratarak fırsatlardan yararlanmalıdır. Aynı şekilde, Enstitü konular veya unvanlarla ilgilenmediği için, görevini yerine getirmiş kürsüler kapatılabilir. Bu açılardan Collége de France'ın uyarıcı etkisinin değerinin ölçülemez olduğu ortaya çıkmıştır. Her yönden öncü olmuştur...

All Souls'la ilgili olarak, *age*., s. 90: "Zaman içinde binalar [özgür ve formalitesiz] ilişkiyi kolaylaştıracak şekilde düzenlenebilir ve kavranabilir... Benim aklımda Oxford'da bizim Enstitüde yapmaya çalıştığımız gibi lisans öğrencisinin olmadığı ve ileri öğrencilerin ve daha yaşlı üyelerin hem kişisel çalışmaları hem de işbirliği açısından ideal şartlarda yaşadığı All Souls Koleji'nde yüzyıllar içinde ortaya çıkan ortam var. Bunu hiç kimse planlamamıştı. Böyle oldu çünkü akademisyenler kendi başlarına çalışmaları için bırakıldılar... Eğer Enstitüyü canlandıran öğrenmenin ruhu olursa insanlar birlikte konuşur ve birlikte çalışırlar, çünkü birlikte yaşarlar, birlikte eğlenirler, aynı sosyal seviyede birlikte olurlar ve ortak bir amacı paylaşırlar." Enstitü başlangıçta doktora dereceleri vermek üzere kurulsa da, bu amaç tamamen doktora sonrası, derece vermeyen bir program için terkedildi. Enstitünün işlerin neredeyse sadece bilim tarafıyla ilgilenen ve orada yapılan işlerin içeriğiyle sınırlı bir tarihi için bkz. Ed Regis, *Who Got Einstein's Office? Eccentricity and Genius at the Institute for Advanced Study* (Reading, Mass., 1987); karş. A. Borel, "The School of Mathematics at the Institute for Advanced Study," *A Century of Mathematics in America* içinde (Providence, 1989), 3. bölüm, ss. 119-147.

yazıyordu Enstitünün kurulmasından bir yıl önce]... Bu kuruluş, akademisyenlerden oluşan özgür bir topluluk olmalıdır - özgün, çünkü entelektüel amaçların peşindeki yetişkin insanlar kendi hedeflerini kendi istedikleri şekilde takip etmeye bırakılmalıdırlar. Yönetim hafif ve masrafsız olmalıdır. Bilim adamları ve akademisyenler yönetimine katılmalıdırlar; başkan temelden gelmelidir. "Organizasyon" kelimesi yasaklanmalıdır. Kurum, kaşıkla beslenmeye ihtiyacı olmayan ve bundan nefret eden aydın ve yetenekli kişilere açık olmalıdır...Basit bir ortam -kitaplar, laboratuvarlar, hepsinden önemlisi sükûnet ve yetişkin olmayan öğrencilerin veya günlük dertlerin neden olduğu dikkat dağılmalarının yokluğu sağlanmalıdır. Kurum içinde ve çalışanların özel yaşamlarında hayatlarının devamı için kaynaklar sağlanmalıdır. Amerika'da böyle bir üniversite -yüksek eğitim ve araştırmaya ayrılmış bir kurum, bir pozisyon- yoktur. Her yerde lisans eğitimi ve memuriyetin görevleri, üniversitelerin varoluş nedenleri olan ciddi hedeflere ulaşılmasını engellemektedir.

Eğer bu yönde modern bir Amerikan üniversitesi kurulsa ne beklenebilirdi? En bilgili akademisyenler ve bilim adamları fakülte üyesi olmak üzere çağırılırlardı; en hevesli öğrenciler laboratuvar ve seminerlerine davet edilirlerdi. Küçük olurdu... ama itici kuvveti boyutuyla karşılaştırılamayacak derecede büyük olurdu. Bir mercek gibi, şimdi dağınık olan ışınları odaklardı.

Elitizmin yükünün çok gayri meşrulaştırıcı bir güç olduğu şu günlerde bu çeşit konuşmaya kamu sahasında rastlamak zor. Artık kimse fakülte hizmetleri ve gerçek dünyadan kopuk hayatla ilgili bu kadar yukarıdan ve kesinlikle bu kadar dürüstçe konuşmuyor. Ama bu konuşma sadece Enstitüyü kuran bakışı ifade etmekle kalmıyor, aynı zamanda yöneticiler, fakülte üyeleri ve mütevellilerce tekrar tekrar ortaya konan ve o günden bugüne Enstitüye can vermeye devam eden ruhu ya da ideolojiyi ifade ediyor.

Ya da en azıdan öyle olması gerekiyor. En başından itibaren,

akademinin mutlak halinin, zihinlerin zihinler ve tutkuyla buluştuğu ve nefisle umursamazlığın olmadığı bir yerin tasvirinin idealleştirilmiş doğası sorulara maruz kaldı. Flexner ilk danışmanlarından biri ve başka ne olduğunu bilmiyorum ama,[22] kesinlikle açık sözlü bir insan olan Felix Frankfurter'e Enstitünün "akademisyenler için bir cennet" olacağını yazdığında, Frankfurter şöyle cevap vermişti:

> Enstitüyü "akademisyenler için bir cennet" olarak düşünmenin fazla şevkli retoriğinin çok da yararlı bir şey olduğunu düşünmüyorum. Bir kere, cennetin doğal tarihi çok da cesaret verici bir öncel değildir. Görünüşe göre bir tek insan için mükemmel bir yerdi, fakat iki kişi için bile ölümcüldü ya da daha doğrusu işin içine yılan girince en az iki kişi için ve yılan insanoğlunun ilk ve en yakın yoldaşlarından biri gibi görünüyor... Bence insanî birşeyler hedeflemeliyiz, çünkü insanlarla uğraşıyoruz, meleklerle değil.

Frankfurter'in bir kâhin (ve bir eski danışman) unvanlarını haketmesi fazla uzun sürmedi. Flexner'in basit bir ortamda sakince muhabbet eden aşkın âlimleri, Hermann Weyl, John Von Neuman, Erwin Panofsky, Kurt Godel ve en meşhuru tabii ki Albert Einstein (kendisinin Princeton ile ilgili görüşü, Belçika Kraliçesine yazdığı bir mektuba[23] göre, "uzun çubukların üzerinde ortalıkta dolaşan çelimsiz yarı-tanrılardan oluşan sakin ve tören havalı bir köy" olduğuydu) gibi erken dönem ziyaretçilerin kuvvetlendirdiği bu resmin yanında, gerçek dünyadan ayrılmış böyle bir aydınlanmış insanlar topluluğunun birbirlerine sürtününce ortaya çıkarması beklenecek

22 Stern, "History of the Institute," s. 219. Frankfurter şöyle devam ediyor: "Hangi hakla Harvard Hukuk Fakültesi'nin kendine çekebileceğinden veya, diyelim ki Yargıtay'da şimdi gözleyebileceğinizden daha fazla yetenek ve tarafsızlık bileşimi umut ettiğinizi bilmiyorum... sizi temin ederim ki bu kurumlardan hiçbiri cennet oldukları varsayımıyla yönetilemezlerdi. Her ikisinde de kişisel etkileşimler büyük rol oynarlar; her ikisinde de kişisel duyarlılıklar kişisel farklılıklar nedeniyle isteksizdir."

23 Einstein'ın mektubu L. Y. Jones, Jr., "Bad Days on Mount Olympus: The Big Shoot-out at the Institute for Advanced Study," *Atlantic Monthly*'de alıntı, Nisan 1974, ss. 27-53, s. 39.

türden yüksek derecede kişiselleşmiş bir akademik politika belirdi.

Flexner kısa sürede anladı ki, aslında daha da önceden anlaması gerekirdi, konu olgunlaşmamışlık olunca öğrenciler akademisyenlerin yanından bile geçemezdi. Sadece kâidesinden inmek zorunda kalmadı, ayrıca, fakültenin sıkı bir muhalefetiyle, bahçeden tam anlamıyla kovuldu, istifa etmek zorunda kaldı. Benim olan benimdir, senin olansa tartışılır minvalinde bir dizi şiddetli kavga kronik düzensizliğe yol açtı -atamalarla ilgili kavgalar, Enstitünün içinde bölümlerin nasıl oluşturulacağıyla ilgili kavgalar (Politik Ekonominin altındaki bir bölüm tamamen kapatıldı; "bilimler", hiç de acısız olmayan bir şekilde Matematik ve Doğu Bilimlerine bölündü; İnsanî Çalışmalar bölümü, Tarih Çalışmaları bölümüne dönüştürüldü, tabii "dönüşmek" zihinlerde dolambaçlı bir değişim için doğru kelimeyse) ve tabii ki, şimdi olduğu gibi o zaman da yarı tanrılara az gelen, açıklanamayacak kadar da çok olan maaşlarla ilgili kavgalar. Öğretim üyeleri ve yöneticiler, yöneticiler ve mütevelliler, öğretim üyeleri ve mütevelliler arasında ve enstitünün kurulmasını sağlayan ve artık kendisi ve kızkardeşinin Flexner'ın onları desteklememeleri için ikna ettiği tıp okulunu destekleselerdi daha mı iyi olacağını düşünmeye başlayan hayırseverle diğer herkes arasındaki gerilim yayılmaya başlamıştı. Üçüncü yönetici Robert Oppenheimer'ın kendini 1950'lerde içinde bulduğu ulusal soğuk savaş ihtilafları, özellikle en başta gelen düşmanı Atom Enerjisi Komisyonu başkanı Lewis Strauss mütevelli heyetinde olduğu ve kendisini yönetici olmak üzere davet ettiği için, entelektüel hayatın çıldırmaktan çok uzak olan bir kalabalık olarak görüntüsünü haksız çıkarıyordu. *Et in arcadia ego*:* Flexner'in odaklanmasını istediği ışınlar bariz bir şekilde birbirine girmişti.

Bütün bu iç savaşlar, benim ilgilendiğim kadarıyla, ben 1970'de, Enstitüyle ilgili hiçbir bilgim olmadan ve meslektaşlarımdan hiçbiriyle daha önce tanışmadan Enstitünün bir baş-

(*) "Ve Arkadya'da ben": Arkadya, insanın, mutluluk getiren ilkel ya da tanrısal bir şeyle yanyana olduğu Cennet Bahçesi gibi bir yerdir - e.n.

ka yeni bölümünün -Sosyal Bilimler- ilk profesörü olmak üzere geldiğimde artık tarih öncesiydi. Ama kısa süre sonra ortaya çıktı ki, eğer tarih dünyanın herhangi bir yerinde bir girişse, krizlerini aşmak yerine tekrar yaşayan, kültürünü Tibetlileri bile kıskandıracak bir sadakatle tekrar üreten Enstitü bu herhangi yerlerden biriydi. O zamanki yönetici ve bu bölümün kurulması önerisini ortaya atan iktisatçı Carl Kaysen'di; kendisi de henüz birkaç yıl önce atanmıştı ve çabaları da fakültenin büyük bir kısmınca fütursuzca denebilecek düşmanlık, geri kalanınca da füturlu düşmanlıkla karşılanmıştı. Özellikle *enragé* [çılgın] bir matematikçi Kaysen'e "Sosyal bilimler sizin Vietnam'ınız olacak" demişti. Benim de kaza eseri bir savaşa katıldığımı hayretle öğrenen matematikçi bana da "Sizinki bir Pirus zaferi olacak" demişti. (Aynı zamanda *tiers état*'yla* ilgili Abbé Sieyés'den alıntı yaptı. Alâkayı pek anlayamadım, hâlâ da anlayabilmiş değilim, ama savaş benzetmelerinden hoşlandığı açıktı.) Pek de rahat bir başlangıç değildi yani.

Ama sıradakinin yanında hiçbir şeydi bu: "Bellah Olayı". Sosyal bilimcilerden bu iş için oluşturulmuş bir komite tarafından atandığımda, henüz bir bölüm yoktu ama beş ya da altı tek senelik ziyaretçinin katıldığı, Kaysen'in bürosundan yönetilen bir "öncül" program vardı. İlk iki yıl boyunca, kısa süre sonra aşırı gergin ve gittikçe artan derecede takıntılı olduğunu anladığım bir toplulukta -sosyal bilimler konusunda şüpheci, benim hakkımda tereddütlü ve Kaysen konusunda tam anlamıyla paranoyak- ayaklarımın üstüne kalkabilmek için çabaladım. Kurumlaşmaya doğru ilerlemek için, 1972 sonbaharında, Kaysen'in de desteğiyle, ikinci profesör olarak, iyi bir sosyolog olan Robert Bellah'ı aday gösterdim. California Üniversitesi, Berkeley'de Ford Sosyoloji Profesörü olan Bellah, Japonya, karşılaştırmalı din ve büyük çaplı sosyal değişim alanlarında uzmandı. Ben 1950'de Harvard'dayken o da Sosyal İlişkiler bölümünde öğrenciydi ve birlikte hiç çalışmamış olsak ve aralarda da birbirimizi hiç görmesek de, çalışmalarının derinliği ve,

(*) Devrim öncesi Fransası'nda ruhbanlar, aristokratlar dışında kalan ve burjuvalar, işçiler, köylüler ve zanaatkârlardan oluşan üçüncü sınıf - e.n.

sosyal bilimlerde pek yaygın olmayan bir şey, ahlâki ciddiyetiyle etkilenmiştim.

Ne var ki, bu adaylıkla kıyamet koptu. Neredeyse iki yıl boyunca Enstitünün içinde süren münakaşa o kadar şiddetliydi ki, kötü niyetli belagat konusunda gelişmiş bir yeteneği olan bazı profesörlerin, arızalı bir terbiye anlayışının ve basınla yeraltı bağlantılarının da yardımıyla, Enstitü, en azından akademi için, büyük boyutlu bir meşhur vaka haline geldi -gerçekten de bir "*olay*". Yokedilmesi görünüşe göre imkânsız "cennet" imgesi başımıza bela olmak üzere geri dönmüştü[24] ve -ayrıcalığın ücreti *Schadenfreude*'dur [başkalarının zararına gülme]- kendimizi bir dizi alaycı başlıkla karşı karşıya bulduk: "Cennette Sıkıntı", "Fildişi Kulede Fırtına", "Olymposta Şimşekler", "Yalnız Bilginler Bahçesi", "Einstein'ın Dolaştığı Bahçelerde ... Diyalog Hiç de Sokratik Değil", "Fildişi Kulede İç Savaş", "Einstein gibi Davranmak Zor" ve "Olympos Dağında Kötü Günler" (en sonuncusunun yazısı şöyle başlıyordu: "Takım genellikle dahilerden oluşuyordu ve şerifi kasabadan kovmaya çalıştılar. Başaramadılar ama eski Entelektüeller Otelini

24 I. L. Horowitz, "Trouble in Paradise: The Institute for Advanced Study," *Change* 5 (1979): 44-49; "Trouble in Paradise," *The Economist*, 7 Haziran, 1975, ss. 40, 43; "Ivory Tower Tempest," *Time*, 19 Mart, 1973, s. 48; "Thunderbolts on Olympus," *Newsweek*, 19 Mart, 1973, s. 60; W. K. Stuckley, "The Garden of the Lonely Wise: A Profile of the Institute for Advanced Studies *[sic]*," *Science Digest*, Şubat 1975, ss. 28-37; "In the Groves Where Einstein Toiled: Scholars Battle, and the Dialog Isn't Socratic," *National Observer*, 17 Mart, 1973; J. Conway, "Infighting in the Ivory Tower: The Institute for Advanced Studies *[sic]* is an academic paradise. So why can't its faculty seem to get along?" (bu yazının yanında birbirlerinin kafasına kitaplarla vuran kel ve bıyıklı adamların olduğu bir karikatür vardı), *Parade/The Philadelphia Inquirer*, 5 Mayıs, 1974, ss. 20-26; D. Shapley, "Institute for Advanced Study: Einstein Is a Hard Act to Follow," *Science*, 179 (1973): 1209-1211; Jones, "Bad Days on Mount Olympus." Diğer yazıların arasında şunlar vardır: W. Chapman, "The Battle of Princeton, 1973," *Washington Post*, 11 Mart, 1973; I. Shenker'in 1973 baharında *New York Times*'da yazdığı özellikle yanlı bir haber dizisi; T. Parsons, "Robert Bellah and the Princeton Institute for Advanced Study," *Commonwealth*, Nisan 1973; ve Regis, *Who Got Einstein's Office?* İlk bölümün başlığı "Platonik Cennet"tir. Fakat son bölüm çok farklı bir ifadeyle başlar: "Oyuncaklar Ülkesinde Bebekler." Bu değerlendirmeler arasında Jones'unki en dolu ve bilgilendirici olanıdır; Horowitz'inki sosyal bilimlerin doğası ve Enstitüdeki yerlerini en çok tartışandır. Shapley, Parsons ve Regis de işe yarardırlar.

vurdukları kesin"). Taşkınlık arttıkça, basit bir mesele olarak başlayan şey, şerefin canı cehenneme, adalet yerin dibine batsın, sırf mantıksızlık haline geldi. Olduğu kadarıyla Komite tamamen çöktü; Enstitünün kendisi de onunla birlikte çökmeye tehlikeli derecede yaklaştı.

Bana, Bellah'm değerini belirlemek için bir çabadan çok toplu bir sinir krizi gibi görünen takip eden olayların en berbat detaylarını hatırlamanın gereği yok. O zamanın gazeteleri akademik patolojilere meraklı olanlar için orada duruyor, ben de hiç de tarafsız bir tanık değilim. Bütün bu ıstırapların -en acı olarak, özellikle ağır acımasızlıkla karşı karşıya kaldığı için, Bellah'm ıstırapları; en derin olarak, kendisine içeriden yapılan saldırılar hoyrat, gürültülü ve hepsinden öte, insafsız olduğu için, Kaysen'in ıstırapları; ve en dolaylı olarak, kastım olmadan bütün bunlara neden olduğum için ve bence gayet mantıklı olarak, bir şekilde üstesinden gelmem beklendiği için, benim ıstıraplarımı- sonucunun fakültenin çoğunun muhalefetine karşın Bellah'ın atanması ama biraz da kişisel trajedisinin sonucu olarak Berkeley'deki görevine geri dönmesi, Sosyal Bilimler bölümünün resmî olarak mütevelli heyeti tarafından oluşturulması ve taciz edilmekten bunalan Kaysen'in Enstitüyü terketmesi olduğunu söylemek yeter. Bu, sonuçta ortaya çıktığına göre her şey kaybedilmediği için, bilgili meslektaşımın bahsettiği bir Pirus zaferi değildi. Ama kendimi biraz kuşatılmış hissettim.

Kuşatma takip eden yıllarda hiçbir zaman tam anlamıyla kalkmadı. (Neredeyse yirmi yıl sonra, Bellah olayı, bu sefer basının ilgisi neyse ki olmadan, bölüme bir başka atama adaylığıyla bağlantılı olarak, hemen hemen tekrar yaşandı.) Özgürlüğün fiyatı hâlâ ebedi ihtiyat; Harvard'm ellilerdeki ümit dolu iyimserliği ve Chicago'nun altmışlardaki arayış içindeki samimiyeti, artık, sadece başka bir varoluşa dair hatıralar. Ama, kısmen sadece terkedip uzun takma bacaklarla yürüyenleri huzur içinde bırakmayı reddetmemin, kısmen öğretim üyeleri ve mütevelli heyeti arasındaki birkaç sempatik ve aklı başında kişinin desteği ve bence en önemlisi Enstitü Nietzsche gibi

uçurumun dibine baktığı, uçurum da geri baktığı için, artık resmî olarak kurulan bölüm[25] büyüdü ve her şeye rağmen başarıya ulaştı. 1974'te iktisatçı Albert Hirschman ikinci profesör olarak atandı; 1980'de siyaset teorisyeni Michael Walzer üçüncü, 1985'te sosyal tarihçi Joan Scott dördüncü profesör olarak atandılar.

Ne var ki, bir bölüm kurmak için profesör atamaktan daha fazlası gereklidir. Bu Enstitü gibi bir yerde kalıcı bir fakültenin mantığı, tabii olduğu kadarıyla, yetenekli olduğuna inanılan yirmi ya da yirmi beş kişiye istedikleri konuda istedikleri şekilde çalışma hakkı vermekten çok, içinde matematik veya fizik veya tarih... veya sosyal bilimlerin büyüyüp gelişebileceği bir entelektüel ortam kurup devamını sağlamakta yatar. Her sene şu veya bu çeşit bir projede çalışmak üzere Enstitüye gelen 150 kadar araştırma görevlisi (15-20'si sosyal bilimlere), en azından bence, meselenin kalbinde yatar. Eğer Flexner'in itici gücün büyütülmesi, ayrık ışınların odaklanması fikirleri gerçekleşecekse, bu, onlar sayesinde olacaktır. Öğretim üyeleri inisiyatif geliştirebilirler. Hedefler belirleyebilir ve yetenekleri cesaretlendirebilirler. Yeni yönler keşfedebilirler. Kendi başlarına verimli kılmaları ise çok zordur.

Enstitüye kalıcı olarak çağırılan bizlerin, kişisel tutkularımızın takibi dışında gerçekleştirmek için orada olduğumuz görevle ilgili böyle bir manzara karşısında, üzerinde karar verilmesi gereken birkaç mesele vardır. Bunlardan açık ara en önemlisi, küçük, çok da temsil edici olmayan, mütevazı kay-

25 Hirschman 1985'te emekli oldu ama hâlâ aktif. Belirttiğim gibi, bölümün 1990-91'de zaten varolan alanlardan başka bir alana yeni bir profesör atama girişimi Bellah olayındakine benzer bir patlamayla hüsrana uğradı. Hepsi doktorasını yapmış olan üyeler başvurular arasından kalıcı üyeler tarafından seçiliyor. Çoğu (sosyal bilimler bölümünde hepsi), birkaç yıllık ya da altı aylık görevler olsa da bir yıllığına geliyorlar. Üyeler çeşitli şekillerde destekleniyorlar - Enstitü fonları, dışarıdan bağışlar veya kendi kaynaklarıyla. Sosyal Bilimlerden diğer akademisyenlerin genel yaklaşımıyla ilgili bir fikre sahip olmak için bkz. *inter alia*, A. O. Hirschman, *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph* (Princeton, 1977); J. Scott, *Gender and the Politics of History* (New York, 1988); M. Walzer, *Spheres of Justice* (New York, 1983).

naklara sahip bir çalışmayla, zenginleştirilmesi beklenen müthiş fikirler ve aktiviteler çorbası -Uluslararası Sosyal Bilimarasındaki ilişkinin nasıl kurulacağıdır. Büyüğü küçüğün içinde yeniden üretmek, bütün disiplinleri bütün kısımlarıyla kabaca bile olsa yansıtmak imkânsızdır. Ortada çok fazla şey var. Kendini dünyaya sosyal bilim olarak sunan alanlar, çalışmalar, projeler ve benzerleri toplamının içinde özel bir saha, açı, stil, duruş -buna tam olarak ne denmesi gerektiği konusunda emin değilim: bir tavır, belki ya da belki de bir vizyon- kurmak zorunludur. Ama, aynı zamanda, eğer yapılan işin serseri bir yöne kayması, izole edilmiş, bağlantısız ve kendine tapan bir yerel gösteri haline gelmesi istenmiyorsa, olup bitenlere -genel hareketler, genel problemler, genel başarılar- bağlanması gerekir. Bölüme can veren ve şeklini belirleyen, bu ikilem, birşeylere varacak kadar farklı ve kendisinden öte bir etkisi olacak kadar bağlantılı bir istikâmetin nasıl belirleneceği, çorbaya nasıl katkıda bulunulabileceğidir. Daha önce varolan şeylerin ortasına, daha önce varolmayan her şey gibi inşa edilmiştir.

Seçilen yön genel itibariyle yine "yorumlayıcı"ydı -benim Harvard ve Chicago'da gelişmemin çeşitli evrelerinde rastladığım ve o zamandan beri de takip ettiğim, bölüm kadrosunun diğer elemanlarının da başka disiplinlerde, başka formlarda, başka başka bağlamlarda, başka sonuçlarıyla rastladığı türden bir şey. Her şey konusunda görüş birliği içinde değiliz ve farklı ilgilerimiz, önümüzde de farklı problemler var; ama hepimizin sosyal bilimleri doğa bilimlerinin kalıbına dökmek ve çok fazla şeyi açıklayan genel şemalar hakkında şüphelerimiz var. Daha çok onları gerçekleştiren insanların gözünde sosyal davranışların öneminin ve bu davranışları önemli kılan inanç ve kurumlara odaklanmış araştırma şeklinde bir kavrayışın peşindeydik. Dil ve tarihin içinde yaşama yeteneklerine sahip olan insanoğlu tutkular ve muhakeme kadar, niyetler, görüşler, hatıralar, umutlar ve ruh hallerine de sahiptir ve bunların ne yaptıkları ve niye yaptıklarıyla ilişkisi çoktur. Sosyal ve kültürel hayatlarını sadece, kapalı nedensellik sistemleri içinde belirlenmişi objektif değişkenlere, güçler, mekanizmalar ve

itkilere dayanarak anlama çabası, başarıdan çok uzak görünmektedir.

Her halükârda biz, yıllar boyunca bölümde bu doğrultuda çalıştık. Hâlâ neyin delil, bilgi, açıklama, kanıt olduğuyla ilgili miras alınmış fikirlere büyük oranda bağlı olan temel sosyal bilimlerle çok da fazla zıtlığa düşmedik. Temel sosyal bilimleri sorgulayan, çapraz bir açıya düştük: ihtiyatlı, rahatsız ve uzlaşmaz. Bu kadar garip bir yerde bu kadar anormal bir yük için herhalde uygun bir duruş.

Kuşatılmış dükkân önü ticaretimizin sosyal bilimlerin büyük yürüyüşüyle bağlantısını kurma problemi, geçmiş yirmi yılda bu bilimlerde biriken felsefi huzursuzluğun yetmişler ve seksenlerde kendilerinin neyle ilgili oldukları, yürüyüşün nereye doğru olduğuyla ilgili bilinçlerini sarsacak kadar güçlenmesiyle daha da ağırlaştı. Sorun sadece yapılan işin bütünlüğünü kaybetmesi değildi. Hiçbir zaman -Durkheim, Weber, Marshall, Simmel- bu kadar bütünlüklü olmamıştı. Birdenbire muhalif seslerin varlığıyla da sarsılmış değildi. Polemikçi duruş -Marx, Freud, Malinowski, Pareto- her zaman varolmuştu. Sorun, sosyal bilimler fikrinin neredeyse Comte'tan beri dayandığı temellerin kayması, güçsüzleşmesi, sallanmasıydı. Post-yapısalcı, post-modern, post-hümanist çağda, dönüşlerin ve metinlerin, buharlaşmış öznenin ve inşa edilmiş gerçeğin çağında genel anlamda kültürü vuran oral ve epistemolojik baş dönmesi, sosyal bilimleri özellikle güçlü bir şekilde vurmuştu.

Bütün bunların hikâyesi,[26] farklı şekillerde ve farklı ana fi-

26 Bu temalardan bazılarının karakteristik bir sunumu için bkz. J. Clifford, "On Ethnographic Authority," *Representations* 1 (1983): 118-146; J. Clifford, *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature, and Art* (Cambridge, Mass.; 1988); J. Clifford ve G. Marcus, der., *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (Berkeley, 1986); G. Marcus ve M. Fischer, *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences* (Chicago, 1986); D. Hymes, der., *Reinventing Anthropology* (New York, 1969); Talal Asad, der., *Anthropology and the Colonial Encounter* (New York, 1973); J. Boon, *Other Tribes, Other Scribes: Symbolic Anthropology in the Comparative Study of Cultures, Histories, Religions, and Texts* (Cambridge, 1982); J. Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object* (New York,

kirlerle Nietzsche veya Benjamin'den Kuhn veya Derrida'ya kadar ünlü isimlerden farklı seçimlere vurgu yaparak zaten çok kereler anlatılmıştır ve kapsüllenmiş bir özet için fazla müşküldür, ayrıca hâlâ da hareket halindedir. Ama, bir kere daha benim içine düştüğüm ya da benim üzerime düşen antropoloji içindeki ifadesi, artık birbirini tekrar ifadesi olacak kadar içiçe geçmiş bir avuç radikal endişenin etrafında odaklanmış yeteri düzeyde belirgin bir şekil almıştır: başkaları adına konuşmanın meşruiyetiyle ilgili bir tasa, başkalarının algılanışında Batı varsayımlarının çarpıtıcı etkisiyle ilgili bir tasa ve başkalarının tasvirinde dil ve otoritenin belirsiz varlığıyla ilgili bir tasa. Toptan alındığında, bazılarına -ama çok şey öğreten garip çifti üzerinde hâlâ çalışan bana değil- fark üzerine talim edilen karşılaştırmalı etnografi fikrinin ta kendisinin altını kazıyor gibi görünüyordu.

Başkaları adına konuşmayla ilgili rahatsızlık, İkinci Dünya Savaşı sonrası toplu dekolonizasyonun antropologlarda yol açtığı içe bakışın sonucudur. Klasik saha çalışmalarının çoğunun, beyaz ve Batılı olmanın kendi içinde net bir ayrıcalık taşıdığı ve istekli veya isteksiz bir suç ortaklığını içerdiği kolonyal veya yarı kolonyal bölgelerde yapılmış olması, politik olarak baskın olanın baskı kurduklarının inanç ve arzuları üzerine konuşma hakkıyla ilgili sorulara neden oldu. Etnografinin tarihi, güçsüzlerin işgüçlerinin ve kaynaklarının daha dümdüz emperyalistlerce sahiplenilmesi gibi, seslerinin de güçlülerce sahiplenilmesidir ya da öyle söylenegeldi; ve bu, yine öyle söyleniyor ki, modern dünyada bu seslerin kürsüsü rolünü kendi kendini atayarak (ve kendi kendini kutlayarak)

1983); R. Rosaldo, *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis* (Boston, 1989); M. Manganaro, der., *Modernist Anthropology: From Fieldwork to Text* (Princeton, 1990); R. G. Fox, der., *Recapturing Anthropology: Working in the Present* (Santa Fe, 1991); R. Borofsky, der., *Assessing Cultural Anthropology* (Honolulu, 1994). Bu konulardan bazılarıyla ilgili benim görüşlerim için bkz. Geertz, *Works and Lives*; C. Geertz, "The Uses of Diversity," *Tanner Lectures*, cilt. 7 (Salt Lake City, 1986), ss. 253-275; C. Geertz, "Local Knowledge and Its Limits': Some *Obiter Dicta*," *Yale Journal of Criticism* 5 (1992): 129-135 ve tabii bütün bu yeniden inşa, yeniden icat ve yeniden kavrama içinde, elinizdeki çalışma.

oynamaya pek yakışmıyor. Kökenlerinde işbirlikçi, yaptıklarında işbirlikçi -başkalarına vantrologluk yaparak, kelimelerini çalarak.

İkinci kaygı, çoğu Amerikalı, İngiliz, Alman, Fransız ve hemen hemen hepsi Batı'da eğitim görmüş antropologların, başka insanları "kendi kavramlarıyla" görmek üzere kendi kültürlerinden edindikleri görüşlerden kurtulmadaki yetersizlikleriyle ilgili olanı, epistemolojik bir anahtarla ifade edilen diğer seslerin önünü kapatmakla ilgili bir kaygıdır sadece. Eğer hayatta kendi yolumuzu bulmada güvendiğimiz anlam çerçeveleri, her türlü algımıza renk verecek kadar içimize kazınmışsa, başkalarının ne hissettiği ya da ne düşündüğü ya da yaptığıyla ilgili muhasebelerimizin, teorilerimizden bahsetmiyorum bile, sadece yüklemeden ibaret olduğunu görmek zordur. Yükleme ve sistematik çarpıtma: "oryantalizm", "kültürel hegemonya", "sembolik tahakküm"- etnografinin bilgi iddiası, her yerde ahlâki bir gölgenin içine saklanır, gücün bir izi olarak tekrar tanımlanır.

Bütün bu şüphe ve meta-şüphe, sosyal bilimlerin, antropoloji veya başka bir tanesinin söyleminin politik olarak yüklü, kontrol ve üstünlük iddiaları ima eder görülmesiyle tamamlanır ve görünüşe göre kaçınılmaz hale gelir. Dilin, "gerçeklik olarak" gerçekliği (artık her ne ise) olmasa da en azından herkesin pratikte karşılaştığı -isimlendirdiği, resmettiği, sınıflandırdığı ve ölçtüğü- haliyle gerçekliği inşa etme kapasitesi, kimin kimi ve hangi kavramlarla tanımladığı sorusunu önemli kılar. Dilin (veya işaret sistemlerinin) aracı olmadığı dünyaya bakma şansımız yoksa, asıl sorun dilin ne çeşit bir dil olduğudur. Tasvir etmek güçtür. Başkalarının temsili, onlarının manipüle edilmelerinden kolayca ayrılamaz.

Eğer bu endişelere teslim olunup antropoloji imkânsız veya daha kötüsü baskıcı ilân edilmeyecekse (bazıları tam da bunu yapıyorlar), bunları gözönüne almadan sadece bastırmak yetersizdir. "Gerçek antropolojiye geri dönelim"ci gelenekçiler arasında yaygın olan bu tür meselelerle uğraşmanın sadece modanın bir ürünü olduğu ve kısa süre sonra dağılacağı görü-

şü yanlıştır - kendisi bir modadır, yıpranmış ve demodedir. Antropoloji ve genel anlamda sosyal bilim, özellikle bugün antropolojiyi çıkış dönemlerinde ayakta tutan ve yönlendiren "biz tanımlarız, onlar tanımlanırlar" varsayımları sorgulanırken, çok zor bir çalışma alanıdır, zor ve rahatsız. Antropolojinin ne olduğu, amaçlarının neler olması gerektiği, mantık dahilinde neyi başarmayı umabileceği, bir insanın niye antropoloji çalışabileceği ile ilgili nosyonlarımızda geniş çaplı yeniliğe ihtiyaç vardır. Yazdığımız şeyle üzerine yazdığımız şey, diyelim Fas veya Endonezya arasındaki ilişki, artık bir haritayla henüz haritası yapılmamış, uzak bir yer arasındaki ilişkiyle veya bir resimle yeni keşfedilmiş, egzotik bir hayvan arasındaki ilişkiyle inanılır bir şekilde karşılaştırılamıyorsa, neyle karşılaştırılabilir? İnanılır bir hikâye anlatmakla mı? İşler bir model kurmakla mı? Yabancı bir dili çevirmekle mi? Gizemli bir metni anlamakla mı? Anlamlı bir diyalog kurmakla mı? Bir alanda arkeolojik kazı yapmakla mı? Ahlâki bir amacı takip etmekle mi? Bir politik tartışmayı tekrar kurmakla mı? Öğretici bir illüzyonu sahnelemekle mi? Bütün bu olasılıklar ve daha fazlası önerilmiş ve karşıtı da önerilmiştir; kesin olan tek şeyse oyunun değiştiğidir.

Yine de, bir kez daha, görünüş ve tavırdaki, antropologların neyle uğraştıkları ve ne elde etmeyi beklemeleri gerektiğiyle ilgili anlayışlarındaki bu dönüşümler, teorik tartışmanın saf diyalektiğinin sürüklediği, her halükârda antropolojide o kadar da büyük rol oynamayacak sırf kavramsal değişimler değildirler. Araştırmanın gerçekleştirildiği somut koşullardaki değişikliklerin sürüklediği, antropolojinin pratikte uygulanışındaki değişimlerdirler. Artık eskiden oldukları şey olmayan sadece fikirler değildir. Dünya da öyledir.

Kolonyalizmin sonu ya da eski efendi ve eski kulların zihinlerinde hâlâ gölgeler kalsa da resmî sonu, klasik etnografik muhasebelerin, etnografın şeylerin daha geniş çaplı şemasındaki ayrıcalıklı pozisyonundan etkilendiğinin farkedilmesinden daha fazlasına neden olmuştur. Artık şema değişmiş ve ayrıcalık ortadan kalkmışken (*o* çeşit bir ayrıcalık en azından),

çalışma sahalarına girişimizden ve sahalarda yaşayan birlikte çalıştığımız insanların karşısında duruşumuzdan diğer araştırma alanlarıyla ilişkimize ve ilgilerimizin toptan programına kadar her şeyde geniş çaplı bir değişime neden olmuştur. Bugün ne korunaklı ne de bir kenara atılmış yerlerde, ötedeki ve kuşatılmış bölgeleri -"mantık ve ahlâk" ve kraliyet ticaretine yapabilecekleri katkılarla ilgili değerlendirmelerin konusudurlar onlar- kendi başlarına bırakarak çalışmıyorsunuz. Her türlü sıkıştırma, talep, şüphe ve rakibin ortasında, yoğun olarak tartışılan yerlerde çalışıyoruz.

Çalışma koşullarından değiştiği en kolay hissedileni, sahaya girişteki kolaylıktır. Şah döneminde saha çalışması patladı; Humeyni zamanında neredeyse ortadan kalktı. Endonezya bir evet bir hayır, sonra bir daha evet demiştir; Fas, etnograflar için Arap dünyasının geri kalanından ayrık bir cennet olmuştur. Tanzanya ve Tayland şu anda araştırmacı dolu; Etiyopya ve Burma'da ise pek yok. Papua tehlikeli; Sri Lanka daha da kötü. Ama giriş görece kolayken bile (hiçbir yerde, özellikle artık Genel Vali ve İçişleri geçmişe ait bir şey olduğundan, giriş tam anlamıyla kolay değildir), insanın çalıştıklarıyla ilişkisi titizlik gerektirir ve idare etmesi zor bir hale gelmiştir. Ricacı konumdaki bir ziyaretçi olarak[27] bağımsız bir ülkede o ülkenin sahibi olan insanlarla ilgilendiğinizde ve benim hiç başıma gelmedi ama, bir krallığın yönetiminin himayesi ve politik koruması altındayken, kişisel ilişkiler çok farklı işler. Ekonomik eşitsizlikten uluslararası askerî dengeye kadar her şeyden kaynaklanabilecek yeni asimetriler olabilir, ama keyfî, sabit ve sağlam bir şekilde çift taraflı olan eskileri zaten işlemektedir.

Ayrıca bu daha çabuk ortaya çıkan meselelerin yanında etnografik çalışmanın koşullarında birkaç tane daha değişim vardır. Birincisi, bu çeşit çalışma başka alanlardan akademisyenlerin olmadığı ya da yakın olmadığı yerlerde artık neredeyse hiç yapılmaz: tarihçiler, iktisatçılar, filologlar, siyaset bilim-

27 Bu meselelerle ilgili daha ayrıntılı değerlendirmeler ve örnekler için bkz. C. Geertz, "Thinking as a Moral Act: Ethical Dimensions of Anthropological Field Work ", *Antioch Review* 27 (1968): 134-159.

ciler, sosyologlar, psikologlar, sanat meraklıları, sinemacılar, müzikologlar, hatta ara sıra bir iki felsefeci. Ve tabii ki gazeteciler her yerdedirler. Etnografların, sırf böyle şeyleri çalışmak için öyle yerlere giden neredeyse yegâne insanlar oldukları için, çocuk yetiştirme ve ticaretten kozmoloji ve ev yapımına araştırdıkları her alanın entelektüel efendileri oldukları günler çok geride kaldı. Şimdi çok geniş bir alan yelpazesinden her çeşit uzmanın eleştirel bakışı altında, hatta bazen onlarla işbirliği halinde çalışıyoruz. (Aslında bizden gittikçe artan sayıda insan Batı toplumlarında, hatta kendilerininkinde çalışıyor; bazı meseleleri basitleştiren, bazılarını da zorlaştıran bir manevra.)

İkincisi, artık etnografların çoğu Batılı değil. Bazıları uluslararası düzeyde başarılı önemli bir yerli antropologlar grubu genelde varolmasının yanında -Endonezya ve Fas için de geçerlidir bu- Batı'da da bu meslek artık Avrupalı ve Amerikalıların tekelinde değil. Afrika, Asya, Latin Amerika, ayrıca Kızılderili kökenli bireyler saflara katıldılar. Komşu disiplinlerin eleştirel bakışı kendi içimizden daha da tarayıcı benzer bir bakışla destekleniyor.

Ve en son olarak, sayımız[28] hızla arttı. Ben 1950'de lisansüstü çalışmasına başladığımda Amerikan Antropoloji Derneği'nin iki bin üyesi vardı; 1992'deyse bu sayı on binin üstündeydi ve bir sonu varmış gibi de görünmüyordu. Eğer birileri yapılan yayınların sayısını ve kapsanan konuları da ölçseydi, ki ben böyle bir şeyin yapıldığını duymadım, tezat daha da dikkat çekici görünürdü. Bir zamanlar kendini dönüşümlü olarak bir kabileyle, bir iş koluyla veya bir sosyal kulüple karşılaştıran bir esnaf birliği olan antropoloji, daha çok niyet ve kolaylığın bir arada tuttuğu birbirinden farklı akademisyenlerden oluşan yayılmış bir topluluk.

---

28 Değerler için bkz. Borofsky, *Assessing*, s. 13. Bu tartışmanın diğer yerlerinde olduğu gibi "antropoloji" ve "kültürel (veya sosyal) antropoloji"nin varsayılan birleşimi resmi biraz bozuyor. Ama kültürel antropoloji açık arayla en hızlı büyüyen bileşen olduğundan onu dışarıda tutmak sadece zıtlığı derinleştirir.

Enstitüde harcadığım yirmi yıl, dolayısıyla, bir yerlere gitmek üzere aletlerimi toplamak veya yapacak karşılaştırmalı birşeyler bulmaktan çok (halihazırda sahalarım vardı ve projelerim devam ediyordu, sonsuza dek devam eden bir sarkaç devinimi) mevcut ilgilerimin -anlam, anlama ve yaşam şekilleri konusunda- gittikçe belirsizleşen bir entelektüel alanda yerini bulmakla ilgiliydi. Tabii ki belirsizlik antropolojiyle sınırlı değildir ve şu veya bu şekilde sosyal bilimlerde geneldir. (İktisat bile kaynamaya başladı, hatta sanat tarihi bile.) İçimden, her sene bir kerede on beş ya da yirmi kişi olmak üzere neredeyse dört yüz kişinin geçtiği düzensiz okulumuz, karmaşayı gözlemek ve karmaşanın içinde ayakta durma yolları denemek için mükemmel bir yer olduğunu kanıtladı. Şu günlerde, sizi oluşturandan çok farklı bir dünyada varolmayı öğrenmek, aradaki dengeyi kurarak inanabileceğiniz ve cümlelerinizi yazarken az çok birlikte yaşayabileceğiniz araştırmayı takip etmek için bir koşul gibi. Memnuniyeti zorlaştırmak için özenle tasarlanmış ihtilafların kesişimine yerleşmenin bunu yapmanın çok iyi bir yolu olduğu ortaya çıkıyor.



Şair Theodore Roethke, gitmem gereken yere giderek öğreniyorum,[29] diye yazmış, her ne kadar bunu başka bir şeyle ilgili yazmış olsa da. Antropolog olmak, hukuk, tıp veya uçakların uçurulması gibi. Zaten orada olan, derecelendirilmiş ve kısımlara bölünmüş, birilerini çekiçle uygun şekillerden birine sokmayı bekleyen bir mesleğe mensup olmak değildir, en azından benim için öyle değildi. Benim, programlar, projeler, komiteler ve enstitüler arasında, antropoloji bölümlerine sadece ara sıra uğrayarak yaptığım gezinti, itiraf ediyorum ki biraz standart dışıdır; herkesin çekici bulmayacağı bir reçete. Ama artık takip etmekten çok biraraya getirilen, sonuca erdirilirken birleştirilen bir kariyer resmi çok da alışılmadık değil.

29 T. Roethke, "The Waking," *Words for the Wind: Collected Verse of Theodore Roethke* içinde (New York, 1958), s. 124. Hakkında konuştuğu şey tabii ki aşktı.

Neyin beklediğini hiç bilmeden, ileri doğru olmasa da yol aldıkça, sahnelerin içine düştüğünüz sıralaması, çalışmalarınızın biçimini belirlemede, onlara şekil vermede ve düzene sokmada, teorik tartışmalardan, metodolojik beyanlardan, temel metinlerden ve hatta bu aralar bizimle çok birlikte olan sol ve sağdan, entelektüel kanatlara güçlü bağlılıklardan çok daha etkilidir. Bunlar önemlidir (belki de bazı insanlar için benim için olduğundan daha önemlidir) ama entelektüel izleğinizi en güçlü şekilde yönlendiren önünüzde bulduğunuz şeydir - *après guerre* [savaş sonrası] Harvard'da eklektik bir "haydi işe koyulalım" heveslisi topluluğu; bağımsızlık sonrası Endonezya'da şiddete doğru hızla yol alan gergin ve ideolojinin sürüklediği bir toplum; altmışların Chicago'sunda politik kargaşanın ortasında uzun mesafe nedenleyicilerinden oluşan ılımlı bir grup; tekrar doğan Fas'ta sosyolojik bulanıklık ve kültürel kendini sorgulamanın kuşattığı antik bir cemiyet; manikürlenmiş Princeton'da dikkatle korunan bir özelleşmiş araştırma odası. Düşüncelerden çok münasebetler ve onları hatırlatan haller arasında yol alırsınız.

Bu, bütün bu işin sadece bir kazalar faslı olduğu anlamına gelmez. Bilimsel olduğu düşünülen şeylerin bulunmasına ve insanların gerçekten öyle olduklarına inandırılmasına adanmış bilimsel bir kariyeri yansıtma iddiasındaki böyle bir görüş, kendi kendini de etkileyen, kendine ait çarpıtmalara sahiptir. Çünkü sadece oraya buraya çarpa çarpa ortalıkta dolaşmak, önemli görünen şeyleri edilgen bir şekilde not almak, bu kadar titizlik gerektiren bir görev için yeterli değildir (yoksa yeterli midir?). Bütün bu gitme gelme ve oraya buraya çarpma sürecinde tabii ki ortaya sürekli olarak ulaşılmaya çalışılan yönlendirici amaçlar, alışkanlıkla uygulanan çalışılmış bazı yetiler, tekrar tekrar tatbik edilen bazı kesin standartlar, neyin bilinip neyin bilinemeyeceği, neyin işleyip neyin işlemeyeceği, neyin önemli olup neyin önemli olmadığıyla ilgili bazı yerleşmiş yargılar çıkacaktır. İnsanın yapageldiği şeyi kendi inanç ve niyetleri hariç -"sadece öyle oldu"- dünyadaki neredeyse her şeyin bir sonucu olarak açıklamak hiç tutarlı değildir, kendini

resmin içine koyar taklidi yaparak resmin dışında tutmanın bir yoludur.

Birçok dalda, tek ve bağımsız bir bilimsel metoda ve bununla bağlantılı gerçeğin sorgulama süreçlerini radikal olarak objektifleştirerek elde edilebileceği nosyonuna olan inancın inişe geçmesiyle, bilime inceleyen tarafından gelenle incelenen tarafından geleni ayırmak gittikçe zorlaşmıştır. Ne olursa olsun, antropolojide ve benim durumumda, ikisinin de bilimle alâkası olduğunu varsayarsak, birbirinden ayrılmaz her çeşit yerde ayaklarının üstünde durma ve bu yerlerin de kendilerini benim üzerime bastırmaları deneyimleri, profesyonel imzamın altında varolan her şeyi ortaya çıkarmış gibi görünüyor. Aslında, imzayı ortaya çıkaran bu deneyimler.

ALTINCI BÖLÜM

Moderniteler

Batı tarihinin hâkim kategorileri,[1] dünyalarımızı döndüren kelimeler -Antikçağ, Ortaçağ, Rönesans, Reform, Aydınlanma, Romantizm- bu yüzyılda, özellikle de Birinci Dünya Savaşı'ndan beri, daha az mutlak olmayan bir başkasınca takip edilmiştir: Modernite. Modern, bazılarımızın olduğunu düşündüğü, bazılarımızın umutsuzca olmayı istediği, diğerlerinin de olmaktan umudunu kestiği, pişman olduğu, olmaya karşı olduğu, olmaktan korktuğu veya, şimdi, aşmayı dilediği şeydir. Evrensel sıfatımızdır. Modern sanat, modern bilim, modern felsefe, modern toplum, modern politika, modern teknoloji, modern tarih, modern kültür, modern tıp, modern seks, modern din, modern zihniyet, modern kadınlar ve modern savaş vardır. Modernite veya yokluğu, ekonomileri, rejimleri, halkları ve ahlâkları birbirinden ayırır, zamanımızın

1 "Modern" kelimesinin İngilizce'de ortaya çıkışıyla ilgili olarak, *The American Heritage Dictionary of the English Language*'da (3. baskı, Boston, 1992) verilen kelime tarihine bakınız. Modernle ilgili modern değerlendirmeler tabii ki boldur: felsefede yakın tarihli bir değerlendirme için bkz. C. Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge, Mass., 1989); psikolojide L. Sass, *Madness and Modernism: Insanity in the Light of Art, Literature, and Thought* (New York, 1992); antropolojide M. Manganaro, der., *Modernist Anthropology: From Fieldwork to Text* (Princeton, 1990).

takviminde genel olarak yerlerini belirler.

Kökeninde bir Batı kelimesi ve bir Batı nosyonu olsa da (ilk defa 16. yüzyılda geç Latincedeki "şimdi varolan", "bu zamana ait" anlamlarıyla kullanılmış), modernite fikri bütün dünyanın ortak malı haline gelmiş, modernite kavramının, insanlar beğense de beğenmese de, büyük oranda yerine oturduğuna inanılan Avrupa ve Amerika'dan çok, en sonunda vardığına veya çeşitli karanlık sebeplerden dolayı hâlâ varamadığına inanılan Asya, Afrika ve Latin Amerika'da, moderniteye değer veriliyor ve modernite üzerine düşünülüyor. Her ne ise, varlığı veya yokluğuyla, elde dilmesi veya edilememesiyle, bir kurtuluş veya bir yük olarak her yeri kaplıyor. Her ne ise.

Olabileceği şeylerden biri bir süreç, sabit ve kendi içinde bir bütün olan geleneksel bir hayat şeklini uyum sağlayan ve sürekli değişen, riskli bir hayat şekline dönüştüren bir hadiseler dizisidir, sosyal bilimlerde de bu haliyle, *modernleşme* olarak belirir. Weber, Durkheim, Marx, hatta Adam Smith, hepsi, Batı toplumuna (ve onların zamanında sadece Batı toplumuna) kapitalizm, endüstriyel ve bilimsel devrimler ve dünyanın geri kalanının keşfi ve ele geçirilmesiyle sağlanan enerjiye tutkundular. Şu andaki yaşayış şeklimiz içsel bir dinamiği, belirlenmiş bir yönü ve sabit bir formu olan çok büyük bir tarihî ilerlemede bir evredir. Onlar bu dinamiğin, yönün ve formun ne olduğu konusunda aynı fikirde değildiler. Onları takip edenler de. Biz de değiliz. Ama modernleşmenin (ve onun amacı ve ürünü olan modernitenin) idrak edilmesi eşit düzeylerde olmayan genel bir fenomen olduğu, yakın zamana kadar pek de sorgulanmamıştı.

Klasik haliyle kolonyal sistem, refah sağlayan mülklerden ürünlerin taşındığı refah toplayan metropoller, İkinci Dünya Savaşı sırasında ve sonrasında dağılmaya başladığında, endüstri, bilim ve benzerlerinin yerleştiği ülkelerle yerleşemediği ülkeler arasındaki ilişkinin daha ileriye dönük bir şekilde ifade edilmesi gerekti. Bunun için de, eşitsizliklerini umut dolu bir tabirle belirtme telaşındaki eski efendiler ve eski tebaalara aynı anda elverişli görünen modernleşme fikri özellikle uygun

görünüyordu. Modernleşmiş olan ilerlemiş (gelişmiş, dinamik, yenilikçi, zengin, baskın) ülkelerle modernleşmemiş ya da henüz modernleşmemiş geri kalmış (gelişmemiş, statik, fakir, dar görüşlü, baskı altındaki) ülkeler vardı ve zekânın kararlı uygulamasının kesinlikle kazandıracağı bu rekabet, ikinciyi birinciye dönüştürüyor olarak görülüyordu. Küresel bağlantıların tüm yapısı bu terimlerle tekrar formül haline getirildi - "arayı kapatma", dünyayı hızlandırma çabası.

Bu çeşit gelişmeciliğin yayılması neredeyse bütün "yeni uluslar"da hızlı ve kuvvetli oldu - Fas ve Endonezya'da kesinlikle öyle.[2] (Bağımsızlık öncesi konuşmalarından birinde Sukarno "Bu ülkenin ihtiyacı olan, bugüne ait olmaktır" diye haykırıyordu. V. Muhammed'in tahtına tekrar kavuştuktan sonra ilk yaptığı şeylerden biri, bir toprak ıslahı töreninde traktör sürmek oldu.) Ve endüstrileşmiş ülkelerin bu yeni uluslara yönelik politika üretmekle görevli çevrelerinde de aynısı geçerliydi. (Truman'ın göreve başlarken yaptığı "Dördüncü Nokta" konuşması sadece açılış salvosuydu, bunu AID, Barış Gücü, Dünya Bankası ve Sınır Tanımayan Doktorlar takip etti.) Yakın zamana kadar "arkaik", "kabileci", "basit", "tebaa", "halk" veya "ilkel" olan milletler birden "gelişmekte olan" ülkeler oldular.

Nereden geliştikleri, olumsuz olarak tanımlanmış genel bir durum olarak alınıyordu - okuma yazma bilmeme, hastalık, fakirlik, edilgenlik, batıllık, zalimlik, güçsüzlük. Nereye doğru geliştikleri ise yine aynı düzeyde genel bir durum, yukarıda bahsedilen şeylerin, nâmevcut olmasalar da önemli derecede küçüldüğü gelişmiş dünya, Avrupa, ABD, bazıları için Sovyet-

2 Sukarno, *Surat-surat dari Endeh*, K. Goenadi ve H. M. Nasution, der., Di *Bendera Kevolusi* içinde (Cakarta, 1959), s. 340 (Endonezya meraklıları için kelimenin Endonezyacası *keuptodatean*'dır). W. D. Swearingen, *Moroccan Mirages: Agrarian Dreams and Deceptions, 1912-1986* (Princeton, 1987), s.151. "Modernleşme" formülü tabii ki her iki ülkede de bağımsızlıktan sonra birdenbire ortaya çıkmadı, ama geç kolonyalizmin liberal propagandasının önde gelen temalarından biriydi. Endonezya'daki gelişmesi için bkz. J. S. Furnivall, *Netherlands India* (Cambridge, 1944), özellikle 7-13. bölümler; Fas için bkz., A. Ayache, *Le Maroc* (Paris, 1956), özellikle 2-4. bölümler.

ler Birliği, sonraları Japonya olarak görülüyordu. Sosyal ilerleme sabit, doğrusal ve evrenseldi; her yer için geçerli bir yol. Sovyetler son halin doğasıyla ilgili, Batı icap eden mekanizmalarla ilgili, gelişmekte olan ülkeler de önlerindeki engellerle ilgili belirli bir görüşe sahipti, ama altta yatan tasvir aynıydı: birilerinin somutlaştırdığı haliyle birçok girişi ama bir tek, o da "Modernite" tabelalı bir çıkışı olan bir otobana dair bir tasvir.

Pratikte meselenin basit olması, yolun daha bozuk ve daha tek yönlü olması, sadece aşırı şevklileri -ulusal kurtuluş, köylü devrimi veya sonsuz büyüme için ekonomik büyüme teorisyenleri- şaşırttı. Şaşırtıcı ve bir o kadar da düzeni bozucu olan, modernitenin belirli bir hedeften çok, ne aynı anda erişilebilen ne de sistematik olarak bağlantılı, ne iyi tanımlanmış ne de net olarak çekici olan olasılıkların savaştığı çok geniş ve değişken bir saha olduğunun ortaya çıkmasıydı. "Modern olmak" sadece arayı kapatmak veya evreleri aşmak Batı'yı taklit etmek veya rasyonel olmak değildi. Kendini çağın kurduğu hayallere açmak ve sonra da onları gerçekleştirmekti. Bir yolu takip etmek değil, bir yol bulmak.

"Yeni uluslar", "gelişmekte olan milletler", "azgelişmiş ülkeler", "Üçüncü Dünya devletleri", "gelişmekte olan ülkeler", bazıları diğerlerinden daha çok ama hepsi bir derecede, karakterlerini tekrar şekillendirmek için birşeylerin hemen yapılması gerektiğinin dışında hiçbir şeyin açık olmadığı garip bir duruma düştüler. Yapılması gerekenin büyük bir kısmı bariz bir şekilde ekonomikti. Altyapı kurulmalı, tarım yenilenmeli, endüstrileşme başlamalı, ticaret desteklenmeliydi. Ama bir süre sonra, maddi ilerlemenin bir sabit kararlılık, güvenilir sayılar ve uygun teoriyi bulma sorunu olduğuna en derinden inanan insanlar olan iktisatçıların bile çoğu politik şekillerin, sosyal kurumların, dinî inançların, ahlâki pratiklerin, hatta psikolojilerin bile değiştirilmesi gerektiğini gördüler. Zor bir iş - çapraşık, belirsiz, ağır ve huzursuz edici.

Endonezya ve Fas gibi ülkelerle benim gibi kendini tek derdi kader olmuş ve garip ve dolaylı bir şekilde kaderinde hapsolmuş bulan dışarıdan insanlar, elliler, altmışlar, yetmişler ve

seksenlerde bu işin gölgesinin altında yaşadılar ve ilerlemeye yönelik hareketlerin birleştirici bir güç haline geldiği şu günlerde de yaşamaya devam ediyorlar.

Bu gölgenin dokusunu, bu buhranlı ülkelerin hayatlarının doğası üzerindeki evet-ve-hayır, hayır-ve-evet etkisini aktarmak zordur. Her şeyin bir an önce yapılması gerektiği düşüncesi; eğer geçmiş çöpe atılabilir ve emperyalizm uzak tutulabilirse her şeyin mümkün olduğu düşüncesi. Zamanın suç işlercesine harcandığı, fırsatların suç işlercesine çarçur edildiği, kaynakların suç işlercesine yanlış kullanıldığı düşüncesi; dünyanın kapılarının en sonunda açıldığı ve insanın çocuklarının ve çocuklarının çocuklarının kendisinin sahip olduğundan çok daha farklı hayat imkânlarına sahip olacağı düşüncesi. Değişimin özgürleştirdiği ve fiyatının karşılanamaz olduğu; sıradan insanın en sonunda tarihin sahnesine girdiği ve yabancı despotların yerini yerlilerinin aldığı; yapılması gerekenin Batı'ya yetişmek olduğu, yapılması gerekenin siper kazıp tutunmak olduğu düşüncesi. Hareket etmenin hiç kıpırdamadan durmak kadar tehlikeli olduğu düşüncesi.

Kendini bu kadar muğlak ve dengesiz bir durumla -yani durumun içinde yakalanmış çoğu sıradan, çoğunun zenginlik veya güç adına veya her ikisinin elde edilebilmesi, adına hiçbir şeyi olmayan insanlarla- ilişkilendirmek, hem ahlâken hem de pratik olarak zor bir iştir, özellikle eğer insan, kim olduğuna, nereden geldiğine ve neyle ilgilendiğine bakılırsa tam anlamıyla modernse ve buna ek olarak (belki de bunun sonucu olarak) Batı'daki mevcut hayat düzeninin gerçekten herkesin geleceğinin alacağı şekil olduğundan şüphe duyuyorsa. "Gelişmekte olan ülkeler"de bu gelecek için o kadar umudun ve bu geleceğin bu günden daha kötü olacağıyla ilgili o kadar endişenin, ayrıca geçmişin feodal ve baskıcı olarak o kadar reddiyle, bu redle geçmişin zerafetinin ve zaferlerinin kurban edilmesine duyulan o kadar pişmanlığın birarada varolması, "gelişmiş" olduğu varsayılan, bu nedenle de onların aradığı hayata sahip olan biri için, genel anlamda topluma veya tek tek bireylere ne olduğuna karşı alınacak duruşu bilmeyi zorlaştırıyor.

"Modernite" bölünmez bir şey olarak varolmayabilir. "Modernizasyon" başka meselelere uygulandığında çok farklı anlamlara gelebilir. "Modern hayat" herkese aynı oranda çekici gelmeyebilir. Bu yine de bu kavramların, Endonezya veya Fas gibi "ileri" ve "geri" arasında bir yerlerde dolaşıp duran ülkelerin algılanması, tartışılması, analiz edilmesi ve yargılanmasında geçerli terimleri belirlemesini engellemez. Belli çeşit akademisyenlerin, özellikle de iktisatçılar ve siyaset bilimcilerin bu problemle ilgili sıkıntıları, bu problem yüzünden ıstırap çeken diğerlerinden, tarihçilerden mesela ya da antropologlardan daha azdır, ama her iki tarafta da istisnalar vardır - sosyal gerçekliğin sonsuz karmaşıklığının rasyonel ilerlemeyi engelleyen dış gürültüler olmadığını anlayan iktisatçılar, geniş insan kitlelerine işlerini nasıl düzenlemeleri gerektiğini öğretmeye çok hevesli antropologlar. Her halükârda bu kaygan kategorilerden kaçmanın yolu yoktur. Neden oldukları bölünmüşlükten de.

"Modern" ve "geleneksel" görüntülerin metaforik bir şekilde bitiştirilmesi -arka planda bir hayal gibi göğe yükselen cam ve çelikten gökdelenlerle pirinç teraslarında sallanarak yürüyen hantal mandalar, yoğun havaalanlarının kıyısı boyunca ağır ağır ilerleyen yüklü develer; saçlarında çiçekler, eşarplar ve saronglarla dev iplik makinalarını çalıştıran zarif genç kızlar, türban, jellaba ve güneş gözlüğü takarak BMW kullanan kötü görünüşlü yaşlı adamlar- bu bölünmüşlüğün standart mecazı haline gelmiştir. *Emerging Indonesia* başlıklı bir kitabın[3] kapağında palmiye ağaçları üzerinden güneşin doğuşunun, kafalarında köylü şapkalarıyla pirinç eken eğilmiş kadınlar, bir Bali töreninde yakılan tahta bir at ve temiz, bozulmamış tropik gökyüzüne siyah dumanlar saçan bir sıvı azot tesisinin fotoğrafları vardı. *Le Maroc aujourd'hui* başlıklı bir başkasında da sırasıyla Marakeş Medinesi'nde renklere boğulmuş boyacılar çarşısı, bir Marakeş otelinin bahçesindeki Hollywood işi yüzme havuzu, tepesi karla kaplı dağların önünde cüce

3 D. Wilhelm, *Emerging Indonesia* (Londra, 1980). J. Hureau, *Le Maroc aujourd'hui*, 3. baskı (Paris, 1974).

gibi kalan çamurdan evlerden oluşmuş kıraç bir köy ve Akdeniz sahilinde bir Berberi yerleşiminde zenginlere hitap eden bir sahil restoranının, teraslar, kayıklar ve renkli şemsiyelerin fotoğrafı vardı.

Rabat'ın ana caddesinde kralın mümkün olan her çeşit elbise içinde ve durumda fotoğraflarını satan bir dükkân var (ya da 1986'da vardı): geleneksel tepeden tırnağa beyaz elbise içinde namaz kılarken; ceket ve poturla ata binerken; ayağında lastik botlar, elinde balık sepeti ve kafasında kağıttan imal edilmiş şapkasıyla balık tutarken; askerî elbiseler, kovboy şapkası, elinde polo sopasıyla, Batı usulü takım elbise ve kravatla poz verirken; (kendisi de sönük görünmeyen) Papa'nın yanında açık bir limuzinden üzerinde damasko kumaşından gibi görünen çok moda bir jellaba'yla halkı selamlarken. Suharto'nun yarı resmî bir biyografisi peşpeşe sayfalarda onu elinde çapa, başında köylü şapkası çamurlu bir pirinç tarlasının ortasında dururken; başında panama şapkası, üzerinde de bir tişört golf sahasının ortasında sopasını sallarken; bir Bali töreninde üzerinde bir sarong ve kafasında bir eşarp, belinde de çok büyük bir kris, karısıyla yanyana otururken; takım elbise ve kravatla, aynı şekilde giyinmiş Hubert Humphrey'nin yanında dünya basınını selamlarken fotoğraflarını veriyor. II. Hasan'ın hatıraları[4] iki epigrafla başlıyor: biri Kuran'dan, biri Makyavel'den. Otobiyografisinin açılış kısmında[5] (diğer sayfaların hemen hemen hepsinde "gelişme" kelimesi geçiyor) Suharto Roma'da FAO'dan bir ödül alışını anlatıyor: "Altmış yıldan fazla bir zaman önce çamurun içinde oyun oynayan, uzak

4 King Hassan II of Morocco, *The Challenge* (Londra, 1978); asıl basım *Le Défi* (Paris, 1977). Epigraflar şunlardır: Kuran'dan olanı: "Kendini Tanrı'ya yakın tutan insan doğru yola sokulacaktır. Kendinizi hep birlikte Tanrı'ya yaklaştırın; bölünmeyin", Makyavel'den olanı: "Eğer bir Prense karşı komplo kurmak tehlikeli, şüpheli ve çılgınca bir maceraysa, iki Prense karşı komplo kurmak işe yaramaz ve akılsızcadır."

5 Soeharto, *Soeharto: My Thoughts, Words, and Deeds* (Cakarta, 1989), s. 4, orijinal basım *Soeharto: Pikiran, Ucapan, dan Tindakan Saya* (Cakarta, 1989); (yanlış sayfa numarasıyla da olsa) M. R. J. Vatikiotis, *Indonesian Politics under Suharto: Order, Development and Pressure for Change*'de kaynak gösteriliyor (Londra, 1993), s. 9.

bir köyde basit köylü hayatı yaşayan birinin, dünyanın dört bir yanından uzmanlara bir konuşma yapmak için podyuma çıktığını hayal edin..."

Hayal edin. Bakılan her yerde görülen geleneksel-modern, modern-geleneksel ikonları, yarı geçmiş bir tarihle yarı varılmış bir geleceğin ne o-ne de o, hem o-hem o betimlemeleri, mevcut durumu özetlemek, gerçekliği şimdi gerçekten olduğu haliyle hatırlatmak üzere toplanıyor. Bu gerçeklik ve durum hakkında daha önce yazarken "özselcilik" ve "devircilik" dediğim,[6] kendini tanımlamak için "Yeni Hayat Biçimi"ne (ölü yakma törenleri ve namaz giysileri, pirinç terasları ve elişi pazaraları) bakmakla "Çağın Ruhu"na (azot tesisleri ve havaalanları, gökdelenler ve golf sahaları) bakmak arasındaki gerilim Endonezya ve Fas'ta ve benim görebildiğim kadarıyla, hepsi Asya ve Afrika'da olmayan daha birçok ülkede o kadar yaygındır ki günlük hayatın hemen hemen her yönüne renk verir. Moderniteye olan ihtiyaç üzerinde görüş birliği olabilir; aldığı şekillerle ilgiliyse sadece tereddüt vardır.



"Çağın Ruhu", tabii ki, tanımlaması zor bir şeydir, büyük ihtimalle hiç varolmadığından ya da daha büyük ihtimalle çok fazla suretle çok fazla varolduğu için. Maddi meselelerde en azından ne olduğunu bildiğimizi düşünüyoruz - endüstrileşmiş güçlerin saflarına katılmak, zenginleşmek, daha sağlıklı olmak, daha yetenekli olmak, daha silahlı olmak. Herkesin bir sonraki Asya ejderi olmanın kıyısında olduğunu düşündüğü Endonezya, fark fazla olmasa[7] ve Fas sırf ülkenin boyutu kü-

6 Bkz. C. Geertz, "After the Revolution: The Fate of Nationalism in the New States," *The Interpretation of Cultures* içinde (New York, 1973), ss. 234-254, özellikle 240-241. "The Year of Living Culturally," *New Republic*'te (21 Kasım, 1991) Bu gerilimi, ABD'de gerçekleştirilen Endonezya Sanat Festivali ile bağlantılı olarak değerlendirdim.

7 1989'da Endonezya'nın tahminî kişi başına geliri 94 milyon dolar GSYİH üzerinden 600 dolardan biraz fazlaydı; Fas'ınki 22 milyon dolar GSYİH üzerinden 1000 dolardan biraz az. Fas'ın 1985-89 reel GSYİH artışı yaklaşık yüzde beşti,

çük olduğundan önemsenmese de, herhalde bunda Fas'tan biraz daha fazla yol aldı. Ama politika, sanat, din, sosyal hayatta, maddi meselelerin muğlak şekilde dayandığı karışık ve değişken pratiklerde, hangi yönün ileri olduğu konusunda çok daha kararsızız.

Bu bahislerde (sanki bilim, teknoloji, ekonomi öyle değilmiş gibi "kültürel" denir) birşeyler elde etme umudu her yerde birşeyler kaybetme korkusuyla gölgelenir. Batı'da (özellikle herkesin temel vakası ABD'de) şekil bulduğu haliyle modern hayata atfedilen her türlü fenalık, sekülerizm, metalaşma, çürüme, bencillik, ahlâksızlık, köksüzlük, değerin kaynaklarından gelen yabancılaşma, yakın tehditler olarak çökerler veya çöker gibi görünürler, yenilgi riski en az rahatlama umudu kadar gerçektir. Sorun sadece ilerlemenin ya da yokluğunun ölçülmesinin ICOR'lar, Gini katsayıları ve kişi başına gelirin en azından ulusal boyutta hesaplanabildiği alanlardakinden daha zor olması değildir; sorun politik açıklık veya baskıcılık, sosyal canlılık veya zayıflık, estetik güç veya boşluk, manevi derinlik veya yüzeysellik gibi şeylerin nasıl ölçüleceğinin (her zaman bunu deneyecek insanlar olsa da) çok bulanık olmasıdır. Bunların ne olduğunu yalnızca özgün, somut ve gerçek örnekleriyle[8] karşılaşınca anlarsınız - yerleşim yerlerinden uzak bir Endonezya medresesinde şaşırtıcı bir dinî vodvil veya kötü kurulmuş bir Fas Medine'sinde tuhaf mimari politikalar gibi örnekler.

---

tıpkı Endonezya gibi. World Bank, *Trends in Developing Economies* (Washington D.C., 1991), ss. 278-284, 372-377. Son zamanlarda Endonezya'nın büyümesi hızlandı ama kişi başına geliri hâlâ 600 dolar, Mısır'ınkiyle neredeyse aynı. "Wealth in Its Grasp: A Survey of Indonesia," *The Economist*, 17 Nisan, 1993, s. 3. Nüfus sıralamasında Endonezya dördüncü sıradadır, beşincilikten SSCB'nin dağılmasıyla yükselmiştir. Fas (yaklaşık) otuzbeşincidir. *World Development Report*, 1992 (New York, 1992), tablo 1.

8 Takip eden malzemenin bir kısmı farklı biçimlerde daha önce yayımlanmıştır. C. Geertz, "'Popular Art' and the Javanese Tradition," *Indonesia*, Ekim 1990, ss. 77-94; ve "Toutes Directions: Reading the Signs in an Urban Sprawl," *International Journal of Middle Eastern Studies* 21 (1989): 321-335.

Arapça "öğrenmek", "çalışmak" anlamındaki *darasa*'dan gelen "medrese"[9] Endonezya'da Batı standartlarında eğitim veren dinî (yani İslâmî) bir okuldur. Hem "pesantren"den, daha önce Aceh maceramla bağlantılı olarak anlattığım gelenekçi, gevşek uzantıları olan cami okullarıyla ve artık herkesin birkaç yıllığına da olsa devam ettiği tamamen seküler, sıkı kontrol edilen devlet denetimindeki "sekoşlah"lardan farklıdır. Bol miktarda hem dinî hem seküler eğitim, düzenli ve sınıflara ayrılmış bir programla basit bir ilkokuldan ortaokula, hatta daha üstüne veya teknik olarak özelleşmiş bir okula kadar her şey olabilir. Bu haliyle Müslüman reformizmi, modernizmi, ilerlemeciliği, yeniden doğuşu, rönesansı veya yenilenmesi gibi farklı isimler verilen şeyin en ön hattı olmuştur. Son kırk yılda kurumun hem şekil ve içeriğinde hem de Endonezya toplumundaki rolünde çok şey değişti, ama bu değişmedi. Medrese hâlâ İslâm'ın dilinin modern dünyanın karşı dillerini ilk karşıladığı yer.

Bu durumda karşı dil gerçekten ve az sonra da göreceğimiz gibi, mecazi olarak, İngilizce'ydi. 1983'te benim ilgilenmemden üç yıl önce, Pare'den birkaç mil ötede Singgahan adında küçük bir köyde -dindarlığı ve o dindarlığın içinde modernist-reformist, "kutsal kitapçı"[10] eğilimlerinin gücü ve ortaklı-

9 Endonezya'daki dinî okul tipleriyle ilgili olarak bkz. C. Geertz, *The Religion of Java* (Glencoe, Ill., 1960), 2. bölüm ve "Modemization in a Muslim Society: The Indonesian Case," R. N. Bellah, der., *Religion and Progress in Modern Asia* (New York, 1966), ss. 93-108. Ayrıca bkz. M. Junus, *Sedjarah Pendidikan Islam di Indonesia* (Cakarta, 1960) ve K. D. Steenbrink, "Pesantren, Madrasah, Sekolah, recent ontwikkelingen in indonische islamonderricht" (tez, Catholic University of Nijmigen, Hollanda, 1974). Son yıllarda pesantren sistemindeki reformlar bazı pesantrenleri medrese yapısına yaklaştırdılar (bkz. *Direktori Pesantren*, I, P3M, Cakarta, 1985) ve devlet okullarında gayet basit (ve resmî) dinî eğitim verilmeye başlanmıştır.

10 Reformcu İslâm'ın bir ismi olarak "kitabiyatçılık" için bkz. C. Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia* (New Haven, 1968), 3. bölüm. Politik İslâm'ın politik olarak tekrar desteklenmesiyle ortaya çıkan çeşitli dinî-politik hareketlere -"köktendincilik", "bütünleşmecilik", "gelenekçilik", "aşırıcılık", "radikalizm", "Salafizm", "Humeynizm", "literalizm", "İslâmcılık" vb.- ne ad verileceği sorunu ısınır gibi oldu. Oryantasyonların çeşitliliği nedeniyle hiçbir genel terim tam olarak uymaz, ama bana öyle görünüyor ki "kitabiyatçılık" hem genel gidişatın yönünü daha *iyi* tanımlıyor hem de

ğıyla tanınan bir cemiyet (daha önce anlattığım, 1965 ayaklanmalarında kasabaya bir saldırı planladıklarını itiraf eden "komünistler"in bazıları mezarbaşı infazı için Singgahan'a teslim edilmişlerdi)- bir medrese kurulmuştu. Medresenin kurucusu, Mhd. Kalend, köyün yerlisi değildi. Aslında Javalı bile değildi. Kalimantanlıydı (yani Borneolu). Java'ya gelip en azından bir zamanlar Endonezya'nın en ünlü ve yenilikçi medresesine, orta doğu Java'da Modiun yakınlarında Gontor adında bir yere kaydolmak için yeterli para biriktirene kadar orada kereste ormanlarında ufak tefek işlerde çalışarak geçinmişti. Orada beş altı yıl çalıştıktan sonra kaynaklarını tüketmiş ve müstesna olduğunu duyduğu Mhd. Yazid'i onun çırağı olmak üzere bulmak için yüz kilometre doğudaki Pare bölgesine doğru yola çıktı.

Yazid'in benim Pare'deki ilk günlerimden yakın bir arkadaşım -bu söz bizi rahatsız etmeden önce dediğimiz gibi anahtar bir bilgi kaynağı [informant]- olduğu ortaya çıktı. (Yabancı elçilikler Müslüman entelektüellere ilgi duymaya başladıktan sonra Hindistan, Ortadoğu ve ABD'ye seyahat etmişti.) Saygı duyulan bir âlim ve antikolonyal milliyetçi politikanın İslâmcı kanadının önemli şahsiyetlerinden biri olan, o daha çocukken ölen babasının izinden giden Yazid, ailesinin yaşadığı köyde küçük, gayrı resmî, sakin ve pastoral bir cami okulu -pesantren- işletiyordu. Kalend ben ayrıldıktan uzun süre sonra, benim peşinde olduğumdan daha farklı bir bilginin veya bilgiyle daha farklı bir ilişkinin peşinde yanına vardığında Yazid onu da kanatlarının altına almıştı, kısa süre sonra da Kalend de bu küçük ve sıkı dinî politik ağın bir parçasıydı.

Kalend köyün şefinin kızıyla, Yazid'in büyük yeğeniyle evlenmişti. Yeni kayınpederinin yöneticisi olduğu köyde kaynak olarak kayınpederinin parasını ve bölgeden birkaç başka ileri gelenin bağışlarını kullanarak birkaç daire ve toplantı barakalarından oluşan bir medrese kurdu. İşlerin dinî kısmıyla ilgi-

çoğundan daha az yüklü. Bu problemin gayet anlaşılır bir şekilde "İslâmcılık" üzerinde karar kılan bir değerlendirmesi için bkz. E. Burgat ve W. Dowell, *The Islamic Movement in North Africa* (Austin, 1993), ss. 8-41.

lenmeleri için Yazid ve öğrencileriyle anlaştı. Seküler kısmı olarak da yoğun İngilizce eğitimi vermeye başladı.

Bu ikinci kısmın temeli (kendisi neredeyse hiç İngilizce bilmiyordu ve işin doğrusu daha da az Javaca biliyordu) ABD'de üretilen ve yardım kurumlarımızın kolları tarafından bedava dağıtılan prefabrike, basit bir eğitim programı olan "Temel İngilizce Dersleri"ne dayanıyordu. Resmî görevlerine ek olarak kendisine çalışmaları için devlet okullarından, maaşlarının azlığı gözönüne alındığında bunu mutlulukla yapan İngilizce öğretmenleri tuttu ve kısa sürede Java'nın doğusunun dört bir yanından yarısı erkek yarısı kız neredeyse 80 öğrencisi olmuştu. Ayda beş dolar ödüyorlardı; bu hayatta kalmak için ticaret veya gündüz işlerinde çalışan veya evden para dilenen insanlar için önemli bir miktardı. (Derslerin çoğu akşam üstü, gecenin erken saatlerinde veya hafta sonu yapılıyordu.) Dahası öğrencilerin en azından önemli sayılabilecek bir kısmı iyi düzeyde İngilizce öğrendi, birkaç tanesi de çok iyi. İşin dinî kısmını değerlendirmek benim için biraz daha zor. Ama Yazid iyi bir âlim ve yetenekli bir öğretmenden daha fazlası, ruhanî bir varlıktı. Onunla karşılaştığım ilk gündeki gibi, çevresindeki atmosfer sakin ve ihtimamlı bir mütefekkir inançla doluydu.

1986'nın Idul Fitri'sinde, ramazanın sonundaki büyük bayramda, medrese İngilizce derslerini başarıyla tamamlayanlar için yapılan üçüncü geleneksel "mezuniyet töreni"ni gerçekleştirdi. Tören köyün şefinin ön bahçesindeki küçük kampüste üç veya dört yüz kişinin -mezunların yakınları, okulun hamileri, yerel cemaatten destekçiler- katılımıyla yapıldı. Elbiselerine bakılırsa (kadınlar sıkı örtünmüş, erkeklerse siyah ceket, beyaz gömlekli ve siyah deniz aşırı model şapka takmış), hemen hemen hepsi, bazen dinî olarak tek odağı varmış gibi sunulan ama hiç de öyle olmayan bir toplumun dinine daha derinden bağlı, kendinin daha bilincinde Müslüman kısmının üyeleriydiler.

Ben dahil katılımcılar, Yazid ve Kalend'in arasında merkezde ve ön tarafta, bir jeneratörle zayıfça aydınlatılmış, doğum, sünnet, evlilik törenlerinde gölge oyunlarında olduğu gibi

hindistan cevizi yapraklarıyla süslenmiş küçük, kısa sürede düzenlenivermiş tahta bir sahnenin önünde katlanabilir koltuklarda oturuyordu. Sahnenin bir tarafında üzerinde bulunan pille çalışan mikrofondan (İngilizce) "Protokol" denen iki kızın gecenin programını, biri İngilizce diğeri de onun hemen ardından Endonezyaca sunduğu ve düzenlediği bir podyum vardı. Sahnenin arkasına neredeyse hep şehir veya kasabalarda devletle ilgili bir durumda asılan türden pahalı görünümlü, üzerinde gümüş harflerle İngilizce Singgahan, Pelem Temel İngilizce Kursu Üçüncü Eski Öğrenciler Toplantısı" yazan parlak kırmızı bir pankart vardı, ama ne yazık ki "Toplantı" yanlış yazılmıştı. Sahnede "Prortokol"ün karşı tarafında işler gecikiyormuş gibi görününce kulakları sağır edecek yükseklikte sesle Amerikan popüler müziği çalan ve yine pille çalışan bir teyp kurulmuştu. Toplantı -hindistan cevizi yaprakları, katlanan sandalyeler, Müslüman elbiseleri, "Protokol", rock-and-roll, dinî bayram ve mükemmel olmayan, şehir işi bir pankart- daha başlamadan üzerinde kesinlikle çokkültürlü, tezat dolu bir hava taşıyordu.

Tören (devam ettikçe birleştirilen, tuhaf bir prdüksiyona bu isim verilmeliyse eğer) akşam sekizden gece biri geçeye kadar beş satten fazla sürdü. Açılış safhaları tamamen dinîydi. Katılan tek resmî görevli olan, orada olmaktan da biraz kaygı duyan bölge ofisinin başı Arapça bir dua okuttu. Bunu Kuran'ın en başında yer alan, İslâm'daki yeri Hıristiyanların Lord's Prayer'ıyla -ayinlerle ilgili herkesin bildiği tek şey- aynı olan Fatiha'nın topluca okunması takip etti. Bundan sonra da Kuran'dan çok uzun bir pasaj, özenle ve sanatla, önce çok ağır örtünmüş, hemen hemen peçeli bir kız tarafından Arapça, sonra standart siyah şapka ve pantolon giymiş bir oğlan tarafından Endonezyaca, en son da benzer biçimde giyinmiş ama ayaklarında beyaz spor ayakkabı, boynunda da cafcaflı bir kravat olan bir oğlan tarafından İngilizce ilâhi şeklinde söylendi. Bu kısmı mezun olan ve daha önce mezun olmuş iki sınıftan birer temsilcinin sunduğu, yine biri Arapça, biri Endonezyaca, biri de İngilizce, hepsi de dinî içerikli, uygun hitap ve konuş-

ma tarzlarıyla üç hoşgeldiniz konuşması sonlandırdı. Öğrenci gösterileri artık başlamıştı ve kurulu pratiğin zaten biraz eğilmiş olan aşinâlığı birdenbire, tamamen ve görülmeye değer bir şekilde çöktü.

Yaşları yedi veya sekizden fazla olmayan üç küçük çocuk sahnede bitiverdiler. Pandomimciydiler, yüzleri beyaza boyanmıştı ama onun dışında kolsuz gömlekleri ve şortlarının dışında başka kostümleri yoktu, sessiz ve ifadesizdiler. Yerçekimine karşı gelir gibi görünen, işkence edercesine yavaş çekimle, tamamen vücut hareketleriyle bir sokak kavgasını canlandırmaya başladılar. Birbirlerine dizleriyle vurdular, birbirlerinin kıçlarını tekmelediler, bacakaralarına vurdular, burun veya gözlerine yumruk attılar, birbirlerini yerlere attılar, çelmelediler, tokatladılar, on dakika kadar sonra da sahnenin ortasında bir yığın halinde yere yıkıldılar; üç tane bez bebek. Veya üç tane sönük balon; dördüncü bir çocuk belirdi ve yerde yatanları derece derece, vücutlarındaki her kısmı ayrı ayrı şişirerek ayağa kaldırdı, sonra da bir yerlerden üzerinde "Mutlu Idul Fitri" yazan bir pankart açıp sahneyi geldikleri gibi aceleyle terkettiler.

Bütün bunların anlamı, sadece benim için değil izleyicilerin geneli için belirsizdi. Bütün gece artan bir endişeyle yapacakları gibi, birbirlerine neler olduğuyla ilgili varsayımlar ve karşı varsayımlar fısıldıyorlardı. Benim aklıma bir Three Stooges* filmini canlandırdıkları dışında tek gelen, İngilizcenin konuşulmasına -ya da konuşulamamasına veya henüz konuşulamamasına- gönderilen sessiz, arsız ve ironik bir selam olduğuydu, bu fikrimde haklı olduğum bir sonraki, bu sefer en azından anons edilen gösteriyle ortaya çıktı: kendilerine "Sokak Çocukları" diyen ve yine pandomimci olan altı veya yedi veya belki ondokuz veya yirmi, yetenekleri daha da görülmeye değer genç adam.

Bu grubun gösterisi bir saatten fazla sürdü. Ana figür, aşırı şehirli Cakarta fırlaması stilinde giyinmiş -geniş şapka, geniş

(*) Üç komik karakterin hikâyesinin anlatıldığı filmler serisi - e.n.

yakalı parlak pembe takım elbise, çift renkli ayakkabı, bariz bir saat, uyumsuz bir kravat- yüzü beyaza boyanmış ve ayna gözlüklü bir adamdı. Sahneye hayalî bir ipi çekerek, trupun diğer elemanlarını gölgelerden bir bir sürükleyerek girdi. Her biri farklı bir şekilde hareket ediyordu - robot gibi hareket eden bir mekanik adam, kasılarak yürüyen bir pezevenk, zıplayıp duran bir deli, kolları sarkık bir bez bebek, herhalde eşcinsel olması gereken bir adam, sahneye çıktıktan sonra ana figürün ellerini çırpmasıyla ağızları açıldı ve ana figür açık ağızlarına yanan bir sigara koydu. İkinci kez ellerini çırparak sigarayı kol uzaklığında tutmalarını sağladı, sonra da onları çeşitli garip pozisyonlarda donmuş bir şekilde bırakarak arkasını döndü ve dakikalarca, yine sessizce, onlarla dalga geçerek ve sataşarak hareketsizliklerini bozmaya çalıştı. En sonunda, hepsini, bu arada garip dürtüklemeler ve iteklemelerle aşağılayarak, bir deste halinde bağladı, tam da bu anda hepsi birden İngilizce şarkı söylemeye başladılar:

Tiyatroya gittim
Çok ilginçti
Ama ben eğlenemedim
Önümde insanlar vardı
Arkamda insanlar vardı
Çok sinirlendim.

Bu kısa şarkıyı popüler şarkı stillerinin garip parodilerinden oluşan bir seri halinde defalarca söylediler: *dangdut* ve *kroncong* denen Endonezya stilleri, Bob Dylan, hard rock, country, Elvis olabilecek bir stil ve benim ayırdedemediğim birkaç tane daha. Bunu bitirdikten sonra bir kitaptan delice çaresizlik ve yüksek başarısızlıkla İngilizce öğrenmeye çalışan öğrencinin pandomimiyle kapattılar ve hayret dolu fısıltılarla şaşkın alkışlar arasında sahneden indiler.

Artık çok rahatsız olan izleyiciler bu gösteriyle yeteri kadar sinirlenmemişse, kim olduğumuz (ben ve birkaç Çinli hariç) ve neyi kutladığımız gözönüne alındığında çok sıradışı bir olay sıradaydı.

Gayet masum bir şekilde, daha önce bir dua okutan bölge ofisinden adamın oğlundan çok kötü bir gitar solosu ve görünüşe göre şiiri de kendisi yazmış olan genç bir kız tarafından dramatik ve acı çeken bir tonla okunan ("Merak etme/Seni seviyorum") çok gözyaşartıcı, İngilizce bir şiirle, "Anneme Mesaj"la başladı. Ama bu, artık her ne ise, biter bitmez sahneye aşırı cafcaflı, delice uyumsuz pop şarkıcısı kıyafetleri giymiş üç genç kız -sanırım onaltı veya onyedi yaşındaydılar- gürültüyle çıktılar. Çok kısa etekler giymiş, çok ağır makyaj yapmış ve yine güneş gözlükleriyle, kat kat imitasyon mücevher takmışlardı; sütyenleri de taşarcasına doldurulmuştu. O kadar tuhaftılar ki ilk başta kılık değiştirmiş erkekler olduklarını düşündüm. Bu fahişe taklitçileri kalça hareketleri, yan yan bakışlar, etek sallamalar ve ye ye çığlıklarının eşlik ettiği (İngilizce, ama pek de anlaşılır olmayan bir İngilizce) bir rock şarkısı parodisi sundular. Bu, oldukça sapkın bir gecenin kesinlikle en sapkın gösterisiydi ve Yezid, Kalend ve ben dahil bütün izleyiciler gösteriyi hayret ve şaşkınlık dolu sükûnetle izledik. Bütün bunların ne olduğunu sorduğumda biri ince bir gülüş, diğeriyse cinaî bir bakışla yanıt verdi.

Bu yaratıklar ayrıldıktan sonra sahneye, sanırım program dahilinde olmadan ve kesinlikle hiç hazırlık yapmamış, öğrenci gibi giyinmiş ve parlak sarı bir dosya taşıyan genç bir adam çıktı. Sahnede delice koşturmaya, hayalî şeyler görür gibi havada birşeyler kovalamaya ve anlaşılmaz bir İngilizceyle ilgisiz, saçma sapan şeyler söylemeye başladı. Sadece "deli gibi davranmadığı", gerçekten de deli olduğu ortaya çıkana kadar abartılı bir dikkatle dosyadakileri çalıştı, suratını buruşturdu, sayfaları yırtıp ortalığa saçtı ve garip sesler çıkarıp garip şekillere girdi. Birkaç öğrenci ve öğretmen, hatta izleyicilerden birkaç kişi sahneden ayrılmaya ikna etmek üzere konuşmak için -Endonezyaca- sahneye çıktılar, ama sinirli bir şekilde karşı koydu. Gece boyunca biriken toplu sinir artık kontrolden çıkmak üzereydi; kalabalıktan korkmuş insanlar bağrışmaya başladılar. Ama bir süre sonra, uzun bir süre sonra, adam sonunda yatıştı ve zayıf ve acıklı, ama hâlâ anlamsız bir İngilizceyle

birşeyler mırıldanarak karanlığa doğru götürülmesine izin verdi, ortam da biraz sakinleşti.

Eğlencenin son kısmı (artık gece yarısını geçiyordu) hem işleri az çok yoluna soktu hem de farkedilir düzeyde İslâmî birşeyleri tekrar sahneye çıkardı. Yezid mükemmel bir İngilizceyle zarif bir vaaz verdi. (Bu dili konuşrken onu ilk defa dinliyordum. Daha çok Endonezyaca, ara sıra da Javaca konuşurduk; Arapça da sadece belli durumlarda.) "Bütün insanlar bilir ki sizi bir erkekle bir dişiden yarattık ve birbirinizi bilesiniz diye milletler ve kabilelere ayırdık" diyen Kuran sûresi ve ilmin Çin'de olsa bile bulunmasını söyleyen hadisle başlayıp dinler, milletler, renkler ve diller arasında hoşgörü diledi.

Ben orada olmaktan dolayı memnuniyetimi, medresenin gelecekteki başarısıyla ilgili umutlarımı ifade ettiğim doğaçlama bir konuşma yaptıktan sonra (Endonezyaca bilmeyen bir Amerika Yerlileri uzmanı olan eşim de birkaç kelime için kürsüye çıkarıldı, çevirmenliğini de ben yaptım). Kalend geceyi politik Endonezyacayla yaptığı, belirsiz bir şekilde o gece gördüklerimizin önemine de değinen çok uzun ve çok ateşli bir konuşmayla kapattı:

> Eğer İngilizce bilirseniz modernleşip İslâm'ın kural ve idealleri-ni unutacağınızı, yerleşik dini aşabileceğinizi düşünmemelisiniz. İngilizce öğrenmenin amacı insanın kendi servetini artırması değil, Allah'a hizmet etmektir. İngilizce İslâm için bir "tohum"dur ve İslâm'ın altını kazmak için kullanılmamalıdır. Batı'dan korkmuyorum! Batı'yı selâmlıyorum! Ama *dinî duyguları* kaybetmekten korkuyorum.

Sinirle ve bağırarak yapılan bu konuşmadan ve Arapça son bir duadan sonra "Protokol" -"İyi geceler"... "Slamet Madem"- geceyi bitirdi ve biz de söylene söylene dağıldık.

Bütün bunların, az önce söylenenlerin ve söylenmeyenlerin kim tarafından kime, ne amaçla söylendiğinin, Marceau'nun Bip'inden Ionesco'nun "Dil Dersi"ne, Lucky'nin *Godot*'daki konuşmasına, ritüelizmle bir tutulan bu sınır ihlalleri geçitinin "anlamı" oldukça belirsizdir. (Katılımcılarının herhangi

birinin bunlardan herhangi birini, bırakın şahit olmayı, duyduğundan bile şüpheliyim; muhtemel istisnalar olarak televizyonda görmüş olabilecekleri Marceau veya Marceau taklitçileriyle -ip çok tanıdıktı- daha önce de bahsettiğim, artık Sibiryalı avcılarla Afrikalı pigmelerin bile gördüğü Three Stooges'ı ayrı tutuyorum.)

Katılımcılar ve izleyicilerden hiç kimse onları ya utandıran ya da sinirlendiren hadise hakkında konuşmak istemese de öyle görünüyordu ki her şeye neden olan en modern haliyle hayatla bağlantı kurma arzusuyla güçlü, püriten İslâm'ın esas itkilerini koruma kararlılığı arasındaki gerilimdi. Gece, neredeyse hepsi dil ve dilin konuşulması (yarı konuşulması, konuşulamaması) ile ilintili bir ahlâk dersleri, taklitler, dengesizlikler, ironiler, öfkeler ve tezatlar dizisiydi. Geçilemez çizgiler kastedilmeyerek geçildi, mantıksızlıklar ağır tırnaklar içinde sergilendi, kodlar karıştı, retorikler birbirine girdi ve okulun kendini adadığı projenin tamamını, büyük dinler arasında dilsel olarak kendinin en bilincinde olanı olan İslâm'ın etkisini bir dünya dilini öğrenerek dünyaya yaymak, sorulara maruz kaldı. (Bu Pare'de içinde Javalıların hiçbir rolünün olmadığı gördüğüm göreceğim tek halka açık gösteriydi, tabii ki kafalarındaki karmaşayı düzenlemeye ve öfkelerini kontrol altında tutmaya çalışan ve son bir ironi olarak, herhalde hiçbiri İngilizce bilmeyen fısıldaşan izleyicilerin arasındakiler hariç.)

Başka ne elde edilmişse, dinî modernitenin aksaklıkları, büyük bir özenle dile getirildi. Söylemin *aporia*'ları -"qua, qua, qua"- artık her yerdeler.

Dansa, jestlere, pozlara ve nezakete boğulmuş kinestetik Java için vücut hareketi ne demekse, süsleme, doku, tasarım ve dekora boğulmuş mimarî Fas için yapılmış çevrenin görünüşü[11] -şehirler, binalar, alanlar, odalar ve odaların döşenilişi- odur.

11 Fas mimarisi ve genel olarak şehir yerleşimi ve özellikle Fransız planlama stillerinin etkisi ile ilgili olarak bkz. G. Wright, *The Politics of Design in French Colonial Urbanism* (Chicago, 1991), 3. bölüm; P. Rabinow, *French Modern: Norms and Forms of the Social Environment* (Cambridge, Mass., 1989), 9 bölüm.

Hayatın içinde şeklini aldığı fiziksel ortamdaki şekiller, kapılar ve duvarlar, çeşmeler ve halılar, divanlar ve minareler, zeminler ve kaligrafiyle yazılmış tabelalar, o hayatı ifade eder, ona sert ve görünür bir manevi yüzey sağlarlar. Bu şekillerle oynamak, dolayısıyla, Java'nın koreografik grameriyle oynamak gibi, ilk başta görünenden daha ciddi ifade şekilleri ortaya çıkarır.

1986 Şubatı'nın sonlarına doğru, II. Hasan'ın Fas tahtına çıkışının 25. Yılıyla Sahra'nın içine Yeşil Yürüyüşü başlatışının onuncu yılının (yürüyüş aslında 1975 Kasımı'nda yapılmıştı, ama Taç Giyme gününde bu kilometre taşı durum için törensel olarak birleştirilmişti) birleşik kutlamalarından bir veya iki hafta önce Sefrou'nun yeni seçilmiş belediye konseyi, hiçbir uyarı veya açıklama yapmadan, çok acayip bir kararname yayınladı. Bundan böyle, şehirdeki bütün evlerin rengi bej, Fransızca metne göre *creme*, Arapçasına göre *qehwi* olacaktı: boya belirtilen yerlerden temin edilebilirdi. Bu kararnameye itaat, herkesin beklediği gibi, tam olmaktan çok uzaktı ve şehir her şeyden çok beyaz, beyaz olmadığı yerlerde de pastel kaldı. Ama hiçkimsenin (en azından benim) beklemediği gibi, kararnameye, şehrin belli yerlerinde ve belli kesimler tarafından, anında ve tamamen uyuldu. Evlerin bazıları tasarım şaheseri olan, parlak renklere boyanmış renk renk önyüzleri, o gün içinde boz bir homojenliğe boyandılar.

Kendi içinde abes olan ve etkisinin kalıcılığı çok şüpheli olan bu olayın arkasında, uzun ve abes olmaktan çok uzak bir hikâye var. Şehrin değişen şekli, sosyal bileşimi, kendisi ve hinterlandı, ekonomik temeli, yönetici eliti ve ulusal güç arasındaki değişen ilişkiler ve en önemlisi sakinlerinin nezdinde *citadinité*'nin (İngilizceye çok biçimsiz bir şekilde çevrilen, ama Arapça'ya *mudaniyya*, "bir şehrin içinde ve o şehre ait olan *Medine*" olarak kolayca çevrilen bu Fransızca kelimenin)[12] gerçek-

12 *Citadinité* kavramıyla ilgili olarak bkz. M. Naciri, "Regards sur l'évolution de la citadinité au Maroc," *Symposium franco-britannique sur La ville arabo-musulmane* içinde (Londra, 1984), ss. 37-59, bu çalışmaya çok şey borçluyum. Ayrıca bkz. M. Naciri, "Les politiques urbaines: Instruments de pouvoir ou outils de développement?" J. Metral ve G. Mutin, der., *Etudes sur le monde arabe*, no. 1, Lyon, ss. 13-42; M. Naciri, "Politique urbaine et `politiques' de l'habitat au

te ne anlama geldiğiyle ilgili anlayış, sert ve çoktaraflı bir tartışmada sıkışmıştı - münasip bir İslâmî şehrin, "bir 'din' yerinin" şu günlerde nasıl olması, nasıl bir his vermesi, nasıl görünmesi gerektiğiyle ilgili bir tartışma.

Son yıllarda çoğu Batılı akademik çevrelerde, o şeyin kendisi kendini en sonunda mazgallara, kavşaklara, dükkân vitrinlerine, anıtlara ve büyük bulvarlara teslim etmiş gibi görünürken, "İslâmî şehir" nosyonuyla ilgili çok miktarda akademik tartışma[13] oldu. Öyle bir şey var mı? Eğer varsa, neresinin İslâmî olduğunu söyleyebilir miyiz? Eğer öyle bir şey varsa ve neresinin İslâmî olduğunu söyleyebiliyorsak, dinî karakterinin pratik işleyişinde rolü var mı? İslâm dünyasında şehir yaşamının tektipliğinin abartılması, bu yaşamın tasvirlerinin idealleştirilmişliği, bu şehirleri arka planda Avrupalı deneyimleriyle görme eğilimi ve basmakalıp, tarihten kopuk bir sosyal güç olarak "İslâm" kavramı ağır saldırılara maruz kaldılar. Fikrin ta kendisi artık üzerine bir soru işareti kaynatılmış olarak geliyor.

Tabii ki bu sorgular ve eleştirilerle ilgili, söylenmiş şeyler kadar olmasa da, söylenecek çok şey var. Kuzey Afrika ve Ortadoğu şehirleri üstüne yapılan akademik çalışmalarda kesin-

---

Maroc: Incertitudes d'une strategie," *age.*, ss. 71-98; M. Naciri ve M. Ameur, "L'urbanisation clandestine au Maroc: Un champ d'action pour les classes moyennes," *Revue Tiers Monde* 26 (1985): 80-92.

13 Çeşitli alanlardan çeşitli görüşler için bkz. J. L. Abu-Lughod, "The Islamic City-Historic Myth, Islamic Essence, and Contemporary Relevance," *International Journal of Middle East Studies* 19 (1987): 155-176; J. Bisson ve J.-E Troin, der., *Présent et avenir des médinas (de Marrakech à Alep)* (Tours, 1982); A. Bouhdiba ve D. Chevallier, der., *La ville arabe dans l'Islam* (Paris, 1982); K. Brown, "The Uses of a Concept: 'The Muslim City'" P Solé vd., *Middle Eastern Cities in Comparative Perspective* (Londra, 1986), ss. 60-68; D. Eickelman, "Is There an Islamic City? The Making of a Quarter in a Moroccan Town," *International Journal of Middle East Studies* 5 (1974): 274-294; B. S. Hakim, *Arabic-Islamic Cities* (Londra, 1986); R. Holod, der., *Toward an Architecture in the Spirit of Islam* (Philadelphia, 1978); A. Hourani ve S. M. Stem, der., *The Islamic City* (Philadelphia, 1970); A. Y. Saqqaf, der., *The Middle East City: Ancient Traditions Confront a Modern World* (New York, 1987); R. B. Serjeant, der., *The Islamic City* (Paris, 1980); L. C. Brown, der., *From Madina to Metropolis* (Princeton, 1973); I. Lapidus, der., *Middle Eastern Cities, Ancient, Islamic, and Contemporary Middle Eastern Urbanism: A Symposium* (Berkeley, 1969), özellikle 2. bölüm. Tarihî bir değerlendirme için: I. Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages* (Cambridge, Mass., 1967).

likle bol miktarda kurulmuş kâbuslar, aslında hiç varolmayan, hayal mahsulü varlıklar var. Ama, aynı düzeyde kesinlikle, bu çalışmalarda, sırf şimdi tutulmayan bir bakıştan, metinci bilim adamlarının o nefret edilen "oryantalizmi"nden[14] kaynağını alıyor diye bir kenara atılamayacak bol miktarda özgün keşif var. Her halükârda, akademik dilde İslâmî şehir fikrinin yeri ne olursa olsun, bu fikir birçok sıradan Müslümanın zihninde hâlâ capcanlı. Aslında, İslâm dünyasında şehirlerin ve kasabaların geçirdiği muazzam dönüşümle daha da canlanıyor. "Şehrin nasıl olması gerektiği fikri", modern şehir hayatında bu fikrin görülmesi zorlaştıkça daha canlı ve kavrayıcı oluyor, varlığının koşulları çürüdükçe ve yokoldukça bir hayal ve bir hatıra olarak daha da değer kazanıyor.

Artık Ortadoğu'nun tamamında dünyaya, her ne kadar eski olsa da, tarihî olarak tutarlı bir yüz sunan bir şehir veya kasaba bulmak çok zor. Bu, tabii ki, Asya ve Afrika için de bir dereceye kadar geçerli, Batı şehirlerinin de sadece birkaçı kalıcı bir kimliğe sahipmiş taklidi yapıyor. Ama bu Arap-İslâmî şehirler için özellikle geçerli. Fas'ın şehirleri, Sefrou için kesinlikle öyle, çünkü yeni şehir formları eskilerini yutmaktan, yenilemekten, onların yerine geçmekten çok, eski şehirlerin çevresinde büyüyor, onları az çok bozulmamış bırakıyorlar. "Eski Medine'ler", "Yeni Medine'ler",[15] "Yeni Şehirler", "kendi ken-

14 Oryantalizmin eleştirisi için bkz. E. Said, *Orientalism* (New York, 1978).

15 Fas şehirlerinin yapısal oluşumu ile ilgili olarak bkz., *inter alia*, M. Naciri, "Salé: Etude de géographie urbaine," *Revue de Géographie du Maroc* 3-4 (1963): 13-82; J. Abu-Lughod, *Rabat: Urban Apartheid in Morocco* (Princeton, 1980); K. Brown, *The People of Salé: Tradition and Change in a Moroccan City, 1820-1930* (Cambridge, Mass., 1976); D. Eickelman, *Moroccan Islam: Tradition and Society in a Pilgrimage Center* (Austin, 1976); J. Berque, "Medinas, villesneuves et bidonvilles," *Le Cahiers de Tunisie*, 21-22, ss. 5-42; R. LeTourneau, *Fés avant le protectorat: Etude économique et sociale d'une ville de l'occident musulman* (Casablanca, 1949). Sefrou'yla ilgili olarak bkz. L. Rosen, "Social Identity and Points of Attachment: Approaches to Social Organization," C. Geertz, H. Geertz ve L. Rosen, *Meaning and Order in Moroccan Society: Three Essays in Cultural Analysis* içinde (Cambridge, 1979), ss. 19-122; H. Chafai, "Naissance et développement d'une municipalité marocaine sous le Protectorat Français: Sefrou, 1912-1956" (tez, University of Paris-I, 1985). M. Yakhlef, "Tatawwur adâwat al-siyâsat al-mahalliyya bi madına Şufru, awâkhir al-qarn 19-1956" (tez, Edebi-

dine ortaya çıkan... gizli... periferik... yerleşimler", tıpkı birkaç defa üstüste yerleşim yeri olarak kullanılmış bir arkeolojik sahanın çeşitli katmanlarından çıkan buluntuların, karşılaştırmalı bir inceleme için yatay olarak yayılması gibi, aynı anda hep birlikte yerlerindedirler. Şehrin çehresi, bu türden her çehrenin olduğu gibi çeşitli olmakla kalmaz ayrıktır, bir sahneler kümesidir. Binalar ve kurumlar, önyüzler ve ideolojiler, sokak ağları ve kamu hizmetleri ile ilgili bir tartışma olan İslâmî şehirlerle ilgili kamusal tartışma, farklı hayat şekillerinden doğan, farklı yönlere işaret eden farklı düzenlemelerden oluşan böyle bir manzaranın içinde gerçekleşir.

Bütün bu meseleler Sefrou'nun tarihinde, özellikle de daha önce de kısaca anlattığım gibi yakın tarihinde biraraya gelir: şehrin çehresinin bozulması; kalıcı bir norm olarak İslâmî şehir fikrine olan ilgi; bozulma bağlamında böyle bir fikri tanımlamanın zorluğu; bu fikrin ve onunla birlikte İslâm'ın tehlikede olduğu hissi; bütün bunların şehrin değişen fiziksel görünümünün "içine okunması"[16] (ya da Richard Wollheim'ın

yat Fakültesi, Mohammed al-Khamis Üniversitesi, Rabat, 1986). Bu son çalışmanın yazarı, Mhd. Yakhlef, Sefrou'da Sosyalist Parti başkanı ve 1976-1983 arasında şehrin belediye konseyinin başkanıydı. Şehirden yaklaşık on kilometre uzaktaki Arapça konuşulan bir köyde doğan Yakhlef, şehre yetmişlerin başında öğretmen olarak gelmişti. Sefrou'yu daha önceki ziyaretlerimde onu tanımıyordum. (O belediye konseyi başkanıyken ve ben Princeton'dayken bir mektup yazarak benden şehirle ilgili kitabımızın, *Meaning and Order*'ın bir kopyasını istemiş ve Sefrou okullarından birinde İngilizce öğretmeni olan Fransız eşine kitabı çevirtmişti.) Ama burada anlatılan olayları araştırmamda inanılmaz yardımı oldu, sadece kendisi uğraşarak değil, ama, konseyin başındayken onun hakkında her türlü kötülüğü dileyenler tarafından bile çok saygı gördüğü için, beni politik ayrımın her iki tarafında bilgili insanlarla tanıştırarak. Sosyalistlerin yenilgisinden sonra, hem güvenlik nedenleriyle hem de Fez'deki devlet üniversitesinde öğretmenliğe devam ederken Rabat'taki Mhd. V Üniversitesi'nde tarih derecesini bitirmek için Fez'e taşındı. Tabii ki, bazılarına itiraz edeceğinden emin olduğum yorum ve tanımlarımdan kesinlikle sorumlu değildir -Pare'de Mhd. Yazid'in durumunda olduğu gibi, o da bazı yargılarıma kesinlikle katılmazdı- ama bir toplumun onu sadece bir sorgulama nesnesi olarak değil aynı zamanda bir umut ve belirsizlik nesnesi olarak gören bir insana nasıl baktığıyla ilgili çok şey öğrendim.

16 R. Wollheim, *Painting as Art* (Princeton, 1987). Wollheim'ın terimi, tabii ki aslında Wittgenstein'ın genel anlamda mantıklı olmanın "olarak görme" olarak kavranışının görsel sanatlara bir uyarlamasıdır. L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (New York, 1953), ss. 193ff.

cümlesini uyarlarsak "içine görülmesi"). Evlerin renklerini belirlemeye yönelik devlet müdahaleleri, tıpkı mezuniyet günü pandomimleri gibi geçici olaylardır. Ama, alanların süslemeleri, tasarımları ve hususiyetlerinin özel bir belirginliğinin olduğu yerlerde,[17] onlar da birçok tema yakalarlar.

1911'de, Protektora'nm arefesinde, Sefrou şehri on hektarlık bir alan kaplıyor, altı bin kişiye ev sahipliği yapıyor ve pasaj ve çıkmaz sokaklarıyla duvarlı eski şehir, *madina qadima*; ölü merkezde, üsttekini iterek çıkan bir diş gibi büyüyen sıkışmış Yahudi semti, *mellah*; hemen üstünde küçük, yine duvarlı bir hisar. On yıl sonra, 1922'de, Protektora'nm yerine sağlam bir şekilde oturması ve şehrin resmî bir belediyeye kavuşmasından sonra, yüzölçümü 13 katına çıkarak 130 hektar olmuş, eski kısımlarına duvarların hemen dışına ızgara planıyla kurulmuş yeni bir Arap semti ve hisar üstündeki tepelere bahçeleri, *maisons* ve kıvrımlı sokaklarıyla bir Fransız banliyösü eklenmişti. 1944'te, Protektora'nın sonuna doğru, belediye sınırları bu sefer 380 hektara (nüfus artık yirmi bine yaklaşıyordu) genişletildi, yeni eklenen alanlar da birkaç tane daha "yeni Medine" semti ve birkaç da neo-Mağribi şehir alanıydı. Sınırlar 1982'de yeni ve neredeyse kaza eseri seçilen ve ilk seçim kampanyasını, pek de umudu olmadan, yakında yapmak zorunda kalacak olan Sosyalist bir belediye yönetimi, politik yörüngesine önceki on yılda inanılmaz bir hızla büyüyen ve Sosyalistlerin oylarını kendilerini ait gördükleri "kendi kendine ortaya çıkan", "gizli", "periferik" yerleşimleri de almak üzere birden bire ve yoğun, bir miktarı vahşi muhalefete karşın, şehrin resmî büyüklüğünü üç katından fazla artırıp 1200 hektara çıkarana kadar. Bu, belediyenin tekrar tanımlanması yoluyla gerçekleştirilen bir devrimdi (veya bir devrim teşebbüsüydü, çünkü sonuçta başarılı olamadı).

Şehrin kültürel soyağacı, yetmiş yıl içinde genişliğinin adım adım 120 katma (nüfusun da dokuz katma) çıkışında görüle-

17 İslâm ve İslâmî sanatta (ve daha genel olarak sanatta) süslemenin yeriyle ilgili derin bir inceleme için bkz. O. Grabar, *The Mediation of Ornament* (Princeton, 1992).

bilir. Birbiri ardına müdahaleci hayat şekilleri, Fransız, Franko-Faslı, Fas köylüsü (genelinin dili Berberi, kültürü de pastoral), şehrin alanlarından birini ya da diğerini kapmak için geliyorlar, kendilerini şehrin yerinde sabitlenmiş, çöken bir emanet olan Arap ve Yahudi-Arap Medine çekirdeğinin çevresine dağıtıyorlar. Bu hayat şekillerinin bazıları -Fransız, Yahudi-, daha önce de bahsettiğim gibi, büyük oranda Marsilya ve Kudüs'e taşınmışlar. Ama 1976'da Sosyalistler başa geçtikten (ve özellikle de yedi yıl sonra yerleşim bölgelerini şehrin gövdesiyle birleştirerek başta kalmaya çalıştıktan) sonra, yüzyıllardır orada yaşayan ailelerin çocukları olan (ya da öyle olduklarını iddia eden) daha önce "eski" veya "gerçek" veya "hakiki" Sefroulular dediğim insanlarla, yakın zamanda şehrin çevresinde toplanan "yeni" veya "dışarıdan" veya "yabancı" Sefroulular arasındaki ayrım, sosyal, ekonomik ve politik zıtlaşmanın ana ekseni haline geldi. "Eskiden şehir kırsalı yerdi" demişti yaşlı bir Sefroulu sıkıntılı bir şekilde, "Artık kırsal şehri yiyor".

"Eski" ("gerçek"... "hakiki"...) Sefroulular, çoğunlukla tüccar, profesyonel, arazi sahibi veya devlet memurular - bazen de hepsi birden; beş kuruşu olmayan zenginden timsah zengine her sınıftan mensupları olsa da, alışılmadık derecede sıkı şehir eliti (üyeleri bir listeye sığacak kadar az olan küçük, sıkı bir grup) onların arasından seçilir, görünüşe göre de hep böyle olmuştur. Bağımsızlık zamanında Müslüman, Yahudi ve Fransız nüfusun üçte birini teşkil eden bu grup, bugün şehirli Müslüman - kırsallı Müslüman nüfusun neredeyse üçte birini teşkil ediyor. Artık çoğu eski şehir merkezinin dışında yaşıyor. Orta direk -küçük dükkân sahipleri, küçük memurlar, tamirciler ve benzeri- 1940'lardan itibaren, surların dışında onları ikamet ettirmek için kurulmuş "yeni Medine" semtlerine taşındılar ve şehir merkezinde geriye sadece fakirler (ve geleneksel pazarlar)[18] kaldı. Yıllardır olduğu gibi ayrık aile sokaklarına, dünyanın gürültüsüne kapalı kendilerine özel mahalle-

18 Sefrou'nun eski pazarlarının bir tasviri için bkz. C. Geertz, "Suq: The Bazaar Economy in Sefrou," C. Geertz, H. Geertz ve L. Rosen, *Meaning and Order* içinde, ss. 123-313.

lere demir atmış elit, eski Medine'yi terketmekte yavaş kaldı; ama 1960'larda büyük oranı yedi veya sekiz aileye mensup üyelerinin hemen hepsi artık daha önce Fransızların kullandığı banliyö evlerine taşınmışlardı. Aynı Fransızlardan belediye yönetimini de miras almışlar, ekonomik vaziyetlerini güçlendirmiş ve babalarının Protektora yönetimiyle *notables indigenes* [yerli önde gelenler] olarak ilişkilendirmeleri gibi kendilerini monarşiyle "kralın adamları" olarak ilişkilendirmişlerdi. Bağımsızlık mücadelesi sırasında, hâkimiyetleri çoğu reformcu Müslüman parti İstiklâl'den olan hızla yükselen milliyetçi liderlerin gücüyle şöyle bir sarsılmıştı; ama kendi üstünlüğünü tekrar kuran monarşi, aynı zamanda onlarınkini de kurunca yeniden yerine oturdu.[19] 1963 belediye seçimlerinde artık yerlerine geri dönmüşlerdi - aynı adamlar, aynı çıkarlar, aynı kaynaklar ve mudaniyya'nın aynı şekilde kavranışı: Arap-İslâm şehirciliği.

Yetmişlerde ve seksenlerde şehre akan ve hâlâ akmaya devam eden yeni ("dışarıdan"... "yabancı") Sefroululer, daha önce de bahsettiğim gibi, halihazırda genişlemiş yeni Medine'nin kıyıları boyunca, kayalık veya yamaç olduğu için yerleşilmemiş yerlere ve gittikçe daha çok, eski Sefroululeri da gittikçe daha çok rahatsız ederek, *huerta*'lara ("meyve bahçesi"nin İspanyolcası) -şehrin estetik çerçevesini oluşturan, yüzyıllardır "vaha" saadetinin sembolü olan zeytin bahçeleri- yerleştiler. Köyden göç edenlerin sahil boyundaki artık birbiriyle birleşmiş şehirlerde -Kazablanka, Rabat-Salé, Tangiers, Safi- yaptıkları gibi pasaklı ve geçici *bidonville*'lere [varoş], birbirine yaslanmış "teneke kutular" ve gecekondulardan oluşan yoksul semtlere de yerleşmediler. Yakında sattıkları çiftliklerin geliri ve daha önemlisi, Avrupa'da çalışan yakınların maddi yardımlarıyla görülmek ve kalıcı olmak üzere tasarlanmış katı, alçı

19 Genel olarak Fas'ta Bağımsızlık sırasında ve Bağımsızlık sonrasında "İleri gelenlerin silinmesi ve hayatta kalması" ile ilgili olarak bkz. R. Leveau, *Le fellah marocain, défenseur du trone* (Paris, 1976), özellikle 1. bölüm. Kolonyal dönemde Sefrou eliti ile ilgili olarak bkz. Yakhlef, "Tatawwur adâwat al-siyâsat al-mahalliyya bi madina Şufru, awâkhir al-qarn 19-1956"; Chafai, "Naissance et développement d'une municipalité marocaine sous le Protectorat Français."

kaplı ve taştan, şehirdekilere benzer evler yaptılar veya yaptırdılar. Şehre yerleşmeleri, bir nedenle, sosyal bileşimden daha fazlasını değiştirdi. Daha önceki müdahalelerin dokunamadığı (veya sadece önemsiz düzeyde dokunduğu) havasını, tavrını, yüzünü, görünüşünü değiştirdi. Bir zamanlar bir "cennet bahçesi"nin içinde "yontulmuş bir pırlanta" olan şehir artık her yana yayılmış, düzensiz, pırlantadan başka her şeye benzeyen bir *bourg*'du [kent] - şehirdeki herkesin bir şekilde biliyormuş gibi göründüğü tatsız bir Fransızca kelime.

Şehrin kabilelerin akıntısındaki bir şehirsel sağlamlıktan bir binalar, insanlar ve kurumlar kavgasına bu dönüşümü, politik ifadede de kendini kaçınılmaz olarak gösterecekti, popüler politikaya direnen gelenekselci bir monarşide bile. Köylü nüfusun kentli nüfusa oranı radikal bir biçimde değişince, şehirde ev ve arazi fiyatları fırlayınca, evlerin çoğunluğunun suyu, kanalizasyonu, elektriği veya yolu olmayınca, işsiz insanların (popüler deyimle "duvara karşı duranlar") oranının katlanarak arttığı bir ekonomiye yurtdışından büyük miktarda para geliyorsa yerleşik güç yapısı ne kadar zamandır yerinde olursa olsun, ne kadar sıkı dokunmuş olursa olsun ve merkezî otorite tarafından ne kadar güçle desteklenirse desteklensin, bir çeşit gerginliğe maruz kalacaktır.

Bu gerginliğin boyutları, yapının tam anlamıyla çatladığı 1976 belediye meclisi seçimlerinde bir anda belirgin hale geldi. Geleneksel elitin, Lyautey'i 1913'teki kuruluşundan beri tekeli altında tutan temsilcileri bir anda konseydeki bütün yerlerini kaybettiler ve daha önce bir aktör olarak görülmeyen Fas Sosyalist Partisi, kendisi dahil herkesi şaşkınlık içinde bırakarak sandalyelerin dörtte üçünü aldı. Mecazi olarak "vesayet" denen bir sistemin içinde bürokrasi ve polisin kontrolüyle her yönden sarılmış konseyin kendi başına hareket etme kapasitesi sınırlı olsa da, sırf diğer bütün parçaları merkezden atanan bir yerel yönetimde öneme sahip halk tarafından seçilmiş tek organ olduğu için, yerel köklü güç dengelerinin ana ifadesiydi. Bu konseyden, onu geleneksel olarak dolduran insanların çocuklarının ve torunlarının dramatik bir şekilde çıkarılması,

büyük sonuçları olan toplu bir hakaret, Sefrou'da bir çeşit Prag Baharı başlattı: beklenmedik bir şekilde açılan bir kapının artan gerilim, ağır dış baskı ve önemli miktarda uygulamalı şiddetle, acımasızca ve öyle görünüyor ki, kesinlikle tekrar kapatıldığı yedi yıllık bir dönem.

Bu garip interregnumun ardında, paternalist bir sistemde bu halkçı ânı mümkün kılan monarşinin Protektora'dan miras aldığı ve daha da mükemmelleştirdiği belediye seçimlerini bir çeşit kamuoyu yoklaması olarak kullanma pratiği yatıyordu. Seçimler genellikle dikkatle kontrol edilir, ama politik gerçekleri görüş alanına sokmak için görece özgürlük tanınır. Saha nasıl uzanıyor? Kiminle ilgilenilmeli? Bir dahaki sefere bu stratejik özgürlük ortadan kalkar ve başka bölgeler daha az elleri kolları bağlı oy atmaya hak kazanır. 1976'da kamuoyu yoklaması demokrasisini yaşama sırası Sefrou'daydı; 1983'te bir dönem bitmiş, deney sona ermişti. Eski Sefrou eliti kitle halinde görevlerine yeniden yerleştirildiler. Tek bir sosyalist bile tekrar seçilmedi, parti yerel bir güç olarak çöktü, tutuklanmaktan veya daha kötüsünden korkan önemli liderler şehri terkettiler.

Ama, her ne kadar kısa olsa da sosyalist ara dönem Sefrou'nun tam olarak nasıl bir şehir olması gerektiği sorusunu iyice belirginleştirdi. Eski Sefrou elitinin yerinden olması, şehrin ve dolayısıyla oy verme hakkıyla belediye hizmetlerine talebin sınırlarının yeni Sefrou yerleşimlerini de kapsamak üzere genişlemesi ve konseyin merkezî yönetim araçlarına karşı hareket özgürlüğünü genişletme -"vesayet"i güçsüzleştirmeyolundaki istekli çabası sadece geleneksel öncelikler ve geleneksel dışlamalar ağını tehdit etmedi. Aynı zamanda, bu öncelik ve dışlamaların içinde tanımlandığı İslâmî şehir fikrini de tehdit etti. Yerel bir sosyal devrim yapmaya, büyük oranda başaramadıkları ve durumun doğası içinde başaramamaya mahkûm oldukları bir işe koyulan Sosyalistler, az çok tesadüfen de olsa (çünkü zevkleri gözönüne alındığında onlar da gelenekselciydiler) kültürel bir devrimin başlangıcını gerçekleştirdiler. Maddi ekonomiyi buldukları gibi bıraktılar. Sembolik ekonomiyi, şehrin alanının şekliniyse derinden dönüştürdüler.

Sosyalist kesintinin kesintiye uğrattığı, değişim başlangıcından çok önce şehri avcuna alan ve bitişinden sonra da aynı şekilde devam eden yönleri değildi. Bu yönlerin nasıl temsil edildiğini, algılandığını ve anlaşıldığını kesintiye uğrattı. Yeni Sefrou nüfusuna, geleneksel bir "vesayet" devletinde hiç de önemli olmayan yasal anlamdan çok, öyle bir devlette özellikle de Müslümansa çok önemli olan manevi anlamda oy hakkı vererek Sosyalistler yeni Sefroulların şehrin vücudu içine alınma, manzarası içinde çizilme kararlılığını güçlendirdiler. Ama aynı zamanda ve en azından aynı düzeyde güçlü olarak, eski Sefroulların bu içine alınma ve içinde çizilmenin dayandığı kriterleri, bir yanda yaşam stili kriterlerini, diğer yanda tavırla ilgili kriterleri belirleme kararlılığını da güçlendirdi. Bu kararlılıkların çatışması -mudaniyya'nın göstergeleri artık ne?- sosyal mücadelenin merkezine yerleşti ve orada kaldı.

II. Hasan, krallığının çeyrek yüzyılının ve Sahra komutanı olarak onuncu yılının daha önce de bahsettiğim çifte kutlamasında Marakeş'teki yeni sarayından Faslı mimarlar ve şehir planlamacıları birliğine, kralcı gazete[20] *Le Matin du Sahara*'nın "mimarî ve şehircilik üzerine gerçek bir ders" diye tanımladığı, radyodan ve televizyondan canlı yayınlanan bir konuşma yaptı.

Majesteleri dedi ki, Fas, tarihi boyunca her büyük dönemde mimari özgüllükle işaretlenmiştir. İdrisi, Almoravid, Almohad, Sa'adi ve Alawi bina ve anıtları hemen farkedilir. Her hanedan devrini stiliyle damgalamıştır (bu hanedanların ilki yarı-mittir; sekizinci yüzyılda başlar ve İslâm'ın geldiği ve Fez'in kurulduğu dönem olduğu farzolunur. Sonuncusu, Hasan'ın ait olduğu hanedandır ve onyedinci yüzyılda ortaya çıkmıştır). Fakat, şimdi bir düşüş vardır. Artık şehirlerimizin kıyılarında her çeşit kötü tasarlanmış ve kötü yapılmış bina gelişigüzel dikil-

20 "Pour un salon du bâtiment de l'urbanisme et de l'architecture," *Le Matin du Sahara*, 1 Mart, 1986 (benim çevirim). Bu kralın konuşmasının metni değil, ama bir gazetecinin konuşmadan sonra Kazablanka'da gerçekleştirilen mimari bir sergiyle ilgili yazısında yaptığı yorumun bir parçası (kaynağı gözönüne alınca az çok resmî sayılır). Dolayısıyla benim özetim alıntının alıntısı oldu ve konuşanın aslını dinleyen Sefroululardan aldığım bilgilerle doluydu.

mektedir. Fas İslâmî şehrinin klasik formu, kültürel büyüklüğümüzün çiçeği, sıradan, yabancı bir yavanlığın içinde kaybolmaktadır.

Mesela, dedi, Sefrou'yu alın. Yakın zamana kadar Orta Atlas'ın ayak ucunda bahçeleri, surları, camileriyle küçük, hoş bir yerdi - Otantik Fas geleneğinin güzel bir ifadesi (şehre mücevher de dedi). Şimdiyse şekilsiz ve çirkin (Arapça konuşsa da *laide* kelimesini kullandı) hale gelmişti. 2000 yılına kadar iskân kapasitemizi iki katına çıkarmak durumundayız ve "Faslılar için Faslı olanı" inşa etmeliyiz. Çalışmalarımıza milli bir karakter vermeliyiz. Modernleşirken güzel ve otantik olanı korumalı, Fas mimarisinin ve şehir formunun aynı anda hem Müslüman hem de Mağribi olan manevi kimliğini (Sefrou'nun görünüşe göre yapamadığı gibi) muhafaza etmeliyiz, *Le Matin*'in, eğer birileri ana noktayı kaçırmayı becermişse anlatmak için yazının sonunda belirttiği gibi: "Buradan anlaşılıyor ki, saltanatı tarihimizin en parlak ve üretken dönemlerinden biri olan Majesteleri II. Hasan, geride, politik ve ekonomik olarak parlak olduğu kadar, modern ve otantik olarak Faslı, özgün bir mimari iz, tek kelimeyle[21] *mimari* bir iz bırakmak istiyor".

---

21 *A.g.e.* Müslüman dünyasında politik liderlerin mimari ve şehir planlamayı modern dünyada özgün İslâm bilincinin korunması için kritik önemde ve "ani bolluk", "inşa faaliyetlerinde beklenmeyen bir artış", "şehircilik olmadan şehirleşme" ve "şehir hayatının köylüleşmesi" ile tehdit edilir olarak görmeleri çok genel bir durumdur: örneğin bkz. Ekselansları Ağa Han, "Opening Remarks," Holod, *Toward an Architecture* içinde, ss. vii-ix ve Hassan Bin Talal, Ürdün Prensi, "Introduction," Saqqaf, *The Middle East City* içinde, ss. ix-xiii, bu alıntılar da oradan alınmıştır. Hasan'a gelince, Sefrou'ya yaptığı kaba ve gösteriş meraklısı suçlaması aşağıda yaptığım "Saray Tutkusu" başlıklı alıntının da (*The Economist*, 14 Nisan 1990, s. 52) gösterdiği gibi biraz boş kaçıyor:

> Kral Hasan'ın Agadir'deki yeni sarayının açılışı 3 Mart'ta yapıldı. Sarayın içi sedir ağacı oymaları, altın yapraklar, mermer ve mozaikle dekore edilmiş. Odalardan birinde 11 tonluk kristal bir Venedik avizesi var. Saray alanı içinde üç golf sahası (birinin sadece dokuz deliği var) var: kral golfe çok meraklı. Kraliyet sarayı söylendiğine göre 360 milyon dolara malolmuş. Bu kralın onuncu sarayı.
>
> Kral Agadir'deki saraydan yaptığı ilk konuşmasında "Devlet," dedi, "bütün harcamalarını azaltmalıdır". Faslı yurttaşlarını önlerinde bekleyen zor günlerle ilgili uyardı. Ülkenin ihracat ve bütçe açıkları gittikçe artıyor. Aynı zamanda kralın Sahra'daki Tafilalt vahasında, mensubu olduğu

Kralın Sefrou'yu bütün ilkenin önünde Faslı olmayan, İslâmî olmayan şehir hastalığının bariz bir örneği olarak ayıran küçük "dersi", özellikle de hemen peşinden Fez'deki yerel validen taç giyme gününe kadar "birşeyler yapılması"nı isteyen resmî bir azar ve bir emir geldiği için, henüz seçilmiş olan Sefrou şehir konseyini, bekleneceği gibi ağır bir şekilde sarstı. Ama, aslında, sadece şehirde zaten yolunu almış bir kültürel yüzleşme sürecini kaynama noktasına getirdi.

Sosyalistlerin döneminde eski Sefroulların şehrin fiziksel dönüşümüyle ilgili ümitsizlik ve endişeleri müthiş boyutlara ulaşmıştı ve sık sık tekrarlanan şikâyetler, sınıfsal içerlemeler ve bir bıçakla kesilebilecek kalınlıkta estetik nostaljiye yol açıyordu. Ayrıca kurumları ve müsait bir İslâmî şehri görünümünü tekrar yaratmak amacındaki bilinçli bir çabanın başlangıçlarını da beraberinde getirdi.

Bir zamanlar çok güçlü olan ama zamanla neredeyse hiç kullanılmaz hale gelen, dinî kural koyucu, ahlâk polisi ve pi-

---

Alawit hanedanının memleketinde kurulacak olan 11. sarayın da parasını da ödemek zorunda. 12. sarayının Akdeniz sahilindeki Nador'da kurulması planlanıyor. Agadir'den başka Rabat (üç tane), Meknes, Fez, Marakeş, Kazablanka, Tangiers ve Ifrane'da da sarayları var.

Niye bu kadar çok? Resmî görevliler kralın Fas'ı "eğerinden" yönettiğini söylüyorlar. Avrupa'da artık soyu tükenmiş türden bir hükümdar olan Kral Hasan krallığının her yerinde hükmederken görülmek istiyor. Kralın maiyeti yüzlerce kişi ve hepsini barındırmak için saraylar lazım.

Bu durum çok az Faslının umrunda. Çoğu sadece kral olmayan, aynı zamanda "İnançlıların Komutanı" olan bir insanı şımartmaktan memnun olduklarını söylüyorlar. Sesini çıkaranlar sadece köktendinci İslâmcılar. Birkaç yıl önce, yasadışı ilan edilen Al Adl wa Hihsane ("Adalet ve Refah") partisinin lideri Şeyh Abdesalam Yassine kralın aşırılıklarına 104 sayfalık bir açık mektupla saldırdı. Şeyh Yassine şimdi Salé şehrinde ev hapsinde. Ocak ayında partisi dağıtıldı. Geçen ay taraftarlarından 21'i yargılandı.

Kazablanka'da dev II. Hasan camii, 400 milyon doları aşan bir maliyetle bitmek üzere. Mermer kaplı salonu 20.000 kişinin ibadet edebileceği büyüklükte. Yakın zamanda Şeyh Yasin şöyle dedi: "Dünyanın en büyük camii olduğunu söylüyorlar. Bu güzel. Bir gün orada namaz kılmamıza izin verileceğini ümit ediyoruz."

Sefrou'da camiyle ilgili anlatılan popüler fıkra camiye giden ama kalabalık yüzünden içeri giremeyen iki kişiyle ilgili. Biri şikâyet etmeleri gerektiğini söylüyor; diğeri de "Sakın yapma!" diyor, "sonra bir tane daha yapar!"

yasa düzenleyiciden oluşan geleneksel *muhtasıb* makamı, 1982'de bu eski muhafızı tekrar göreve getiren şiddetli mücadeleler sırasında politik varlığına tekrar kavuştu. Bu göreve atanan eski, gelenekçi (ve bir Alawi şerifi olarak kralın uzaktan akrabası olan) lider, derhal Sosyalistleri "ateistler" olarak imledi. Adı II. Hasan koyulan aşırı büyük, klasik stilde bir cami devlet tarafından surların hemen dışında inşa edildi ve şehrin resmî camisi olarak Medine'deki (yeniden döşenen) eski büyük caminin yerini aldı, muhtasıb da *imam*'ı ve *kâtib*'i, namaz önderi ve cuma vaizi olarak atandı. Diğer klasik Müslüman makamları -dinî mülklerin düzenleyicisi olan *nızır*; dinî hâkim olan *kadı*; noter olan *adel*, semt şefi olan *mukkadem*, esnaf birliği başkanı olan *amın*- gerçek bir İslâmî şehrin olmazsa olmaz vasıfları olarak tekrar vurgulandılar. Umumî hamamlar, umumî fırınlar, mahalle mescitleri, Pazar yeri sebilleri ve diğer geleneksel şehir kurumları yenilendiler ve imanlarını, metanetlerini ve devam eden önemlerini ifade etmeye meraklı ileri gelenler arasında göstere göstere özel cami yaptırma salgını başladı.

Bu kültürel yahut dinî-kültürel yeniden doğuşçuluğun (önemli bir kısmı da sadece kozmetikti) eski Sefrou tarafında ortaya çıkmasıyla aynı sıralarda yeni Sefrou tarafında, hem benzer hem de bayağı farklı bir söz dağarcığı kullanan bir karşı iddia gerçekleşiyordu. Sosyalistlerin kendilerine yaptığı kurla, hızla artan sayılarıyla ve hoş karşılanmayan ve gözardı edilen barbar işgalciler olarak muamele gördükleri hissiyle beslenen yeni Sefroulların kendilerini gerçek şehir insanları (*medeni*) olarak sunuşları, marjinlerden şehirli toplumda tamamen içerilmeye hareket etme kararlılıkları gittikçe daha da yoğunlaştı. (Yeni Sefroulların kırsaldan kente hareketlerini belirtmek için kullandıkları kelime kendilerini paspal mülteciler gibi gösteren eski Sefroulların bir başka tatsız Fransızca kelimesi olan *exode rural* değil, Arapça göç ve tabii ki göçlerin dünyayı en çok değiştireni, Peygamberin Mekke'den Medine'ye İslâm çağını başlatan göçü anlamına gelen *hicret*'tir.) Bu kararlılık, hicretlerini tamamlama kararlılığı, mimari bir de-

yimle de vurgulanarak ifade edilmektedir - bir camiler, evler ve en önemlisi ve en şaşırtıcısı, cepheler retoriğiyle.

Cepheler şaşırtıcıdır veya bu durumda karşımızda olan maddeleşmiş anlam seviyesinde belki de şaşırtıcı değildir, çünkü defalarca söylendiği gibi, klasik Medine evleri radikal bir şekilde içe dönüktür.[22] İnsanların geçtiği yollar ve sokaklara tektip ve (bazı durumlarda basitçe süslenmiş kapıyı bir kenara ayırırsak) aşırı boyun eğmiş bir yüz sunarlar: beyaza boyalı duvarlar ve göz seviyesinin çok üstünde küçük, ızgaralı pencereler. Statülerin sergilendiği yerlerse iç avlular, bahçeler ve kabul salonları, kadınların desenlik dokumalarla bezeli odaları, mozaikli çeşmeler ve halılarla kaplı çay salonları. Dışarıdan zengin bir adamın eviyle fakir adamınkini ayırdetmek zordur; içerdeyse dekorasyonları, mobilyaları ve alanları kullanımları arasında bir ağılla bir saray arasındaki kadar fark vardır. Bu Sefrou için kesinlikle geçerlidir; sadece sokakların dar geçitlerle gelişigüzel delinmiş duvarlar gibi göründüğü eski şehirde, asıl Medine'de değil, insanın bir binaya girerken (en azından yabancıysa) bir mücevher kutusuyla mı yoksa bir mağarayla mı karşılaşacağını bilemediği surların hemen dışında, yeni Medine semtlerinde de böyledir. Yeni Sefroluların hızla çoğalan yerleşimlerinde tamamen tersine çevirdiği de şehir betiminin bu belki de en yüklü, kesinlikle en mahrem alanıdır. Şehir evleri, en azından dekoratif manada, tersyüz edilmiştir.

Bahsettiğim gibi, yeni Sefroluların yaptığı evler çoğunluk-

22 Klasik Medine evi (*dar*) üstüne bir değerlendirme için bkz. Hakim, *Arabic-Islamic Cities*, ss. 95-96. Genelde Tunus'la ilgilenen Hakim böyle evler için üç "İslâmî ve etik şart" belirliyor: gizlilik, birbirine yaslanma ve *bâtin*'e karşı *zâhir*. En sonuncusuyla ilgili olarak şunları söylüyor: "İslâm'daki en önemli değerlerden biri Zahir'in Batın'ına (kendi veya şeyin dış görünüşü) yapılan vurgudur. Örneğin, iç güzellik ve iyilik vurgulanır ve kibir yerilir. Avlulu ev ve düzenlenişi bu ilkenin uygulanması için idealdir. Bu nedenle dış duvarların basit ve çıplak tutulduğunu ve nispeten az açıklık olduğunu görüyoruz. Alanların en merkezîsi ve önemlisi olan avluysa, sadece evde yaşayanlar ve ara sıra yakınlarıyla arkadaşları tarafından kullanılsa da yüksek sanatsal değerde süslenmiş ve döşenmiştir -tabii evin sahibinin maddi durumu elveriyorsa." Bu model için tabii ki başka bazı geleneksel sebepler var: etkili bir güvenlik sisteminin yokluğunda zenginliği düşman gözlerden korumak ve dinî ve sivil eşitliğe bir vurgu.

la, taştan ve betondan katı, genellikle de büyük binalardır ve "gayrimeşru" ve bu nedenle fırsatçı yerleşimleri nedeniyle patikalar ve toprak yollar boyunca gelişigüzel dizilmişlerdir. Çoğunun içi çarpıcı derecede çıplaktır. Aslında genellikle hemen hemen boşturlar - içinde sadece bir yatak veya yalnız bir masa ve birkaç sandalye olan geniş boşluklar. Çoğunun sahiplerinin sermayesi yapının kendisinde ve üzerinde kurulduğu aşırı pahalı arsada gömülmüştür ve su, elektrik gibi hizmetlerin yokluğu yapılabilecekleri sınırlar: burada akisli havuzlar ve arkasından aydınlatmalı divanlar yoktur. Gösteri için gerçekleştiği yer dış duvarlardır. Bu evlerin neredeyse tamamı cafcaflı bir şekilde birbirine karışmış cesur, asli renklerle -kırmızılar, sarılar, yeşiller, maviler ve hatta bazen morlar, oranjlar ve pembeler- boyanmıştır (ya da en azından kararnameye kadar öyleydi). Çoğu, bazıları hahlardan, kumaşlardan, çömleklerden ve deri işlemelerinden alınmış geleneksel motiflere dayanan figürlerle bazıları geleneksel sihirli resimlerle (Fatma'nın eli, falcı figürleri, Allah'ın adı, hatta özenli kaligrafiyle yazılmış *fatiha* suresinin tamamı), bazıları, Berberi kadınları arasında şehirlilerin peçesinin yerini alan yüz dövmelerinden türetilmiş kabile işaretleriyle, genellikle baştan aşağı, karmaşık bir şekilde süslenirdi.[23] Diğerleriyse, insanların söylediklerine göre rüyalarında gördükleri orijinal icatlardı.

Bu şaşaalı cepheler (dört duvarlı oldukları için belki de zarf demek daha doğru olur) için kullanılan ortak terim, uzun zamandır Faslı kabilelerin at ve gösterileri için de kullanılan Fransızca *fantasia*'dır - bu gösteriler gibi cepheler de bireysel gücün sergilenmesidirler. Cepheler, onları üreten yeni Sefroulular dahil herkesin farkettiği gibi beyanatlar, iddialar, ilanlar, argümanlar, taleplerdirler. Benzer bir şekilde, cephelerin mede-

23 Fas'ta kırsal yörelerde kadınlar çoğunlukla peçesizdirler; şehirli kadınlar, en azından Sefrou gibi gelenekçi yerlerde, evlendikten sonra hem dine bağlılıklarının hem de şehirliliklerinin bir göstergesi olarak peçe takarlar. Ev cephelerini bu daha büyük, çok ince sembolik "yüzler" sistemi içine yerleştirme fikri çekicidir, ama mesele karmaşıktır. Fas'ta daha genel anlamda "peçe" ile ilgili olarak bkz. F. Mernissi, *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in a Modern Muslim Society*, gözden geçirilmiş baskı, (Bloomington, Ind., 1987).

ni beje boyanmasını emreden kararname de, taç giyme gününden önce çabucak, görünür "birşeyler yapma"ya tepkisinden daha fazlasıydı. Bilinçli bir göstergeler politikası haline gelen şeyin dahilinde bir hareket, daha doğrusu bir karşı hareketti.

Evlerini tersyüz ederek yeni Sefroulular Sefrou'nun tamamını tersyüz etmekle; kendini gösteren periferilerini sınırlandırılmış çekirdeğinden çok tanımlayıcı özelliği yapmakla tehdit ettiler. Eski Sefroulular mudaniyya'ya saldırılar olarak cephelere yönelik estetik ve manevi tepkileri, başa çıkabileceklerini hissettikleri işgalcilerin maddi talepleriyle ilgili kaygılarından daha tutkuluydu. Sosyalistlerin şehre göç edenlerin şehir toplumuna dahil edilme taleplerini onları yasal olarak belediye sınırlarına katarak karşıladıkları noktada, konseyin ileri gelenleri (ve çoğu zaman daha önemli olan konseyin çevresindeki ileri gelenler), onların, artık bir şekilde dahil edildiklerinden, şehre yakışır şehirliler gibi görünmelerini ve umutları oydu ki, öyle davranmalarını sağlamaya çalıştılar.

Netice bir çeşit fedakârlıktı. Yeni Sefroulular çoğu, (eski elitin daha tutucu üyelerinin onların olmasını istediği gibi) buldozerde ezilmesi gereken yasadışı işgalciler olarak değil de belli hizmetlere lâyık yurttaşlar olarak açık bir şekilde tanınmalarının karşılığında evlerini boyadılar (periferideki evler neredeyse bir gecede renk değiştirdi). Ama bu fedakârlık, tabii bu doğru kelimeyse, çatışmayı pek de bitirmedi. Sadece meselelerin şehir kıyılarında birikmiş yabancılar arasında değil de, şehrin içindeki çeşitli çıkarların arasındaymış gibi sunulduğu yeni bir tartışma düzlemine taşıdı. Örneğin iki yıl sonra şehrin en büyük, en hızlı büyüyen ve en enerjik periferik yerleşiminin sakinlerinden biri tarafından yazılan ve Arapça bir gazetede basılan şu çarpıcı mektubu ele alalım:[24]

---

24 "Discrimination among the Inhabitants of the Quarter Bni Saffar in Getting Drinkable Water," *Al-'Alam*, 15 Şubat, 1988. *Al-'Alam*, Sosyalistlerin Sefrou'da yenilmesinden sonra ana yerel muhalefet olarak tekrar ortaya çıkan kitabiyatçı İslâmî parti Istiqlal'in yayın organı. Dr. Abderrahmane El Moudden'e bu mektuba dikkatimi çektiği ve ağdalı dilini çevirmeme yardımcı olduğu için şükran borçluyum.

Sefrou'da en hayret verici şeylerden biri, Orta Atlası'nın hemen ucunda olmasına rağmen içme suyunun kıtlığıdır. Bu gerçek, gözlem yapan kişiyi şaşkınlık içinde bir dolu soruyu cevaplamak durumunda bırakan paradokslardan biridir...

Burada bu mektubun, Bni Seffar semtinde yaşayan aileler adına açtığımız konusuna ulaşıyoruz; bu insanlar içme suyu problemiyle ilgilenilmesini ve yaklaşık 2500 insanın ihtiyacının karşılanmasını rica ediyorlar.

Bu semtin, sakinlerinin sabahın erken saatlerinde cömertliğinden birkaç damla olsun koparmak için başına koştukları bir tek kaynağı var.

Burada uzun sıralardan, uzun beklemelerden, sırada bekleyen insanlar arasında çıkan kavgalardan bahsetmiyoruz...

Sakinlerin istediği, içme suyuna erişme imkânının ayrım yapılmadan herkese verilmesidir; bunu dağıtımdan sorumlu insanların belirli tarafları [partileri, grupları] kayırdığını gördüğümüz için söylüyoruz. Bu, su elde etme önceliğini bazı sakinlere verip bazılarına vermemelerinden açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Semtin sakinleri, seçim kampanyalarından bol bol söz veren [Sosyalistlere karşı] belediye konseyi üyelerinden, bu ayrımcılığı bırakmalarını ve bütün sakinleri eşit görmelerini, şu grupla bu grubu ayrı tutmamalarını, genelin çıkarlarının ışığında hizmet etmelerini diliyorlar.

Bu aciz insanların istediği insan haklarının en basitinden fazlası değil; sadece susuzluklarını dindirecek biraz su, bunu elde ettikten sonra da kimseyi rahatsız [tehdit] etmeyecekler, sadece su istiyorlar...!?

Bir şehrin yüzünü veya bir evin cephesini değiştirmek, en azından burada, içinde yaşayanların onu nasıl gördüğünü ve anladığını değiştirmek ve onu görürken, anlarken ve içinde yaşarken kullanmaya alıştıkları kültürel varsayımları baskı altına almaktır. Auden'in meşhur dizesi[25] "yeni bir mimari stil, bir yürek değişikliği" edebi bir fantaziden daha fazlasıdır. Sef-

25 "Petition," *The Collected Poetry of W. H. Auden* içinde (New York, 1945).

rou'da İslâmî şehre ne olduğu, Pare'de İslâmî eğitime ne olduğu gibi, hem bu iki yerde hem de başka yerlerde "İslâm"a ne olduğudur. Tanımım kaybetmekte ve enerji kazanmaktadır.

❖ ❖ ❖

Geçmişle ne yapılacağını bilmek zordur. Bu fantaziyi ne kadar kurarsanız kurun veya hatırlarken ne kadar ağır nostalji hissederseniz hissedin, içinde yaşayamazsınız. Her ne kadar gösterici, önerici veya tehlike habercisi olsa dahi ondan geleceği öngöremezsiniz; gerçekleşmesi yakın şeyler sık sık olmaz, ipucu vermeyen şeyler sık sık gerçekleşir. Bence, tarihten, sosyal olaylara evrensel olarak uygulanabilecek kanunlar, ölçülebilir sonuçları belirleyen demir zorunluluklar çıkaramazsınız, bunu yapmayı amaçlayan teşebbüsler nafile oldukları kadar bitmez görünse de. İçinde, mutat varoluşun belirsizliklerini çözecek ve umumi davranışın paradokslarını dindirecek ebedi gerçeklikler de bulamazsınız ya da yine ben bulamam; doğrusu, ana senaryolar yoktur. İşe yararmış gibi göründüğü tek şey (belki de birincil olarak, sırf insanların neler atlattığını takdir etmenin yanında) insanın çevresinde neler olduğunu biraz daha az anlamsızca algılamak, gerçekte olanlardan görüntüye girenlere biraz daha bilinçlice tepki vermektir. Geçmişle ilgili klişelerden hepsi, önsöz olduğu, bir kova kül olduğu, başka bir ülke olduğu, geçmiş bile olmadığı, eğer hatırlamazsanız tekrarlamaya mahkûm olduğunuz, cennete doğru geri geri giderken önümüzde biriken enkaz olduğu arasından işe yarar gerçeğe en çok yaklaşanı Kierkegaard'ın "Hayat ileri doğru yaşanır ama geriye doğru anlaşılır"ıdır.

Pare veya Sefrou'ya, Endonezya veya Fas'a, Antropoloji veya İslâm'a, dünyada refah ve gücün dağılımının büyük resmine veya inançlarını şimdi nasıl yaşadığımızla uzlaştırmaya veya politikayı daha az arkaik bir şekilde yeniden kurmaya çalışan yerli entelektüellerin hayatta kalma şansına ne olacağı belirsizdir: olayların gidişine göre belirlenmeyi bekler. Ama bu, sessizlik yanlısı görüşün kolaycı gönül avutması bile, doğru

olmayabilir. Gelmekte olan şeyi, en sonunda vardığında devam etmekte olan anlatılarda yeni bölümler -eklentiler, bağlantılar, açıklamalar ve hâlâ yarı anlatılmış olan yarı anlatılmış hikâyelerin yeniden ele alınması- olarak kesinlikle anlatacağız. Medrese mezuniyetinin dil komedisinde veya boya emrinin şehirsel retoriğinde çok farklı açıları, geriyi, ileriyi, yanları, çaprazları işaret eden oklar zaman içinde kendilerini en azından bir yöne doğru toplayacaklar. Modernitenin izini henüz çizilmeden takip edemeyebilirsiniz; ama bir kere çizildikten sonra, tutturduğu yolla ilgili, yanlış veya kullanışlı olmak durumunda olmayan, yeterli açıklamalarımız olacaktır. Olanlar ve olacaklar arasında kesin bir ilişki olmayabilir, ama her ne olursa olsun, takip etmek ve farketmek zorunda olduğumuzdan, mantıklı düzeyde hassas bir ilişki şüphesiz öngöreceğiz. Yazılmadan önce bir metni okuyamazsınız. Yazıldıktan sonra da (gözardı etmek veya ezmekten başka) fazla bir şey yapamazsınız.

Jerome Bruner'in küçük hoş kitabı *Acts of Meaning*'de -benim Kudüs-Harvard Dersleri serisindeki kitabıma bir öncül- bir dipnota atılmış, geleneksel mesellerin yoğun zekâsıyla bu noktayı anlatan bir Hint hikâyesine[26] bir referans vardı. Hikâye "Sanskrit edebiyatındaki en meşhur drama" olan Kalidasa'nın *Sakuntala*'sından; Bruner'in dikkatini de, kendisi başka bir işle uğraşırken İsrailli bir akademisyen çekmiş. Bir bilge hemen önünde ayakta duran bir filin önünde yere bağdaş kurmuştur. Bilge "Bu bir fil ***değildir***" demektedir. Fil dönüp uzaklaşmaya başladıktan sonradır ki bilgenin zihninde orada bir fil olup olamayacağıyla ilgili bir şüphe doğar. Sonunda, fil tamamen ortadan kaybolduktan sonra, bilge koca hayvanın arkasında bıraktığı ayak izlerine bakar ve kesin bir şekilde "Burada bir fil ***vardı***" diye karar verir.

En azından benim için (burada bahsettiğimiz de "biz"iz) antropoloji, etnografik antropoloji buna benzer: zihnimde bıraktıkları ayak izlerinden gözden kaçan, gayet havai ve artık

26 J. Bruner, *Acts of Meaning* (Cambridge, Mass., 1990), s. 150.

çoktan ortadan kaybolmuş filleri yeniden kurmaya çalışmak. "Gerçeğin ardından" ikili bir kelime oyunu, birebir anlamın üstünde iki mecâzi dönüştür. Birebir anlamı düzleminde, gerçekler aramak anlamına gelir, benim, tabii ki, "gerçekte" yaptığım şey. İlk dönüşte, *ex-post* yorum, antropologların uzlaşmaya mahkûm olduğu, ileri doğru yaşanan, geriye doğru anlanan olayların anlaşılabileceği ana yol (belki de tek yol). İkinci (ve daha da problemli) dönüşte ampirik gerçekliğin post-pozitivist eleştirisi, "gerçek" sözünün kendisini çok hassas bir mesele yapan gerçekliğin ve bilginin basit tekabül teorilerinden uzaklaşma anlamına gelir. Bu kadar farklı insanlar arasında, bu kadar değişik zamanlar üzerinde yapılan bu kadar belirsiz bir sürekte güven veya sona erme hissi, hatta ardında olunanın ne olduğunun bilindiğiyle ilgili bir his yoktur. Ama bir hayatı sarfetmenin mükemmel, ilginç, ümitsiz, işe yarar ve eğlenceli bir yoludur.

Clifford Geertz, İslâmiyet üzerine yaptığı incelemeler vesilesiyle Anglo-Sakson akademi dünyasında çok tanınmış bir isim. Antropolojinin üstadlarından sayılıyor. *Gerçeğin Ardından*, Geertz'in, İslâmiyet'in çeşitli yerelliklerde nasıl yaşandığını, tecrübe edildiğini, dönüştüğünü ele aldığı pek çok mukayeseli çalışmasından farklı bir eser. Bir bakıma, bütün bu çalışmalardan süzülen bir muhasebe. İslâmiyet üzerine çalışan bir antropoloğun kendi bilimsel deneyimleri ve içinde yer aldığı disiplinle hesaplaşması. Batı'da sosyal bilimlerin üzerindeki hâlenin neleri örttüğüne dair bir sorgulama...

"Hikâye", Geertz'in sıkıcı bir bilimsel toplantıda birilerinin önerisi üzerine Fas'a gitmeye karar vermesiyle başlıyor. Haftalarca arabayla gezerek Fas'ı tanımaya çalışmasını, "gözlem" amacıyla girdiği ilişkileri, mesela Endonezya'da katıldığı okul müsameresini, sonra mesela Fas Kralı'nın verdiği davetin "ağır" havasını, muhtelif bilimadamı "tuhaflıklarını", bu arada akademi içi iktidar mücadelelerini, tatlı ve aynı zamanda edebi bir dille anlatıyor üstad.

Gerçeğin Ardından, sadece "hikâye" değil ama... "Yeni" antropolojinin, sosyalbilimsel bulguları "hikâye etmesinin" bir örneği demek belki daha doğru. Zira "bulgu" ve "bilgi"den yana da zengin bir kitap bu. Geertz'in, iki ayrı dönemini gözlediği Fas ve Endonezya'daki sosyal değişim hakkında, dolayısıyla İslâm ve modernleşme deneyimi hakkında değerlendirmelerini içeriyor. Bununla birlikte, bilimin, bilginin, nesnelliğin, "doğru"nun/hakikatin, gerçeğin anlamı gibi, sosyal bilimlerin ontolojisiyle ilgili meselelere ilişkin tartışmaları da. ■

İLETİŞİM 764
ARAŞTIRMA İNCELEME 118

ISBN 975-470-940-8
9 789754 709407