Kültürlerin Yorumlanması

CLIFFORD GEERTZ



DOST

Kültürlerin Yorumlanması

Clifford Geertz
(1926-2006)

Alanında büyük bir etki yaratmış olan Amerikalı antropolog. II. Dünya Savaşı sırasında donanmada görev yaptıktan sonra Antioch College'te ve Harvard Üniversitesi'nde felsefe alanında ihtisaslaştı. 1960-70 yılları arasında Chicago Üniversitesi'nde antropoloji okutmasının ardından Princeton Üniversitesi'nde toplumbilim profesörü olarak çalıştı. Simgesel ya da yorumsamacı antropoloji olarak adlandırılan akımın bu alandaki öncü ismi olan Geertz, edebiyattan günlük yaşama kadar geniş bir araştırma sahasını antropoloji disiplini içinde irdeledi. Güneydoğu Asya ve Kuzey Afrika'da yaptığı çalışmalar, kültürü miras alınmış kavramlar yoluyla iletişimde bulunan insanlar dizgesi etrafında kuran ve yeniden kuran bir anlayışın temellerini attı. Bugüne dek onlarca dile çevrilen başlıca yapıtları arasında *The Religion of Java* (1960), *Islam Observed, Religious Development in Morocco and Indonesia* (1968), *Negara: The Theare State in the Nineteenth Century Bali* (1980), *Works and Lives: The Anthropologist As Author* (1988) ve *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics* (2000) sayılabilir. Yazarın Dost Kitabevi Yayınları arasında daha önce çıkan eseri: *Yerel Bilgi*; Türkçesi: Kudret Emiroğlu (2000).

D

Hakan Gür

Hakan Gür, Ankara Üniversitesi DTCF İngiliz Dili ve Edebiyatı bölümünden mezun oldu. Sırasıyla Türk-İngiliz Kültür Derneği ve Bilkent Üniversitesi Hazırlık Okulu'nda İngilizce öğretmenliği yaptı. Orta Doğu Teknik Üniversitesi'nde İngilizce'nin yabancı dil olarak öğretimi alanında çeviri öğretimi konusu ile yüksek lisansını, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Türkçe'nin yabancı dil olarak öğretimi alanında sözlük oluşturma çalışması ile de doktorasını tamamladı. A. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne bağlı Türkçe'nin Öğretimi bölümünün lisansüstü programında öğretim elemanı olarak görev yaptı. Halen akademik çalışmalarına Almanya'da devam etmektedir.

Geertz, Clifford
Kültürlerin Yorumlanması
ISBN 978-975-298-419-6 / Türkçesi; Hakan Gür / Dost Kitabevi Yayınları
Mayıs 2010, Ankara, 496 sayfa
Antropoloji-Kültür Antropolojisi-Etnografya-Dizin

KÜLTÜRLERİN YORUMLANMASI

Clifford Geertz

DOST
kitabevi

ISBN 978-975-298-419-6

The Interpretation of Cultures
CLIFFORD GEERTZ

© Basic Books, A Member of the Perseus Books Group, 1973
© First published in the United States by Basic Books
A Subsidiary of Perseus Books L. L. C.

Bu kitabın Türkçe yayın hakları
Dost Kitabevi Yayınları'na aittir.
Birinci Baskı, Mayıs 2010, Ankara

İngilizceden çeviren, Hakan Gür

Teknik hazırlık, Mehmet Dirican - Dost İTB

Baskı ve cilt, Pelin Ofset Ltd. Şti.;
İvedik Organize Sanayi Bölgesi, Matbaacılar Sitesi
588. Sokak No: 28-30, Yenimahalle / Ankara
Tel: (0312) 395 25 80-81 • Fax: (0312).395 25 84

Dost Kitabevi Yayınları
Meşrutiyet Cad. No: 37/4 Yenişehir 06420, Ankara
Tel: (0312) 435 93 70 • Fax: (0312) 435 79 02
www.dostyayinevi.com • bilgi@dostyayinevi.com

İçindekiler

2000 Basımına Önsöz 7
Önsöz 11

I.
Kısım

1 *Yoğun Betimleme: Yorumsal Bir Kültür Kuramına Doğru* 17

II.
Kısım

2 *Kültür Kavramının İnsan Kavramı Üzerindeki Etkisi* 51
3 *Kültürün Gelişimi ve Zihnin Evrimi* 74

III.
Kısım

4 *Kültürel Bir Dizge Olarak Din* 109
5 *Ethos, Dünya Görüşü, Kutsal Simgenin Analizi* 152

6 *Ritüel ve Toplumsal Değişim: Java'dan Bir Örnek* **169**
7 *Çağdaş Bali'de "İçsel Dönüşüm"* **198**

IV.
Kısım

8 *Bir Kültürel Dizge Olarak İdeoloji* **221**
9 *Devrimden Sonra: Yeni Devletlerde Ulusçuluğun Kaderi* **264**
10 *Bütünleyici Devrim: Yeni Devletlerde İlksel Duyarlılıklar ve Sivil Siyaset* **285**
11 *Anlam Siyaseti* **342**
12 *Geçmişin Siyaseti, Geleceğin Siyaseti: Yeni Devletlerin Anlaşılmasında Antropolojinin Kullanımı Hakkında Bazı Notlar* **359**

V.
Kısım

13 *Ussal Yaban: Claude Lévi-Strauss'un Çalışmaları Üzerine Bir İnceleme* **377**
14 *Bali'de Kişi, Zaman ve Davranış* **393**
15 *Derin Oyun: Balililerin Horoz Dövüşü Üzerine Notlar* **446**

Dizin **491**

2000 Basımına Önsöz

Tümünü on yıl kadar önce, efsaneleştirilmiş altmışlı yılların başlarında kaleme aldığım bu makaleleri derleme işine yetmişli yılların başlarında giriştiğimde, onları yazanın ben olmam dışında ne tür bir ortak noktaları bulunduğundan emin değildim. Bunlardan bazıları birkaç yıl çalıştığım Endonezya'yı konu alıyordu; birkaç tanesi benim saplantı haline getirdiğim kültür düşüncesini konu alıyordu; diğerleri din, politika, zaman ve evrim üzerineydi. Zamanla bunlar arasında en büyük üne –ya da kötü üne– kavuşacak olan da (Marksçılığın ileri gelenleriyle diğerlerini kuru kalabalık gibi göstermekteydi) Bali halkı arasında yaygın bir yere sahip olan horoz dövüşünün daha derin anlamları hakkındaki oldukça tuhaf bir makaleydi. Bir araya geldiklerinde bir bütün oluşturuyorlar mıydı – bir kuram, bir bakış açısı, bir yaklaşım?

Bu iş için, mantık bir yana, bir başlık bile yoktu elimde. *Meaning and Culture* (Anlam ve Kültür) adını vermeyi düşünmüştüm ama Basic Books'taki editörüm ve makaleleri derleme fikrini de ilk dile getiren kişi olan merhum Martin Kessler haklı olarak bundan pek hoşlanmadı –sırf başlık olsun diye önerildiği çok belliydi ve konu hakkında bir fikir vermekten uzaktı– ve beni genel bakış açımı gözler önüne serecek uzun,

analitik bir tanıtım yazmaya yönlendirdi. Genel bir bakış açımın bulunduğundan haberim olmadığını söyledim. O da (o zamanki editörler de editördü doğrusu), "Ararsan bulursun," dedi. Böylece, "Yoğun Betimleme: Yorumsal Bir Kültür Kuramına Doğru" başlıklı bölümü oluşturdum; bu arada da hem bir bakış açısı hem de o zamandan beridir koruduğum bir slogan keşfetmiş oldum.

İşlerin bu biçimde tersine sıralanışı –önce yazıyı yazıyorsunuz, ardından da ne hakkında yazdığınızı keşfediyorsunuz– tuhaf, hatta saçma görünebilir, ama, bence, en azından çoğu zaman, kültürel antropolojide standart yordam bu. Yüksek ölçekli bilim ve yüksek ölçekli teknikler kullandıklarını ileri sürenler bir yana, özenle kodlandırılmış ve dizgeli biçimde uygulanmış yordamlar yoluyla denetleyeceğimiz çok iyi şekillendirilmiş fikirlerle yola çıkmayız. Gittiğimiz uzak yörelere ya da –bugünlerde daha da sık olarak– daha yakın bölgelere neleri incelemek isteyeceğimize ve bunları nasıl inceleyeceğimize ilişkin birtakım genel kavramlarla gideriz. Sonra, gerçekten de, bunları inceleriz (ya da, daha çok, daha ilginç olduklarını keşfettiğimiz başka şeyleri incelemeye koyuluruz) ve bunun ardından da aslında her ikisi de yanıltıcı olan notlarımızı ve anılarımızı gözden geçirmeye girişerek bir şeyleri netleştirecek ya da bir şeyler hakkında bize ya da başkalarına ait yerleşik görüşlerde yararlı revizyonlara yol açabilecek neler keşfetmiş olabileceğimizi bulmaya çalışırız. Bu sürecin ürünü olan yazı da buna uygun olarak araştırma nitelikli, kendi kendisini sorgulayan bir yazıdır: yazıyı şekillendiren şey de sonradan bölümlerden oluşmuş bir kitap biçiminde düzenlenişinin ve izleksel monografilerin ötesinde, o yazının üretimine neden olan olaylardır.

Eserin bu tamamlanma aşaması –yeniden bir yerlere gidişimize ya da başka konularla ilgilenmeye başlayışımıza kadar– tamamlanması sonuç olarak hem çok önemli hem de el çabukluğuna getiriliveren bir iştir. Önemlidir, çünkü bu son aşama olmadığında elimizde bir bütüne gereksinim duyan parçacıklar, taslaklar ve kısacık özetler kalakalır. El çabukluğu içerir, çünkü birbiri ardına geliveren yapıları sanki güven duyularak onaylanmış, üzerinde uzun süre düşünülmüş bir tez gibi sunar. Antropolojik tartışmalar –*Kültürlerin Yorumlanması* da kesinlikle bu türden bir tartışma– tıpkı onları gerekli kılan sendelemeler gerçekleştikten sonra getirilen bahanelere benzerler.

Akla ister önceden ister sonradan gelmiş olsunlar, genel ifadeler – benim "yoğun betimleme" bölümünde oluşturmaya zorunlu bırakıldığım türden ifadeler (bu, eserimin hem yönü hem de etkisi açısından çok iyi

oldu)– antropolojide yalnızca belirli sorgulamalara ilişkin yorumlar olarak anlam taşımaktadır, tıpkı kitabın geri kalanını oluşturanlar gibi. Bunlardan ayrıldıklarında ise bir şeyler vaat eden notlar, bomboş kutular, olası olasılıklar olarak gözükürler. Düzeni bozulan bir Java cenaze törenine, Bali halkının zaman ve kimlik kavramlarına, gölge oyunlarına ya da Hindu geleneklerine ve, elbette, horoz dövüşü üzerinden hayvanlar yoluyla yansıtılan statü rekabetinin kendine özgü melodramına ilişkin parçalar bu daha genel ifadelere yalnızca yoğun betimleme bölümünde değil, "Kültürel Bir Dizge Olarak Din", "Kültürel Bir Dizge Olarak İdeoloji" ve Kültürün Gelişimi ve Zihnin Evrimi" gibi bölümlerde de sahip oldukları düşündürme gücünü ve inandırıcılığı kazandırmaktadır. İlk başlardaki kararsızlığıma karşın, işte size kitap derseniz kitap, bölüm derseniz bölümler; üstelik bütün olarak da bilgilendirici bir ritme sahip.

Kitap yayımlanalı neredeyse çeyrek yüzyıldan fazla oldu. Hem dünyada hem de antropolojide gerçekleşen onca şeyin ardından kitabın yeniden basılması belki de o zamanlar başlattığım konulardan bazılarının izlenmeye değer olduklarının göstergesi olabilir. Ne olursa olsun, ben hâlâ onların peşindeyim.

Clifford Geertz
Princeton
Ağustos 1999

Önsöz

Bir antropolog, titiz bir yayımcının zorlamasıyla, yüksek öğrenimini tamamladığı zamanı izleyen on beş yıllık süre içinde neler yaptığını ya da yapmaya çalıştığını bir tür geçmişin makaleleri sergisi biçiminde derlemeye başladığında, karşısına iki zor karar çıkmakta: neler içerilmeli ve içerilenler de onlara yakışacak bir biçimde nasıl ele alınmalı. Toplumbilim dergilerine yazılar yazan bizlerin içinde bir yayımlanmamış kitap yer almakta ve gittikçe artan sayıda toplumbilimci de bunları yayımlamakta; hepimiz de bugünkü halimizle geçmişteki halimizden daha iyisini yapabileceğimizi hayal eder ve kendi çalışmamız üzerinde başka bir editörün kalkışmasına asla tahammül edemeyeceğimiz düzeltmeleri gerçekleştirmeye hazırda bekleriz. Kişinin kendi yazılarının girift yapısındaki şekilleri bulup çıkarmaya çabalaması o şekilleri kendi yaşamında bulup çıkarması kadar ürkütücü olabilir; her şey olup bittikten sonra, deseni dokuyuvermek –"ben aslında şunu demek istemiştim"– oldukça yoğun bir dürtüdür.

Ben bu kararlardan ilkini, bu koleksiyona yalnızca kültür kavramıyla –açıktan ya da dolaylı bir biçimde– ilişkili olan makalelerimi alarak karşıladım. Bu makalelerin büyük çoğunluğu, aslında, kuramsal tartışmalar olmaktan ziyade görgül çalışmalar niteliğinde, çünkü toplumsal yaşamın

ivediliklerinden çok fazla uzaklaştığımda huzursuzlaşıyorum. Fakat bu makalelerin hepsi de, temel olarak, her bir örnek durumda, kültürün ne olduğuna, kültürün toplum yaşamında ne rol oynadığına ve kültürün doğru dürüst nasıl incelenebileceğine ilişkin belirli –bazılarına göre de tuhaf– bir görüşü daha da ileri götürmeyi amaçlamakta. Kültürün yeniden tanımlanması bir antropolog olarak benim belki de en kalıcı ilgi alanımı oluştursa da, aynı zamanda yoğun olarak ekonomik gelişme, toplumsal örgütlenme, karşılaştırmalı tarih ve kültürel ekoloji alanlarıyla da ilgilendim; bu ilgi alanlarına, kıyıdan köşeden değinilmeleri dışında, burada yer verilmedi. Böylece, ilk bakışta bir makaleler derlemesi olan bu çalışma, umduğum doğrultuda, bir tür tez haline gelecektir – bir somut analizler serisi boyunca geliştirilen bir kültür kuramı tezi. Oldukça dağınık bir meslek yaşantısının "ve ardından da yazdığım gibi..." biçimindeki bir eleştirisi olmaktan ziyade, bu kitabın dile getireceği bir görüşü var.

İkinci kararla başa çıkmak biraz daha zor oldu. Genel olarak, yayımlanmış eserler hakkında kolay kolay değişmeyecek bir görüşe sahibim – en azından, eğer çok fazla değişikliğe gereksinim duyuyorlarsa, belki de hiç yayımlanmamaları gerektiği için; bunların yerine her şeyi hale yola sokacak yepyeni bir şeyin yazılması daha hayırlı olur. Ayrıca, kişinin eski tarihli çalışmalarına farklı görüşlerini ekleyerek kendi yanlış yargılarını düzeltmesi de bana pek dürüstlük gibi gelmiyor; bu da insanın makaleleri derlerken sergilemeye çalıştığı düşünce gelişimini gölgelemekte.

Ancak, bütün bunlara karşın, tartışmanın özünün ciddi biçimde etkilenmeyeceği durumlarda, her şeyi ilk başta yazıldığı biçimde bırakmanın ya modası geçmiş bilgileri boş yere vermek anlamını taşıyacağı ya da hâlâ geçerli olan bir görüşü artık güncelliğini yitirmiş bir olaylar setiyle ilişkilendirerek zayıflatacağı durumlarda sonradan gerçekleştirilecek bir parça düzenleme savunulabilir.

Aşağıda yer alan makalelerde iki yerde bu görüşleri uygun bularak ilk yazdıklarım üzerinde bazı değişiklikler gerçekleştirdim. Bunlardan ilki, İkinci Kısım'da kültür ve biyolojik evrim konulu iki makalede oldu; özgün makalelerde verilen fosil tarihleri artık kesinlikle eskimiş durumdaydı. Fosillere yönelik tarihler, genel olarak, artık daha da eski tarihlere uzanıyor ve bu değişiklik karşısında özgün görüşlerimde hiçbir değişiklik olmadığına göre daha yeni tahminleri makalelere eklemekte bir zarar görmedim. Bugün arkeologlar dört ya da beş milyon yıl öncesine tarihlenebilen fosilleri bulup çıkarırken tüm dünyaya 'Australopithecine'lerin bir milyon yıl öncesine kadar uzandıklarını ilan etmekte bir anlam yok.

İkincisi, Dördüncü Kısım'da, "Bütünleyici Devrim" başlıklı X. Bölüm'le ilişkili; burada, makalenin kaleme alındığı 1960'ların başından beri gerçekleşen –deyim yerindeyse– tarih akışı paragraflardan bazılarının tuhaf biçimde yorumlanmasına yol açmakta. Nâsır öldüğüne, Pakistan ikiye bölündüğüne, Nijerya federatif yapıdan sıyrıldığına ve Komünist Parti de Endonezya sahnesinden çekildiğine göre, sanki bütün bunlar gerçekleşmemiş gibi yazmayı sürdürmek görüşlerin doğallığını gölgelemek olur; oysa, ben bu görüşlerin hâlâ geçerli olduklarını düşünüyorum – Hindistan'da artık Nehru'nun kendisi değil de kızı iktidarda olsa ve Malay Cumhuriyeti genişleyerek Malezya Federasyonu haline gelmiş olsa bile. Bu nedenle, bu makalede iki türden değişiklik gerçekleştirdim. Birincisi, tümcelerin zamanlarını değiştirdim, tümceler kattım, bir iki yere dipnot yerleştirdim ve metnin sanki son on yıl hiç gerçekleşmemiş izlenimi vermesini engellemeye çalıştım. Fakat görüşümü geliştirme yönünde metnin özünde hiçbir şey değiştirmedim. İkincisi, örnek olarak aldığım tarihlerin her birine makale yazıldığından beri gerçekleşen gelişmelerin anlatıldığı kısa bir paragraf ekledim ve bu şekilde, hiç değilse, bu gelişmelerin makalenin daha eski tarihli olaylar bağlamında ele aldığı konular açısından geçerliliğinin sürdüğünü göstermek ve bir kez daha Rip Van Winkle[1] etkisini dağıtmak istedim. Ufak tefek yazım ve dilbilgisi hatalarının düzeltilmesi (ve tutarlılık açısından göndermelerde bulunma biçeminin değiştirilmesi) dışında, kitabın geri kalanı hiç değiştirilmedi.

Ancak, şu anki konumumu olabildiğince genel bir açıdan ortaya koyma çabasıyla yeni bir bölüm –birinci bölüm– ekledim. Bölümlerde ele alınan konulara ilişkin görüşlerim geçen on beş yıl içinde evrim geçirdiği için, aslında belirli konuların bu giriş bölümünde ortaya konulma biçimiyle yeniden yayımlanan makalelerin bazılarında ortaya konulma biçimi arasında bazı farklılıklar görülmekte. İlk başlarda ilgimi çeken bazı konular –örneğin, işlevselcilik– bugün zihnimde daha az yer tutarken daha sonraları ilgimi çeken bazı konular –örneğin, göstergebilim– şimdi daha fazla yer tutmakta. Fakat kronolojik bir sıralama yerine mantıksal bir sıralamada sunulan bu makalelerdeki düşünce eğilimi bana tutarlı görünmekte ve giriş bölümü de bu düşünce eğiliminin ne olduğunu daha net ve dizgeli bir biçimde belirtme çabasını temsil ediyor: ne söylemekte olduğumu söyleme çabasını.

1) Washington Irving'in bir öyküsünde yer alan, 20 yıl uyuyan ve uyandığında dünya konusunda hiçbir bilgisi olmayan karakter. (ç.n.)

Özgün makalelerde yer alan teşekkür bölümlerinin tümünü kaldırdım. Bana yardım edenler yardımcı olduklarını ve hem de ne kadar çok yardımcı olduklarını biliyorlar. Tek umudum bunu benim de bildiğimi şimdiye kadar anlamış olmaları. Yarattığım karışıklığa adlarını bir kez daha karıştırmak yerine, izin verirseniz, tuhaf bir yol izleyerek, dünyanın hiçbir yerinde eşi benzeri olmadığına inandığım türden bir akademik çalışma ortamını bana sağlayan üç olağanüstü akademik kuruluşa teşekkür edeceğim: eğitim gördüğüm Harvard Üniversitesi Toplumsal İlişkiler Bölümü'ne, on yıl boyunca öğretim görevlisi olarak çalıştığım Chicago Üniversitesi Antropoloji Bölümü'ne ve halen çalışmakta olduğum, Princeton'daki Yüksek Araştırmalar Enstitüsü'ne. Amerikan üniversite dizgesinin uçuk ya da eskisinden beter olmakla suçlandığı bir dönemde benim tek söyleyebileceğim, benim açımdan adeta bir kurtarıcı olduğudur.

I.

Kısım

1
Yoğun Betimleme: Yorumsal Bir Kültür Kuramına Doğru

I

Philosophy in a New Key başlıklı kitabında, Susanne Langer, belirli fikirlerin entelektüel alana inanılmaz bir güçle giriş yaptıklarını belirtir. Bir anda o kadar çok sayıda temel sorunu çözümlerler ki sanki bütün temel sorunları çözümleyecekmiş, bütün bulanık konuları netleştirecekmiş gibi bir izlenim bırakırlar. Herkes yepyeni bir pozitif bilimin sihirli kapısı, etrafında kapsamlı bir analiz dizgesinin oluşturulabileceği kavramsal bir odak noktası olduğunu düşünerek bu fikirlere dört elle sarılır. Bir süreliğine kendisi dışında her şeyi bir kenara itiveren böyle bir *muazzam fikir* modasının aniden ortaya çıkışının nedeni, Langer'a göre, "bütün duyarlı ve aktif zihinlerin bir anda onu kullanmaya yönelmeleri gerçeğidir. Onu her bağlantıda, her amaç için kullanır, onun katı anlamının olası uzantılarını, genelleştirme ve türevlerini teker teker deneriz".

Ancak, bu yeni fikre aşinalık kazanmamızın, bu fikrin kuramsal kavramlarımızın genel dağarcığının bir parçası haline gelmesinin ardından, beklentilerimiz onun gerçek kullanım alanlarına yönelir ve fikrin aşırı popülerliği sona erer. Birkaç ateşli taraftar onun evrenin anahtarı olduğu görüşünde direnmeyi sürdürürse de, onlar kadar sabit fikirli olmayan düşünürler bir süre sonra fikrin gerçekte ürettiği sorunlara eğilmeye başlarlar.

Onu uygulamaya ve uygun olduğu alanlarda ve genişletilebildiği ölçüde genişletmeye çalışırlar; uygun olmadığı ya da genişletilemediği durumlarda da kullanmamayı seçerler. Gerçekte, özgün bir fikir, entelektüel zırhımızın değişmez ve uzun süreli bir parçası haline gelir. Fakat o bir zamanlar sahip olduğu heybetli, çok şey vaat eden, uygulanması durumunda sonsuza kadar kalacakmış görüntüsü veren boyutundan artık eser yoktur. Termodinamiğin ikinci yasası, doğal eleme prensibi, bilinçaltı motivasyon kavramı ya da üretim yollarının örgütlenmesi her şeyi açıklamaz, hatta insana özgü şeylerin tümünü bile açıklamaz, ama yine de bir şeyleri açıklar. Ve bizim ilgimiz de işte bu şeyin ne olduğunu bulmaya, fikrin üne kavuştuğu ilk anlarda ortaya çıkardığı birçok sahte bilim içinden sıyrılmaya kayar.

Aslında, bunun temel düzeyde önem taşıyan bütün bilimsel kavramların gelişme biçimi olup olmadığını bilmiyorum. Ama, hiç kuşku yok ki, bu kalıp kültür kavramına uymakta – unutmayalım ki, antropoloji disiplininin bütünü bu kavram çevresinde gelişti ve bu kavramın egemenliğini sınırlandırmak, belirlemek, içermek ve bu egemenliğe odaklanmak antropoloji disiplinini gitgide artan oranlarda ilgilendirmekte. Aşağıda yer alan makalelerin tümü de, kendi farklı tarzlarında ve çeşitli yönlerden, kültür kavramının boyutlarının mevcut yapıya uydurulması ve böylece onu baltalamaktan ziyade sürekliliğinin garantilenmesiyle ilgilenmekte. Bütün bu makaleler, bazen ima yoluyla, çoğu zaman da yalnızca geliştirdikleri özel analiz yoluyla, E. B. Tylor'a ait olan ve hayal edebilme gücü inkâr edilemese bile bence ortaya koyduğundan çok daha fazlasını bulanıklaştıran "en karmaşık bütün" kavramının yerine geçebilecek, daraltılmış, özel amaçlı ve –bence– kuramsal açıdan daha güçlü bir kültür kavramını dile getirmekte.

Kültür konusunda Tylor türü hazır kuramlar ortaya atmanın neden olabileceği kavramsal bataklığı en belirgin kılan şey, antropolojiye yönelik oldukça iyi genel tanıtımlar arasında kalmayı sürdüren, Clyde Kluckhohn'un *Mirror for Man* adlı eseri. Kavrama ilişkin bölümünün neredeyse yirmi sayfasında, Kluckhohn kültürü şu biçimlerde tanımlamayı başardı: (1) "bir halkın yaşam biçiminin tamamı", (2) "bireyin kendi grubundan elde ettiği toplumsal kalıt", (3) "bir düşünme, hissetme ve inanma yolu", (4) "davranıştan bir soyutlama", (5) "antropolog açısından bir grup insanın gerçekte davranış biçimleri konusunda bir kuram", (6) "toplu halde öğrenme için bir depo", (7) "yeniden su yüzüne çıkan sorunlar karşısında bir ölçünleştirilmiş yönelimler seti", (8) "öğrenilmiş davranış", (9) "davranışın düzgüsel düzenlenişi için bir mekanizma", (10)

"hem dış çevreye hem de diğer insanlara uyum sağlamak için bir teknikler seti", (11) "bir tarih çökeltisi"; ayrıca, belki de umutsuzluk sonucu, bir harita, bir elek, bir dizey olarak benzetmelere dönüş. Bu tür bir kuramsal dağınıklık karşısında, en azından kendi içinde tutarlılık taşıyan ve, daha önemlisi, tanımlanabilir bir görüş taşıyan, bir parça sınırlı olmasının yanı sıra tamamen de standart sayılamayacak bir kültür kavramı bile (açıkçası, Kluckhohn'un kendisinin de farkına vardığı gibi) bir gelişme sayılır. Eklektikliğin kendi kendisini çürütmesinin nedeni, hareket etmesinin yararlı olacağı tek bir yön bulunması değil, birden çok yol bulunmasıdır: bir seçim yapma gereği ortaya çıkıyor.

Benim benimsediğim ve aşağıdaki makaleler yoluyla da yararlılığını göstermeye çalıştığım kültür kavramı temel olarak göstergebilimsel bir kavram. Max Weber gibi ben de insanın kendi ördüğü anlamlılık ağında oturan bir hayvan olduğu görüşüne inanarak, kültürü bu ağların kendisi biçiminde algılıyorum; bu nedenle de kültür analizi bir yasa arayan deneysel bir bilim değil, anlam arayan yorumsal bir bilim. Benim peşinde olduğum şey, açıklığa kavuşturmak, yüzeysel anlaşılmazlıkları karşısında toplumsal ifadeleri anlamlı kılmak.

II

İşlemselcilik, yöntembilimsel bir dogma olarak, toplum bilimleri açısından asla fazla bir anlam ifade etmedi ve birkaç tane oldukça iyi işlenmiş konu dışında –Skinner'ın davranışçılığı, zekâ testleri ve diğerleri– büyük ölçüde yok olmuş sayılır. Fakat bütün bunlara karşın önemli bir savı bulunmaktaydı ve bu sav da, bizler karizmayı ya da yabancılaşmayı işlemler açısından tanımlamaya çalışma konusunda neler hissedersek hissedelim, belirli ölçüde gücünü korumakta: bilimin ne olduğunu anlamak istiyorsanız, her şeyden önce onun kuramlarına ya da bulgularına ve kesinlikle de onu savunanların neler söylediklerine bakmayıp onu uygulayanların neler yaptıklarına bakmalısınız.

Antropolojide –ya da en azından toplumsal antropolojide– uygulamacıların gerçekleştirdiği şeyin adı etnografya. Ve de etnografyanın ne olduğunun ya da daha kesin olmak gerekirse *etnografya yapıyor olmak nedir* konusunun anlaşılması yoluyla, antropolojik analizin bir bilgi biçimi olarak ne anlama geldiğini kavrama yolunda ilk adımlar atılabilir. Ancak, hemen belirtmek gerekir ki, bu bir yöntem sorunu değil. Bir bakış açısına

–akademik bakış açısına– göre, etnografya yapmak, ilişkiler kurmak, bilgi sağlayacak kişileri seçmek, metinleri kopyalamak, soyağaçları tutmak, bir günlük tutmak ve buna benzer şeylerdir. Fakat etnografya girişimini tanımlayan şey bu tekniklerin ve gelenekselleşmiş yordamların hiçbiri değildir. Onu tanımlayan şey, varlığını oluşturan entelektüel çabadır: Gilbert Ryle'ın kullandığı kavramı kullanırsak, "yoğun betimleme" konusunda kapsamlı bir girişim.

Ryle'ın "yoğun betimleme" görüşü, onun deyimiyle "*Le Penseur*"ün[1] ne yaptığı biçimindeki genel amaçlı soruya yönelik yakın tarihli iki makalesinde (*Collected Papers* başlıklı eserinin ikinci cildinde yeniden yayımlandılar) ortaya çıkıyor: "Thinking and Reflecting" ve "The Thinking of Thoughts". Diyelim ki, demekte, iki oğlan sağ gözlerini hızla kırpıştırmakta. Oğlanlardan birinde bu istemdışı bir tik; diğerinde de bir dostla bir sır paylaşıldığında gönderilen muzırca bir göz kırpış. Bu iki hareket, yalın birer hareket olarak, birbirinin aynıdır; bu hareketlere yönelik "görüngücülük temelli", "gözlemci olan ben" açısından gerçekleştirilen bir gözlem yoluyla hangisinin tik hangisinin ise göz kırpma olduğunu, hatta ikisinin de tik mi yoksa göz kırpma mı olduklarını anlamak olanaksızdır. Fakat, fotoğrafı çekilemese bile, tik ile göz kırpma arasındaki fark çok büyüktür; gözündeki tikin yanlış anlama sonucu göz kırpma olarak algılanması talihsizliğini yaşamış herkesin bildiği gibi. Göz kırpan kişi iletişim kurmakta, hem de oldukça net ve özel bir yoldan iletişim kurmaktadır: (1) bilerek, (2) belirli bir kişiyle, (3) belirli bir mesajı iletmek için, (4) toplumsal açıdan yerleşik bir düzgü uyarınca ve (5) etraftakilerin bilgisi olmadan. Ryle'ın belirttiği gibi, göz kırpan kişi iki şeyi gerçekleştirmiş, gözünü kırpıştırmış ve göz kırpmış, oysa tiki olan kişi tek bir şeyi gerçekleştirmiştir – göz kırpıştırmıştır. Yapılan eylemin bir sırrın paylaşılması sinyali yerine geçtiği bir toplumsal düzgünün var olduğu bir konumda, gözleri bilerek kırpıştırmak göz kırpmadır. İşte size gerekenler: bir tutam davranış, bir parça kültür, ve –karşınızda!– bir jest.

Ancak bu yalnızca başlangıç. Diyelim ki, diyerek devam eder Ryle, üçüncü bir oğlan var ve o da "arkadaşlarını haince alaya almak için" amatörce, beceriksizce, apaçık belli olsa da birinci oğlanın göz kırpışını taklit etmekte. Üçüncü oğlan elbette bunu ikinci oğlanın göz kırpması ve birincinin de tiki biçiminde yapacaktır. Tek farkla ki, bu oğlan aslında ne göz kırpmakta ne de tiki var; yalnızca bir başkasının, kendince, komik

1) Düşünür. (ç.n.)

bir biçimdeki göz kırpma çabasını alaya almaktadır. Burada da toplumsal açıdan yerleşik bir düzgü mevcuttur (oğlan çaba göstererek, aşırı ölçüde vurgulayarak "göz kırpacak", belki bu arada suratını da buruşturacaktır – palyaçoların sıradan numaraları), tıpkı mesajın da var olması gibi. Fakat şimdi bir sırrı paylaşmak değil, alaya almak söz konusudur. Eğer başkaları onun gerçekten de göz kırptığını düşünürlerse, projesinin tamamı geri tepmiş olacaktır – başkalarının onun tiki olduğunu zannetmeleri durumundaki sonuçlardan daha farklı sonuçlar elde etse bile. Bu konuda daha da ileri gidebiliriz: kendi taklit yeteneğinden habersiz olan üçüncü oğlan evde aynanın önünde alıştırma yapabilir; bu durumda tik sonucu gözünü kırpıştırıyor, göz kırpıyor ya da alaya alıyor değildir, yalnızca prova yapmaktadır. Oysa bir kameranın, radikal bir davranışbilimcinin ya da protokol anlamlara inanan birinin gözüyle o yalnızca diğer başkaları gibi hızla gözlerini kırpıştırmaktadır. Çok farklı seçenekler olası –belki de sonsuz sayıda– ve hepsi de mantık çerçevesinde. Örneğin, ilk başta göz kırpan oğlan aslında sır niteliği taşıyan hiçbir şey yokken böyle bir şeyin var olduğuna başkalarını inandırmak için yalancıktan göz kırpmış olabilir; bu durumda da alaya alan oğlanın neyi alaya aldığı ile prova yapanın neyin provasını yaptığına yönelik betimlemelerimiz bu durumlara uygun olarak değişiklik gösterecektir. Fakat, konu şu ki, Ryle'ın alıştırma yapanın (prova yapanın, göz kırpanın, tiki olanın) gerçekleştirdiği şeye ("gözlerini çabucak kırpıştırmak") ilişkin "zayıf betimleme"si ile yaptığı şeyin ("bir arkadaşının masum bir kişiyi gizemli bir şeylerin var olduğuna inandırmak için yalancıktan göz kırpmasını alaycı bir tarzda taklit etmenin alıştırmasını yapması") "yoğun betimleme"si arasında etnografyanın hedefi yatmaktadır: tiklerin, göz kırpmaların, alaya almaların, alaya alma alıştırmalarının (ve hatta *bir kültürel kategori olarak* nasıl ki göz kırpmalar tik olmama özelliği taşıyorsa kendileri de o kadar göz kırpmama özelliği taşıyan sıfır biçimli tiklerin bile) üretildikleri, algılandıkları ve yorumlandıkları ve bunlar olmadan da üretilmelerinin, algılanmalarının ya da yorumlanmalarının söz konusu bile olamayacağı, katmanlanmış bir anlam yapıları sıradüzeni aslında varlığını sürdürmektedir – insan göz kapaklarıyla bir şeyler yapsın ya da yapmasın.

Oxford felsefecilerinin kendileri için uydurmaya bayıldıkları küçük öykülerin çoğu gibi, bütün bu göz kırpma, sahte göz kırpma, alaycı sahte göz kırpma, prova türünden alaycı sahte göz kırpma konusu bir parça yapay görünebilir. Daha görgül bir not eklemek amacıyla, burada –öncesine açıklayıcı herhangi bir yorum eklemekten bilerek kaçınarak– kendi alanım-

dan tipik olmadığı pek de söylenemeyecek bir alıntı eklemek istiyorum; amacım, didaktik amaçlarla ne kadar dengelenmiş olursa olsun, Ryle'ın örneğinin bir etnografçının arasından sürekli yolunu bulmaya çabaladığı türden birikimlendirilmiş çıkarım ve çıkarma yapılarının oldukça kesin bir betimlemesini sağladığını göstermek:

> Fransızlar [muhbirin ifadesine göre] henüz ulaşmıştı. Burası, yani kasaba ile dağların ortasındaki Marmusha bölgesi arasında yirmi kadar küçük karakol oluşturup kırsal bölgeyi denetimleri altında tutabilmek amacıyla karakolları yüksek yerlere yerleştirdiler. Fakat bütün bunlara karşın güvenliği –özellikle de gece olduğunda– temin edemiyorlardı, bu nedenle de *mezrag*, yani ticaret anlaşması, yasal açıdan sözümona bozulmuş olsa da aynen daha önce olduğu gibi devam etmekteydi.
>
> Bir gece Cohen (kendisi Berberi dilini akıcı konuşur) Marmusha'dayken yakınlardaki bir kabileyle ticaret yapan başka iki Yahudi mal almak için yanına geldi. Başka bir komşu kabileye ait Berberiler Cohen'in yerine zorla girmek isteyince Cohen tüfeğiyle havaya ateş açtı. (Aslında, Yahudilerin silah taşımaları yasaktı; ama o sıralar her yan öyle karışıktı ki birçok Yahudi yine de silah taşıyordu.) Bu da Fransızların dikkatini çekince saldırganlar kaçtı.
>
> Fakat ertesi gece geri döndüler; içlerinden biri kadın kılığına girmişti ve kapıyı çalarak bir şeyler uydurdu. Cohen kuşkulandı ve "kadın"ı içeri almak istemedi, ama diğer Yahudiler "sorun değil canım, altı üstü bir kadın işte" dediler. Kapıyı açtıklarında saldırganlar içeri daldı. Konuk iki Yahudi'yi öldürdüler, ama Cohen yandaki odaya sığınmayı başardı. Soyguncuların bütün malları boşalttıktan sonra onu dükkânla birlikte yakmayı planladıklarını işitti; bunun üzerine kapıyı açtı ve elindeki sopayı deliler gibi savurarak pencereden kaçmayı başardı.
>
> Sonra, yaralarını sardırmak için karakola çıktı ve Yüzbaşı Dumari adındaki yerel komutana şikayete gitti; *'ar-'*, yani ondan çalınan malın dört ya da beş kat fazlasını istediğini anlattı. Soyguncular henüz Fransız otoritesine boyun eğmemiş bir kabilenin üyeleriydi ve Fransızlara karşı açık direniş sergiliyorlardı. Cohen *mezrag* gerçekleştirdiği Marmusha kabilesinin şeyhiyle birlikte, kabile kurallarına göre, zaten şeyhin kendisine verilmiş sayılan hasarı tazmin edebilmek için izin istedi. Yüzbaşı Dumari bunun için resmi bir izin veremiyordu –çünkü *mezrag* ilişkisi Fransızlarca yasaklanmıştı– ama sözlü olarak izin verdi ve, "Eğer öldürülürsen bu senin sorunun olur," dedi.

Böylece, şeyh, Yahudi ve tepeden tırnağa silahlı küçük bir Marmusha kabilesi grubu on ya da on beş kilometre ötedeki isyancı bölgesine girdi; bu bölgede elbette tek bir Fransız bile yoktu ve gizlice yaklaşarak soyguncu kabilenin çobanını kaçırıp sürüsünü çaldılar. Çok kısa bir süre sonra soyguncu kabilenin üyeleri at sırtında peşlerine takıldı – tepeden tırnağa silahlı ve saldırmaya hazır bir halde. Ama "koyun hırsızları"nın kim olduğunu görünce duraksadılar ve, "Pekâlâ, konuşalım" dediler. Neler olup bittiğini –yani adamlarından bazılarının Cohen'i soyup iki Yahudi'yi öldürdüğünü– inkâr etmiyorlardı ve Marmushalarla ciddi bir kan davası başlatıp işgalci güçlerin gözü önünde gelişigüzel çarpışmaya hazırlıklı değillerdi. Böylece iki grup orada binlerce koyun arasında konuştu, konuştu, konuştu ve sonuçta verilen zarar karşılığında beş yüz koyun üzerinde anlaştı. Ardından bu iki silahlı Berberi grubu sürüyü aralarına alarak düzlüğün iki yamacında atlarıyla sıralandı ve Cohen simsiyah giysisi, küçücük şapkası ve ayağında terlikleriyle tek başına koyunların arasına dalıp tek tek, oldukça da çabuk sayılacak bir hızla, ödeme karşılığında en iyi koyunları seçmeye başladı.

Böylece Cohen koyunlarını aldı ve Marmusha'ya koyunlarıyla döndü. Uzaklarda olsa da, Fransızlar yukarılardaki karakollarından onun gelişini işittiler ("Me, me, me" diyordu Cohen büyük bir mutlulukla, koyunlarını anımsayarak) ve dediler ki, "Bu da ne demek oluyor?" Cohen de şöyle dedi: "İşte bu benim *'ar'*." Fransızlar onun gerçekten de yaptığını söylediği şeyleri yaptığına inanmadılar ve onu isyancı Berberilerin casusu olmakla suçlayıp hapse attılar, koyunlarına da el koydular. Kasabada ondan uzun süre haber alamayan ailesi öldüğünü zannediyordu. Ama bir süre sonra Fransızlar tarafından serbest bırakıldı ve evine döndü, fakat koyunları olmadan. Sonra kasabadaki Albaya, yani bütün yöreden sorumlu olan Fransız'a gidip şikâyetini iletti. Ama Albay ona şöyle dedi: "Bu konuda hiçbir şey yapamam. Benim sorunum değil."

Oldukça kısa, şişe içinde bir not biçiminde aktarılan bu metin, benzer biçimde sunulacak birçok benzer metinde de görüleceği gibi, en temel türden etnografya ile ilgili betimlemenin bile ne kadar çok şey içerdiğini –bu betimlemenin ne kadar inanılmaz düzeyde "yoğun" olduğunu– gözler önüne sermekte. Burada derlenenler de dahil olmak üzere, tamamlanmış antropoloji yazılarında bu gerçek –yani, verilerimiz olarak adlandırdığımız şeyin gerçekte başka insanların kendilerinin ve yurttaşlarının ne olduklarına ve neyin peşinde olduklarına yönelik yapılarının yapıları olması

gerçeği– gözlerden saklanır, çünkü bizim belirli bir olayı, ritüeli, geleneği, fikri ya da şeyin kendisinden önce arka plan bilgisi olarak ima edilen her ne varsa onu kavrayabilmemiz için bize gerekenin çoğu doğrudan incelenir. (Bu küçük olayın 1912'de Fas'ın ortalarındaki tepelik arazide gerçekleştiğini ve yine orada, 1968 yılında aktarıldığını ortaya koymak bile bizim ona yönelik anlayışımızın büyük bölümünü belirlemek olur.) Bunda yanlış olan bir şey yok ve zaten gerçekleşmesi de kaçınılmaz. Fakat bizleri antropolojik araştırmayı mevcutta olduğundan daha çok gözleme dayanan ve çok daha az oranlarda yorumsal etkinliğe temellenen bir araştırma biçiminde görmemize yol açmakta. Somut temelin kökünde, bütün girişimin –eğer var ise– çekirdeğinde, bizler zaten yorumlamada bulunmaktayız; daha da kötüsü, yorumları yorumlamaktayız. Göz kırpış üstüne göz kırpış.

O halde, analiz demek anlam yapılarını –Ryle bunlara yerleşik düzgüler dese de bu bir parça yanıltıcı bir ifade, çünkü aslında yazın eleştirmeninin girişimine benzerlik gösteren bu girişimin bütününün şifre uzmanının girişimi gibi görünmesine neden oluyor– birbirinden ayırmak ve toplumsal temel ve anlamlarını belirlemek demektir. Burada, bizim metnimizde, bu tür bir ayrımsama, durumu oluşturan, birbirine benzemeyen üç yorum çerçevesini belirlemekle işe başlayacaktır: Yahudi, Berberi ve Fransız; ardından, o zamanlar, o yerde, bunların birlikte varoluşlarının, içinde dizgesel yanlış anlamaların geleneksel biçimi toplumsal kaba komediye indirgediği bir durumu nasıl (ve neden) ürettiğini göstermeye geçecektir. Cohen'i ve onun beraberinde Cohen'in içinde işlev gördüğü bütün o eski toplumsal ve ekonomik ilişkiler kalıbını sekteye uğratan şey, dillerin karışmasından başka bir şey değildi.

Bu gereğinden fazla sıkıştırılmış aforizmaya ve metnin kendisinin ayrıntılarına daha sonra yeniden döneceğim. Şu an önemli olan nokta ise, yalnızca, etnografyanın yoğun betimleme olduğu. Etnografyanın gerçekte karşı karşıya olduğu şey –veri toplamanın daha otomatikleştirilmiş rutinleriyle uğraşmadığı zamanlarda (elbette bu işi de yapması gerekir)– sayısız karmaşık kavramsal yapıdır; bunların çoğu da birbirlerine ya eklenmiş ya da kilitlenmiş halde, ilk bakışta tuhaf, düzensiz ve çapraşık yapılardır. Etnografın önce bunları nasıl kavrayacağını, ardından da kullanacağını tasarlaması gerekir. Ve bu, etnografın etkinliğinin en makul nitelikli alan çalışması düzeyinde geçerlidir: bilgi sağlayanlarla mülakat yapılmasında, ritüellerin izlenmesinde, akrabalık ilişkilerinin ortaya çıkarılmasında, mülkiyetin el değiştirmesinin izinin sürülmesinde, hane halkının sayılmasında

(...) günlüğün tutulmasında. Etnografyayı gerçekleştirmek bir elyazmasını okumaya ("yorumunu yapılandırma" anlamında) benzer – yabancı bir dilde, solmuş, eksiltilerle, tutarsızlıklarla, kuşkulu düzeltmelerle ve taraflı yorumlarla dolu, ama sesin kaydedilmiş grafikleri yerine şekillendirilmiş davranışın geçici örnekleriyle yazılmış bir elyazması.

III

Kültür, yani üzerinde çalışılan bu belge, şu halde, kamusal niteliktedir, tıpkı taşlama niyetli bir göz kırpış ya da koyunlara karşı sahte bir baskın gibi. Kavrayışsal olmasına karşın, birilerinin kafasının içinde var olmaz; fiziksel olmamasına karşın, gizemli bir varlık değildir. Antropoloji alanında sonu gelmez olduğu için tükenmez özellik taşıyan ve kültürün "öznel" mi yoksa "nesnel" mi olduğunu ele alan tartışma –ve onun beraberinde de karşılıklı entelektüel aşağılamalar ("idealist!"–"materyalist!"; "anlıkçı!"–"davranışçı!"; "izlenimci!"–"olgucu!")– tamamen yanlış anlaşılmıştır. İnsan davranışı simgesel eylem –tıpkı konuşmada fonasyonun, boyada pigmentin, yazıda satırın ya da müzikte sesin yaptığı gibi, anlamlandırıcı bir eylem– biçiminde görülmeye başladığında (çoğu zaman da böyle görülür: gerçek göz kırpmalar da yok değil) kültürün kalıplandırılmış davranış mı yoksa bir durum mu olduğu ya da hatta bu ikisinin bir karışımı mı olduğu sorusu anlamını yitirmekte. Taşlama amaçlı bir göz kırpış ya da koyunlara yönelik sahte bir baskın konusunda sorulabilecek şey bunların varlıkbilimsel statüsünün ne olduğu değil. Bunun bir elde kaya gibi somut, diğer elde de düşler gibi soyut bir şeyin olmasından bir farkı yok – her ikisi de bu dünyaya ait şeyler. Sorulması gereken, anlamlarının ne olduğu: oluşumlarında ve temsilcileri yoluyla söylenmekte olan şey nedir – alay mı, meydan okuma mı, alaysılama mı, hiddet mi, züppelik mi, gurur mu?

Bu aşikâr bir gerçek gibi görünebilir, ama onu bulanıklaştırmanın çeşitli yolları var. Bunlardan biri kültürün kendisine özgü güçlere ve amaçlara sahip bağımsız "süperorganik" bir gerçeklik olduğunu hayal etmek, yani, onu maddeleştirmek. Diğeri de kültürün bizlerin tanımlanabilir şu ya da bu toplulukta gerçekleşirken gözlemlediğimiz daha davranışsal yapılardan oluştuğunu ileri sürmek, yani, onu indirgemek. Fakat bu iki karışıklık bugün de varlığını sürdürse ve hiç kuşkusuz daima bizlerle kalacak olsa bile, çağdaş antropolojide kuramsal karışıklığın temel kaynağı bunlara bir tepki olarak doğan ve günümüzde çok rağbet gören bir görüş – yani, onun

önde gelen savunucularından Ward Goodenough'ın sözleriyle, "kültür insanların zihinlerinde ve kalplerinde [konumlanmıştır]".

Budun-bilim, bileşensel analiz ya da bilişsel antropoloji (bu terim bolluğu anlaşılmazlığın ne kadar derin olduğunu gösterir) adlarıyla anılan bu düşünce ekolüne göre, kültür psikolojik yapılardan oluşur ve bireyler ya da birey grupları da davranışlarını buna göre yönlendirir. Goodenough, bu kez hareketin tamamının klasik odağı haline gelen bir metninde, "Bir toplumun kültürü, bir kişinin o toplumun üyelerince kabul edilebilir bir tarzda davranabilmek için bilmesi ya da inanması gereken şeylerden oluşur," demekte. Ve kültürün ne olduğuna yönelik bu görüşü, kültürü betimlemenin ne olduğu –dizgesel kuralların kaleme alınması, izlenmesi durumunda bu biçimde hareket etmeyi, (fiziksel benzerlik bir yana) yerli kabul edilmeyi sağlayacak bir etnografya tabanlı işlemsel süreç– görüşü izlemekte. Bu yolla, aşırı öznelcilik aşırı biçimselcilikle eşleştirilir ve beklenen sonuç doğar: belirli analizlerin (bunlar sınıflandırmalar, paradigmalar, tablolar, ağaçlar ve diğer imgelem eserleri halinde gelirler) yerlilerin "gerçekte" ne düşündüklerini mi yansıttığı, yoksa onların ne düşündüklerine ilişkin yalnızca toplumsal açıdan denk ama temelde farklı, akıllıca benzetimler mi oldukları konusundaki tartışmayı başlatır.

Bu yaklaşım, ilk bakışta, benim burada geliştirdiğim yaklaşıma onunla karıştırılabilecek kadar yakın görünebileceği için, onları neyin birbirinden ayırdığını netleştirmek yararlı olacaktır. Eğer, bir anlığına göz kırpışlarımızı ve koyunlarımızı bir kenara bırakıp, diyelim ki, bir Beethoven kuartetini tuhaf olsa bile amaçlarımız açısından oldukça iyi bir kültür örneği olarak ele alırsak, sanırım kimse bu kuarteti onun partisyonuyla, onu çalmak için gereken beceri ve bilgiyle, icracılarının ya da dinleyenlerinin ondan anladıklarıyla ya da, indirgemeciler ile somutlaştırıcıları da yeri gelmişken dikkate alarak, onun özel bir icra biçimiyle ya da maddesel varlığı aşan bir tür gizemli varlıkla bir tutmayacaktır. Burada kullandığım "hiç kimse" ifadesi belki biraz aşırı olabilir, çünkü her zaman bazı uyumsuzların olması kaçınılmaz. Fakat bir Beethoven kuartetinin zamansal açıdan geliştirilen tonal bir yapı, belirli bir modele dayanan sesin tutarlı bir biçimde dizilişi, yani, kısacası, müzik olduğu ve onun herhangi bir kimsenin, onu çalmak da dahil olmak üzere, herhangi bir konudaki bilgi ya da inancı olmadığı, birçok insanın bir an durup düşündükten sonra kabul edeceği türden bir önerme.

Keman çalabilmek için belli bazı alışkanlıklara, becerilere ve yeteneklere sahip olmak, kemanı çalmaya uygun ruh hali içinde olmak ve

(fıkralarda da geçtiği gibi) bir kemana sahip olmak gerekir. Ama keman çalmak ne bu alışkanlıklar, beceriler, bilgi ve diğerlerinden ne de (bu kavramı "materyal kültür"e inananlar pek de benimsemekteler) kemanın kendisinden oluşmakta. Fas'ta bir ticaret anlaşması yapabilmek için belirli şeyleri belirli yollardan yapabilmeli (örneğin, bir yandan Kuran'dan Arapça sureler söylerken bir yandan da kabilenizin bir arada toplanmış, dindar erkek üyelerinin gözleri önünde bir kuzunun boğazını kesebilmelisiniz) ve belirli psikolojik niteliklere (her şeyden önce, uzaklardaki şeylere yönelik bir arzuya) sahip olmalısınız. Ama bir ticaret anlaşması ne boğaz kesmektir ne de bu arzu, ama yeterince de gerçektir, tıpkı daha önceki bir olayda Marmusha şeyhimizin Cohen'den aslında uyuz ve tamamen değersiz koyun postları çaldıklarını öğrendiği yedi akrabasını bu hırsızlıktan ötürü idam etmesinde görüldüğü gibi.

Kültür kamusaldır çünkü bir anlama sahiptir. Neyin göz kırpma anlamı taşıdığını bilmeden ya da fiziksel açıdan gözünüzü nasıl kırpacağınızı bilmeden gerçek ya da taşlama anlamında göz kırpamazsınız; koyun çalmanın ne demek olduğunu ve bunu nasıl gerçekleştireceğinizi bilmeden de koyunlara baskın düzenleyemez ya da düzenlermiş gibi yapamazsınız. Fakat bu tür gerçeklere dayanarak nasıl göz kırpılacağını bilmenin göz kırpmak olduğu ya da nasıl koyun çalınacağını bilmenin koyun çalmak olduğu sonucuna varmak yoğun betimlemeleri zayıf betimlemelerle karıştırmak kadar büyük bir karışıklık, göz kırpmayı göz kapağının kasılma hareketleriyle ya da koyunlara yönelik bir baskını yünlü hayvanları meralardan takip etmekle bir tutmak olacaktır. Bilişselcilik tabanlı yanılgı –yani, kültürün (hareketin bir diğer temsilcisi Stephen Tyler'dan bir alıntıyla) "matematik ve mantığınkilere benzer biçimsel yöntemler tarafından analiz edilebilecek [yazar "edilmeli"yi kastetmekte] zihinsel fenomen"den oluştuğu– kavramın etkili bir kullanımı açısından ne kadar yıkıcıysa, yanlış bir düzeltme biçiminde yansıdığı davranışçı ve idealist yanılgılar açısından da o kadar yıkıcı. Belki de, bilişselci yanılgının hataları daha gelişmiş ve çarpıtmaları da fark edilmesi daha zor olduğu için, çok daha fazla yıkıcı.

Husserl'in ilk çalışmalarıyla Wittgenstein'ın son çalışmalarından beridir, anlamın kişisellik kuramlarına genelleştirilmiş saldırı o kadar büyük ölçüde modern düşüncenin bir parçası haline geldi ki burada bir kez daha geliştirilmesine gerek yok. Asıl gereken şey, bu haberin antropolojiye ulaştığından emin olmak; özellikle de, kültürün toplumsal açıdan yerleşik anlam yapılarından oluştuğunu ve insanların da bu yapılar yoluyla gizli bilgileri paylaşma ve bu paylaşmaya katılma ya da hakaretleri algılayıp

bunlara yanıt verme gibi şeyleri gerçekleştirdiğini söylemenin, kültürün bir kişinin zihninin, kişiliğinin, bilişsel yapısının ya da başka şeylerin psikolojik bir görüngüsü olduğunu söylemekten ya da kültürün Tantrizm,[2] genetik bilimi, eylemin gelişen biçimi, şarapların sınıflandırılması, Umumi Hukuk ya da (Cohen'in kendisine verilen zarara ilişkin savlarını dile getirirken kullandığı *'ar* kavramına Westermarck'ın getirdiği tanımda olduğu gibi) "koşullu bir küfür" olduğunu söylemekten farklı olmadığını netleştirmek önemli. Fas gibi bir yerde başka türden göz kırpmalara ya da başka türden koyun gütmelere alışarak büyümüş bizleri insanların neyin peşinde olduklarını anlamaktan en fazla alıkoyan şey, biliş denen şeyin nasıl işlediğinden habersiz olmamız değil (oysa, özellikle de, varsayıma göre, biliş onlar arasında da bizler arasında olduğu gibi işler gördüğüne göre, bu bilginin azına sahip olmanın büyük yararı dokunacaktır), onların eylemlerinin birer gösterge olduğu evreni yeterince tanımayışımızdır. Wittgenstein'dan söz açılmışken, kendisinden bir alıntı yapabiliriz:

> Bizler (...) bazı insanlardan söz ederken onların bizler açısından saydam olduklarını söyleriz. Ancak, bu gözlem açısından, tek bir insanın bile başka biri açısından tam bir muamma olabileceği önemlidir. Tamamen tuhaf geleneklere sahip bir ülkeye geldiğimizde –ve üstelik o ülkenin dilini biliyor olduğumuzda– bunu öğreniriz. Halkı *anlamayız*. (Birbirlerine ne dediklerini bilmediğimiz için de değil üstelik.) Onlara alışamayız.

IV

Asla tam olarak başaramadığımız cesaret kırıcı bir iş olan alışmak, kişisel bir deneyim nitelikli etnografya tabanlı araştırmayı oluşturur; kişinin, daima aşırı ölçülerde, alıştığını hayal ettiği temeli formüle etme çabası da bilimsel bir girişim nitelikli antropolojik yazı aşamasını oluşturur. Bizler ya da en azından ben, yerliler haline gelmeyi (bu zaten tehlikeli bir sözcüktür) ya da onları taklit etmeyi amaçlamayız. Yalnızca romantiklerle casusların bunu yapmak için bir nedenleri olabilir. Bizim amaçladığımız şey, konuşma kavramından çok daha geniş bir içerim açısından, onlarla iletişim kurmak – üstelik bunu yapmak da, yabancı olmayanlarla bile, genellikle düşünüldüğünden çok daha zor bir iştir. "Eğer başka biri *için*

2) Budizmin İS 7. yüzyılda gelişen yeni bir biçimi. (ç.n.)

konuşmak gizemli bir süreç gibi görünüyorsa," der Stanley Cavell, "bunun nedeni bir başkası *ile* konuşmanın yeterince gizemli görünmemesi olabilir."

Bu açıdan bakıldığında, antropolojinin amacı, insan söylemi evrenini genişletmektir. Bu elbette onun tek amacı değil – eğitme, eğlendirme, danışmanlık sağlama, ahlaksal ilerleme, insan davranışlarındaki doğal düzeni keşfetme de diğer amaçları; ayrıca, bunun ardından koşan tek disiplin de antropoloji değil. Fakat, bu, kültüre ilişkin göstergebilimsel bir kavramın özellikle çok uyumlu olduğu bir amaç. Yorumlanabilir göstergelerin (ben ise yerel kullanımları göz ardı ederek bunlara simgeler demekteyim) etkileşimsel dizgeleri olarak kültür bir erk değil; toplumsal olayların, davranışların, kurumların ya da süreçlerin nedensel biçimde atfedilebileceği bir şey değil. Kültür bir bağlam, bütün bunların içinde anlaşılabilir –yani yoğun– bir biçimde betimlenebilecekleri bir şey.

Egzotik (*bizler* açısından egzotik) olanla –Berberi atlılarla, Yahudi seyyar satıcılarla, Fransız lejyonerlerle– o ünlü antropolojik soğurma, böylece, bizim birbirimizle algısal açıdan ilişki kurma yeteneğimizin gizemliliğini, bizlerden gizlemekte kullanılan o donuk aşinalık duygusunu gözler önüne serecek bir gereç. Sıradan olana –hiç de alışkın olmadığımız biçimler aldığı yerlerde– bakmak, çoğu zaman ileri sürülenin aksine, insan davranışının keyfiyetini ortaya çıkarmaz (Fas'ta koyun hırsızlığını saygısızlık olarak değerlendirmenin keyfi bir yönü yok), fakat kendisini yapılandıran yaşam biçimine göre anlamın değişiklik gösterme derecesini ortaya çıkarır. Bir halkın kültürünü anlamak onların normalliğini, özelliğini azaltmaksızın, gözler önüne serer. (Faslıların neler yaptıklarını izlemeyi ne kadar çok başarırsam, o insanlar da o kadar mantıklı ve o kadar tekil görünür hale gelir.) Onları erişilebilir hale getirir: onları kendi banallikleri çerçevesine yerleştirerek donukluğu ortadan kaldırır.

Genellikle fazlasıyla sıradan bir yaklaşımla "olayları aktörün bakış açısından görmek" olarak, fazlasıyla akademik bir yaklaşımla "*verstehen*[3] yaklaşımı" olarak, ya da fazlasıyla teknik bir yaklaşımla "*emic* analiz"[4] olarak adlandırılan bu manevra, insanı, çoğu zaman, antropolojinin uzun mesafeden zihin okuma etkinliğinin ya da ıssız ada hayali kurmanın bir türevi olduğunu düşünmeye yönlendirir ve bu manevra, bir düzine batık

3) Anlama, algılama. (ç.n.)

4) Bir toplumun yerlisi olan insanlar o toplumun kültürü hakkına *emic* anlayışa sahiptir. Bir toplumun dışından gelen bir kişi –örneğin bir antropolog– o toplumun kültürü hakkında *etic* anlayışa sahiptir. (ç.n.)

felsefenin enkazlarını geçip gitmek isteyen bizler açısından, bu nedenle büyük titizlikle uygulanması gereken bir manevradır. Antropolojik yorumlamanın ne olduğunu ve bu yorumlamanın gerçek düzeyini kavrama açısından hiçbir şey, başka halkların simge dizgelerini formüle edişimizin aktöre yönelik olması gerektiğini söylemenin ne anlam taşıdığını –ve ne anlam taşımadığını– tam olarak anlamaktan daha gerekli değildir.[5]

Bunun taşıdığı anlam, Berberi, Yahudi ya da Fransız kültürü betimlemelerinin bu halkların kendi yaşadıklarına uygun gördükleri yapılar, başlarından geçenleri tanımlamak için kullandıkları formüller cinsinden oluşturulması gerektiğidir. Bunun taşımadığı anlam, bu türden betimlemelerin kendilerinin Berberi, Yahudi ya da Fransız oldukları – yani görünüşte betimledikleri gerçekliğin bir parçası olduklarıdır; bunlar antropolojiktir, yani, gelişmekte olan bir bilimsel analiz dizgesinin bir parçasıdır. Bu betimlemeler belirli bir adlandırmaya ait olan kişilerin kendi deneyimlerini maruz bıraktıkları yorumlamalar açısından oluşturulmalıdır, çünkü bu betimlemeler bu niteliklerin betimlemeleri olma amacını taşırlar; bu betimlemeler antropolojiktir çünkü, aslında, onları uygulayanlar antropologlardır. Normal olarak, incelemenin amacı ile bir şeyin incelenmesinin apayrı şeyler olduğunu bu kadar da zahmet edip dile getirmek gerekmemekte. Fiziksel dünyanın fizik olmadığı ve *A Skeleton Key to Finnegans Wake* ile *Finnegans Wake*'in[6] aynı şey olmadığı yeterince açık. Fakat, kültür incelemesinde olduğu gibi, analiz hedefin derinlerine indikçe –yani, *bize bilgi sağlayanların neler yaptığına ya da neler yaptığını düşündüğümüze ilişkin yorumlarımızla işe başlar ve ardından bunları dizgeleştiririz*– (Fas'taki) kültürün doğal bir gerçeklik oluşu ile (Fas'taki) kültürün kuramsal bir varlık olması arasındaki çizgi silikleşme eğilimi gösterir. Bunlardan ikincisinin şiddet, onur, kutsallık ve adaletten kabile, mülkiyet, efendilik ve şefliğe kadar her şeye ilişkin (Faslı) kavrayışların bir aktörün gözünden betimlenmesi biçiminde sunulmasıyla çizginin silikleşmesi daha da artar.

Kısacası, antropolojik yazıların kendileri birer yorumdur, hem de ikinci ya da üçüncü elden. (Tanım gereği, yalnızca bir "yerli" birinci

5) Yalnızca başka halkların değil: antropoloji kendisinin de bir parçası olduğu kültürü ele *alabilir* ve gitgide artan düzeyde de bunu yapmaktadır; büyük öneme sahip olsa da, tuzak nitelikli ve oldukça özel ikincil düzeyde sorunları da beraberinde getirdiği için, bunu şimdilik bir kenara bırakacağım.

6) *Finnegans Wake* (1939) James Joyce'un en son eseridir. *A Skeleton Key to Finnegans Wake* (1944) ise Joseph Campbell ile Henry Morton Robinson tarafından Joyce'un bu eserini çözümlemek amacıyla yazıldı. (ç.n.)

elden yorumlarda bulunabilir: o, onun *kendi* kültürüdür.)[7] Bu nedenle, antropolojik yazılar birer kurmacadır; yanlış, gerçekten uzak ya da yalnızca "sanki" biçiminde düşünülmüş deneyimler olmaları anlamında değil de "oluşturulmuş bir şey", "biçimlendirilmiş şey" olmaları anlamında kurmaca – *fictio* sözcüğünün özgün anlamında kurmaca. 1912 yılında, Fas'ta, Berberi bir lider, Yahudi bir tüccar ve Fransız bir asker arasındaki ilişkilerin aktör temelli betimlemesini yapılandırmak kesinlikle iyi planlanmış bir eylemdir ve, örneğin, on dokuzuncu yüzyıl Fransası'nda tipik bir Fransız doktor, onun aptal ve zinaya yatkın karısı ve kadının sorumsuz âşığı arasındaki ilişkinin benzer bir betimlemesini yapılandırmaktan hiç de farklı sayılmaz. Bu ikinci durumda aktörler hiç var olmamış ve olaylar da aslında hiç gerçekleşmemiş olarak gösterilirken ilkinde gerçek olarak ya da geçmişte gerçek olarak gösterilmektedirler. Bu da önemsiz bir fark sayılmaz; aslında, tam da Madame Bovary'nin kavramakta zorlandığı bir fark. Ama konunun önemi Madame Bovary'nin öyküsünün yaratılmış, Cohen'in öyküsünün işe yalnızca not edilmiş olmasında yatmamakta. Bunların yaratılışlarının koşulları ve amaçları (tarz ve nitelikleri bir yana) fark göstermektedir. Ama biri ne kadar *fictio* –"bir yapım"– ise, diğeri de o kadar öyledir.

Antropologlar şu gerçeğin her zaman –olmaları gerektiği gibi– farkında değiller: kültür ticaret noktasında, bir tepedeki karakol noktasında ya da koyunların dolandığı yerlerde var olsa bile, antropoloji kitaplarda, makalelerde, derslerde, müze sergilerinde ya da günümüzde bazen filmlerde var olmaktadır. Bunun farkına varmak, temsil biçimi ile anlamlı içerik arasındaki çizginin kültürel analizde en az resim sanatında olduğu kadar çizilemez olduğunu anlamaktır; ve bu gerçek de antropolojik bilginin nesnel statüsünü tehdit eder görünmektedir, çünkü kaynağının toplumsal gerçeklik değil, akademik sanat olduğunu söylemektedir.

Bir tehdit oluşturduğu kesin, ama tehdidin içi boş. Etnografın bir anlatımının önemli olma savı onu kaleme alanın uzak yerlerdeki ilkel gerçekleri yakalayıp tıpkı bir maske ya da yontu gibi kendi ülkesine getir-

7) Hangi elden olma sorunu, bir kez daha, karmaşık. Başka antropolojik çalışmalar, (örneğin, Lévi-Strauss'un eserlerine dayanan antropolojik eserler) elbette, dördüncü elden ya da daha üst bir sıralamadan olabilir; bilgi sağlayıcılar da çoğu zaman, hatta alışkanlık gereği, ikinci elden yorumlarda bulunurlar – bunlar "yerli modeller" olarak bilinegelmiştir. "Yerli" yorumun daha üst düzeylere çıkabileceği okuryazarlık bulunan kültürlerde –akla Mağriple bağlantılı olarak İbn Haldun, Birleşik Devletler'den de Margaret Mead geliyor– bu konular aslında daha da karışık bir hal alıyor.

me yeteneğine değil, bu tür yerlerde neler olup bittiğini netleştirebilme, bilinmeyen geri planlardan ortaya çıkan aşina olunmadık eylemlerin doğal olarak meydana getirdiği şaşkınlığı –ne tür insanlar bunlar?– azaltma düzeyine dayanır. Bu da bazı ciddi doğrulama sorunlarını ya da –eğer "doğrulama" böylesine yumuşak bir bilim için fazlasıyla sert bir terim olmaktaysa (ben "değer biçme" terimini yeğlerim)– daha iyi anlatımları daha kötü olanlardan nasıl ayırt edeceğimiz sorunlarını doğurur. Ama işin erdemi de buradadır zaten. Eğer etnografya yoğun betimlemeyse ve etnograflar da betimlemeyi gerçekleştirenlerse, o halde, ona ilişkin herhangi örnekte belirleyici soru –bu ister bir alan çalışmasının yergisi olsun, ister Malinowski boyutlarında bir monografi– göz kırpmaları tiklerden ve gerçek göz kırpmaları hileli olanlardan ayırt edip edemediğidir. Bizler yorumlarımızı ikna yeteneği yorumlanmamış bir veri bütünü, radikal düzeyde zayıf betimlemeler açısından değil, bilimsel hayal gücünün bizleri yabancıların yaşamlarıyla temasa geçer hale getiren erki açısından ölçmeliyiz. Thoreau'nun söylediği gibi, Zanzibar'daki kedileri saymak için dünyanın bir ucuna gitmeye değmez.

V

Şimdi, bu önerme, yani insan davranışını incelemeye başlamadan önce insan davranışını bizi ilgilendiren niteliklerden arındırmanın bizim çıkarımıza olmadığı, bazen çok daha geniş bir sava dönüştürülmektedir: yani, bizi ilgilendiren yalnızca nitelikler olduğuna göre, bizim –merak için olması dışında– davranışla hiç ama hiç ilgilenmemiz gerektiği savına. Bu görüşe göre, kültürün en etkili biçimde ele alınışı tamamen simgesel bir dizge biçiminde görülmesiyle (burada asıl önem taşıyan "kendi bildiği gibi" olması), unsurlarının yalıtılmasıyla, bu unsurlar arasındaki içsel ilişkilerin belirlenmesiyle ve ardından da dizgenin bütününü genel bir biçimde –çevresinde yapılandığı asıl simgelere göre, bir yüzey ifadesi haline geldiği derinlerdeki yapılara göre ya da dayandığı ideolojik prensiplere göre– karakterize etmekle gerçekleşir. Kültürün ne olduğuna ilişkin "öğrenilmiş davranış" ve "zihinsel görüngü" kavramları karşısında belirgin bir gelişme sayılmasına ve çağdaş antropolojide en güçlü kuramsal görüşlerin bazılarına kaynaklık etmesine karşın, şeylere ilişkin bu sıkı sıkıya kapalı yaklaşım bana göre kültürel analizi onun gerçek hedefinden, gerçek yaşamın gayrı resmi mantığından uzak tutma tehlikesini (ve gideren artan

ölçülerde onun tarafından sollanma tehlikesini) taşımaktadır. Bir kavramı ruhbilimciliğin hatalarından kurtarmakta ve hemen ardından da onu şematizmin hatalarına maruz bırakmakta hiçbir anlam yok.

Davranış ciddiye alınmalı ve bu iş de hatasız yapılmalı, çünkü kültürel biçimlerin boğumlanmaya kavuşması davranış akışı –ya da, daha kesin söylemek gerekirse, toplumsal eylem– yoluyla gerçekleşir. Kültürel biçimler elbette boğumlanmayı çeşitli ürün biçimlerinde ve çeşitli bilinç düzeylerinde bulmakta; fakat bunlar anlamlarını birbirleri arasında taşıdıkları herhangi bir özünlü ilişkiden değil, süregelen yaşam biçiminde oynadıkları (Wittgenstein olsa "kullandıkları" derdi) rolden almaktadır. Cohen, şeyh ve "Yüzbaşı Dumari"nin birbirlerinin amaçlarına karıştıklarında yaptıkları da aynen buydu – ticaret peşinde koşmak, onurlarını korumak, egemenlik sağlamak; bu da gözlerimiz önündeki pastoral dramayı oluşturuyordu. Drama da, bu nedenle, onların bu yaptıkları "hakkında"ydı. Simge dizgeleri "kendi açılarından" neler ya da nerelerde olurlarsa olsunlar, bizler soyutlanmış varlıkları bütünsel kalıplar biçiminde sıralandırarak değil, olayları inceleyerek bu dizgelere erişmekteyiz.

Bunun bir diğer anlamı da kültürel bir betimleme için tutarlılığın temel bir geçerlik testi olamayacağıdır. Kültürel dizgelerin en alt düzeyde bir tutarlılık derecesine sahip olmaları gerekir, aksi halde, onlara dizge diyemezdik; gözlem yoluyla da normalde çok daha fazlasını sunarlar. Ama bir paranoyağın kuruntularından ya da bir dolandırıcının öyküsünden daha tutarlı bir şey de yoktur. Yaptığımız yorumların gücü, çoğu zaman zorunlu bırakıldıkları gibi, onları bir arada tutan bağın sıkılığına ya da dile getirilmelerindeki kendinden emin yaklaşıma dayandırılamaz. Bence, kültürel analizin inandırıcılığına, gerçek varlığına kimsenin pek de inanmadığı biçimsel düzenin kusursuz betimlemelerinin yapısından daha fazla zarar veren bir şey daha yoktur.

Eğer antropolojik yorum nelerin olup bittiğine ilişkin bir yorum oluşturmaktaysa, o halde, onu olup bitenlerden –onu, söz konusu zaman ya da mekân içinde–, belirli insanların söylediklerinden, yaptıklarından, o insanlara yapılanlardan, dünya işlerinin devasa bütününden ayırmak, onu kendi uygulamalarından ayırıp boşa çıkarmak olur. Herhangi bir şeye –bir şiire, bir kişiye, bir tarihe, bir ritüele, bir kuruma, bir topluma– yönelik iyi bir yorum bizleri yorumlanan şeyin merkezine götürür. Bunu gerçekleştirmeyip de bizleri başka yerlere –kendi zarafetine, yazarının akıllılığına ya da Eukleides'in betimlediği türden düzenliliğin güzelliğine hayranlık duyacağımız bir noktaya– götürdüğünde, kendi özünlü çekici

yanlarına sahip olabilir; ama gerçek amacın – koyunlara dair bütün bu anlatılanların ne anlam taşıdığını bulup çıkarmanın– gerektirdiği şeyden bambaşka bir şeydir bu.

Koyunları konu eden bu uzun anlatım –onların sözümona kaçırılması, tazminat olarak devredilmesi, politik amaçla el onlara konulması– temel olarak toplumsal bir söylemdir (ya da söylemdi) – daha önce belirttiğim gibi, birden fazla dil kullanılarak ve sözcük kadar eylemlerle gerçekleştirilmiş olsa bile.

Kendisine ait *'ar* üzerinde hakkını savunarak, Cohen, bir ticaret anlaşmasını harekete geçirdi; savunulan hakkı kabullenen şeyh, hakkı çiğneyenlere meydan okudu; sorumluluğu kabullenen karşı kabile tazminat ödedi; hem şeyhlere hem de tüccarlara buralarda kimin efendi olduğunu gösterme endişesini taşıyan Fransızlar emperyalist yüzlerini gösterdi. Her türlü söylemde olduğu gibi, düzgü davranışı belirlemez ve gerçekte olanların olmaları gerekmeyebilirdi. Sömürge devlet açısından yasadışı olduğunu göz önüne alarak, Cohen, hakkını aramakta ısrarcı olmamayı seçebilirdi. Benzer nedenlerden ötürü, şeyh, Cohen'in hak arayışını reddedebilirdi. Fransız otoritesine hâlâ direnen karşı kabile koyunlara yapılan baskını "gerçek" kabul edip pazarlık yapmak yerine çarpışmayı seçebilirdi. Fransızlar, daha becerikli ve daha az huysuz olsalardı (daha sonraları Mareşal Lyautey komutasında bu hale de geldiler), Cohen'in koyunlara sahip olmasına izin verebilir, ticaret yapısının devam etmesine ve kendi otoritelerini sınırlandırmasına göz yumabilirlerdi. Başka olasılıklar da söz konusu: Marmushanlar Fransızların hareketini katlanılamaz bir hakaret olarak değerlendirip Fransızlara karşı koymayı seçebilirlerdi; Fransızlar yalnızca Cohen'in üstüne çullanmayı değil, şeyhin kendisini de dize getirmeyi seçebilirlerdi; Cohen'in kendisi de isyancı Berberiler ile davetsiz misafir askerler arasında kalındığında Atlas bölgesinin bu yüksek alanlarında ticareti sürdürmenin artık kendisini aştığı sonucuna varabilir ve kentin daha iyi yönetilen bölümlerine çekilebilirdi. Ama burada önemli olan nokta Fas'ta neler olduğunu ya da olmadığını betimlemek değil. (Bu basit örnekten yola çıkarak, toplumsal deneyimin devasa karmaşıklıklarını genişletmek olanaklı.) Burada önemli olan nokta, antropolojik yorumun nelerden oluştuğunu göstermek: toplumsal bir söylem eğrisini izlemek, onu incelenebilir bir biçime sokmak.

Etnograf toplumsal söylemi "kaydeder"; *onu kaleme alır*. Bunu yaparken, söylemi yalnızca kendi oluştuğu anda gerçekleşen geçici bir olaydan kayıtlarında var olan ve yeniden yapılandırılabilecek bir anlatıma dönüş-

türür. Şeyh uzun zaman önce öldü – Fransızların deyimiyle "pasifleştirilme" sürecinde öldürüldü; onu pasifleştiren "Yüzbaşı Dumari" Fransa'nın güneyinde savaş ganimetleri arasında yaşamakta; Cohen de geçen yıl kısmen sığınmacı, kısmen hacı, kısmen de artık ölmek üzere olan bir aile büyüğü olarak "yuva"sına, İsrail'e gitti. Fakat onların altmış yıl önce Atlas bölgesinin bir yaylasında birbirlerine, benim kastettiğim geniş anlamda, "söyledikleri" şeyler –kusursuz düzeyde olmasa da– incelenmek üzere kaydedildi. Paul Ricœur –eylemin kaydedilmesi düşüncesinin tamamını kendisinden alıp bir parça değiştirdim– "Yazı neleri sabitler?" diye sorar.

> Konuşma olayının değil, konuşmanın "söylenmesi" – burada konuşmanın "söylenmesi"nden anladığımız şey, söylemin amacının bileşeni olan amaçlı dışa vurmadır; bunun sayesinde *sagen* – söyleyiş – *Aus-sage* – yani sözceleme, sözcelenen – haline gelmeyi ister. Kısacası, bizim yazdığımız şey konuşmaya ait *noema* ("düşünce", "içerik", "öz") olmaktadır. Konuşma olayının anlamı, ama olay anlamında olay değil.

Bunun kendisi o kadar da "söylenmiş" değildir – nasıl ki Oxfordlu felsefeciler küçük öykülere sığınıyorsa, görüngüsel olanlar da uzun tümcelere sığınırlar; ama, yine de, oldukça üretken sorumuza, "Etnografyacı ne yapar?" sorusuna daha net bir yanıt vermemizi de sağlamakta diye yazar.[8] Bu da oldukça şaşırtıcı bir keşif, güncel "yazın" konusunda bilgili biri açısından da inandırıcılığı olmayan bir keşif gibi görünebilir. Fakat sorumuzun standart yanıtı "gözlemler, kaydeder, analiz eder" olduğuna göre –konuya bir tür *veni, vidi, vici* yaklaşımı– bu yanıtın ilk bakışta görülenden daha derin anlamları olabilir; bunlardan biri de bilgi arayışının bu üç aşamasının aslında olanaklı olmayabileceği ve bu aşamaların otonom "operasyonlar" olarak aslında var olamayabileceğidir.

Durum çok daha nazik, çünkü, belirtildiği gibi, bizim kaydettiğimiz (ya da kaydetmeye çabaladığımız) şey, aktörlerini bizlerin (çok marjinal ya da özel durumlar dışında) oluşturduğu, doğrudan erişime sahip olduğumuz ham birer toplumsal söylem değil; bizim kaydettiğimiz şey, yalnızca

8) Ya da, bir kez daha, "kaydeder". Etnografyanın büyük bölümü aslında filmlerde, plaklarda, müze sergilerinde ya da benzerlerinde değil, kitaplarda ve makalelerde bulunabilir; ama onların içinde bile elbette fotoğraflar, çizimler, planlar, tablolar ve benzerleri yer alır. Temsil kiplerine yönelik özbilinçlilik (bu kiplerle yapılan deneyler bir yana) antropolojide büyük bir eksiklik.

onun, bize bilgi sağlayanların anlamamız için yol gösterebilecekleri küçük bir parçası.[9] Durum göründüğü kadar ciddi değil, çünkü, aslında, bütün Giritliler yalancı değil ve bir şeyleri anlamak için de her şeyi bilmek gerekmiyor. Fakat antropolojik analizin keşfedilmiş gerçeklerin kavramsal kullanımı olduğu biçimindeki görüşün oldukça aksak görünmesine de yol açmakta. İçinde yer aldıkları maddesel karmaşıklıktan arındırılmış, simetrik düzeyde saydam nitelikli anlamları sunabilmek ve ardından da bunların varoluşlarını düzenin kendiliğinden oluşan prensiplerine, insan zihninin –ya da devasa, önsel *weltanschauungen*'in[10]– evrensel niteliklerine atfetmek, var olmayan bir bilim sanki varmış gibi davranmak ve bulunamayan bir gerçekliği hayal etmektir. Kültürel analiz anlamlar üzerinde tahminler yürütmek, tahminleri değerlendirmek ve daha iyi tahminler için açıklayıcı sonuçlara varmaktır (ya da olmalıdır) – Anlamlar Ülkesini keşfedip onun cisimsiz alanının haritasını çıkarmak değil.

VI

Şu halde, etnografya tabanlı betimlemenin üç özelliği bulunmaktadır: yorumlayıcıdır; yorumladığı şey toplumsal söylemin akışıdır; söz konusu yorumlama bu türden söylemin "söylenilen"ini çevresindeki yok olmaya yüz tutan durumlardan kurtarıp onu incelenebilir terimlerle sabitlemekten oluşmaktadır. *Kula* çoktan yok oldu ya da değişti; fakat, iyisiyle kötüsüyle, *The Argonauts of the Western Pacific*[11] varlığını sürdürmekte. Ama bu tür betimlemenin ayrıca bir dördüncü niteliği bulunmakta – en azından benim uygulamalarımda: mikroskobik olması.

Bu, elbette, toplumların tamamının, uygarlıkların, dünya olaylarının ve benzerlerinin büyük ölçekli antropolojik yorumlamalarının bulunmadığı anlamına gelmiyor. Aslında, analizlerimizi genelin dikkatine sunup onları oluşturmamızı haklı çıkaranlar da –kuramsal anlamlarının yanı sıra– bu biçimde genişletilmeleri. Artık o koyunları umursayan kimse kalmadı,

9) Antropologun kendisine bilgi sağlayan insanları kişiler değil de nesneler olarak görme dürtüsünü güçlendirdiği ölçüde, "katılımcı gözlemi" kavramı yararlı olmaktadır. Ama, antropologun kendi zihninde kendi rolünün çok özel ve kültürle sınırlandırılmış doğasını bloke etmesine ve kendisini konudan çıkarı olan bir konuğun ötesinde görmesine yol açtığı düzeyde de kişinin aleyhine işleyen en güçlü kaynaklardan biri olmaktadır.

10) Dünya görüşleri. (ç.n.)

11) Malinowski'nin 1922'de yazdığı kitap. (ç.n.)

hatta Cohen bile (aslında, belki de bir tek Cohen). Tarih kendisine özgü silik dönemeçlere, "küçücük bir odada büyük gürültüye" sahip olabilir, ama bu küçük olayın onlardan biri olmadığı kesin.

Bundan çıkarılacak anlam şu: antropolog, tipik olarak, bu tür daha geniş yorumlamalara ve daha soyut analizlere çok küçük konularla olan çok geniş aşinalıklar açısından yaklaşır. Başkalarının –tarihçilerin, ekonomistlerin, siyasetbilimcilerin, toplumbilimcilerin– daha güvenilir ortamlarda karşılaştıkları büyük gerçekliklerin aynılarıyla karşılaşır: Erk, Değişim, İnanç, Baskı, Emek, Tutku, Otorite, Güzellik, Şiddet, Sevgi, Prestij; ama bunlarla başlarındaki büyük harfi kaldırmaya yetecek kadar çapraşık bağlamlarda –Marmusha gibi yerlerde ve Cohen'inki gibi yaşamlarda– karşılaşır. Hepsi de yeterince insanca olan bu değişmezler, "hepimizi ürküten bu kocaman sözcükler", bu türden yalın bağlamlarda yalın bir biçime girer. Ama avantaj da buradadır zaten. Dünyada zaten yeterince derinlik yer almakta.

Fakat koyun öykümüzün düzeninde yer alan etnografya tabanlı minyatürler koleksiyonundan –çeşitli ifadeler ve anekdotlardan oluşan bir çeşitlemeden– ulusun, o dönemin, kıtanın ya da uygarlığın duvar boyutlarında kültür haritalarına nasıl ulaşılacağı konusu somutluğun ve makul zihnin erdemlerine yapılacak müphem dokundurmalarla kolaylıkla atlanıp geçilemez. Antropoloji gibi, Kızılderili kabileleri arasında, Pasifik adalarında ve Afrika boylarında doğup ardından büyük amaçlarla benimsenen bir bilim açısından, bu konu büyük bir yöntembilimsel sorun halini aldı – çoğu zaman da beceriksizce ele alınan bir konu bu. Antropologların yerel gerçeklerden genel görüşlere geçişlerini haklı çıkarmak için ortaya koydukları modeller, aslında, gösterilen çabanın baltalamasından antropoloji eleştirmenlerinin –örnek boyutlara kafasını takmış antropologların, ölçülere kafasını takmış psikologların ya da toplamlara kafasını takmış ekonomistlerin– aklına gelebilecek her şeyden daha fazla sorumlu.

Bu modeller arasında en göze çarpan ikisi şunlar: Jonesville demek ABD demektir biçimindeki "mikro kozmik" model ve Easter Adası bir deney vakasıdır biçimindeki "doğal deneyim" modeli. Her ikisi de birer kum zerresi ya da olasılığın uzak sahilleri.

Jonesville demek Amerika demektir (ya da Amerika demek Jonesville demektir) biçimindeki yanılgının yanılgı olduğu o kadar aşikâr ki burada açıklanması gereken tek konu insanların buna inanmayı nasıl başardıkları ve başkalarının da buna inanmasını nasıl bekleyebildikleri. Ulusal toplulukların, uygarlıkların, büyük dinlerin ya da benzerlerinin

sözümona "tipik" nitelikli küçük kasabalarda ve köylerde özetlenmiş ve basitleştirilmiş bir halde bulunabileceği düşüncesi apaçık saçmalık. İnsanın küçük kasabalarda ve köylerde bulduğu tek şey (ne yazık ki) yalnızca küçük kasaba ve köy yaşantısı. Eğer yerelselleşmiş, mikroskobik çalışmalar gerçekten de daha büyük düzeyde geçerlilikleri açısından bu türden bir dayanak noktasına –yani küçük ortamlarda koca bir dünyayı yakalayıverdikleri görüşüne– dayansalardı zaten hiçbir ilinti olmazdı.

Ama, elbette, böyle bir görüşe dayanmamaktalar. Çalışmanın yerini çalışmanın hedefi oluşturmamaktadır. Antropologlar köyleri (kabileleri, kasabaları, mahalleleri...) incelemezler; antropologlar köyler *içinde* çalışırlar. Farklı şeyleri farklı yerlerde inceleyebilirsiniz ve bazı şeyleri de –örneğin, sömürge egemenliğinin yerleşik ahlaksal beklenti çerçevelerine neler yaptığını– en iyi olarak kendi sınırlı yerel ortamında inceleyebilirsiniz. Ama, bu, yerin kendisini incelediğiniz şeyin kendisi yapmaz. Fas ve Endonezya'nın uzak bölgelerinde başka toplumbilimcilerin daha merkezi yerlerde boğuştukları türden sorularla boğuştum –örneğin, insanların insanlığa yönelik en gözü doymaz savlarının nasıl olup da grup gururunun vurgularında yer aldığı sorusuyla– ve aşağı yukarı aynı sonuçlara ulaştım. İnsan buna bir boyut ekleyebilir –toplumbilimlerin şu anki ölç ve çözümle yaklaşımında çok gerek duyulan bir boyut– ama hepsi bu. Ortakçı bir çiftçinin tropik yağmur altında toprağı işleyişini ya da Faslı bir terzinin yirmi vatlık ampulün ışığı altında kaftanlara nakış işlemesini gördükten sonra kitlelerin sömürülmesi konusuna giriş yapacaksanız, bunun belirli bir değeri olabilir. Ama bu sayede konunun bütününe sahip olacağınız (ve bu sayede törel açıdan daha az imtiyazlı olanlara tepeden bakabileceğiniz, ahlaksal açıdan daha yükseklerde bir konum elde edeceğiniz) kavramı yalnızca medeniyetten çok uzun süre uzak kalmış birilerinin aklına gelebilecek bir fikir olabilir.

"Doğal laboratuvar" kavramı da benzer düzeyde berbat; hem benzetmenin yanlış olmasından ötürü –parametrelerden hiçbirinin yönetilebilir olmadığı ne tür bir laboratuvardır burası?– hem de etnografya tabanlı çalışma yoluyla toplanan verilerin diğer türden toplumsal sorgulamalar yoluyla toplananlardan daha saf, ya da daha önemli, ya da daha somut, ya da daha az koşullu (en çok tercih edilen sözcük de "temel") olduğu anlamına geldiği için. Kültürel biçimlerin büyük doğal çeşitliliği, elbette, hem antropolojinin büyük (ve işe yaramaz) kaynağı hem de antropolojinin en derin kuramsal ikileminin temeli: bu tür bir çeşitlilik insan ırkının biyolojik birliğiyle nasıl bağdaştırılabilir? Fakat, bu, eğretilemeli anlamda

bile, deneysel bir çeşitlilik değil, çünkü gerçekleştiği bağlam kendisine bağlı olarak değişkenlik göstermekte ve uygun bir işlev yazabilmek için de *y*'leri *x*'lerden ayırt etmek (bunu gerçekleştirmeye çalışanlar bulunsa bile) olanaklı değil.

Oedipus kompleksinin Trobriandlar arasında gelişmediğini, Tchambuli'de cinsiyet rollerinin tepetaklak olduğunu ve Pueblo Kızılderilileri arasında saldırganlık olmadığını (karakteristik olarak, yerlilerin tümü de bu duygudan arınmıştı – "Güney dışında") göstermeyi amaçlayan ünlü çalışmalar, ampirik geçerlilikleri ne olursa olsun, "bilimsel açıdan test edilmiş ve onaylanmış" hipotezler değildir. Bunlar, tıpkı başkaları gibi olan, başkaları için izlenen yolların izlendiği ve başkaları kadar sonuçsuz nitelikte yorumlar ya da hatalı yorumlardır; bunları fiziksel deney otoritesiyle kuşatma girişimi de yalnızca yöntembilimsel bir el çabukluğu. Etnografya tabanlı bulgular ayrıcalıklı değildir, yalnızca özeldir: hakkında bir şeyler işitilen başka bir diyar. Onları bunun *daha ötesinde* (ya da *gerisinde*) bir şeyler olarak değerlendirmek hem kendilerini hem de toplumbilim açısından yalın birer ilkellikten ziyade kalıcılık içeren anlamlarını çarpıtmak olur.

Hakkında bir şeyler işitilen başka bir diyar: uzaklardaki koyunlara yönelik baskınların (gerçekten de iyi bir etnograf bunların ne tür koyunlar olduklarının ayrıntısına da girebilirdi) uzun uzadıya betimlenmelerinin genel ilintiye sahip olmalarının nedeni toplumbilimsel düşünceyi onu besleyecek somut malzemeyle birlikte sunmasıdır. Antropologun bulgularının önemli yanı bu bulguların karmaşık özgüllüğü, koşula bağlılığıdır. Sınırlı bağlamlarda gerçekleştirilen uzun vadeli, çoğunlukla (ama her zaman değil) nitel, oldukça katılımcı ve hemen hemen saplantı düzeyinde ayrıntılı alan çalışması yoluyla üretilen bu tür malzemeler sayesinde, çağdaş toplumbilimlere musallat olan mega kavramlara –meşruluk, modernizasyon, bütünleşme, çatışma, karizma, yapı (...) anlam– verilecek makul gerçeklik yoluyla yalnızca onlar *hakkında* gerçekçi ve somut bir biçimde değil, aynı zamanda, daha da önemlisi, onlarla *birlikte* yaratıcı ve hayal gücü açısından zengin bir biçimde düşünme sağlanabilir.

Etnografyanın mikroskobik doğasının ortaya koyduğu yöntembilimsel sorun hem gerçek hem de önemlidir. Ama uzaklardaki bir yöreyi dünyanın tamamı ya da bir sis odasının toplumbilimsel dengi olarak değerlendirmekle de çözüme kavuşturulamaz. Çözüme kavuşturulması –ya da en azından makul sınırlar içinde tutulabilmesi– için toplumsal eylemlerin kendilerinden fazlasına ilişkin yorumlar olduklarının ve bir yorumun nereden geldiğinin onun nereye gitmeye zorlanabileceği konusunda be-

lirleyici nitelik taşımadığının anlaşılması gerekir. Küçük gerçekler büyük konuları, göz kırpmalar bilgikuramını, koyunlara yapılan baskınlar devrimi anlatır, çünkü böyle yapmaları istenir.

VII

Bu da bizi, son olarak, kuram konusuna getirmekte. Herhangi bir konuya –yazın sanatı, düşler, belirtiler, kültür– yorumsal yaklaşımlarda bulunmanın rahatsız edici günahı bu yaklaşımların kavramsal boğumlanmaya direnme eğilimi sergilemeleri –ya da direnmelerine izin verilmesi– ve bu yüzden de dizgeli değerlendirme kiplerinden kurtulmalarıdır. Bir yorumu kavrarsınız ya da kavramazsınız, anlamını görürsünüz ya da görmezsiniz, onu kabul edersiniz ya da etmezsiniz. Kendi ayrıntılarının ivediliğine sıkışıp kalmış bir yorum kendi kendisini onaylayıcı olarak ya da, daha kötüsü, onu sunan kişinin sözümona gelişmiş duyarlıkları tarafından onaylanmış olarak sunulur; onun söylemek istediklerini kendisininkiler dışında kalanlar bağlamında dile getirmeye yönelik her türlü girişim gülünç bir taklit olarak nitelendirilir – antropologun ahlaksal sövgü için kullandığı en şiddetli terim kullanılacak olursa, etnikmerkezli olarak.

Ne kadar çekingen bir tavırla olursa olsun (gerçi ben bu konuda hiç de çekingen sayılmam), kendisini bilim dalı kabul eden bir alan çalışması açısından, bu söz konusu bile olamaz. Kültürel bir yorumun kavramsal yapısının örneğin biyolojik bir gözlemin ya da bir fizik deneyinin kavramsal yapısından daha az düzeyde formüle oturtulabilir olmasının ya da açıkça gösterilebilecek değer biçme ilkelerine daha az yatkın olmasının hiçbir nedeni yoktur – bu türden formüle dayandırmaların gerçekleştirildiği terimlerin, tamamen var olmamaları söz konusu olmasa da, bu türden yatkınlıklar taşıyabilmesi dışında. Üstü örtülü kuramlara mahkûmuz, çünkü onları ifade etme gücünden yoksunuz.

Aynı zamanda, kültürel yorumun bazı niteliklerinin kültürel yorumun kuramsal gelişimini daha da zorlaştırdığını kabul etmemiz gerekmektedir. Bu niteliklerin ilki, kuramın, kendilerini hayal gücüne dayalı soyutlamaya kaptırabilen bilimlerde olana kıyasla yere daha sağlam basan bir konumda kalmasının gerekmesi. Antropolojide yalnızca kısacık muhakeme sıçramaları etkili olma eğilimi gösterir; daha uzun olanlar mantıksal düşlere, biçimsel simetri içeren akademik karışıklığa kayma eğilimindedir. Bilinmedik bir simgesel eylem evrenine girme gereksinimin çekiciliğiyle kültür kuramı

alanında teknik ilerlemenin gereksinimleri arasındaki gerilim, kavrama gereksinimiyle analiz etme gereksinimi arasındaki gerilim, sonuç olarak, hem doğası gereği çok büyük hem de temel olarak bertaraf edilemez türdendir. Aslında, kuramsal gelişme ne kadar ilerlerse gerilim de o kadar derinleşir. Kültürel kuramın ilk koşulu şu: o, kendi kendisinin efendisi değildir. Yoğun betimlemenin sunduğu ivediliklerden sıyrılamaz nitelikte olduğu için, kendi içsel mantığı açısından kendi kendisini şekillendirme özgürlüğü oldukça sınırlıdır. Başarıya ulaşmak için planladığı genellik, soyutlamalarının geniş alanından değil, farklılıklarının kırılganlığından kaynaklanır.

Ve bunun ardından da kültüre (...), kültürlere (...), bir kültüre ilişkin bilgimizin basit bir görgül gerçek biçiminde artışında görülen tuhaflık gelir: bu bilgi ani hamleler biçiminde artar. Gitgide artan bulguların gitgide yükseliş gösteren eğrisini izlemek yerine, kültürel analiz gitgide daha fazla cesaret isteyen dalışların bağlantısız ama tutarlı ardışıklığından oluşur. Çalışmalar başka çalışmalar üstüne kurulur – diğerlerinin bıraktığı noktadan devam etme anlamında değil, daha fazla bilgiye ve daha iyi kavramlara sahip olarak aynı konularda daha derinlere dalmaları anlamında. Ciddi sayılabilecek her bir kültürel analiz taptaze bir başlangıçla başlar ve entelektüel güdüsünü tüketmeden önce başarabildiği yere kadar gider. Önceden keşfedilmiş gerçekler harekete geçirilir, önceden formülleştirilmiş hipotezler sınanır; ama ilerleyiş zaten kanıtlanmış teoremlerden yeni kanıtlanmış olanlara doğru gerçekleşmez; hareket, kişinin en temel düzeydeki kavrayışı el yordamıyla arayışından bunu zaten başardığı ve çoktan aştığı biçimindeki sava doğru gerçekleşir. Bir çalışma, kendisinden öncekilerden daha fazla (bu ne anlam taşırsa taşısın), dolaysız olması durumunda gelişme sayılabilir; fakat kendisinden öncekilerin omuzları üstünde yükselmek yerine, onlara meydan okuyarak ve onların meydan okumalarına maruz kalarak, onlarla yan yana ilerler.

Diğer nedenler bir yana, işte bu nedenden ötürü makale –ister otuz sayfadan ister üç yüz sayfadan oluşsun– kültürel yorumlar ile onları ayakta tutan kuramların sunulabileceği doğal tür olarak görülmüştür ve, yine bu nedenle, insan bu alanda dizgeli tezler arayacak olursa, kısa zaman sonra hayal kırıklığına uğrar – bulması durumunda hayal kırıklığı daha da büyük olacaktır. Bu alanda envanter nitelikli makaleler bile çok azdır – en azından bibliyografya oluşturma çabalarına yetmeyecek düzeydedir. Temel kuramsal katkılar yalnızca özgül çalışmalarda yer almakla kalmaz –bu hemen her alan için geçerlidir– aynı zamanda da kuramları bu çalışma-

lardan soyutlamak ve onları "kültür kuramı" denebilecek bir biçimde bir araya getirmek de çok güçtür. Kuramsal formülleştirmeler hükmettikleri yorumların o kadar gerisinde gezinirler ki onlar olmaksızın fazla bir anlam ifade etmezler ya da fazla ilgi çekmezler. Bunun böyle olmasının nedeni genel nitelik taşımaları değil (genel değillerse kuramsal da değillerdir), fakat, uygulamalarından bağımsız olarak ifade edildiklerinde, ya sıradan ya da bomboş görünmeleridir. İnsan etnografya tabanlı yorum açısından bir uygulamayla bağlantılı olarak geliştirilmiş kuramsal bir saldırıyı ele alarak –aslında bu alan kavramsal açıdan bu biçimde ilerlemektedir– onu daha net bir biçime sokabilir ve ona daha geniş bir ilinti katabilir; ancak, insan, "kültürel yorumun genel kuramı" diye bir şey yazamaz. Ya da, daha doğrusu, yazabilir ama bunda pek az yarar olabilir çünkü burada kuram oluşturma görevi soyut düzenlilikler kodlamak değil, yoğun betimlemeyi olanaklı kılmaktır; çeşitli vakaların bütününü genellemek değil, vakalar içinde genellemeye gitmektir.

Vakalar içinde genellemeye gitmeye bazen, en azından tıp ve psikoloji alanlarında, klinik çıkarım adı verilir. İşe bir gözlemler setiyle başlayıp bunları egemen bir yasa altında sınıflandırmak yerine, bu tür bir çıkarım bir (olası) imleyenler setiyle yola çıkar ve bunları anlaşılabilir bir çerçeveye oturtmaya çalışır. Ölçüler kuramsal tahminlerle eşleştirilir, ama belirtiler (ölçüldüklerinde bile) kuramsal özellikler açısından taranırlar – yani, teşhis edilirler. Kültürün incelendiği durumlarda, imleyenler belirtiler ya da belirti öbekleri olmayıp simgesel eylemler ya da simgesel eylem öbekleridir ve amaç da tedavi değil, toplumsal söylemin analizidir. Fakat kuramın kullanılma biçimi –bariz olmayan anlamları arama– aynıdır.

Böylece, yolumuz kültürel kuramın ikinci koşuluna çıkmakta: kuram, en azından terimin en katı anlamı açısından, kestirimci değildir. Teşhis koyan kişi kızamık tahmininde bulunmaz; kişinin kızamık olduğuna karar verir ya da, en fazla, bir kişinin oldukça kısa süre sonra kızamık olacağını *önceden görür*. Fakat, yeterince gerçek sayılacak bu sınırlama genellikle hem yanlış anlaşılmakta hem de abartılmaktadır, zira kültürel yorumlamanın yalnızca durum gerçekleştikten sonra gerçekleştiği anlamını taşıdığı düşünülmüştür: yani, öyküdeki köylü gibi, önce çite ateş açıp delikler açmakta, sonra da çevrelerine hedef çizmekteyiz. Bu türden bir şeyin bol miktarda gerçekleştiğini, hem de bazen seçkin çevrelerde gerçekleştiğini inkâr etmek zor. Ama inkâr edilmesi gereken bir konu varsa, o da bunun kuramın kullanımına dair klinik bir yaklaşımın kaçınılmaz sonucu olduğudur.

Klinik türü kuramsal formülleştirmede, kavramsallaştırmanın, deneysel kullanımların sonuçlarını planlamaya ya da belirlenmiş bir dizgenin gelecek durumlarına yönelik çıkarımda bulunmaya değil, zaten mevcut olan konuların yorumlarını üretme görevine yönelik olduğu doğrudur. Fakat bu da kuramın yalnızca geçmişin gerçekliklerine uyması (ya da, daha dikkatli olunursa, geçmişin gerçekliklerinin inandırıcı yorumlarını üretmesi) gerektiği anlamını taşımaz; geleceğin gerçeklikleri karşısında da hayatta kalması –entelektüel açıdan hayatta kalması– gerekir. Bizler birdenbire ortaya çıkıveren göz kırpmalara ya da koyunlara baskın düzenleme olayına ilişkin yorumumuzu bunlar gerçekleştikten sonra, bazen de çok sonra, formülleştirsek de bu türden bir yorumu olanaklı kılan kuramsal çerçeve, yeni toplumsal fenomenler gözler önüne serildikçe savunulabilir yorumlar üretmeye devam edebilmelidir. İnsan yoğun betimleme aşamasında her türlü çabaya –aşikâr ve yüzeysel olanın ötesinde– neler olup bittiğine ilişkin genel bir şaşkınlık havasında –ayağımızı sağlam zemine basmaya çalışırken– başlasa bile, insan işe entelektüel açıdan elleri bomboş olarak da başlamaz (ya da başlamamalıdır). Kuramsal fikirler her bir vakada tamamen yeniden yaratılmazlar; daha önce belirttiğim gibi, bağlantılı diğer çalışmalardan alınıp süreç içinde rafine edilir ve yeni yorumsal sorulara uygulanırlar. Bu tür sorunlar açısından yararlı olamazlarsa kullanılmaları sona erer ve bir ölçüde terk edilirler. yararlı olmaya, yeni anlayışlar sunmaya devam ederlerse, daha fazla ayrıntılandırılırlar ve kullanılmayı sürdürürler.[12]

Yorumsal bir bilimde kuramın nasıl işlev gördüğüne ilişkin böyle bir görüş, deneysel ya da gözlemsel bilimlerde "betimleme" ile "açıklama" arasında görülen ayrımın burada çok daha göreli bir düzeyde, "kaydetme" ("yoğun betimleme") ile "belirtim" ("teşhis") arasındaki –yani, belirli toplumsal eylemlerin ait oldukları aktörler açısından sahip oldukları anlamı ortaya koymak ile yapabildiğimiz kadar açık bir biçimde bu yolla

12) Kabul etmek gerekir ki, bu bir idealleştirme. Kuramlar klinik kullanımda ender olarak reddedildikleri, bunun yerine gitgide tuhaf, üretkenlikten uzak, zoraki ya da mantıksız bir hal aldıkları için, bir avuç insan dışında (gerçi bunlar da en tutkun olanlardır) herkes onlara yönelik ilgisini yitirdikten uzun süre sonra da varlıklarını sürdürürler. Aslında, antropoloji açısından, tükenmiş fikirleri literatür dışına çıkarmak üretken fikirleri literatüre katmaktan daha önemli bir sorundur; bu nedenle de insanın tercih edeceğinden çok daha fazla kuramsal tartışma yapıcı olmaktan ziyade eleştireldir ve ölmek üzere olan kavramların cenazesini geciktirmeye adanmış meslekler bile söz konusudur. Alanda ilerleme gerçekleştikçe, insan bu türden bir yabani ot ayıklama işinin etkinliklerimizin daha az göze çarpan bir parçası haline geleceğini umuyor. Ama, şimdilik, eski kuramların ölüp gitmektense ikinci baskılarını yapmayı tercih ettikleri bir gerçek.

elde edilen bilginin içinde bulunabileceği toplum hakkında ve, bunun da ötesinde, bu türden toplumsal yaşantı hakkında neler gösterdiğini belirtmek arasındaki– ayrım biçiminde ortaya konar. Çifte görevimiz, deneklerimizin eylemlerine, toplumsal söylemin "söylenmiş" olanına bilgi sağlayan kavramsal yapıları ortaya çıkarmak ve bir analiz dizgesi yapılandırmaktır; bu dizge yoluyla neyin genel olduğu, oldukları şey açısından onlara neyin ait olduğu konuları insan davranışının diğer belirleyicileri karşısında ön plana çıkacaktır. Etnografyada kuramın görevi, simgesel eylemin kendisi hakkında –yani, insan yaşamında kültürün rolü hakkında– söyleyeceklerinin ifade edilebileceği bir söz dağarcığı sağlamaktır.

Daha temel konularla ilgilenen birkaç yönlendirici parça dışında, kuram burada derlenen makalelerde bu biçimde işlemektedir. Çok genel, akademi içinde kotarılmış kavramlar ve kavramlar dizgesi repertuvarı –"bütünleşme", "ussallaştırma", "simge", "ideoloji", "ethos", "devrim", "kimlik", "eğretileme", "yapı", "ritüel", "dünya görüşü", "aktör", "işlev", "kutsal" ve elbette "kültür" kavramının kendisi– yalın olayları bilimsel açıdan uzdilli kılma çabasıyla yoğun betimleme etnografyasının bütününe işlenmekte.[13] Burada amaç küçük ama yoğun dokulu gerçeklerden geniş sonuçlar çıkarmak; kolektif yaşamın yapılandırılmasında kültürün rolüne ilişkin geniş bildirimleri, bunları karmaşık özgüllerle ilişkilendirerek desteklemek.

Böyle olunca da, en yakın gözlemsel düzeye kadar inen de yalnızca yorumsal olmamakta: bu türden bir yorumun kavramsal açıdan dayandığı kuram da bunu gerçekleştirmektedir. Ryle'ın göz kırpmalarla ilgilenmesi gibi benim Cohen'in öyküsüyle ilgilenmem de aslında bazı çok genel kavramlardan kaynaklandı. "Dillerin karışması" modeli –toplumsal anlaşmazlığın kültürel biçimlerin zayıflık, belirsizlik, eskilik ya da ihmal sonucunda işlev görmeyi kestiklerinde gerçekleşen bir şey değil, tıpkı taşlama amaçlı göz kırpmalar gibi, bu türden biçimler alışılmadık durumlar ya da alışılmadık amaçlar tarafından alışılmadık biçimde işlemeye zorlandıklarında gerçekleşen bir şey olduğu görüşü– benim Cohen'in öyküsünden çıkardığım bir şey değil. Meslektaşlarım, öğrencilerim ve benden öncekilerin yönergesiyle yönlendirildiğim bir şey bu.

13) Bunu izleyen bölümlerin büyük kısmı Fas'tan ziyade Endonezya'yı ele almakta, çünkü büyük bölümü çok yakın zamanlarda derlenen Kuzey Afrika malzemelerimin taleplerini karşılamaya henüz yeni başladım. Endonezya'daki alan çalışması 1952-1954, 1957-1958 ve 1971'de gerçekleşti; Fas'taki ise 1964, 1965-1966, 1968-1969 ve 1972'de gerçekleşti.

Bizim masum görünümlü "şişedeki not", Yahudi tüccarların, Berberi savaşçıların ve Fransız yöneticilerin anlam çerçevesinin, hatta bunların birbirlerine karşılıklı müdahalesinin sergilenmesinden daha öte bir şey. Toplumsal ilişkiler kalıbının yeniden biçimlenişinin, yaşanan dünyanın koordinatlarını yeniden düzenlemek olduğu tartışması mevcut şimdi. Toplumun biçimleri kültürün özüdür.

VIII

Bir Hint öyküsünde –en azından benim dinlediğim kadarıyla bir Hint öyküsünde– dünyanın bir platform üzerinde yükseldiğini, bu platformun bir filin sırtında olduğunu, filin de bir kaplumbağanın sırtında durduğunu öğrenen bir İngiliz, kaplumbağanın neyin üstünde durduğunu sormuş (belki de bir etnografı; onlar böyle davranırlar). Başka bir kaplumbağanın sırtında. Peki ya o kaplumbağa? "Aa, Sahib, bundan sonrası hep kaplumbağa artık."

Durum aslında bundan ibaret. Cohen, şeyh ve "Dumari" arasındaki karşılaşma konusunda daha ne kadar kafa yormanın yararlı olabileceğini bilmiyorum (gereken süre artık muhtemelen aşıldı); ama, bunu ne kadar uzun bir süre yaparsam yapayım, konunun temeline asla yaklaşamayacağımı da adım gibi biliyorum. Hakkında yazılar yazdığım hiçbir şeyin temeline yaklaşabilmiş de değilim, ne aşağıdaki makalelerde ne de başka yerlerde. Kültürel analiz, doğası gereği, tamamlanmaz niteliktedir. Üstelik, daha da kötüsü, ne kadar derine inerse o kadar az da tamamlanmış kalır. Bizimkisi en belirgin savları en sallantılı temellere oturan tuhaf bir bilim; bu bilim içinde el aldığınız konuda bir yerlerde varmak, hem kendinizde hem de başkalarında göreceğinizin o bir şeyleri yanlış yapmakta olduğunuz duygusunu yoğunlaştırmaktan başka işe yaramaz. Ama, bu, yoğun sorularla zeki insanları bezdirmenin yanı sıra, etnograf olmanın ta kendisi.

Bundan kaçınmanın çeşitli yolları var – kültürü folklora dönüştürüp derlemek, özelliklere dönüştürüp saymak, kurumlara dönüştürüp sınıflandırmak, yapılara dönüştürmek ve onunla oynamak. Ama bunlar birer *kaçış*. Gerçek şu ki, kişinin kendisini kültürün göstergebilimsel kavramına ve yorumsal yaklaşımı da bunun incelenmesine adaması, aslında, kişinin etnografya tabanlı savı, W. B. Gallie'nin artık çok iyi bilinen terimini kullanmak gerekirse, "gerçekte doğruluğu tartışılabilir" olarak görmeye adamasıdır. Antropoloji, ya da en azından yorumsal antropoloji, öyle bir

bilim ki ilerleyişini tartışmaların gitgide rafine olması değil, anlaşmanın kusursuzluğu belirlemekte. Gitgide iyiye giden ise bizim birbirimizi bezdirirken sergilediğimiz kesinlik.

İnsanın dikkati tek bir taraf yüzünden tartışma üzerine odaklandığında bunu görmek çok zor. Burada monologların pek az değeri var çünkü rapor edilecek bir sonuç söz konusu değil; sürdürülecek bir tartışma bulmak bile zor. Burada derlenmiş makaleler bir değere sahipse, bu değer onların söylediklerinden ziyade tanık olduklarından kaynaklanmakta: yalnızca antropolojiye değil, aynı zamanda toplum çalışmalarının geneline, insan yaşamının simgesel biçimlerine yönelik ilgide büyük bir artış var. Bir zamanlar uğraşsınlar diye felsefecilere ve yazın eleştirmenlerine terk etmekten fazlasıyla memnun kaldığımız anlam, o kaypak ve kötü tanımlanmış sahte varlık, artık geri gelip disiplinimizin merkezine yerleşmiş durumda. Marksçılar bile artık Cassirer'den alıntılar yapmakta; Olguculuk yanlıları da Kenneth Burke'ten.

Bütün bunların ortasında benim konumum bir yanda öznelcilik, diğer yanda da kabalizme karşı direnmek, simgesel biçimlerin analizini somut toplumsal olaylara ve durumlara, sıradan yaşamın kamusal dünyasına elimden geldiğince yakın tutmaya çalışmak ve bunu da kuramsal formülleştirmeler ile betimsel yorumlar arasındaki bağlantıların karanlık bilimlere sığınılmak suretiyle bozulmalarını engelleyecek bir biçimde düzenlemek oldu. Bu konularda tam bir nesnellik olanaksız olduğuna göre (ki bu gerçekten de böyle), en iyisinin kişinin duygularını serbest bırakması olacağı biçimindeki görüşten oldum olası etkilenmemişimdir. Robert Solow'un belirttiği gibi, bu tıpkı şunu söylemeye benziyor: kusursuz denecek düzeyde mikropsuz bir ortam olanaksız olduğuna göre, biz iyisi mi ameliyatlarımızı lağımda gerçekleştirelim. Yapısal dilbilim, bilgisayar mühendisliği ya da başka tür bir ileri düşünce biçiminin bizlerin insanları tanımamıza gerek kalmadan onları anlamamıza olanak sağlayacağı savları da beni etkilemiyor. Kültüre yönelik göstergebilimsel bir yaklaşımı en çabuk biçimde çürütmenin bir yolu da onun bir sezgicilik ve simya karışımına kaymasına izin vermek olabilir – sezgiler ne kadar güzel dile getirilirse getirilsin; simya ne kadar modern gösterilirse gösterilsin.

Çok derinlerde yatan kaplumbağaları bulma arayışı içinde, kültürel analizin yaşamın somut gerçeklerinden –insanların her yanda katıldıkları politik, ekonomik ve katmanlaşmaya ilişkin gerçekliklerden– ve bu gerçeklerin dayandığı biyolojik ve fiziksel gerekliliklerden uzaklaşma tehlikesi sürekli mevcut. Buna karşı ve bu şekilde de kültürel analizi bir

tür toplumbilimsel güzelduyuculuğa dönüştürmeye karşı tek savunma, bu tür analizi her şeyden önce bu tür gerçeklikler ve bu türden gereksinimler konusunda eğitmek. Benim ulusçuluk, şiddet, kimlik, insan doğası, meşruluk, devrim, etnik nitelik, kentlileşme, statü, ölüm, zaman hakkında ve her şeyden önce de belirli halkların bu türden şeyleri bir tür kavranabilir, anlamlı çerçeveye oturtmak için gösterdikleri belirli çabalar hakkında yazdıklarım böylece gerçekleşebildi.

Toplumsal eylemin simgesel boyutlarına –sanata, dine, ideolojiye, bilime, hukuka, ahlaka, sağduyuya– bakmak duygusallıktan arındırılmış biçimlerin yüce bir alanı uğruna yaşamın varoluşsal ikilemlerinden uzaklaşmak değildir; bunların tam ortasına dalmaktır. Yorumsal antropolojinin asıl görevi bizim en derin sorularımıza yanıt vermek değil, başka vadilerde başka koyunları güdenlerin verdikleri yanıtlara erişmemizi sağlamak ve böylece bu yanıtları insanın neler söylediğine ilişkin sonradan danışılabilir kayıtlara eklemektir.

II.

Kısım

2
Kültür Kavramının İnsan Kavramı Üzerindeki Etkisi

Kabile halkları tarafından kullanılan fikirlere ilişkin yakın tarihli *La Pensée Sauvage* başlıklı çalışmasının sonlarına doğru, Lévi-Strauss, bilimsel açıklamanın, zihnimizde canlandırmaya yönlendirildiğimiz gibi, karmaşık olanın basit olana indirgenmesinden oluşmadığını belirtir. Bunun yerine, ona göre, bilimsel açıklama daha anlaşılabilir bir karmaşıklığın daha az anlaşılabilir bir karmaşıklık yerine geçmesinden oluşur. İnsanın incelenmesi açısından bence biraz daha ileri gidebilir; açıklamanın çoğu zaman basit resimler yerine karmaşık resimler koymaktan ve bu arada da her nasılsa basit olanlara yakışan ikna edici açıklığı bir biçimde korumaya çabalamaktan oluştuğunu ileri sürebiliriz.

Zarafet, sanırım, genel bir bilimsel ideal olmayı sürdürüyor; ama toplum bilimlerinde gerçekten yaratıcı gelişmeler, çoğu zaman, bu idealden uzaklaşıldığında gerçekleşirler. Bilimsel ilerleme genellikle bir zamanlar güzel sayılabilecek düzeyde yalın bir kavramlar seti olarak görünürken, bugün dayanılmaz düzeyde basite indirgeyen bir kavramlar seti olarak görünen şeyin gelişen bir karışıklığından oluşur. İşte büyünün bu biçimde bozulmasının ardındandır ki anlaşılabilirlik ve dolayısıyla da açıklama gücü, Lévi-Strauss'un değindiği karmaşık ama kavranılamazın yerine

karmaşık ama kavranılabilirin yerleştirilmesi olasılığına dayanacaktır. Whitehead bir keresinde doğa bilimleri için şu özdeyişi önermişti: "Yalınlığı ara ama ona güvenme." Toplum bilimleri için de şunu önerebilirdi: "Karmaşıklığı ara ve onu düzenle."

Kültür incelemeleri sanki bu özdeyişin peşinden gidiliyormuş gibi bir gelişme gösterdi. Kültüre ilişkin bilimsel kavramın yükselişi Aydınlanma çağında başat konumda olan insan doğası görüşünün –bu görüş, hakkında ne söylenirse söylensin, hem net hem de yalındı– ortadan kaldırılması ve bunun yerine hem daha karmaşık hem de büyük ölçüde daha az netlik içeren bir görüşün getirilmesiyle doruğa ulaştı, ya da en azından bununla bağlantılıydı. Bu görüşü netleştirme, insanın ne olduğu konusunda anlaşılabilir bir açıklamayı yeniden yapılandırma çabası, o zamandan beridir kültüre yönelik bilimsel düşüncelerin temelinde yatmakta. Karmaşıklığın peşinde koşup onu daha önce hayal ettiklerinden çok daha büyük bir boyutta bulmalarının ardından, antropologlar, bu sefer de onu düzenlemek gibi zorlu bir çabaya giriştiler. Ve işin sonu da henüz ufukta görünmemekte.

Aydınlanma çağına hakim olan insan görüşüne göre, insan tamamen doğanın bir parçasıydı ve –Bacon'ın ısrarları ve Newton'ın rehberliğinde– doğa bilimlerinin keşfettiği genel yapılanma tektipliğini paylaşmaktaydı. Kısacası, Newton'ın evreni kadar güzel düzenlenmiş, onun kadar değişmez ve hayranlık uyandıracak düzeyde yalın bir insan doğası söz konusudur. Yasalarından bazıları belki farklı olabilir, ama yasalar *vardır*; değişmezliğinin bir bölümü yerel uygulamanın ayrıntıları tarafından çapraşıklaştırılmış olabilir, ama değişmez olduğu *kesin*.

Lovejoy'un (burada onun tumturaklı analizini izlemekteyim) Aydınlanma dönemi tarihçilerinden olan Mascou'dan yaptığı bir alıntı bu durumu sıradan bir yazarın her zamanki sözünü esirgemez yapısıyla gözler önüne sermektedir:

> Sahne düzeni [farklı zamanlarda ve yerlerde], aslında, değişir, aktörler giysilerini ve görünümlerini değiştirirler; fakat içsel devinimleri insanların ortak arzularından ve tutkularından kaynaklanır ve etkilerini de krallıkların ve halkların değişiklikleri içinde üretirler.[1]

Bu görüş küçümsenebilecek türden değil; biraz önce "ortadan kaldırma"ya değinmiş olsam da, bunun çağdaş antropolojik düşünceden

1) A. O. Lovejoy, *Essays in the History of Ideas* (New York, 1960), s. 173.

tamamen silindiği de söylenemez. Giysileri ve ortamları ne olursa olsun, insanların insan oldukları kavramın yerini "başka töreler, başka yaratıklar" almış değil.

Fakat, bu haliyle, Aydınlanma döneminde ortaya çıkan insanın doğası kavramının bazı çok daha zorlukla kabul edilebilecek anlamları bulunmaktadır – bunların başında da, bu kez Lovejoy'un kendisinin sözleriyle, şu gelmektedir: "Herhangi bir şeyin anlaşılabilirliğinin, doğrulanabilirliğinin ya da onaylanmasının belirli bir çağa, ırka, ruh haline, geleneğe ya da koşula ait insanlarla sınırlı olması, gerçekliğe ya da değere sahip değildir, ya da akıl sahibi bir insan açısından bir önem taşımaz."[2] İnsanlar arasında hem zamana hem de yere bağlı olarak inançlar ve değerler, gelenekler ve kurumlar açısından var olan büyük, çok çeşitli farklılıklar insanın doğasının açıklanması açısından aslında bir önem taşımaz. İnsan doğası yalnızca insanın içindeki gerçek anlamda –kalıcı, genel, evrensel– insana özgü nitelikleri kaplayan ve çapraşıklaştıran eklemelerden, hatta çarpıtmalardan oluşur.

Günümüzde kötü bir şöhrete sahip bir metinde, Dr. Johnson'a göre, Shakespeare'in dehasının ardında yatan gerçek şuydu: "Onun karakterleri belirli yerlere ait olan ve dünyanın geri kalanı tarafından uygulanmayan gelenekler tarafından, zaten yalnızca küçük sayıda insan üzerinde etkili olabilecek çalışma ya da mesleklerin özellikleri tarafından, ya da gelip geçici modaların ya da geçici düşüncelerin ilinekleri tarafından değiştirilmezler."[3] Racine de klasik temalı oyunlarının başarısını şunun kanıtı olarak görmekteydi: "Paris'in zevki (...) Atina'nın zevkiyle örtüşüyor; benim izleyicilerim başka zamanlarda Yunanistan'ın en kültürlü sınıflarının gözlerini sulandıran konuların aynılarından etkilenmekte."[4]

Johnson kadar İngiliz ve Racine kadar Fransız birinden geldiği için komik görünmesi gerçeği bir yana, bu türden bir görüşün sorunu, zamandan, mekândan ve koşullardan, çalışmalardan ve mesleklerden, gelip geçici modalardan ve geçici fikirlerden bağımsız, sabit bir insan doğası görüşünün bir yanılsama olabileceği ve insanın ne olduğunun aslında insanın nerede olduğuyla, kim olduğuyla ve nelere inandığıyla çok yakından bağlantılı olduğu için bütün bunlardan ayrı tutulamaz bir nitelik taşıyabileceğidir. Bu tür bir olasılığın var olabileceği düşüncesi de kültür kavramının yükselişe geçmesine ve insana yönelik tekdüzelikçi görüşün

2) *A.g.e.*, s. 80.
3) "Preface to Shakespeare," *Johnson on Shakespeare* (Londra, 1931), s. 11-12.
4) *Iphigénie*'nin önsözünden.

inişe geçmesine yol açtı. Modern antropoloji başka neleri ileri sürerse sürsün –ve şu ya da bu zamanda çok şeyi ileri sürdüğü de görülmekte– geleneklerin ya da belirli mekânların hiç değiştiremediği insanın aslında var olmadığı, hatta hiç var olmadığı ve, daha da önemlisi, doğası gereği de asla var olamayacağı savında kararlıdır. Mascou'nun aktörlerinin "gerçek kişiler" olarak sokak giysileriyle dolanmalarını, mesleklerinden arınmalarını, sanattan uzak bir samimiyetle anlık tutkularını ve ezberden dile getirilmeyen arzularını sergilemelerini gözlemleyebileceğimiz hiçbir sahne gerisi yok, olamaz da. Rollerini, oyunculuk biçimlerini, hatta oyunlarını değiştirebilirler; fakat, Shakespeare'in kendisinin de belirttiği gibi, sergilemeden asla vazgeçmezler.

Bu durum, insanın doğal, evrensel ve sabit nitelikleriyle törel, yerel ve değişken nitelikleri arasındaki hattı belirlemeyi büyük ölçüde güçleştirir. Aslında, bu türden bir hattı oluşturmanın insanın durumunu tahrif etmek ya da, en azından, onu ciddi ölçüde yanlış değerlendirmek anlamına geleceğini gösterir.

Bali'de karşımıza çıkan trans durumunu ele alalım. Balililer aşırı düzeyde kendinden geçme durumlarına kapılır ve bu esnada da her türden tuhaflığı sergilerler – canlı tavukların kafasını ısırarak koparır, kendilerini bıçaklar, kendilerini çılgınca oradan oraya atar, tuhaf sesler çıkarır, mucize türünden denge becerileri sergiler, cinsel ilişkiyi taklit eder, dışkı yer ve buna benzer şeyler yaparlar; hem de bizim uykuya dalmamızdan daha kolay ve daha ani bir biçimde. Trans durumu her törenin ayrılmaz bir parçasıdır. Bazılarında elli ya da altmış kişi birbiri ardına transa geçebilir (bir gözlemcinin belirttiği gibi, "birbiri ardına patlayan havai fişekler gibi"), bu durumdan beş dakika ile birkaç saat sonrası gibi sürelerde çıkar ve neler yaptığını kesinlikle anımsamazlar; bu insanlar, hiçbir şey anımsamamalarına karşın, geçirdikleri bu deneyimin bir insanın yaşayabileceği en olağanüstü ve tatmin edici deneyim olduğundan emindir. Bu tür bir şeyden ve antropologların keşfettiği, incelediği ve betimlediği daha binlerce benzer tuhaf olaydan insan doğası hakkında neler öğrenmekteyiz? Bali halkının özel bir tür varlık olduklarını, Güney Denizi Marslıları olduklarını mı? Temelde bizlerden farklı olmadıklarını, yalnızca bizim sahip olmadığımız bazı tuhaf ama aslında rastlantısal geleneklere sahip olduklarını mı? Aslında özel yeteneklere sahip olduklarını ve hatta içgüdüsel olarak farklı yönlerde ilerlediklerini mi? Ya da insan doğası diye bir şeyin var olmadığını ve insanların yalın olduklarını, insanların yalnızca kültürleri onları ne biçimde şekillendiriyorsa o olduklarını mı?

Hepsi de tatmin edici olmaktan uzak bu türden yorumlar arasında, insana ilişkin daha uygulanabilir bir kavrama giden yolu bulabilmek için antropoloji çabalamakta; bu insan kavramında kültür –ve kültürün değişkenliği– bir kapris ya da önyargı olarak göz ardı edilmek yerine dikkate alınacaktır ve yine bu kavrama göre antropoloji alanında hakim olan "insanlığın temel birliği" prensibi boş bir ifadeye dönüştürülmeyecektir. İnsan doğasına yönelik tekdüzelikçi bir görüşten uzaklaşmak gibi büyük bir adımı atabilmek, insan üzerine yürütülen çalışmalar açısından, cennet bahçesini terk etmek gibidir. Kültürün zaman ve uzam içinde gösterdiği çeşitliliğin yalnızca bir vitrin ve görünüş sorunu, yalnızca sahne dekoru ve komedi maskeleri sorunu olmadığı görüşünü korumak aynı zamanda insanlığın özünde olduğu kadar kendi ifadesinde de çeşitlilik sergilediği görüşünü korumak demektir. Ve bu düşünceyle birlikte de bazı sıkı bağlanmış halatlar gevşetilmekte ve tehlikeli sulara doğru hiç de rahat olmayan bir yolculuk başlamaktadır.

Tehlikeli, çünkü eğer büyük "İ" ile yazılan "İnsan"ın, geleneklerinin "arkasında", "altında" ya da "ötesinde" aranması kavramı terk edilip de bunun yerine, artık büyük harfle yazılmayan insanın bu geleneklerin "içinde" aranması gerektiği kavramı getirilirse, insanı tamamen gözden yitirme riski doğmaktadır. İnsan ya hiçbir iz bırakmadan kendi zamanı ve uzamı içinde bir çocuğa ve kendi çağının kusursuz bir tutsağına dönüşür ya da devasa, Tolstoyvari bir orduya asker olarak katılıp Hegel'den bu yana kapıldığı o berbat tarihi belirlenimciliklerden birine ya da diğerine bulaşır. Bu sapınçların her ikisini de toplum bilimlerde yaşadık ve bir ölçüde hâlâ yaşamaktayız – bunlardan biri kültürel görecilik bayrağı altında ilerlerken diğeri de kültürel evrim bayrağını taşımakta. Ama, aynı zamanda –ve daha yaygın boyutlarda– kültürel kalıpların kendilerinde, insanın varoluşunun ifade açısından kalıcı olmasalar da karakter açısından ayırt edici olan tanımlayıcı unsurlarını arayarak bunlardan kaçınma çabaları da sergilemekteyiz.

II

İnsanı kendi geleneklerinin ortasına yerleştirme çabaları çeşitli yönlere saptı, farklı taktikler benimsedi; ama bunların tamamı, ya da neredeyse tamamı, tek bir bütünsel entelektüel strateji adı altında ilerledi: ben buna, hiç değilse canına okuyabileceğim bir hedefim olsun diye, insan

yaşamındaki biyolojik, psikolojik, toplumsal ve kültürel unsurlar arasındaki ilişkilerin "katmanbilgisel" kavrayışı diyeceğim. Bu kavrayışa göre, insan bir "tabakalar" bileşenidir; bu tabakalardan her biri kendi altındaki tabaka üzerine eklenmiş haldedir ve kendi altındakileri de destekler. İnsanın analizi yapılırken, tabakalar tek tek soyulur; bu tabakaların her biri kendi başına eksiksiz ve indirgenemez nitelik taşır ve altında da bir diğer, oldukça farklı tabaka yatmaktadır. Kültürün türlü çeşit renkli tabakasını kaldırın, altından toplumsal örgütlenmenin yapısal ve işlevsel tabakası çıkar. Bunları da teker teker kaldırırsanız karşınıza bunları destekleyen ve olanaklı kılan psikolojik unsurlar –"temel gereksinimler" ya da benzerleri– çıkar. Psikolojik unsurları da kaldırırsanız elinizde insan yaşamının tüm yapısının biyolojik temelleri –anatomik, fizyolojik, nörolojik– kalır.

Yerleşik akademik disiplinlerin özgürlüklerini ve egemenliklerini temin etmesi bir yana, bu tür bir kavramsallaştırmanın çekici yanı, işleri kolaylaştırıyor gibi görünmesiydi. Kültürün insanın doğasında gerekli ve indirgenemez, hatta üstün bir bileşen olduğunu ileri sürebilmek için insanın kültürünün elinde mevcut tek şey olduğunu göstermek gerekmiyordu. Kültürel gerçekler kültürel olmayan gerçeklerin oluşturduğu zeminde, bu zemine karışmalarına ya da zemini kendilerine katmalarına gerek kalmadan yorumlanabilirdi. İnsan sıradüzensel düzeyde katmanlanmış bir hayvan, bir tür evrimsel kalıntıydı ve insanın tanımında her bir katmanın –bunlar organik, psikolojik, toplumsal ve kültürel olabilir– bir görevi ve doğruluğu tartışılmaz bir yeri vardı. İnsanın gerçekte ne olduğunu görebilmek için, uygun olan çok farklı bilimlerden –antropoloji, toplumbilim, psikoloji, biyoloji– bulguları tıpkı bir kumaş içindeki pek çok kalıp gibi birbiri üstüne eklememiz gerekiyordu; ve bu yapıldığında, kültürel tabakanın, insana özgü tek tabakanın büyük önemi doğal olarak ortaya çıkacaktı, tıpkı insanın gerçekte ne olduğuna ilişkin bize kendi başına anlatacaklarının da ortaya çıkması gibi. On sekizinci yüzyılda, insan, kültürel kostümlerini çıkardığında ortaya çıkan çıplak usavurucu olarak görülmekteydi; on dokuzuncu yüzyılın sonuyla yirminci yüzyılın başındaki antropoloji ise bu kültürel kostümü üstüne geçirdiğinde yüceltilmiş bir hayvan biçimini alan insan görüşünü getirdi.

Somut araştırma ve özel analiz düzeyinde, bu büyük strateji, öncelikle, kültürde evrensel nitelikleri, dünya çapında ve zaman içinde geleneklerin çeşitliliği karşısında her yerde aynı biçimde bulunabilecek görgül tekbiçimlilikleri avlamaya girişti; ikinci olarak da bu türden evrensel nitelikleri, bir kez bulunmalarının ardından, insan biyolojisi, psikolojisi

ve toplumsal örgütlenmesinin yerleşik sabitleriyle ilişkilendirme çabasına girişti. Eğer bazı gelenekler dünya kültürünün darmadağınık katalogundan bütün yerel değişkelerin ortak niteliği biçiminde bulup çıkarılabilirse ve ardından da bunlar kültüraltı düzeylerde çeşitli değişmez gönderme noktalarıyla kesin bir biçimde ilişkilendirilebilirse, o zaman hangi kültürel özelliklerin insanın varoluşu açısından gerekli olduğunun ve hangilerinin de yalnızca beklenmedik, ikincil ya da dekor niteliğinde olduğunun belirlenmesi doğrultusunda en azından bir parça ilerleme kaydedilebilirdi. Bu yolla, antropoloji, biyoloji, psikoloji ya da toplumbilim tarafından benzer yollardan sağlanan boyutlarla uyumlu olan, insan kavramının kültürel boyutlarını belirleyebilirdi.

Özü açısından bu tamamen yeni bir fikir değildir. *Consensus gentium* (bütün insanlığın fikir birliği) kavramı –doğru, gerçek, adilane ya da çekici olduklarında bütün insanların fikir birliğine varacakları bazı şeylerin bulunduğu ve bu nedenle de bu şeylerin gerçekten de doğru, gerçek, adilane ya da çekici oldukları kavramı– Aydınlanma döneminde mevcuttu ve muhtemelen bütün dönemlerde ve iklimlerde de çeşitli biçimlerde var oldu. Bu, birilerine eninde sonunda malum oluveren fikirlerdendir. Fakat, modern antropoloji içindeki gelişimi –önce Clark Wissler'in 1920'lerde "evrensel kültürel kalıp" diye adlandırdığı ayrıntılandırmayla başlayıp kırklı yılların başlarında Bronislaw Malinowski'nin bir "evrensel örgütsel tipler" listesi sunmasıyla devam etti ve ardından da G. P. Murdock tarafından İkinci Dünya Savaşı esnasında geliştirilip bugün de etkisini yitirmeyen "kültürün ortak paydaları" seti geldi– yepyeni bir şeyler kattı. *Consensus gentium* kuramcılarının belki de en ikna edici olanı sayılabilecek Clyde Kluckhohn, kendi ifadesiyle, "kültürün bazı yönleri belirgin biçimlerini yalnızca tarihsel ilineklerin bir sonucu olarak alırlar; diğerleri de evrensel olarak adlandırılmayı hak eden güçler tarafından biçimlenirler" kavramını kattı.[5] Buna göre, insanın kültürel yaşamı ikiye ayrılır: tıpkı Mascou'nun aktörleri gibi insanın Newtonvari "içsel devinimleri"nden bağımsız olan bölüm ve bu devinimlerin kendilerinin ortaya çıkışı olan bölüm. Bu durumda karşımıza çıkan soru da şu olmakta: on sekizinci yüzyıl ile yirminci yüzyılın tam ortasında kalan bu yapı gerçekten de ayakta kalabilir mi?

Ayakta kalıp kalamayacağı kültürün kültüraltı gerçekliklere yerleşik görgül düzeyde evrensel yönleri ile bu biçimde yerleşik olmayan görgül düzeyde değişken yönler arasındaki ikiliğin yerleşik hale getirilip sür-

5) A. L. Kroeber (yay. haz.), *Anthropology Today* (Chicago, 1953), s. 516.

dürülebilmesine bağlı. Ve bu da (1) önerilen evrensellerin yalnızca boş kategoriler değil, yerleşik evrenseller olmalarını, (2) yalnızca "derinlerdeki gerçeklikler" ile müphem bağlara sahip olmayıp belirli biyolojik, psikolojik ya da toplumbilimsel süreçlerde temelleri olmasını ve (3) insanlığın tanımında –bu tanımla karşılaştırıldığında çok daha fazla sayıda olan kültürel özellikler kesinlikle ikincil düzeyde önem taşırlar– temel unsurlar olarak ikna edici bir biçimde savunulabilmelerini gerektirir. Bu üç koşul göz önüne alındığında, bana kalırsa, *consensus gentium* yaklaşımı sınıfta kalmakta, insanın durumunun temel niteliklerine doğru ilerlemek yerine, onlardan uzaklaşır gibi görünmektedir.

Bu gereksinimlerden ilkinin –yani önerilen evrensellerin önemli evrenseller olmaları gerektiği, boş ya da boşa yakın kategoriler olamayacakları koşulunun– karşılanmayışının nedeni, karşılanamayacak olması. Örnek olarak, "din", "evlilik" ya da "mülk"ün görgül evrenseller olduklarını ileri sürmek ile onlara özel bir içerik kazandırmak arasında mantıksal bir çelişki bulunmakta, çünkü bunların görgül evrenseller olduklarını söylemek bunların aynı içeriğe sahip olduklarını söylemektir ve aynı içeriğe sahip olduklarını söylemek de aslında böyle bir içeriğe sahip olmadıkları gerçeğiyle karşılaşmaktır. Eğer din genel anlamda ve belirginlikten uzak bir biçimde tanımlanırsa –örneğin, insanın gerçekliğe en temel yönelimi olarak–, bu durumda, aynı zamanda bu yönelime çoklu koşula bağlı bir içerik atfetmek söz konusu olamaz; çünkü kendilerini kaybetmiş haldeki Aztekler arasında gerçekliğe dönük en temel yönelimi oluşturan şey –insan kurbanların göğüslerinden kesilip çıkarılan ve hâlâ çarpan yürekleri gökyüzüne kaldırmak– vurdumduymaz Zuñiler arasındaki bu tür bir yönelimi oluşturan şey –yüce yağmur tanrılarına şükranlarını belirtmek için topluca dans etmeleri– değil. Hinduların saplantısal törenciliği ve gevşek temelli çoktanrıcılığı, "gerçek anlamda gerçeğin" gerçekte neye benzediği konusunda Sünni İslam'ın uzlaşmaz tektanrıcılık ve katı legalizm ile geliştirdiği görüşten tamamen farklı bir görüşü dile getirir. Daha az soyutluk taşıyan konulara kadar inmeye çalışıp Kluckhohn'un yaptığı gibi ölümden sonra yaşam kavramının evrensel olduğunu ya da Malinowski'nin yaptığı gibi Tanrı'nın takdiri kavramının evrensel olduğunu ileri sürsek bile, karşımıza dolaysız bir çelişki çıkar. Ölümden sonra yaşam kavramı genelleştirmesinin Konfüçyüs inanırları ve Calvinciler, Zen Budistleri ve Tibet Budistleri açısından benzerlik taşıdığını göstermek için, bu kavramın en temel terimlerle savunulması gerekir – aslında o kadar genel terimlerle ki sahip olabileceği her türden etkiyi de bu arada neredeyse yitirir. Aynısı

her türden Tanrı'nın takdiri kavramı için de geçerli; bu kavram kanatları altında hem Navajo yerlilerinin tanrıların insanlarla ilişkilerine yönelik kavramlarını barındırabilir, hem de Trobriand kavramlarını. Ve durum din konusunda nasılsa "evlilik", "ticaret" ve A. L. Kroeber'in oldukça yerinde bir kullanımla "sahte evrenseller" olarak adlandırdığı diğer bütün kavramlar için de geçerlidir – görünüşte çok somut bir konuya benzeyen "sığınak" kavramına kadar. Dünyanın her yerindeki insanların çiftleşip çocuk yapıyor olmaları, benim olan ve senin olan gibi kavramlara sahip olmaları ve kendilerini şu ya da bu biçimde yağmur ve güneşten korumaları ne yanlış ne de, bazı bakış açılarına göre, önemsizdir; fakat bunlar insana ilişkin olup ona çok benzeyen ve onun "Sıradan Adam" türü bir karikatüründen oluşmayan bir portrenin çizilebilmesinde fazlaca yardımcı olmamaktalar.

Benim şu ana kadar yeterince netleştirdiğimi düşündüğüm ve birazdan daha da netleşecek olan görüşüm, insan olarak insan konusunda –insanın çok çeşitli yönleri olan bir hayvan olması dışında– hiçbir genelleme yapılamayacağı ya da kültür çalışmalarının bu türden genelleştirmelere katkı sağlayacak hiçbir şeyleri olmadığı değil. Benim görüşüme göre, bu tür genellemeler, kültürel evrensellerin Bacon tarzı bir arayışla, aslında var olmayan bir *consensus gentium* arayışıyla, dünya halkları arasında bir tür kamuoyu yoklaması gerçekleştirilerek keşfedilemez ve bunu gerçekleştirme çabası da, yaklaşımın aslında kaçınsın diye tasarlandığı türden bir göreciliğe yönelmesine neden olacaktır. Kluckhohn şöyle yazmakta: "Zuñi kültürü sınırlılık getirmeye büyük değer verir; Kwakiutl kültürü bireyin teşhirci niteliğini cesaretlendirir. Bunlar karşıt değerlerdir; fakat, bunlara bağlı kalarak Zuñi ve Kwakiutl halkı evrensel bir değere bağlılıklarını sergilemektedir: bir kişinin kültürünün apayrı düzgülerinin değerli görülmesini."[6] Bu katıksız bir kaçamak, ama kültürel evrenseller tartışmalarının genelinden daha kaçamak değil, yalnızca daha belirgin. Fakat, sonuç olarak, Herskovitz gibi "ahlaklılık bir evrenseldir ve bir tür gerçeklik standardıdır, tıpkı güzellikten zevk alınması gibi" dememize ve biraz daha zorlarsak, onun bir sonraki tümcesinde söylediği gibi, "bu kavramların aldığı birçok biçim yalnızca onları ortaya koyan toplumların belirli tarihsel deneyiminin ürünüdür" dememize yardımcı olabilir mi?[7] İnsan bir kez tekdüzelikçiliği terk etti mi, hatta –*consensus gentium* kuram-

6) C. Kluckhohn, *Culture and Behavior* (New York, 1962), s. 280.
7) M. J. Herskovits, *Cultural Anthropology* (New York, 1955), s. 364.

cıları gibi– kısmen ve pek kararsız bir biçimde olsa bile bunu bir kez terk etti mi, görecilik gerçek bir tehlikedir; bu tehlikeden sakınmanın tek yolu, insan kültürünün farklılıklarını, Zuñilerin kısıtlayıcılığı ile Kwakiutlların teşhirciliğini doğru ve eksiksiz bir biçimde karşılamak ve bu farklılıkları kişinin insan kavramı dahilinde benimsemek, bu farklılıkları müphem, gereksiz yinelemeler ve etkisiz bayağılıklarla görmezden gelmemek olabilir.

Elbette, aynı zamanda önemli olan kültürel evrenselleri ifade etmenin güçlüğü, *consensus gentium* yaklaşımının karşısında duran ikinci gereksinimin, yani bu türden evrenselleri biyolojik, psikolojik ya da toplumbilimsel süreçlere dayandırma gereksiniminin yerine getirilmesini de engellemektedir. Ama iş bununla da bitmiyor: kültürel olan ve kültürel olmayan unsurlar arasındaki ilişkinin "katmanbilgisel" kavramlaştırması bu türden bir temelin oluşturulmasını daha da etkili bir biçimde güçleştirir. Bir kez kültür, tin, toplum ve organizma kendi içinde eksiksiz ve otonom, apayrı bilimsel "düzeyler"e dönüştürüldü mü, bunları tekrar bir araya getirmek çok zordur.

Bunu yapmaya çalışmanın en yaygın yolu "değişmez gönderme noktaları" olarak adlandırılan şeyin kullanımı olabilir. Bu stratejiyi dile getirenlerin en ünlülerinden biri olan ve kırklı yılların başlarında Talcott Parsons, Kluckhohn, O. H. Taylor ve başkaları tarafından üretilen "Toward a Common Language for the Areas of the Social Sciences" başlıklı memorandumdan bir alıntı yapacak olursak, bu gönderme noktaları

> toplumsal dizgelerin doğasında, bileşen bireylerin biyolojik ve psikolojik doğasında, bu bireylerin yaşayıp hareketlerini gerçekleştirdikleri harici durumlarda, toplumsal dizgeler içindeki eşgüdüm gereksiniminde [bulunabilir]. [Kültür] içinde (...) bu yapı "odakları" asla göz ardı edilmez. Bunlar bir biçimde "adapte edilmeli" ya da "dikkate alınmalı"dır.

Kültürel evrenseller bu kaçınılamaz gerçekliklere verilmiş kristalize yanıtlar, bunlarla bağdaşmanın kurumsallaştırılmış yolları olarak görülür.

Şu halde, analiz, varsayılan evrenselleri derinlerde yatan, gerçek kabul edilen gerekliliklerle eşleştirmekten, bu ikisi arasında bir tür uyumluluk olduğunu göstermeye çabalamaktan oluşur. Toplumsal düzeyde, bu tür yadsınamaz gerçeklere dönük gönderme, bütün toplumların –varlıklarını sürdürebilmek için– kendi üyelerini üretmeleri ya da mal ve hizmet temin etmelerinin gerektiği, böylece de bir tür aile biçiminin ya da bir tür ticaret biçiminin evrenselliğinin gerçekleştiği yolundadır. Psikolojik düzeyde, kişisel gelişme gibi temel gereksinimlere –dolayısıyla da eğitim kurumlarının her yerde mevcut olmasına– ya da Oedipus kompleksiyle

bağlantılı sorunlar gibi tüm insanları ilgilendiren sorunlara –dolayısıyla da cezalandırıcı tanrılar ile bağışlayıcı tanrıçaların mevcudiyetine– sığınılır. Biyolojik açıdan, metabolizma ve sağlık söz konusudur; kültürel açıdan, yemek yeme gelenekleri ve tedavi süreçleri söz konusudur vs. Burada izlenecek yol, derinlerde yatan şu ya da bu türden insan gereksinimlerine bakıp ardından kültürün evrensel olan bu yönlerinin, yeniden Kluckhohn'un benzetmesini kullanırsak, bu gereksinimlere göre "biçimlendirilmiş" olduklarını göstermeye çalışmaktır.

Burada, sorun, aslında, genel bir biçimde bu tür bir uyumun var olup olmadığı değil, fazlasıyla gevşek ve belirsiz bir ahenk olup olmadığıdır. Bazı insan kurumlarını bilimin (ya da sağduyunun) bizlere insanın varoluşu için birer gereksinim olduğunu söylediği şeyle ilişkilendirmek zor değil, ama bu ilişkiyi dolambaçsız bir biçimde dile getirmek çok daha zor. Hemen her kurum çok çeşitli toplumsal, psikolojik ve organik gereksinime hizmet etmekle kalmaz (böylece, evliliğin yalnızca toplumsal nitelikli üreme gereksiniminin bir refleksi olduğunu söylemek ya da yemek yeme geleneklerinin metabolik gereksinimlerin bir refleksi olduğunu söylemek gülünç olmak için malzeme yaratmaktır), aynı zamanda var oldukları düşünülen aradüzey ilişkileri herhangi bir kesin ve sınanabilir yoldan ifade etmenin de hiçbir yolu yoktur. İlk bakışta görünenin aksine, burada, biyoloji, psikoloji ve hatta toplumbilim kavramlarını ve kuramlarını kültür analizine uygulama (ve elbette bunun tam tersini gerçekleştirme) yönünde ciddi hiçbir çaba bulunmamaktadır; tek mevcut olan da kültürel ve kültüraltı düzeylerin sözümona gerçeklerini yan yana yerleştirmek ve böylece de bunlar arasındaki bir tür ilişkinin –tuhaf bir "biçimlendirme" türünün– sağlayacağı müphem bir duyguyu harekete geçirmektir. Burada hiçbir kuramsal bütünleşme söz konusu olmayıp yalnızca apayrı bulguların bir bağlılaşımı –üstelik o da sezgisel türden– söz konusudur. Bu düzeyler yaklaşımını kullanarak, "değişmez gönderme noktaları"nı harekete geçirerek bile, kültürel ve kültürel olmayan unsurlar arasında asla gerçek anlamda işlevsel bağlantılar oluşturamayız; yalnızca az ya da çok düzeyde ikna edici örneksemeler, koşutluklar, önermeler ve eğilimler oluşturabiliriz.

Ancak, *consensus gentium* yaklaşımının kültürel ve kültürel olmayan görüngüler arasında, bunları açıklayabilecek türden önemli evrenseller ya da özel bağlantılar üretemeyeceğini ileri sürerken yanılıyor olsam bile (kabul etmek gerekir ki, birçok antropolog da bunu savunacaktır), bu tür evrensellerin insanın tanımında merkezi unsurlar olarak alınıp alınmayacağı, insanlığa yönelik bir "en üst düzeyde ortak payda" görüşünün bizim

istediğimiz şey olup olmadığı sorusu karşımızda durmaktadır. Bu, elbette, artık bilimsel bir soru olmaktan çıkıp felsefi bir soru olmakta; fakat insan olmanın ne anlam taşıdığının özünün, insan kültürünün şu ya da bu halka özgü olmayıp evrensel olan özellikleri yoluyla en belirgin biçimde ortaya konuldukları düşüncesi bizlerin paylaşmak zorunda olmadığımız bir önyargıdır. Bu tür genel gerçekleri –insanların her yerde bir tür "din"e sahip olduklarını– veya şu ya da bu dinsel görüngünün zenginliğini –Bali halkının transını ya da Hint ritüelizmini, Azteklerin insanları kurban edişlerini ya da Zuñilerin yağmur dansını– kavrayarak mı insanı kavrayacağız? "Evlilik" denen şeyin evrensel olması gerçeği (eğer bu doğruysa) Himalayalar'da görülen çok-kocalılıkla, Avustralya'nın fantastik evlilik kurallarıyla ya da Afrika'daki Bantuların ayrıntılı başlık parası dizgeleriyle ilgili gerçekler kadar bizler konusunda da derin bir yorum sağlamakta mıdır? Cromwell'in kendi zamanının en tipik İngiliz'i olduğu çünkü tamamen eşsiz olduğu yorumu bu bağlantıya uygun düşebilir: genel açıdan insan olmanın ne anlam taşıdığına ilişkin en bilgilendirici açıklamalardan bazıları insanların kültürel niteliklerinde –farklılıklarında– mevcut olabilir; antropoloji biliminin insan kavramının oluşturulmasına –ya da yeniden oluşturulmasına– temel katkısı da, o halde, bize bu niteliklerin nasıl bulunacağını göstermekte yatabilir.

III

Söz konusu olan insanı tanımlamak olduğunda antropologların kültürel niteliklerden uzak durup bunun yerine hiç de sorun çıkarmayan evrensellere sığınmalarının temel nedeni, insan davranışının devasa çeşitliliğiyle karşı karşıya kaldıklarında, bir tarihselcilik korkusundan, onları her türlü ilintiden mahrum kılacak kadar sarsıcı bir kültürel görecelik girdabında yollarını yitirme korkusundan kurtulamamalarıdır. Bu tür bir korkunun nedensiz olduğu da söylenemez: Ruth Benedict'in *Patterns of Culture* başlığını taşıyan ve muhtemelen bu ülkede yayımlanmış en popüler antropoloji kitabı olma özelliğini koruyan kitabı, bir grup insanın yapma eğilimi sergilediği her şeyin bir başka grup tarafından saygı duyulmayı hak ettiği biçimindeki tuhaf sonucuyla, belki de Marc Bloch'un "tekil şeyleri öğrenmenin heyecanı" olarak adlandırdığı şeye kişinin kendisini fazlasıyla kaptırması sonucunda kendisini sokabileceği tuhaf durumun en çarpıcı örneğini oluşturur. Ama bu korku bir öcüdür. Kültürel bir görüngünün

görgül açıdan evrensel olmadığı sürece insanın doğası hakkında bir şeyleri yansıtamayacağı kavramı, orak-hücre anemisi (sickle-cell anemia) evrensel olmadığına göre bize insanların genetik süreçleri konusunda hiçbir şey anlatamaz düşüncesi kadar mantıklı olabilir. Bilim alanında önemli olan, görüngülerin görgül açıdan yaygın olup olmadıkları değildir –yoksa Becquerel uranyumun tuhaf davranışlarıyla bu kadar ilgilenir miydi?– ama önemli olan da temellerini oluşturan doğal süreçleri ortaya koymalarının sağlanıp sağlanamayacağıdır. Cenneti tek bir kum tanesinde görmek yalnızca şairlerin başarabileceği bir hüner değildir.

Kısacası, benzer görüngüler arasındaki anlamlı nitelikleri değil, farklı görüngüler arasındaki dizgeli ilişkileri aramamız gerekmekte. Ve bunu etkili bir biçimde yapabilmek için de insan varoluşunun çeşitli yönleri arasındaki ilişkilerin "katmanbilgisel" yönünü sentetik olanla değiştirmemiz gerekiyor; yani, biyolojik, psikolojik, toplumbilimsel ve kültürel unsurların analizin üniter dizgeleri içindeki değişkenler içinde ele alınabileceği bir kavrayışla. Toplum bilimlerde ortak bir dilin oluşturulması yalnızca terminolojilerin eşgüdümü ya da, daha beteri, yeni, yapay terimlerin getirilmesi sorunundan ibaret değil; alanın bütününe tek bir kategoriler setinin empoze edilmesi sorunu da değil. Burada sorun, farklı tipte kuramları ve kavramları kişinin bugün apayrı çalışma alanlarında takılıp kalmış bulguları kapsayan anlamlı önermeleri formülleştirmesine olanak sağlayacak biçimde bütünleştirebilmek.

Bu tür bir bütünleşmeyi antropolojik yönden başlatıp ardından insana ilişkin daha kesin bir görünüme varma çabasında iki görüş önermek istiyorum. Bunlardan biri, kültürü, şimdiye kadar çoğu zaman söz konusu olduğu gibi, somut davranış kalıplarının –geleneklerin, kullanımların, göreneklerin, alışkanlık kümelerinin– kompleksleri biçiminde görmenin en iyi yol olmadığı, en iyi yolun, kültürü davranışın yönlendirilmesi için bir denetim mekanizmaları –planlar, tarifeler, yönergeler– (bilgisayar programcılarının terimiyle "programlar") seti olarak görmek olduğudur. İkinci fikir de insanın aslında kendi davranışını düzenlemek için bu türden genetiküstü, dıştan gelen denetim mekanizmalarına, bu türden kültürel programlara tamamen bağımlı olan bir hayvan olduğudur.

Bu fikirlerin ikisi de yeni değil, ama hem antropolojide hem de diğer bilim dallarındaki yakın tarihli çeşitli gelişmeler (sibernetik, bilgi kuramı, moleküler genetik) bu fikirleri bir yandan daha kesin ifadelere yatkın hale getirtirken, bir yandan da onlara daha önce sahip olmadıkları düzeyde görgül destek sağladı. Ve kültür kavramı ile insan yaşamında kültürün

rolünün bu türden formülleştirilmelerinden çıkan şey, bir uzamdan diğerine ve bir zamandan diğerine, kendi davranışı içindeki görgül ortak nitelikleri değil, temsilcileri sayesinde kendi doğal kapasitelerinin genişliği ve belirsizliğini kendisinin gerçek başarılarının darlığına ve özgüllüğüne indirgeyen mekanizmaları vurgulayan bir insan tanımıdır. Bizim hakkımızdaki en önemli gerçeklerden biri, sonuçta, bin çeşit yaşam yaşamak için doğal yönden donatılmış bir biçimde başlamamız ama sonuçta bunlardan yalnızca birini yaşamamız.

Kültüre ilişkin "denetim mekanizması" görüşü insan düşüncesinin temel olarak hem toplumsal ya da kamusal olduğu –doğal ortamının evin bahçesi, pazar yeri ve kent meydanı olduğu– varsayımıyla başlar.

Düşünmek "kafa içindeki gerçekleşmeler"den oluşmaz (kafa içindeki ve başka yerlerdeki gerçekleşmeler düşünmenin oluşması için gereklidir elbette); düşünmek, G. H. Mead ve diğerlerinin anlamlı simgeler adını verdikleri şey –çoğu zaman sözcükler ama aynı zamanda da jestler, çizimler, müzikal sesler, saat gibi mekanik gereçler ya da mücevherler gibi doğal nesneler– içindeki bir trafiktir. Anlamlı simgeler, aslında, yalın gerçekliğinden alınmış ve deneyime anlam katmak için kullanılan her şeydir. Herhangi bir bireyin bakış açısından, bu tür simgeler büyük ölçüde belirlenmiş özelliktedir. Birey doğduğu zaman bu simgelerin topluluk içinde zaten geçerli olduklarını görür ve bu simgeler, bireyin katkısının olduğu ya da olmadığı bazı eklemeler, çıkarmalar ve kısmi değişikliklerle varlıklarını birey öldükten sonra da sürdürürler. Birey yaşadığı sürece bunları ya da bunlardan bazılarını çoğu zaman kendiliğinden ama bazen de bilerek ve özenle kullanır, ama her seferinde de aynı amaç söz konusudur: yaşadığı olaylara bir yapı kazandırmak, John Dewey'nin canlı ifadesini kullanacak olursak, "yaşanmış şeylerin süregelen süreci" içinde kendi yolunu bulmak.

İnsanın bu dünyada tavrını belirleyebilmek için bu türden simgesel aydınlanma kaynaklarına büyük bir gereksinimi vardır, çünkü kendi bedeninde yapısal olarak kökleşmiş, simgesellikten uzak kaynaklar çok dağınık bir ışık yaymaktadır. Daha alt düzey hayvanların davranış kalıpları, en azından çok daha büyük bir oranda, kendi fiziksel yapıları tarafından belirlenmiştir; genetik bilgi kaynakları onların eylemlerini çok daha dar bir çeşitlilik sınırıyla düzenler. Öyle ki, bu sınır ne kadar dar ve ne kadar fazla eksiksiz ise hayvan da o kadar alt düzeydedir. İnsan açısından, doğuştan belirlenmiş olan şey, büyük düzeyde genel yanıt kapasiteleridir; bu kapasiteler, çok daha fazla esnekliği, karmaşıklığı ve her şeyin yolunda gittiği ender durumlarda davranışın etkililiğini olanaklı

kılsalar da, onu çok daha az düzeyde düzenlenmiş biçimde bırakırlar. O halde, bu da tartışmamızın ikinci yönünü oluşturmakta: kültürel kalıplar –anlamlı simgelerin örgütlü dizgeleri– tarafından yönlendirilmese, insanın davranışı kesinlikle yönetilemez olurdu; anlamsız eylemlerin ve patlak veren duyguların kaosundan oluşur, deneyimi kesinlikle şekilsiz olurdu. Bu türden kalıpların birikimlenmiş bütünlüğü olan kültür yalnızca insan deneyiminin bir süsü değildir, insan deneyiminin özgüllüğünün başlıca temeli olan kültür bu deneyim için gerekli bir koşuldur.

Antropoloji içinde böyle bir konumu destekleyici nitelik taşıyan en etkili kanıtlardan bazıları eskiden insanın soyu –*Homo sapiens*'in primat geçmişinden kurtulması– olarak adlandırılan şeye ilişkin anlayışımızdaki yakın tarihli gelişmelerden gelir. Bu gelişmeler içinde üçü büyük öneme sahiptir: (1) fiziksel evrim ile insanın kültürel gelişimi arasındaki ilişkilere dair ardışık görüşün terk edilerek bir örtüşme görüşünün ya da etkileşimsel görüşün benimsenmesi; (2) modern insanı en yakın ataları arasından üreten biyolojik gelişmeler bütününün merkezi sinir sisteminde ve özellikle de beyinde gerçekleştiğinin keşfedilmesi; (3) insanın –fiziksel açılardan– eksik, tamamlanmamış bir hayvan olduğunu, insanı grafik açıdan insan olmayanlardan en çok ayıranın katıksız öğrenme yeteneği olmaktan ziyade (bu yetenek ne kadar büyük olsa da) insan olarak işlevini yerine getirebilmesinden önce ne tür şeyleri ne ölçüde öğrenmesi *gerektiği* olduğunu anlamamız. Bunlardan her birini sırasıyla ele alalım.

İnsanın biyolojik ve kültürel gelişimi arasındaki ilişkilere yönelik geleneksel görüş bunlardan ilkinin, yani biyolojik gelişimin, henüz ikincisi, yani kültürel gelişim başlamadan önce her açıdan tamamlanmış olduğu yönündeydi. Yani, bir kez daha katmanbilgiseldi: insanın fiziksel varlığı, genetik çeşitlenme ve doğal ayıklanmanın sıradan mekanizmaları yoluyla, anatomik yapısının bugün bulduğumuz konuma az ya da çok düzeyde ulaştığı noktaya kadar evrimleşti; ardından kültürel gelişim başladı. İnsanın soyoluşsal tarihinde, belirli bir aşamada, bir tür marjinal genetik değişim insanın kültürü üretip taşımasına olanak tanıdı ve bu noktadan sonra da insanın çevrenin baskılarına uyum amaçlı tepkilerinin biçimi genetik değil, kültürel nitelikliydi. Dünya üzerine yayıldıkça, soğuk iklimlerde kürk, sıcak iklimlerde de yalnızca örtünmesine yetecek şeyler giydi (ya da hiçbir şey giymedi); çevre ısısına bağlı olarak doğuştan gelen tepki kiplerini değiştirmedi. Kalıt olarak edindiği yırtıcılık gücünü silahlar yaparak genişletti ve avladıklarının daha fazlasını hazmedilebilir hale getirmek için yiyeceğini pişirdi. Öykünün devamında, bir tür bir zihinsel

eşiği aşmasının ardından, kendisinden sonra gelenlere ve komşularına öğretme yoluyla (Sir Edward Taylor'ın klasik kültür tanımını kullanırsak) "bilgi, inanç, yasa, ahlak, gelenek" aktarabilir ve bunları atalarından ve komşularından öğrenme yoluyla alabilir hale geldiğinde, insan insan oldu. Bu büyülü anın ardından, hominidlerin gelişimi yüzyıllardır olduğu gibi fiziksel organik değişime değil de neredeyse tamamen kültürel birikime, törel uygulamaların yavaş yavaş gelişmesine dayandı.

Burada tek sorun böyle bir büyülü anın var olmuş görünmemesi. En yakın tarihli tahminlere göre, yaşamın kültürel kipine geçiş *Homo* türünün milyonlarca yılını aldı; ayrıca, bu biçimde zamana yayılan bu geçiş tek bir ya da bir avuç marjinal genetik değişiklikle değil, bu değişikliklerin uzun, karmaşık ve yakından bağlantılı bir dizgede oluşmasıyla gerçekleşti.

Günümüz görüşüne göre, *Homo sapiens*'in –modern insanın– kendisinden önceki *sapiens*ler içinden evrimleşmesi yaklaşık dört milyon yıl önce, bugün artık herkesçe bilinen Australopithecinelerin –Güney ve Doğu Afrika'nın maymunsu insanlarının– ortaya çıkmasıyla kesin olarak başladı ve yalnızca iki ya da üç yüz bin yıl önce *sapiens*in kendisinin ortaya çıkmasıyla sonuçlandı. Böylece, kültürel ya da dilerseniz önkültürel etkinliklerin en azından temel biçimleri (basit alet yapımı, avlanma ve benzerleri) Australopithecinelerin bazıları arasında mevcut görünürken, benim kültürün başlangıcı olarak tanımladığım dönem ile bugün bildiğimiz biçimiyle insanın ortaya çıkışı arasında bir milyon yılı aşkın bir örtüşme söz konusuydu. Kesin tarihler –bu tarihler kesin değil ve daha fazla araştırma da bu tarihleri şu ya da bu yönde değiştirebilir– çok önemli değil; önemli olan, bir örtüşmenin olması ve bunun uzun bir süreyi kapsaması. İnsanın soyoluşsal tarihinin son aşamaları (en azından, şu ana göre son aşamalar) kültürel tarihin ilk aşamaları ile aynı büyük jeolojik dönemde –Buzul Çağı denen dönemde– gerçekleşti. İnsanların doğumgünleri olabilir, ama insanın bir doğumgünü yok.

Bunun taşıdığı anlam, kültürün –sözün gelişi– tamamlanmış ya da neredeyse tamamlanmış bir hayvana sonradan eklenmek yerine, o hayvanın kendisinin üretiminde bir malzeme ve temel nitelikte bir malzeme olduğudur. Buzul Çağı boyunca kültürün ağır, kararlı, neredeyse buzul hızıyla gerçekleştirdiği büyüme evrimleşmekte olan *Homo* üzerindeki ayıklama baskılarının dengesini, onun evriminde temel bir yönlendirici rol oynayacak biçimde değiştirdi. Aletlerin kusursuzlaşması, örgütlü avlanma ve toplama uygulamalarının benimsenmesi, gerçek aile yapısının başlangıcı, ateşin keşfedilmesi ve, en önemlisi, henüz ayrıntılarını izlemek çok zor

olsa bile, yönelim. İletişim ve özdenetim için anlamlı simge dizgelerinin (dil, sanat, mit, ritüel) kullanımının artması, insan açısından, uyum göstermeye zorunlu kalacağı yepyeni bir ortam yarattı. Kültür, birbiri ardına gelen çok küçük adımlar yoluyla, birikim haline gelip geliştikçe, nüfus içinde bundan yararlanmaya en yatkın bireylere –etkili avcıya, yılmayan toplayıcıya, yetenekli alet yapımcısına, becerikli lidere– seçme bir avantaj sağlandı, ta ki bir zamanlar küçük beyinli, insanöncesi bir *Australopithecus* olan varlık büyük beyinli ve tam anlamıyla insan olan *Homo sapiens* halini alana kadar. Bu kültürel kalıp beden ve beyin arasında pozitif bir geribildirim dizgesi yarattı ve bu dizgede bu unsurlardan her biri bir diğerinin ilerlemesini şekillendirdi; bu dizgede gitgide artan alet kullanımı, elin değişen anatomisi ve korteks üzerinde başparmağın görevinin artması arasındaki etkileşim daha grafik örneklerden yalnızca bir diğeridir. Mal üretimi, toplumsal yaşantının düzenlenmesi ya da duyguların ifadesi için kendisini simgesel açıdan dolaylı programların yönetişimine bırakan insan, farkında olmadan da olsa, kendi biyolojik kaderinin doruk aşamalarını belirledi. Bire bir anlamda, gerçi oldukça kasıtsızca olsa da, insan kendi kendisini yarattı.

Daha önce belirttiğim gibi, *Homo* türünün bu kristalleşme aşamasında anatomisinin bütününde –kafatası şeklinde, dişlerinde, başparmağının boyutunda ve diğerlerinde– birtakım önemli değişiklikler olmasına karşın, en önemli ve büyük ölçekli değişiklikler belli ki merkezi sinir sisteminde gerçekleşenlerdi; çünkü bu dönemde insan beyni, özellikle de önbeyin, günümüzdeki en ağır boyutlarına ulaşacak biçimde büyüdü. Bu konuda teknik sorunlar karmaşık ve tartışmalıdır ama temel nokta şu: Australopithecineler bizimkinden büyük ölçüde farklılık taşımayan bir gövde ve kol konfigürasyonuna sahip olsalar da, pelvis ve bacak oluşumu da en azından günümüzdeki yapıya uygunluk içerse de, onların kafatası kapasiteleri günümüzün kuyruksuz maymunlarının sahip olduklarından çok az ileriydi – bir diğer deyişle, bizim kapasitemizin üçte biri kadardı. Gerçek insanı öninsandan gerçek anlamda ayıran şey, belli ki, beden yapısı değil, sinirsel düzenlenişinin karmaşıklığıdır. Kültürel ve biyolojik değişim arasındaki örtüşme dönemi, anlaşılan, çok büyük ölçüde sinirsel gelişimden ve belki de bununla bağlantılı çeşitli davranışların –ellerin hareketlerinin, iki ayağa dayalı hareketin ve diğerlerinin– incelik kazanmasından oluştu; bütün bunlar için temel anatomik yapı –hareketli omuzlar ve bilekler, genişlemiş bir kalça kemiği ve diğerleri– zaten sağlam bir biçimde oluşturulmuştu. Kendi başına bu belki de pek şaşırtıcı olmayabilir, fakat, daha

önce söylediklerimle birleştirildiğinde, insanın nasıl bir hayvan olduğu konusunda bazı sonuçları işaret etmektedir; bence bu sonuçlar hem on sekizinci yüzyılda varılan sonuçlardan hem de yalnızca on ya da on beş yıl öncesinin antropolojisinin sonuçlarından çok uzakta.

Daha kaba dile getirirsek, bu sonuç kültürden bağımsız insan doğası diye bir şeyin var olmadığını göstermektedir. Kültürden yoksun insanlar Golding'in *Sineklerin Tanrısı* romanındaki kendi hayvani içgüdülerinin vahşi aklına kapılan akıllı yabaniler olmayacaktır; Aydınlanma dönemi ilkelciliğine özgü doğanın asıl insanları ya da klasik antropolojik kuramın kastettiği gibi her nasılsa kendilerini bulmayı başaramamış özünlü açıdan yetenekli maymunsular da olmayacaktır. Kültürden yoksun insanlar pek az yararlı içgüdüye, pek az tanımlanabilir hisse sahip kullanışsız ucubeler olacaktır – üstelik de hiçbir entelekte sahip olmayacaklardır: bomboş zihin boşluklarıyla. Merkezi sinir sistemimiz –ve en önemlisi de onun temel laneti ve görkemi konumundaki neokorteks– büyük ölçüde kültürle etkileşimi sayesinde büyüdüğü için, anlamlı simge dizgeleri tarafından sağlanan rehberlik olmaksızın davranışlarımızı yönetmeyi ya da yaşamımızı düzenlemeyi başaramaz. Buzul Çağı'nda bize olan şey şuydu: kendi davranışlarımız üzerindeki ayrıntılı genetik denetimin düzenliliğini ve şaşmazlığını terk edip bunun yerine kendi davranışlarımız üzerinde daha genelleşmiş –ama daha az gerçek sayılamayacak– bir genetik denetimin esnekliğini ve uyarlanabilirliğini kabul etmek zorunda kaldık. Eylemlerimizi gerçekleştirebilmek için gereken ek bilgiyi sağlayabilmek üzere, bunun karşılığında, kültürel kaynaklara –anlamlı simgelerin birikim haline gelmiş fonuna– gitgide artan düzeylerde güvenmemiz gerekti. Böylece, bu tür simgeler yalnızca biyolojik, psikolojik ve toplumsal varlığımızın ifadeleri, araçları ya da bağlantıları değiller; bunlar, bu varlığın önkoşulları. İnsan olmadan kültür de olamaz, burası kesin; ama aynı şekilde ve daha da önemlisi, kültür olmadan insan olamaz.

Özetle, bizler kendimizi kültür yoluyla tamamlayan eksik, tamamlanmamış hayvanlarız; üstelik, genel anlamda kültür yoluyla değil, kültürün çok özel biçimleri yoluyla tamamlıyoruz: Dobua ve Javalı, Hopi ve İtalyan, üst sınıf ve alt sınıf, akademik ve ticari. İnsanın büyük öğrenme kapasitesine, esnekliğine çoğu zaman hayranlık duyulur, ama daha da önemli olan nokta insanın belirli bir öğrenme türüne aşırı düzeyde bağımlılığıdır: kavramlara erişilmesine, simgesel anlamın belirli dizgelerinin kavranma ve uygulanışına. Kunduzlar baraj inşa eder, kuşlar yuva yapar, arılar yiyeceğin yerini belirler, babunlar toplumsal gruplar

oluşturur, fareler çiftleşirler: hepsi de üstün bir biçimde genlerine kodlanmış olan ve dış güdülerin uygun kalıpları –organik kilitlere sokulan fiziksel anahtarlar– tarafından harekete geçirilmiş yönergelere dayanan öğrenme biçimleri temelinde olur. İnsanlar da baraj ya da barınak inşa eder, yiyeceğin yerini belirler, toplumsal gruplar oluşturur ya da cinsel amaçla eşler bulurlar – ama bütün bunları çizimlere ve ayrıntılı tasarımlara, avlanma bilgilerine, ahlak dizgelerine ve estetik yargılara kodlanmış yönergeler doğrultusunda gerçekleştirirler: bir şekle sahip olmayan yetenekleri kalıplandıran kavramsal yapılar.

Bir yazarın çok büyük isabetle belirttiği gibi, bizler bir "bilgi boşluğu" içinde yaşamaktayız. Bedenimizin bize söyledikleri ile yaşayabilmek için bilmemiz gerekenler arasında kendi kendimize doldurmamız gereken bir boşluk bulunmakta ve biz de bu boşluğu kültürümüz tarafından sağlanan bilgilerle (ya da yanlış bilgilerle) doldurmaktayız. İnsan davranışında doğuştan denetlenen ile kültürel açıdan denetlenen arasındaki sınır iyi tanımlanmamış ve belirsiz bir sınırdır. Bazı şeyler, her türden amaç için, tamamen içgüdüler tarafından denetlenir: nasıl ki bir balık nasıl yüzüleceğini öğrenmeye gerek duymuyorsa, bizler de nasıl soluk alınacağını kültürel açıdan öğrenmeye gerek duymayız. Diğerleri hemen hemen kesinlikle büyük ölçüde kültüreldir; bazı insanlar merkezi planlamaya inanırken bazılarının da serbest pazara inanmasının nedenini genetik temele dayanarak açıklamaya kalkışmayız – gerçi buna kalkışmak oldukça eğlenceli bir çalışma olabilirdi. İnsanların karmaşık davranışlarının neredeyse tamamı, elbette, bu ikisinin karşılıklı etkileşimli, doğrusallıktan uzak sonucudur. Konuşma kapasitemiz kesinlikle doğuştan; İngilizce konuşma kapasitemiz de kesinlikle kültürel. Bizi hoşnut eden dürtülere gülümsememiz ve sevimsiz olanlara kaş çatmamız kesinlikle bir ölçüde genetik açıdan belirlenmektedir (kuyruksuz maymunlar da kötü kokular karşısında suratlarını buruşturur); fakat alaylı gülümseme ve taşlama amaçlı kaş çatmanın da eşit ölçüde kültürel açıdan belirlendiği de kesin – bunun bir örneğini belki de Balililerin deliler tanımı gösterebilir: Bali halkına göre, bir deli, tıpkı bir Amerikalı gibi, ortada gülünecek bir şey yokken gülümseyen biridir. Yaşamımızın genlerimiz tarafından oluşturulan temel zemin planları –konuşma ya da gülümseme kapasitesi– ile bizlerin aslında gerçekleştirdiği kesin davranış –belirli bir ses tonuyla İngilizce konuşmak, nazik bir toplumsal durum karşısında sır saklar gibi gülümsemek– arasında çok karmaşık bir anlamlı simgeler seti yatmaktadır; bu setin yönlendirmesiyle bizler ilkini ikinciye, zemin planını etkinliğe dönüştürmekteyiz.

Fikirlerimiz, değerlerimiz, eylemlerimiz, hatta duygularımız, tıpkı sinir sistemimizin kendisi gibi, kültürel ürünlerdir – aslında doğarken beraberimizde getirdiğimiz eğilimlerden, kapasitelerden ve niteliklerden imal edilmiş ürünler, ama eninde sonunda birer imalat. Chartres Katedrali taş ve camdan yapılmıştır. Ama yalnızca taş ve camdan oluşmaz; bir katedraldir, ama yalnızca bir katedral olmakla kalmaz, aynı zamanda belirli bir toplumun belirli üyeleri tarafından belirli bir zamanda inşa edilmiş belirli bir katedraldir. Onun ne anlam taşıdığını anlamak, ne olduğunu kavramak için taş ile camın genel niteliklerinden oldukça fazlasını ve bütün katedrallerin ortak noktalarından çok daha fazlasını bilmeniz gerekir. Aynı zamanda –ve bence en önemlisi– katedralin sonuçta bir arada tuttuğu Tanrı, insan ve mimarlık arasındaki ilişkilerin özel kavramlarını –ne de olsa katedralin yapılmasını sağlayan bunlar olmuştur– anlamanız gerekir. İnsanlar söz konusu olduğunda durum bundan farklı değil: insanlar da, en son bireyine kadar, kültürel ürünlerdir.

IV

Ne tür değişiklikler gösterirlerse göstersinler, insanın doğasının tanımı konusunda Aydınlanma dönemi ile klasik antropoloji tarafından benimsenen yaklaşımların ortak bir yanı bulunmaktadır: her ikisi de temel olarak tipolojiktir. Bu yaklaşımlar insanın bir model, bir ilk örnek, Platonik bir fikir ya da Aristoteles tarzı bir biçim olarak görüntüsünü çizmeye çabalar; bu açıdan, gerçek insanlar –siz, ben, Churchill, Hitler, Borneolu kelle avcısı– yalnızca birer yansıma, çarpıtma, yaklaşıklık olmaktayız. Aydınlanma yaklaşımında, bu temel tipin unsurları, gerçek insanlardan kültürün süslemelerinin sıyrılıp atılması ve geriye neyin –doğal insanın– kaldığına bakılmasıyla ortaya konulacaktı. Klasik antropolojide ise, kültürdeki ortak niteliklerin saptanıp çıkarılması ve ardından ortada ne kaldığına –uzlaşan insan– bakılmasıyla ortaya konulacaktı. Her iki durumda da, sonuç, bilimsel sorunların geneline yapılan tipolojik yaklaşımların tümünde varılan sonuçla aynıdır: bireyler arasındaki ve bireylerin oluşturduğu gruplar arasındaki farklılıklar ikinci plana atılır. Bireysellik tuhaflık olarak, farklı olmak da gerçek bilim insanı için tek meşru inceleme konusundan –derinlerde yatan, değişmeyen, düzgüsel tiplemeden– ilineksel sapma olarak görülür. Bu tür bir yaklaşımda, ne kadar titizlikle formüllendirilmiş ve beceriklilikle savunulmuş olursa olsun, yaşayan ayrıntılar ölü basmaka-

lıplık içinde boğulur: bizler metafiziksel bir varlığın, büyük "İ" ile yazılan İnsanın arayışındayız ve bu uğurda da aslında karşımıza çıkıveren küçük "i" ile andığımız insanı, o görgül varlığı feda etmekteyiz.

Ancak, bu tür bir feda ediş gereksiz olduğu kadar başarısızdır. Genel kuramsal anlayış ile koşula bağlı anlayış arasında, özeti gören göz ile ayrıntılara özen gösteren keskin bir göz arasında hiçbir karşıtlık yoktur. Aslında, bilimsel bir kuram –bilimin kendisi– belirli görüngülerden genel önermeler çıkarma gücüyle yorumlanmalıdır. İnsanın bir bütün olarak neye karşılık geldiğini keşfetmek istiyorsak, bunu ancak ve ancak insanların ne olduklarında bulabiliriz; ve insanların oldukları şey de, her şeyden önce, çok çeşitlidir. İşte bu çeşitliliği –onun boyutlarını, doğasını, temelini, anlamlarını– anlamak yoluyla kendisine özgü özdek ve gerçekliğe sahip bir insan doğası kavramını yapılandırmaya yaklaşacağız; bu kavram da istatistiksel bir gösterimden daha fazlasını ve ilkelcilik yanlısı olanların düşlerinden daha azını içerecek.

Nihayet, makalemin başlığına gelirsek, işte bu noktada kültür kavramının insan kavramı üzerindeki etkisi yer almakta. Davranışı denetleyecek bir simgesel gereçler, bedendışı bilgi kaynakları seti olarak görüldüğünde, kültür, insanların özünlü açıdan ne olabilecekleri ile aslında teker teker ne haline geldikleri arasındaki bağlantıyı sağlar. İnsan haline gelmek birey haline gelmektir ve bizler de kültürel kalıpların, sayesinde yaşamlarımıza biçim, düzen ve yön verdiğimiz tarihsel açıdan yaratılmış anlam dizgelerinin rehberliği altında birey haline geliriz. Ve bu sürece katılan kültürel kalıplar da genel değil, özeldir – yalnızca "evlilik" değil, kadınla erkeğin neye benzediklerine, eşlerin birbirlerine nasıl davranmaları gerektiğine ya da kimin kiminle evlenmesinin uygun olacağına ilişkin belirli bir kavramlar seti; yalnızca "din" değil, karma çarkına, oruç ayininin önemine ya da sığır kurban etme uygulamasına duyulan inanç. İnsan ne yalnızca –Aydınlanma çağının amaçladığı gibi– doğuştan gelen kapasiteleri açısından tanımlanır, ne de çağdaş toplum bilimlerin çoğunun yapmaya çalıştığı gibi yalnızca gerçek davranışları yoluyla tanımlanır; insan bunlar arasındaki bağlantıyla, birincinin ikinciye dönüştürülmesi biçimiyle, genel olanaklarının özel performanslarına odaklanmasıyla tanımlanır. İnsanın doğasını –ne kadar bulanık olursa olsun– insanın *kariyerinde*, o kariyerin karakteristik çizgisinde seçebiliriz ve kültür bu çizginin belirlenmesinde yalnızca bir unsur olsa da, asla en az önemli unsur değildir. Nasıl ki kültür bizleri tek bir tür olarak şekillendirdiyse –ve hiç kuşkusuz bugün de şekillendiriyorsa– bizleri ayrı bireyler olarak da şekillendirmektedir. Ne hiç

değişmeyen altkültürel bir ben, ne de yerleşik bir kültürlerarası anlaşma olan bu nitelik gerçekte ortak olan noktamız.

İşin tuhafı, gerçi üzerinde düşünüldüğünde o kadar tuhaf değil, bu gerçeği biz antropologlardan önce deneklerimiz gayet açık bir biçimde anlamışa benziyor. Örneğin, çalışmalarımın çoğunu yürüttüğüm Java'da, insanlar açıkça şöyle demekteler: "İnsan olmak Javalı olmaktır." Küçük çocuklar, kaba insanlar, aptallar, akıl hastaları, alenen ahlaksızlar için *ndurung djawa* denir, yani "henüz Javalı değil". Çok ayrıntı içeren bir etiket dizgesi açısından hareket etme yeteneğine sahip olan, müzik, dans, dram ve tekstil tasarımıyla bağlantılı narin estetik algılamalar taşıyan, her bir bireyin içedönük bilincinin durgunluğunda yaşayan ilahi varlığın ince telkinlerine tepki verebilen "normal" bir yetişkin ise *sampun djawa*, "zaten Javalı", yani zaten insandır. İnsan olmak yalnızca soluk almak değildir; insan olmak kişinin soluk alışını yoga benzeri alıştırmalarla denetlemesi ve böylece soluk alma ve soluk verme anında Tanrı'nın kendi adını söyleyen sesini işitebilmektir – "hu Allah". İnsan olmak yalnızca konuşmak değil, uygun sözcükleri ve ifadeleri uygun toplumsal koşullarda uygun ses tonuyla ve uygun kaçamak dolaylamayla söyleyebilmektir. İnsan olmak yalnızca yemek yemek değildir; yemek yemek belirli biçimlerde pişirilmiş belirli yemekleri tercih etmek ve bunları tüketirken de katı bir sofra adabını izlemektir. Hatta insan olmak hissetmek değil, tamamen Javalılara özgü olan (ve aslında çevirisi de olanaksız olan) duyguları –"sabır", "tarafsızlık", "teslimiyet", "saygı"– hissetmektir.

Burada insan olmak Yalın İnsan olmak değildir; insan olmak belirli türden bir insan olmaktır ve elbette insanlar farklılık gösterir: Javalılar, "Bambaşka tarlalar, bambaşka çekirgeler," derler. Toplum içinde farklılıklar algılanır – bir pirinç çiftçisinin insan ve Javalı haline gelmesi bir memurun insan ve Javalı haline gelmesinden farklıdır. Bu bir hoşgörü ve törel görecelik konusu değildir, çünkü insan haline gelmenin tüm halleri de eşit düzeyde hayranlık uyandırıcı kabul edilmez; örneğin, yerli Çinlilerin bunu gerçekleştirme biçimi yoğun bir şekilde hor görülür. Konu şu ki, farklı yollar bulunmaktadır; ve şimdi antropologun bakış açısına dönecek olursak, bu farklı yolların –(aslında bu biçimde olduklarını savunmak zorunda kalmayı istemeyeceğim, yakıştırılmış bazı etiketleri sıralamak gerekirse) Hintlilerin ustalığının, Hinduların saplantılılıklarının, Fransızların usçuluğunun, Berberilerin anarşizminin, Amerikalıların optimizminin– dizgesel bir biçimde gözden geçirilmesi ve analizi yoluyla insan olmanın ne olduğunu ya da olabileceğini bulacağız.

Kısacası, eğer insanlıkla yüz yüze karşılaşmayı istiyorsak, hem çeşitli kültürlerin hem de her bir kültür içindeki çeşitli türden bireylerin gerçek karakterini sıkıca kavramak için ayrıntıya inmemiz, yanlış yönlendirici etiketleri, metafiziksel tiplemeleri ve içi boş benzerlikleri aşmamız gerekmektedir. Bu alanda, genele giden yol, bilimin açınlayıcı yalınlıklarına giden yol, özel, koşula bağlı, somut olanla ilgilenmekten geçmekte; ama bu ilgi de değindiğim kuramsal analizler –fiziksel evrim analizleri, sinir sisteminin işleyişinin analizleri, toplumsal örgütlenmenin analizleri, kültürel kalıplaşmanın analizleri ve benzerleri– doğrultusunda ve en önemlisi de bunlar arasındaki karşılıklı etkileşim açısından düzenlenmeli ve yönlendirilmeli. Bu da demektir ki, aşılması gereken yol, gerçek bir Arayış gibi, korkutucu karmaşıklıklar arasından geçmekte.

Robert Lowell "Bir anlığına yalnız bırakın onu" derken antropologdan değil de insanın doğasını sorgulayan tuhaf bir araştırmacıdan, Nathaniel Hawthorne'dan söz eder:

> Bir anlığına yalnız bırakın onu,
> Ve bakın görün nasıl da kafasını
> öne eğer, derin derin düşünür, düşünür,
> gözlerini bir kıymık parçasına dikmiş,
> bir taşa, sıradan bir bitkiye,
> sanki ipucuymuş gibi.
> Tedirgin gözlerini kaldırır,
> sinsi, yenilgiye uğramış, belli ki hoşnutsuz
> gerçek ve önemsiz olana dair
> derin düşünmenin sonunda.[8]

Kendi kıymıkları, taşları ve sıradan bitkileri üzerine eğilen antropolog da gerçek ve önemsiz üzerine derin derin düşünür, derinlerine bakar ya da baktığını düşünür, kısa bir süreliğine de olsa, hiç de emin olamadan, kendi kendisinin rahatsız edici, değişken görüntüsüne bakar.

8) *For the Union Dead* içinde, "Hawthorne", s. 19. Farrar, Straus & Giroux Inc. ve Faber & Faber Ltd.'in izniyle yayımlanmıştır. Robert Lowell © 1964.

3
Kültürün Gelişimi ve Zihnin Evrimi

> "Zihin kendi kendisinin mekânıdır" ifadesi, kuramcıların yorumlayacağı gibi, doğru değil, çünkü zihin eğretilemeli anlamda bile bir "mekân" değil. Bunun aksine, satranç tahtası, platform, akademisyenin masası, yargıcın kürsüsü, kamyon sürücüsünün koltuğu, stüdyo ve futbol masası onun mekânları. Bunlar insanların aptalca ya da akıllıca çalıştıkları ve oynadıkları yerler. "Zihin" aşılamaz bir ekranın ardında çalışan ya da eğlenen bir diğer kişinin adı değil; işin yapıldığı ya da oyunların oynandığı bir diğer yerin adı değil; işin yerine getirildiği bir diğer aletin ya da oyunların oynandığı bir diğer gerecin adı da değil.
>
> GILBERT RYLE

I

Davranış bilimlerinin entelektüel tarihinde, "zihin" kavramı tuhaf, ikili bir rol oynadı. Bu tür bilimlerin fen bilimlerinin yöntemlerinin organik alanına doğrusal bir uzantısı olduğunu düşünenler onu şeytansı bir sözcük, oldukça kahramansı bir "nesnellik" idealine ulaşmayı başaramayan bütün o yöntemlere ve kuramlara göndermede bulunan bir sözcük olarak kullandılar. Kavrayış, anlayış, kavramsal düşünce, imge, fikir, duygu, düşünce, fantezi gibi terimler anlıkçılık yanlısı olarak, "yani, bilincin öznelliğiyle kirlenmiş" olarak damgalandı ve bunları kullanmak da bilimsel cesaretin üzücü bir başarısızlığı olarak hor görüldü.[1] Ama, bunun tersine, fiziksel bir konudan organik bir konuya ve en önemlisi de insanla ilgili bir konuya geçişi kuramsal yaklaşım ve araştırma yordamında çok çeşitli sonuçlara sahip revizyonların habercisi olarak görenler "zihin" sözcüğünü uyarıcı bir kavram, bunları onarmaktan ziyade içlerindeki hatalara dikkatleri çekmesi, pozitif bilimin sınırlarını genişletmek yerine bunları vurgulaması amaçlanmış bir kavram olarak değerlendirdiler. Bu tür düşünürler açı-

1) M. Scheerer, "Cognitive Theory", *Handbook of Social Psychology* içinde (Reading, Mass., 1954).

sından onun temel işlevi, bu kişilerin, insan deneyiminin önemli düzen boyutlarına sahip olduğu ve bu boyutları fiziksel kuramın (ve, aynı oranda, fiziksel kuramı model alan psikolojik ve toplumsal kuramların) dikkate almamayı seçtiği inançlarına müphem denecek düzeyde tanımlanmış ama sezgisel açıdan da geçerli bir ifade kazandırmak olmuştur. Sherrington'ın "uzamsal dünyamızda bir hayaletten daha hayaletçe" gördüğü "çıplak zihin" imgesi –"yaşamda tek önemli olan şey: arzu, zevk, gerçek, aşk, bilgi, değerler"– bu konumun somut bir örneği olarak hizmet görür; tıpkı Pavlov'un, söylenene göre, laboratuvarında anlıkçılık yanlısı sözcükler sarf eden öğrencilerine ceza kesmesinin bunun tam tersini gerçeklemesi gibi.[2]

Aslında, bazı istisnaları olsa da, "zihin" terimi, kullanımı yasaklandığında bile, bilimsel bir kavram olarak değil de retorik bir gereç olarak işlev görmüştür. Daha kesin olmak gerekirse, bir süreci tanımlamak yerine bir korkuyu iletmek –ve bazen de istismar etmek– işlevini yerine getirmiştir: bir yanda öznelcilik öte yanda da mekanizm korkusunu. Clark Hull bu noktada bizleri ciddi bir tavırla uyarmakta: "İnsanbiçimsel öznelciliğin ve onun tehlikelerinin tamamen farkında olduğu anlarda, en dikkatli ve deneyimli düşünürün bile kendisini onun baştan çıkarmalarının kurbanı olarak buluvermesi olasıdır." Ardından da, bir "önkoruma" olarak, bizleri bütün davranışları sanki bir köpek, albino bir sıçan ya da, en güvenlisi, bir robot tarafından üretilmiş gibi görme stratejisini önerir.[3] Gordon Allport bu tür bir yaklaşımda insanlık onuru açısından bir tehdit gördüğünü açıkça söyleyip şu şikâyetini dile getirir: "İzlemekte olduğumuz modeller ahlaklılığın özünü oluşturan uzun erimli yönelimden yoksun. (...) Makinelere, sıçanlara ya da bebeklere yönelik bir iptila bizleri insan davranışının ikincil, imgesel ya da genetik özelliklerini abartmaya [ve] merkezi, gelecek yönünde ya da simgesel özelliklerini küçümsemeye yönlendirir."[4] İnsana ilişkin çalışmalara musallat olan hayaletin bu türden karşıtlıklar içeren betimlemeleri karşısında, insan davranışının yönsel görünümlerinin ikna edici bir analizini sunma istekleri ile nesnelliğin bilimsel ilkelerini karşılama istekleri arasında bölünüp kalmış bir grup psikologun, yakın tarihlerde,

2) C. Sherrington, *Man on His Nature*, II. basım (New York, 1953), s. 161. L. S. Kubie, "Psychiatric and Psychoanalytic Considerations of the Problem of Consciousness", *Brain Mechanisms and Consciousness* içinde, yay. haz.: E. Adrian vd. (Oxford, İngiltere, 1954), s. 444-467.

3) C. L. Hull, *Principles of Behavior* (New York, 1943).

4) G. W. Allport, "Scientific Models and Human Morals", *Psychol. Rev.* 54 (1947): 182-192.

kendilerini "öznel davranışçılar" olarak adlandırmak gibi oldukça ciddi bir hileyle karşı karşıya kalmalarına şaşmamak gerekir.[5]

Zihin kavramı söz konusu olduğunda bu durum büyük ölçüde talihsizliklerle dolu, çünkü olağanüstü düzeyde yararlı olan ve onu tam olarak karşılayacak hiçbir terim –belki de artık pek kullanılmayan "tin" dışında– bulunmayan bir kavram da hemen bir slogana dönüştürülmekte. Daha da talihsiz bir yönü, bu terimi böylesine sakatlayan korkuların büyük ölçüde temelsiz olmaları, Newton yanlısı devrim tarafından yaratılan ve özdekçilikle ikicilik arasında süregelen büyük sahte soğuk savaşın soluklaşan yankılarından ibaret olmaları. Ryle'ın söylediği gibi, mekanizm bir öcü, çünkü mekanizm korkusunun dayandığı varsayıma göre, bir golf oyuncusu sanki aynı anda hem balistik yasalarına, hem de golf kurallarına uygun davranıp bir yandan da zarif bir oyun çıkaramazmış gibi, tek ve aynı olayın mekanik yasalar ve ahlak prensipleri tarafından yönlendirildiğini söylemek sanki çelişki oluşturuyor.[6] Ama öznelcilik de bir öcü, çünkü öznelcilik korkusu da benzer biçimde tuhaf bir varsayıma, geçen gece sizin ne rüya gördüğünüzü, bir dizi saçma heceyi ezberlerken ya da bebeklikten itibaren lanetlenme[7] doktrini hakkında ne düşündüğünüzü siz bana anlatmadığınız sürece bilemeyeceğime göre, bu türden zihinsel gerçeklerin oynadıkları role ilişkin geliştirebileceğim her türlü kuramın bildiklerimle ya da bildiğimi düşündüklerimle bu zihinsel gerçeklerin benim davranışımda oynadıkları rol arasında sahte bir "insanbiçimsel" benzerlik taşıması gerekecektir varsayımına dayanır. Lashley'nin "metafizikçiler ve tanrıbilimciler [zihin] hakkında masallar uydurmak için o kadar çok yıl harcadılar ki zamanla birbirlerinin fantezilerine inanır hale geldiler" biçimindeki sivridilli yorumunun tek yanlış tarafı, çok sayıda davranış bilimcinin de aynı türden kolektif otizme kapıldıklarını eklemeyi unutmasıdır.[8]

Zihni yararlı bir bilimsel kavram olarak yeniden canlandırmak amacıyla en çok önerilen yöntemlerden biri, onu bir eylem ya da ortaç haline

5) G. A. Miller, E. H. Galanter ve K. H. Pribram, *Plans and the Structure of Behavior* (New York, 1960).

6) G. Ryle, *The Concept of Mind* (New York, 1949).

7) "Infant damnation". Bebeklerin daha doğdukları anda iyi olanı gerçekleştirme kadar kötü olanı da gerçekleştirme kapasitesine sahip oldukları biçimindeki görüş. Bu nedenle, din eğitiminin olabildiği kadar küçük yaşlarda verilmesi gerektiği vurgulanmaktaydı. (ç.n.)

8) K. S. Lashley, "Cerebral Organization and Behavior", *The Brain and Human Behavior* içinde. Yay. haz. H. Solomon vd. (Baltimore, 1958).

dönüştürmektir: "Zihin zihinleşmektir, bir organizmanın bir bütün olarak tutarlı bir biçimde reaksiyonudur... [bu görüş] bizleri kısır ve felç edici bir metafiziğin bağlarından kurtarır ve verimli olabilecek bir alanda ekip biçmemize olanak verir."[9] Fakat bu "tedavi" okullarda sık sık dile getirilen –ve daha en başından doğru olmayan– "adlar bir kişiyi, yeri ya da şeyi gösteren sözcüklerdir" anlatımına ters düşmekte. Adların niteliksel terimler –yani varlıkları ya da etkinlikleri değil de kapasiteleri ve eğilimleri işaret eden sözcükler– olarak kullanılmaları İngilizce'de standart ve yeri doldurulamaz bir uygulama olmasının yanı sıra, hem doğal hem de bilimseldir.[10] Eğer "zihin" buna uyacaksa, "inanç", "umut" ve "hayırseverlik" unsurlarının da beraberinde ona uyması gerekecektir, tıpkı "neden", "güç", "yerçekimi", "güdü", "rol" ve "kültür" gibi. Zihin zihinleşmektir bir ölçüde kabul edilebilirse de, "bilim bilimlemektir"e katlanmak biraz daha zor.[11] Ama "süper ego süper egolamaktır" biraz tuhaf kaçmakta. Daha da önemlisi, zihin kavramını çevreleyen karışıklık perdesinin bir bölümünün gerçekten de kişileri, yerleri ve nesneleri adlandıran adlarla gerçekleştirilen yanlış örneksemeden kaynaklandığı doğru olsa da, bu karışıklığın temel nedeni yalın dilbilimsel gerçeklerden çok daha derin kaynaklar. Sonuç olarak, zihin sözcüğünü bir eyleme dönüştürmek onu "kısır ve felç edici bir metafizik" karşısında hiç de korumayacaktır. Mekanistler gibi öznelciler de sonsuz kaynaklara sahip insanlardır ve gizemli bir etkinliğin yerine gizemli bir varlığı yerleştirmek çok basittir, tıpkı "retrospekt"[12] örneğinde olduğu gibi.

Bilimsel açıdan bakıldığında, "organizmanın bir bütün olarak tepkisi" diyerek zihni davranışla bir tutmak, zihni "hayaletten daha hayaletçe" bir varlıkla bir tutup onu yararsız bir biçimde boşa çıkmış kabul etmek olur. Bir gerçekliği başka bir gerçekliğe dönüştürmenin onu bir gerçekdışılığa dönüştürmekten daha savunulur olduğu kavramı doğru değildir: bir tavşan büyü yoluyla bir ata dönüştürüldüğünde nasıl ortadan kayboluyorsa, tek boynuzlu ata dönüştürüldüğünde de ortadan kaybolacaktır. "Zihin" bir beceriler, eğilimler, kapasiteler, eğitimler, alışkanlıklar derlemesidir; Dewey'nin ifadesiyle, zihin, "hazırda bekleyen ve yoluna çıkan her şeyle temasa geçen etken ve istekli bir artyetişimi işaret eder".[13] Ve bu haliyle

9) L. A. White, *The Science of Culture* (New York, 1949).

10) Ryle, *The Concept of Mind*.

11) White, *The Science of Culture*.

12) İngilizce'de "retrospect" sözcüğü hem ad hem de eylem olarak kullanılabilmektedir. (ç.n.)

13) J. Dewey, *Art as Experience* (New York, 1934).

de zihin bir eylem ya da bir şey değildir; zihin, belirişini bazı eylemlerde ve bazı şeylerde bulan düzenli bir nitelikler dizgesidir. Ryle'ın dile getirdiği gibi, eğer sakar bir adam yanlışlıkla tökezlerse, eylemlerini zihninin işleyişine atfetmeyi doğru bulmayız; ama bir palyaço bilerek tökezlediğinde, şunu söylemeyi uygun buluruz:

> Palyaçonun akıllılığını onun tökezleyip yuvarlanması gösterebilir. Tıpkı sakar insanlar gibi ayağı takılır ve yuvarlanır – tek farkla ki, o bilerek ve birçok provanın ardından, tam gereken anda, çocukların onu görebileceği bir yerde ve kendisine zarar vermeyecek biçimde tökezlenip yuvarlanır. İzleyiciler onun sakar gibi görünmesini alkışlar ama onların alkışladığı şey palyaçonun "kafasının içinde" gerçekleştirilen fazladan bir başarım değildir. Palyaçonun görünür başarımına hayran kalırlar, fakat bu başarıma da gizli içsel nedenlerin bir etkisi olmasından ötürü değil, becerinin bir uygulanışı olmasından ötürü hayran kalırlar. Unutmamak gerekir ki, beceri bir eylem değildir. Bu nedenle de beceri tanık olunabilir ya da olunamaz bir eylem de değildir. Bir başarımın bir becerinin bir uygulanışı olduğunu kabul etmek, aslında, onu bir kamera tarafından ayrıca kaydedilemeyecek bir unsurun ışığı altında değerlendirmektir. Fakat bir başarımda uygulanan bir becerinin bir kamera tarafından ayrıca kaydedilememesinin nedeni, onun gizemli ya da hayalet türü bir gerçekleşme olması değil, daha en baştan bir gerçekleşme olmamasıdır. O bir nitelik ya da nitelikler kompleksidir. Ve bir nitelik de görülebilecek ya da görülmeyecek, kaydedilecek ya da kaydedilmeyecek türden bir unsur değildir. Nasıl ki gürültülü konuşmanın kendisi gürültülü ya da sessiz değilse –çünkü sayesinde gürültülü ya da "sessiz"in belirtebileceği türden bir terim değildir– ya da nasıl ki başağrısına yatkınlık aynı nedenden ötürü kendi başına katlanılabilir ya da katlanılamaz değilse, açık ya da içsel operasyonlarla uygulanan beceriler, zevkler ve eğilimler de kendi başlarına içsel, tanık olunabilir ya da tanık olunamaz olamazlar.[14]

Benzer bir görüş nesneler için geçerlidir; efsaneye göre, Çinli adamın evinde patlak veren yangın sonucunda ortaya çıkan yanmış domuzdan, metafizik anlam dışında, "pişirilmiş" diye söz edemeyiz –oturup onu yemiş olmasına karşın– çünkü "pişirme bilgisi" diye adlandırılan zihinsel bir yeteneğin uygulanmasından kaynaklanmamıştır. Artık işi öğrenen Çinlinin

14) Ryle, *The Concept of Mind*, s. 33. Alıntı Barnes & Noble Books and Hutchinson Publishing Group Ltd. izniyle yapılmıştır.

bu kez evini bilerek yakması sonucunda ürettiği bu tür bir ikinci domuza "pişirilmiş" diyebiliriz, çünkü, ne kadar ham düzeyde olursa olsun, bu türden bir yetenekten kaynaklanmıştır. Bu türden yargılar, görgül oldukları için, yanlış olabilir; bir adam yalnızca palyaçoluk yaptığını düşünürken gerçekten de tökezlemiş olabilir ya da biz yalnızca yandığını düşünürken domuz gerçekten de pişirilmiş olabilir. Fakat, mesele şu ki, zihni bir organizmaya atfettiğimizde ne o organizmanın eylemlerinden ne de onun ürünlerinden söz ediyoruz; bu durumda, o organizmanın çeşitli türden eylemleri sergileme ve çeşitli türden ürünleri üretme kapasitesine, yatkınlığına, onun niteliğine değinmekteyiz – bu kapasite ve yatkınlığı elbette kişinin bazen bu tür eylemleri gerçekleştirdiği ve bu tür ürünleri ürettiği gerçeğinden çıkarmaktayız. Bu konuda maddesel dünyanın dışında olan bir şey yok; yalnızca, niteliksel terimlerden yoksun bir dilin insan davranışının bilimsel betimleme yoluyla analizini yapmasını olağanüstü düzeyde zorlaştırdığını, kavramsal gelişimini engellediğini gösterir bu; tıpkı Arapeshlerin dilinde sayıları gösterirken "bir, iki, iki ve bir, bir köpek (yani "dört"), bir köpek ve bir, bir köpek ve iki, bir köpek ve iki ve bir, iki köpek..." denmesi ve sayı saymanın bu kadar sorunlu hale getirilip matematiksel gelişmenin sekteye uğratılması gibi. Öyle ki, insanlar iki köpek ve iki köpek ve iki köpek (yani "yirmi dört") önermesinin ötesine geçmenin büyük çaba gerektirdiğini bildikleri için daha büyük bütün miktarlar için "çok" deyivermekteler.[15]

Ayrıca, böyle bir genel kavramsal çerçeve dahilinde, hiçbir indirgemeci varsayımda bulunmadan insanın zihinsel yaşamının biyolojik, psikolojik, toplumbilimsel ve kültürel belirleyicilerini tartışmak olanaklıdır. Bu böyle, çünkü bir şey olmak, bir kapasiteye sahip olmak ya da bir şeye yatkın olmak, yani bir varlık ya da bir başarım olmamak, indirgemeye yatkın değildir. Ryle'ın palyaçosu durumunda, hiç kuşkusuz, yanlış bir biçimde, palyaçonun yuvarlanmasının koşullandırılmış refleksler zincirine indirgenebilir olduğunu söyleyebilirdim, ama becerisinin de bu biçimde indirgenebilir olduğunu söyleyemezdim, çünkü onun becerisinden kastettiğim tek şey onun yuvarlanabilirliğidir. "Palyaço yuvarlanabilir" için, basite indirgese bile, "(bu organizma) (betimlenen refleks serilerini üretebilir) yapabilir" denebilir, ama "yapabilir"i tümceden çıkardığımızda onun yerine bir tek "başarabilir", "kapasitesine sahiptir" vb. gelebilir; bu da bir indirgeme değil, yalnızca eylemden kaynaklı biçimden başlayıp sıfattan

15) M. Mead, "Comment", *Discussions in Child Development* içinde; (yay. haz.) J. Tanner ve B. Inhelder (New York, tarih belirtilmemiş), 1: 480-503.

türemiş ya da addan türemiş bir biçime doğru tinsel geçiştir. Becerilerin analizinde dikkate değer tek şey, bunların sinir dizgesinin karmaşıklığı, bastırılmış sergileme isteği, sirkler gibi toplumsal örgütlenmelerin varlığı ya da güldürü amacıyla sakarlıkların taklit edilmesi türünden bir kültürel geleneğin varlığı gibi çeşitli unsurlara bağlı (ya da bunlardan bağımsız) olabileceğidir. Bir kez niteliksel gösterimler bilimsel betimlemeye kabul edildi mi, uygulanan betimleme "düzey"indeki kaymalarla bertaraf edilemezler. Ve, bu gerçeğin kabul edilmesinin ardından, çok sayıda sahte sorun, uydurma konu ve gerçekdışı korku kolayca bir kenara bırakılabilir.

Türetilmiş çatışkılardan bu türden bir kaçınma belki de hiçbir sorgulama alanında zihinsel evrimin incelenmesinde olduğu kadar yararlı değildir. Geçmişte klasik antropolojik yanılgıların hemen tümünün –etnikmerkezlilik, insanın eşsiz olmasıyla fazlasıyla ilgilenme, yaratıcı yollardan yeniden yapılandırılan tarih, süperorganik bir tarih kavramı, evrimsel değişimin önsel aşamaları– yükünü taşıyan insan zihninin kökenlerini arama çalışması gözden düşmeye ya da en azından ihmal edilmeye başladı. Fakat meşru sorular –ve insanın nasıl olup da zihne sahip olduğu da meşru bir sorudur– yanlış algılanmış yanıtlar yüzünden geçersiz kılınıyor değil. En azından antropoloji açısından, "zihin nedir?" sorusuna verilecek niteliksel bir yanıtın avantajı, klasik çekişmeleri yeniden canlandırmamıza gerek kalmadan klasik bir konuyu yeniden açmamıza izin vermesidir.

II

Son yarım yüzyıl içinde insan zihnine yönelik –her ikisi de yetersiz– iki görüş geçerliliğini korudu. Bunlardan ilki, Freud'un "birincil" olarak adlandırdığı türden insan düşünce süreçlerinin –ornatma (substitution), tersine çevirme, yoğunlaştırma ve diğerleri– onun "ikincil" olarak adlandırdığı süreçlerden –yönlendirilmiş, mantıksal açıdan düzenlenmiş, uslamlamalı ve diğerleri– soyoluşsal açıdan önce geldiği tezidir.[16] Antropolojinin sınırları dahilinde, bu tez, kültür kalıplarını ve düşünce kiplerini tanımlamanın olanaklı olduğu varsayımına dayanır.[17] Bu tür bir varsayımda, en azından

16) S. Freud, "The Interpretation of Dreams", çev.; *The Basic Writings of Sigmund Freud* içinde; (yay. haz.) A. A. Brill (New York, 1938), s. 179-548; S. Freud, "Formulations Regarding Two Principles of Mental Functioning", *Collected Papers of Sigmund Freud* içinde (Londra, 1946), 4: 13-27.

17) L. Levy-Bruhl, *Primitive Mentality* (Londra, 1923).

belirli bağlamlarda, Batı'da bildirimsel usavurma alanında çok etkili bir biçimde uygulanan modern bilimin kültürel kaynaklarına sahip olmayan insan grupları, bundan ötürü, bu kaynakların hizmet ettiği idrak etme kapasitesinden de yoksun kabul edilirler; sanki Arapeshlerin "bir", "iki" ve "köpek" sözcüklerinin kombinasyonuyla sınırlı olmaları matematiksel zekâlarının bir nedeni değil de sonucuymuş gibi. Eğer, ardından, bu görüşe kabile düzeyindeki halkların sahip oldukları yetersiz kültür kaynaklarını, idrak etme amacıyla, Batılı halklara oranla daha az sıklıkla, daha az ısrarla ve daha az önemli düzeyde kullandıkları biçimindeki geçersiz görgül genelleştirmeyi eklersek, birincil düşünce sürecinin ikincil düşünce sürecini soyoluşsal açıdan işlediği önermesinin bu genelleştirmeyi tamamlamak için yapması gereken en son yanlış, kabile düzeyindeki halkları insanlığın ilkel biçimleri, "yaşayan fosiller" olarak görmektir.[18]

Bu hatalar dokusuna bir tepki olarak insanın zihinsel evrimine yönelik ikinci görüş ortaya çıktı: insan zihninin –özellikle de modern biçimiyle– varoluşu kültürün edinilmesi için bir önkoşul olmakla kalmaz, kültürün gelişimi de zihinsel evrim için önem taşımıştır.

> Kuşlar kanatlara sahip olmak için yürümeye yarayan bir çift bacaktan vazgeçtiler. Bu da eski bir yetinin bir parçasını dönüştürerek yeni bir yeti ekledi. (...) Buna karşın, uçak insana daha önce sahip olduklarından hiçbirinin ortadan kalkmasına ya da hatta zayıflamasına gerek kalmadan yeni bir yeti verdi. Hiçbir görünür bedensel değişime, zihinsel kapasitede hiçbir değişikliğe yol açmadı.[19]

Fakat bu tartışma da iki sonuç içermekte; bunlardan biri, yani insanlığın tinsel birliği doktrini, antropolojik araştırmalar ilerledikçe gitgide artan sayıda görgül doğrulama buldu. Fakat diğeri, yani kültürün ortaya çıkışın-

18) Ayrıca, bu önerme, Hallowell'in de dile getirdiği gibi (A. I. Hallowell, "The Recapitulation Theory and Culture", yeniden basımı *Culture and Experience*, A. I. Hallowell [Philadelphia, 1939], s. 14-31) Haeckel'in günümüzde reddedilen ve çocukların, psikozlu kişilerin ve yabanların düşüncelerinde varsayılan koşutlukların otizmin soyoluşsal önceliğinin kanıtı olarak kullanıldığı "yineleme yasası" tarafından da desteklendi. Birincil süreçlerin ikincil süreçlere özgelişimsel açıdan bile öncelik taşımadıkları yönündeki görüşler için bkz. H. Hartmann, "Ego Psychology and the Problem of Adaptation", çev.; kısaltılmış biçimiyle *Organization and Pathology of Thought* içinde, yay. haz.: D. Rappaport (New York, 1951), s. 362-396; ve H. Hartmann, E. Kris ve R. Lowenstein, "Comments on the Formation of Psychic Structure", *The Psychoanalytic Study of the Child* içinde (New York, 1946) 2: 11-38.

19) A. L. Kroeber, *Anthropology* (New York, 1948).

daki "kritik nokta" kuramı, gitgide artan düzeyde zayıf bir duruma geldi. Benim görebildiğim kadarıyla, günümüzde herhangi bir saygın antropolog tarafından ciddi düzeyde sorgulanmayan insanlığın tinsel birliği kuramı yalnızca ilkel düşünüş görüşünün tam karşıtı konumundadır; insanlığın dünya üzerinde yaşayan mevcut ırkları arasında düşünce süreçlerinin temel doğası açısından hiçbir dikkate değer farklılık olmadığını savunur. Modern zihin tipinin varoluşu kültürün edinilmesi için ön koşul olarak kabul edilecekse, kültürün bütün çağdaş insan grupları tarafından evrensel düzeyde edinilmiş olması, elbette, tinsel birlik doktrinini basit olarak gereksizce yinelenen bir ifade haline getirir; ama, gerçek anlamda gereksizce yinelenen bir ifade olsun ya da olmasın, görgül geçerliliğine ilişkin etnografya ve psikoloji tabanlı kanıtlar da ezici ağırlıkta birer önermedir.[20]

Kültürün ortaya çıkışındaki kritik nokta kuramına gelince, bu kurama göre, kültüre sahip olma kapasitesinin gelişimi primatların soyoluşunda ani, ya hep ya hiç türü bir oluşumdu.[21] Hominid haline gelişin yeni, tam olarak belirlenemeyen tarihinde özel bir anda gen ya da anatomi açısından muhtemelen küçük de olsa tatsız bir organik değişiklik –muhtemelen korteks yapısında– gerçekleşti ve bu değişiklik sonucunda ebeveynleri "iletişim kurma, öğrenme ve öğretme, farklı duygular ve tutumların sonsuz zincirinden bir genellemeye ulaşma" yeteneğine sahip olmayan bir hayvan bu yeteneğe sahip oldu ve "bunun ardından bir alıcı ve verici olarak hareket edebilmeye ve kültür adını verdiğimiz birikime başladı".[22] Onunla birlikte kültür doğdu ve bir kez doğduktan sonra da kendi yoluna koyularak insanın daha sonraki organik evriminden tamamen bağımsız bir biçimde büyür hale geldi. Modern insanın kültürü yaratma ve kullanma kapasitesi, yani onun en ayırt edici niteliği, yaratılma sürecinin tamamı radikal bir nitel farklılığa ulaşana kadar ilerleyen marjinal nitel değişikliklerden biri olarak kavramsallaştırılır, tıpkı akıcılığını hiç yitirmeden ısısı derece derece azaltılan suyun sıfır derecede aniden donması ya da pist başında bekleyen bir uçağın yeterli hıza ulaşarak uçuşa geçmesi gibi.[23]

Ama biz burada ne sudan ne de uçaklardan söz ediyoruz; ayrıca, sorun da şu: kültürlenmiş insan ile kültürlenmemiş insan arasına bu görüşün ima

20) C. Kluckhohn, "Universal Categories of Culture", *Anthropology Today* içinde; (yay haz.) A. L. Kroeber (Chicago, 1953), s. 507-523; ayrıca bkz. Kroeber, *Anthropology*, s. 573.

21) Kroeber, *Anthropology*, s. 71-72.

22) *A.g.e.*

23) *A.g.e.*; White, *The Science of Culture*, s. 33.

ettiği türden keskin bir hat gerçekten de çizilebilir mi ya da, eğer örneksemelerden yola çıkacaksak, daha tarihsel bir yaklaşım, örneğin 'modern'in Ortaçağ İngilteresi'nden itibaren hiç kesinti olmadan, aşamalar sonucunda ortaya çıkışı daha uygun olmaz mıydı? Antropolojinin fiziksel dalında, önceleri yalnızca Güney Afrika'da rastlanırken günümüzde oldukça yaygın alanlarda bulunan Australopithecine fosillerinin hominidlerin gelişim çizgisindeki boşlukları doldurmaya başlamalarıyla birlikte, insanlığın "sanki aniden albaylıktan tuğgeneralliğe terfi ettirilmiş ve bir gecede rütbe almış gibi" ortaya çıkıverdiğine yönelik kuşkular da arttı.[24] Yaklaşık üç ya da dört milyon yıl öncesine denk düşen üst Pliyosen ve alt Pleyistosen dönemlerine ait bu fosiller ilkel ve gelişmiş morfolojik niteliklerin çarpıcı bir mozaiğini gözler önüne sermektedir; bu mozaikte en çarpıcı özellikler modern insanınkine çarpıcı düzeyde benzeyen bir pelvis ve bacak formasyonuyla bugün yaşayan kuyruksuz maymunların sahip olduğundan bir parça daha gelişmiş bir kafatasına ilişkin kapasitedir.[25] İlk eğilimler "insan benzeri" iki ayağa dayalı hareket içeren dizge ile "kuyruksuz maymun benzeri" beyin arasındaki bu bağlantıyı Australopithecinelerin hem hominidlerden hem de pongidlerden tamamen ayrı, tipik olmayan ve talihsiz bir gelişim çizgisini yansıttıkları biçiminde yorumlamak yönündeydi; ancak, günümüzde herkesin üzerinde uzlaştığı nokta Howells'ın vardığı sonucu izlemektedir; buna göre, "ilk hominidler küçük beyinli, henüz iki ayak üzerinde hareket eder olmuş, protoaustralopith insansılardı ve bizim 'insan'dan kastettiğimiz şey de bu grupta daha büyük beyin ve aynı biçimde değişikliğe uğramış iskelet dizgesi biçiminde ortaya çıkan ikincil adaptasyonları temsil etmektedir".[26]

24) W. W. Howells, "Concluding Remarks of the Chairman", *Cold Spring Harbor Symposia on Quantitative Biology* 15 (1950): 79-86 içinde.

25) Australopithecinelerin ilk keşfedilişleri konusunda bkz. R. A. Daart, *Adventures with the Missing Link* (New York, 1959); yakın tarihli bir çalışma için bkz. P. V. Tobias, "The Taxonomy and Phylogeny of Australopithecines", *Taxonomy and Phylogeny of Old World Primates with Reference to the Origin of Man* içinde; (yay. haz.) B. Chiarelli (Torino, 1968), s. 277-315.

26) "İnsansı" sözcüğü ile hem insanların hem de pongid kuyruksuz maymunların (goril, orangutan, şempanze ve gibbon) dahil oldukları, bugün yaşayan ya da nesli tükenmiş olan hayvanların süper-soyu kastedilmektedir; "hominid" ise insanın dahil olduğu ama kuyruksuz maymunların dahil olmadığı, bugün yaşayan ya da nesli tükenmiş hayvanlar soyu için kullanılır. "Tipik olmayan" konusu için bkz. E. Hooton, *Up From the Ape*, gözden geçirilmiş yeniden basım (New York, 1949); uzlaşma konusunda, bkz. Howells, "Concluding Remarks of the Chairman". Australopithecinelerin "ilk hominidler" oldukları ifadesinin, bence, bugün değiştirilmesi gerekmektedir.

Aşağı yukarı dik bir konumda duran, küçük beyinli hominidler, elleri de hareket için tahsis edilmekten kurtulunca, aletler ürettiler ve muhtemelen küçük hayvanları avladılar. Ama, örneğin, Avustralya yerlilerininkiyle kıyaslanabilir bir kültür geliştirmiş olabilmeleri ya da 500 santimetreküplük beyinlerinde modern anlamda bir dil geliştirmiş olmaları neredeyse olanaksızdı.[27] Bu nedenle de, Australopithecinelerde tuhaf bir "insan" türünü görmekteyiz; bu insan, belli ki, kültürün bazı unsurlarına –basit düzeyde alet yapımına, dağınık nitelikli "avlanma"ya ve belki de günümüz kuyruksuz maymunlarınınkinden daha fazla ama gerçek konuşmadan çok daha az düzeyde gelişmiş bir iletişim dizgesine– sahipken diğerlerine sahip değildi ve bu durum da "kritik nokta" kuramının geçerliliği konusunda ciddi kuşkular doğurmaktadır.[28] Aslında, *Homo sapiens* beyni Australopithecine beyninden yaklaşık üç kat büyük olduğuna göre, insanda korteksin genişlemesinin büyük bölümü kültürün "başlangıcı" öncesinde gerçekleşmeyip bu başlangıçtan sonra olagelmiştir; bu da, eğer kültür kapasitesinin nicel açıdan küçük ama nitel açıdan metastatik –"suyun donması" gibi– bir değişikliğin birimsel sonucu olduğu düşünülecekse, açıklanması zor bir durumdur.[29] Artık insanların ortaya çıkışına rütbe atfetmek görüşünü uygulamak yanıltıcı olacağı gibi, "sanki kültürün kendisi de, insana koşut olarak, birdenbire varolmuş gibi 'kültürün ortaya çıkışı' türü laflar etmenin geçerli olup olmadığı da aynı düzeyde kuşkuludur".[30]

Çatışkı öncel hatanın bir işareti olduğuna göre, sonuçlarından biri geçerli görünürken diğerinin geçerli görünmemesi gerçeği, zihinsel evrim ile kültürel birikimi tamamen ayrı iki süreç olarak gören ve ilkinin ikincisi

27) Genel bir inceleme için, bkz. A. I. Hallowell, "Self, Society and Culture in Phylogenetic Perspective", *The Evolution of Man* içinde, (yay. haz.) S. Tax (Chicago, 1960), s. 309-372. Geçen on yıl içinde bu tartışma gitgide artan bir hızla ve netlikle ilerledi. Çeşitli göndermeler için bkz. R. L. Holloway ve Elizabeth Szinyei-Merse'ten envanter nitelikli bir makale: "Human Biology: a Catholic Review", *Biennial Review of Anthropology* içinde, (yay. haz.) B. J. Siegel (Stanford, 1972), s. 83-166.

28) Yakın tarihli antropolojik çalışmalar ışığında "kritik nokta" kuramına ilişkin genel görüşler için bkz. C. Geertz, "The Transition to Humanity", *Horizons of Anthropology* içinde, (yay. haz.) S. Tax (Chicago, 1964), s. 37-48.

29) S. L. Washburn, "Speculations on the Interrelations of Tools and Biological Evolution", *The Evolution of Man's Capacity for Culture* içinde, (yay. haz.) J. M. Spuhler (Detroit, 1959), s. 21-31.

30) A. I. Hallowell, "Culture, Personality and Society", *Anthropology Today* içinde, (yay. haz.) A. L. Kroeber (Chicago, 1953), s. 597-620. Karşılaştırma için A. I. Hallowell, "Behavioral Evolution and the Emergence of the Self", *Evolution and Anthropology: A Centennial Appraisal* içinde, (yay. haz.) B. J. Meggers (Washington, D.C., 1959), s. 36-60.

başlamadan tamamlandığını savunan tezin kendisinin yanlış olduğunu göstermez. Ve, eğer durum buysa, tinsel birlik doktrinini baltalamadan –çünkü, bu doktrinin yokluğunda, "tarih, antropoloji ve toplumbilimin büyük bölümünü çöpe atmamız ve insan ile onun türleri konusunda psikosomatik bir genetik yorumla yeni baştan başlamamız gerekecektir"[31]– bu tür bir tezden kurtulmamızı sağlayacak bir yol bulmamız gerekli hale gelmektedir. Hem (grup) kültürel ilerleme ile doğuştan gelen zihinsel kapasite arasındaki önemli herhangi bir ilişkiyi inkâr edebilmemiz, hem de geçmişte bu türden bir ilişkinin varlığını onaylayabilmemiz gerekir.

Bu tuhaf, iki başlı görevi başarmanın yolu basit bir teknik hile olarak görülebilecek ama aslında önemli bir yöntembilimsel yeniden yönelim olan bir yaklaşımda yatmaktadır: daha incelikle derecelendirilmiş bir zaman çizelgesinin seçilmesi ve bu çizelge yoluyla bir Eosen ön-insansısından *Homo sapiens* türünün çıkmasını sağlayan evrimsel değişiklik aşamalarını ayırt edebilmek. Kültür kapasitesinin ortaya çıkışının aşağı yukarı ani, bir anda gelişiveren bir olay olarak mı yoksa yavaş ilerleyen, sürekli bir gelişim olarak mı görüleceği kesinlikle, en azından kısmen kesinlikle, elimizdeki zaman çizelgesinin birincil birimlerinin boyutuna bağlı olacaktır; çok uzun zaman dilimlerine göre ölçüm yapan bir jeolog açısından, primatların evriminin bütünü farklılaşmamış nicel bir yoğunlaşma gibi görünebilir. Aslında, kritik nokta kuramı karşıtı görüş, uygun biçimde seçilmemiş bir zaman çizelgesinden türetildiği eleştirileri karşısında, daha net bir biçimde dile getirilebilir – bu tür bir zaman çizelgesinin temel aralıkları yakın zamanlı evrimsel tarihin düzgün bir analizinin yapılabilmesi için fazlasıyla geniştir, tıpkı insanın olgunluğa geçişini onyılları temel alarak inceleyecek kadar saçmalayan bir biyologun yetişkinliği çocukluğun aniden dönüşümden geçmesi olarak görmesi ve ergenliği tamamen atlaması gibi.

Zamana ilişkin konulara dönük bu türden özensiz bir yaklaşıma güzel bir örneği, insan kültürüne ilişkin "derecelendirmenin değil de türde farklılık" biçimindeki görüşün desteklenmesinde çok sık kullanılan bilimsel veriler oluşturur: insanın en yakın akrabaları olan pongidlerle ve özellikle de şempanzeyle karşılaştırılması. Bu görüşe göre, insan konuşabilir, simgeler kullanabilir, kültür edinebilir ama şempanze (ve, daha da genişletmek gerekirse, daha az gelişmiş hayvanların tümü) bunu yapamaz. Bu nedenle, insan bu açıdan benzersizdir ve düşünüş söz konusu olduğunda da "karşımıza sürekli

31) Kroeber, *Anthropology*, s. 573.

yukarı yönde ilerleyen bir süreklilik değil, bir seri sıçrama çıkmaktadır".[32] Fakat, bu görüş, pongidler insanın en yakın akrabası olsalar bile, "yakın" sözcüğünün çok esnek bir terim olması ve evrimsel bakış açısından gerçekçi bir zaman çizelgesi olması durumunda insanlarla pongidlerin aslında hiç de yakın olmadıkları, en son ortak atanın en azından bir üst Pliyosen (ve kötü olasılıkla bir üst Oligosen) olup soyoluşsal farklılaşmanın o zamandan beri sürekli artan bir hızla devam ettiği gerçeğini göz ardı etmektedir. Şempanzelerin konuşmamaları gerçeği hem ilginç hem de önemli olsa da, gerçekten konuşmanın ya hep ya hiç türü bir olgu olduğu sonucunu çıkarmak bir ila kırk milyon yıl arası bir süreyi tek bir zaman anına indirgemektir ve aynı biyologun ergenliği atlaması gibi *sapiens* öncesi hominid çizginin tümünü atlamaktır. Hayatta olan hayvanlara yönelik türlerarası kıyaslama, dikkatle gerçekleştirilirse, genel evrimsel eğilimlere ilişkin çıkarımlar için meşru ve –aslında– yeri doldurulamaz bir gereçtir; ama, nasıl ki ışığın sınırlı dalga boyu fiziksel ölçümlerde ayırımı olanaklı kılıyorsa, insanın hayattaki en yakın akrabalarının en iyi olasılıkla uzak kuzenler (atalar *değil*) olması da, araştırma yalnızca günümüze kadar gelmiş biçimler arasındaki karşıtlıklarla sınırlandırıldığında, insansıdaki evrimsel değişimin ölçülmesinde incelik kazanma derecesini sınırlandırmaktadır.[33]

Eğer, tam aksine, hominid soyoluşunu daha uygun bir zaman çizelgesine yayar, insansıların yayılışından beri ve özellikle de Pliyosen döneminin sonuna doğru *Australopithecus*'un ortaya çıkışından bu yana "insan" yüzünün görünüşünde nelerin değiştiğine dikkat edersek, zihnin evrimsel gelişiminin daha ince bir analizi olanaklı hale gelir. Daha da önemlisi, bu durumda, organik gelişmenin sona ermesinden çok zaman önce kültürel birikimin gerçekleşmekte olduğu iyice belirginleştiği gibi, bu tür bir birikimin büyük olasılıkla bu gelişmenin son aşamalarının şekillenmesinde aktif bir rol oynadığı da ortaya çıkar. Uçağın icadının hiçbir görünür fiziksel değişikliğe, (doğuştan gelen) zihinsel kapasitede de hiçbir farklılığa yol açmadığı belli ki doğru olsa da, taştan alet ya da kaba düzeyde yontma gereci yapıldığında böyle bir durum söz konusu değildi; bunun hemen ertesinde, hem dik bir duruşun, sayıca azalmış dişlerin

32) L. A. White, "Four Stages in the Evolution of Minding", *The Evolution of Mani* içinde, (yay. haz.) S. Tax (Chicago, 1960), s. 239-253; bu görüş çok yaygındır.

33) Tarihsel varsayımlar üretmek amacıyla çağdaş biçimler arasındaki kıyaslamaların olduğu gibi kullanımının tehlikelerine ilişkin genel bir tartışma için bkz. G. Simpson, "Some Principles of Historical Biology Bearing on Human Organisms", *Cold Spring Harbor Symposia on Quantitative Biology* 15 (1950): 55-66 içinde.

ve başparmağın daha egemen olduğu bir elin, hem de insan beyninin bugünkü boyutuna ulaşmasının mümkün olduğu görülür.[34] Alet yapımı el becerisine ve öngörüye öncelik verdiği için, alet yapımının başlamasının seçim baskılarını değiştirecek biçimde rol oynamış olması gerekir; öyle ki, önbeynin hızlı gelişimi ön plana geçtiği gibi, büyük olasılıkla, toplumsal örgütlenme, iletişim ve bu dönemde geliştiğine inanmak için nedenler bulunan ahlaksal düzenleme de hem kültürel hem de biyolojik değişim arasında gerçekleşti. Bu tür sinir dizgesi değişiklikleri yalnızca nicel de değildi; nöronların birbirleriyle bağlantılarında ve işlev görme biçimlerindeki değişiklikler sayılarındaki artıştan çok daha büyük önem taşımış olabilir. Fakat, ayrıntılar bir yana –bunların büyük bölümünün de bir karara bağlanması gerekmektedir–, mesele şu ki, modern insanın doğuştan gelen genel oluşumu (eskiden daha basit bir yaklaşımla "insan doğası" olarak adlandırılan şey) artık hem kültürel hem de biyolojik bir ürün olarak görünmektedir, çünkü, "anatomik açıdan bize benzeyen insanların yavaş yavaş kültürü keşfettiklerini düşünmek yerine, yapımızın büyük bir bölümünün kültürün bir sunucu olduğunu düşünmek muhtemelen daha doğrudur".[35]

İklim, arazi oluşumu ve bitki örtüsündeki hızlı ve radikal çeşitlilikleriyle, Pleyistosen dönemi, uzunca bir süredir insanın hızlı ve etkili bir biçimde evrimsel gelişme göstermesi için ideal kabul edilmektedir; şimdi de, bu dönemin kültürel çevrenin seçimde bulunma sürecinde doğal çevreyi gitgide artan düzeylerde desteklemiş olduğu görülmektedir. Böylece, hominid evrimi eşi görülmedik bir hızla gerçekleşti. Buzul Çağı, görünüşe bakılırsa, yalnızca alın hatlarının incelip çene kemiğinin küçüldüğü bir dönem olmakla kalmadı, bu dönemde en grafik düzeyde insan sayılabilecek, insana özgü özelliklerin neredeyse tamamı şekillendi: kafanın tümüyle temeli oluşturduğu sinir dizgesi, ensest-tabu temelli toplumsal yapı, simgeler yaratma ve kullanma kapasitesi. İnsanlığın bu ayırt edici özelliklerinin uzun süredir varsayıldığı gibi seri halinde değil, birbirleriyle karmaşık bir etkileşim halinde ve birlikte ortaya çıktıkları gerçeği insan düşünüşünün yorumlanmasında istisnai bir öneme sahiptir, çünkü insanın sinir dizgesi yalnızca insanın kültüre sahip olmasını olanaklı kılmakla kalmayıp aynı zamanda insanın –eğer işlev görecekse– zaten bu biçimde davranmasını da aktif bir biçimde talep eder. Mantıksal ve genetik açılardan kendisinden önce gelen

34) Washburn, "Speculation on the Interrelation".
35) *A.g.e.*

organik temelli kapasiteleri desteklemek, geliştirmek ve yaymak yerine, kültür, bu kapasitelerin bileşeni görünümündedir. Kültürsüz bir insan büyük olasılıkla özünlü açıdan yetenekli olsa da, tam anlamıyla gerçekleşmemiş bir kuyruksuz maymun olmaktan ziyade, tamamen zihinden yoksun ve sonuç olarak işlev göremez bir ucube olacaktır. Büyük ölçüde benzediği lahana gibi, insan kültürünün çerçevesi dahilinde yükselişe geçen *Homo sapiens* beyni bu kültürün dışında uygulanabilir olamaz.[36]

Aslında, bu türden somatik ve somatik-üstü görüngüler arasındaki karşılıklı yaratıcı ilişki tipi, primat gelişiminin tamamında çok önemli görünmektedir. Herhangi bir (yaşayan ya da nesli tükenmiş) alt-hominidin gerçek anlamda kültüre –"sayesinde bireylerin dünyalarını tanımladıkları, duygularını ifade ettikleri ve yargılarda bulundukları (...) düzenlenmiş bir anlamlar ve simgeler dizgesi" biçimindeki dar anlamda– sahip olduğunun söylenip söylenemeyeceği, elbette, kuşkuludur.[37] Fakat, kuyruksuz maymunların ve maymunların, yalıtılmışlık içinde, duygusal olgunluğa ulaşamayacak, en önemli başarım kapasitelerinin büyük bölümünü taklide dayalı öğrenme yoluyla elde edemeyecek, biyolojik olmayan bir miras olarak nesilden nasıla aktarılan apayrı, türlere göre değişken, kolektif toplumsal gelenekleri geliştiremeyecek kadar eksiksiz toplumsal yaratıklar olmaları günümüzde kesinlik kazanmıştır.[38] DeVore'un mevcut malzemenin özetine yönelik görüşlerinde görüldüğü gibi, "primatlar kesin olarak bir 'toplumsal beyin'e sahiptir".[39] Böylece, bu türden kültürel güçler tarafından etkilenmesi öncesinde, gelişerek insanın sinir dizgesini oluşturan yapının evrimi olumlu bir biçimde toplumsal güçler tarafından şekillendirildi.[40]

36) "Kurt çocuk" ve diğer yabani fanteziler konusunda bkz. K. Lorenz, "Comment", *Discussions on Child Development* içinde, (yay. haz.) J. Tanner ve B. Inhelder (New York, tarih yok), I: 95-96.

37) Bkz. bu kitapta VI. Bölüm.

38) Yalıtılmışlık konusu için bkz. H. Harlow, "Basic Social Capacity of Primates", *The Evolution of Man's Capacity for Culture* içinde, (yay. haz.) J. Spuhler (Detroit, 1959), s. 40-52; taklide dayalı öğrenme konusunda bkz. H. W. Nissen, "Problems of Mental Evolution in the Primates", *The Non-Human Primates and Human Evolution* içinde. (yay. haz.) J. Gavan (Detroit, 1955), s. 99-109.

39) B. I. DeVore, "Primate Behavior and Social Evolution" (yayınlanmamış, tarih yok).

40) Bazı primat altı memeliler de kesinlikle toplumsal bir yaşam biçimi sürdürdükleri için bu süreç büyük olasılıkla primatların tümünden öncesine aittir. Ancak, bazı kuşlarla böceklerin toplumsal davranışı daha az yakın ilinti taşımaktadır, çünkü bu cinsler insanın gelişim çizgisine teğet konumdadır.

Ancak, öte yandan, *Homo sapiens* öncesi insanda sosyokültürel ve biyolojik süreçlerin basit düzeyde bağımsızlığını inkâr etmek de tinsel birlik doktrinini reddetmek anlamını taşımaz, çünkü, hominidin yüz hatlarındaki türe özgü farklılaşma *Homo sapiens*'in Pleyistosen civarında neredeyse tüm dünya yüzeyine yayılmasıyla ve o zamanlar varlığını sürdüren *Homo* türlerinin neslinin tükenmesiyle kesildi. Böylece, modern insanın ortadan çıkışından beri hiç kuşkusuz bazı küçük evrimsel değişiklikler gerçekleştiyse de, bütün yaşayan insanlar tek bir politipik türün parçasını oluştururlar ve, bu halleriyle de, çok dar sınırlar dahilinde anatomik ve fizyolojik farklılıklar sergilerler.[41] Üretken yalıtılmışlığın zayıflamış mekanizmalarının kombinasyonu, bireysel cinsel olgunluğa erişim süresinin uzaması ve kültür birikiminin uyarlamacı bir unsur olarak taşıdığı önemin onun seçici bir unsur olarak taşıdığı rolü neredeyse tamamen ele geçirmiş olması, hominidlerin evrim hızında o kadar aşırı bir artışa neden oldu ki insanların alt grupları arasında doğuştan gelen zihinsel kapasite açısından herhangi bir önemli değişikliğin gelişiminin engellendiği görülmektedir. *Homo sapiens*'in dolambaçsız zaferi ve buzulların gerilemesi sayesinde, organik ve kültürel değişim arasındaki bağ tamamen kesilmese de en azından büyük biçimde azaldı. O zamandan beri de, insanın yüz hatlarında gerçekleşen organik evrim neredeyse yürüme hızına inerken, kültürün gelişimi gitgide artan bir hızla ilerlemeyi sürdürdü. Bu nedenle, "kültürü öğrenme, koruma, iletme ve dönüştürmeye ilişkin [doğuştan gelen] kapasiteleri söz konusu olduğunda, *Homo sapiens*'in farklı grupları eşit düzeyde yetkin kabul edilmelidir"[42] biçimindeki görgül tabanlı genellemeyi koruyabilmek için, insan evrimine yönelik yarım kalmış, "kendine özgü" türü ya da hominid gelişiminin bütün aşamaları boyunca kültüre ilişkin seçmeci olmayan bir rolü gerçek kabul etmek gereksizdir. Tinsel birlik artık gereksiz bir yineleme olmayabilir, ama hâlâ bir gerçek.

III

Davranış bilimlerindeki –tuhaf biçimde gecikmiş olsa da– daha yüreklendirici gelişmelerden biri, fizyolojik psikolojinin, refleks eğmecinin muci-

41) M. F. A. Montagu, "A Consideration of the Concept of Race", *Cold Spring Harbor Symposia on Quantitative Biology* 15 (1950): 315-334 içinde.

42) M. Mead, "Cultural Determinants of Behavior", A. Roe ve G. Simpson, (yay. haz.), *Culture and Behavior* (New Haven, 1958) içinde.

zelerince yaratılmış uzun süreli esaretten kendisini kurtarmaya yönelik çabasıdır. Bir duyumsal içtepinin sinapsların oluşturduğu labirent içinde bir motor sinir yücelimine doğru ilerleyişini betimleyen geleneksel tablo, en ünlü savunucusunun, insanınkiler bir yana, bir serçenin ya da çoban köpeğinin davranışlarının bütünleyici yönünü açıklamak için yetersiz olduğunu belirtmesinden çeyrek yüzyıl sonra, revizyondan geçiriliyor.[43] Sherrington'ın çözümü, her şeyi bir araya getiren hayaletsi bir zihindi (Hull'ın çözümü ise daha az gizemli sayılmayacak bir otomatik santraldi).[44] Fakat, bugün daha güvenilir bir yapı ön plana çıkmakta: sinir etkinliklerinin ritmik, kendiliğinden, merkezi yönden ilerleyen kalıbına yönelik kavram – bu kalıba ikincil dürtü konfigürasyonları eklenirken bu kalıptan otoriter düzenleyici komutlar çıkmaktadır. "Aktif bir organizma" sloganı ile ilerleyen ve Cayal ile Nó'nun[45] kapalı devre açımlaması tarafından desteklenen bu yeni görüş, hem beyin hem de madun nitelikli nöronal bir araya gelişlerin süregelen süreçlerinin titizlikle ayarlanmış bir davranış kalıbını üretmek için emirleri seçme, deneyimleri belirleme ve karşılıkları düzenleme biçimini vurgular:

> Merkezi sinir dizgesinin işleyişi sıradüzensel bir konudur; yüksek düzeylerdeki işlevler doğrudan nöronlar ya da motor birimler gibi nihai yapısal birimlerle ilgilenmeyip, bunun yerine, kendilerine ait nispeten otonom yapısal birliklerine sahip olan daha alt düzey kalıpları işleterek işlev görür. Aynısı, motor nöronların nihai hedefine kadar uzanmayıp, önceden mevcut olan, önceden şekillenmiş merkezi eşgüdüm kalıplarını etkileyerek, çarpıtarak ve bir biçimde değiştirerek işleyen duyumsal girdi için de geçerlidir; söz konusu merkezi eşgüdüm kalıpları da kendi çarpıtmalarını dizgenin daha düşük düzeyleri üzerine dayandırır ve bu böyle sürüp gider. Bu halde, nihai çıktı, özünlü açıdan uygulanan uyarım kalıplarının –bunlar girdinin birebir kopyaları değildir– çarpıtma ve değişikliklerinin bu

43) C. Sherrington, *Man.*

44) C. L. Hull, *Principles.*

45) L. De Nó, "Cerebral Cortex Architecture", *The Physiology of the Nervous System* içinde, (yay. haz.) J. F. Fulton (New York, 1943); J. S. Bruner, "Neural Mechanisms in Perception", *The Brain and Human Behaviour* içinde, (yay. haz.) H. Solomon vd. (Baltimore, 1958), s. 118-143: R. W. Gerard, "Becoming: The Residue of Change", *The Evolution of Man* içinde, (yay. haz.) S. Tax (Chicago, 1960), s. 255-268; K. S. Lashley, "The Problem of Serial Order in Behavior", *Cerebral Mechanisms and Behaviour* içinde, (yay. haz.) L. Jeffress (New York, 1951), s. 112-136.

sıradüzensel düzende aktarılmasının sonucudur. Girdinin yapısı çıktının yapısını üretmeyip yalnızca kendi başlarına yapısal bir örgütlenmeye sahip olan özünlü sinirsel etkinlikleri değiştirir.[46]

Otonom düzeyde uyarılmış, sıradüzensel biçimde düzenlenmiş bir merkezi sinir dizgesine yönelik bu kuram, daha da ileri götürülmesiyle, hem Sherrington'ın çobanköpeğinin tepenin yamacındaki dağınık sürüyü bir araya toplamakta sergilediği canlı yetkinliğin psikolojik bir gizem olma niteliğini azaltmak, hem de insan zihnini oluşturan beceriler ve eğilimler kompleksi için güvenilir bir nörolojik destek sağlamak açısından değerli olabilir; mantıksal bir kanıtı izleme yeteneğinin ya da konuşma yapmaya davet edildiğinde bocalama eğiliminin, kendilerini biyolojik yönden destekleyecek –koşullandırılmış ya da diğer türlerde– bir refleks eğmecinden fazlasına gereksinimi vardır. Hebb'in de dile getirdiği gibi, düşünüşün "daha yukarı" ve "daha aşağı" evrimsel düzeyleri kavramının kendisi merkezi sinir dizgesinin otonomluk derecesinde kıyaslanabilir bir derecelendirmeyi işaret etmektedir:

> Soyoluşsal gelişmenin bir özelliğinin, bazı çevrelerce özgür irade olarak bilinen şeye ilişkin gitgide artan kanıtlar olduğunu söylersem, umarım, biyolojiyle uğraşan bilimadamlarını şok etmem; benim öğrencilik günlerimde buna Harvard yasası da denmekteydi ve anlamı da iyi eğitilmiş her deney hayvanının, denetimli uyarma altında, kendi bildiğini okuyacağıydı. Daha bilimsel bir anlatımla, daha üst düzeydeki hayvanlar dürtüye daha az bağımlıdır. Beyin, etkinliği içeri ileten girdi tarafından daha az denetlenir; bu nedenle, davranışın, hayvanın içinde bulunduğu duruma bakılarak tahmin edilmesi de güçleşir. Hayvanın çeşitli uyarımları –bunlara uygun olarak eyleme geçmeden önce– bir süreliğine "bekletme" yeteneğinde ve amaçlı davranış görüngüsünde kavrayışsal etkinliğin daha büyük rolü görülebilir. Daha üst düzey bir beyinde daha fazla otonom etkinlik ve daha fazla seçicilik –*hangi* içerimleyici (afferent) etkinliğin "düşünce akışı"ndaki, davranışın denetimindeki başat, süregelen etkinlikle bütünleştirileceği konusundaki seçicilik– gerçekleşir. Geleneksel anlamda, deneğin çevrenin bu parçasıyla "ilgili" olduğunu, şu parçasıyla ise ilgilenmediğini söyleriz; bu açıdan, daha üst düzeydeki

46) P. Weiss, "Comment on Dr. Lashley's Paper", *Cerebral Mechanisms in Behavior* içinde, (yay. haz.) L. A. Jeffress (New York, 1951), s. 140-42.

> hayvanın daha bol çeşitlilik içeren ilgi alanları vardır ve yaşanan anın ilgi çekip çekmemesi de davranışta daha büyük bir rol oynar – bu da hangi dürtüye tepki verileceği ve tepkiyi neyin oluşturacağı konularında daha fazla öngörülemezlik anlamını taşır.[47]

Bu evrimsel eğilimlerin –dikkati odaklamak, ilgi alanlarını çeşitlendirmek, amacı korumak ve, genel olarak, mevcut durumun karmaşıklıklarıyla olumlu biçimde ilgilenmek konusunda yeteneğin gitgide artması– bütünü insanda bir araya gelerek insanı en aktif –aynı zamanda da tahmin edilmesi en zor– organizma haline getirir. Kluckhohn ile Murray'nin insan beynindeki egemen süreçler adını verdikleri süreçlerin aşırı düzeydeki anlaşılmazlık, esnekliği ve kapsamlılığı –bu yetenekleri fiziksel açıdan olanaklı kılan süreçler– en azından selenterelere kadar izi sürülebilecek tanımlanabilir bir soyoluşsal gelişmenin sonucudur.[48] Merkezi bir sinir yoğunlaşması –yani bir beyin– bulunmamasına ve bu nedenle de hayvanın çeşitli parçaları göreli bir bağımsızlık içinde işlev görmesine, her birinin kendisine ait duyumsal, nöral ve motor unsurlar setlerine sahip olmasına karşın, mütevazı deniz anaları, deniz anemonları ve benzerleri yine de şaşırtıcı düzeylerde özünlü sinirsel etkinlik değişmesi sergiler: gündüz saatlerinde alınan güçlü bir dürtünün ardından, bunu izleyen gece esnasında hareket gelebilir; deneysel olarak aşırı dürtüye maruz bırakılan bazı mercanlar bunun ardından birkaç dakika süreyle "hiddetlenme"yi andıran, kendiliğinden bir coşkunlukla ışıldarlar; düzenli aralıklarla verilen uyarıcılar da, hâlâ tam olarak bilinmeyen bir "bellek" biçimi yoluyla, farklı kaslarda bir etkinlik eşdüğümüne ve zaman içinde etkinliğin kalıplaşmış bir biçimde yeniden ortaya çıkmasına yol açar.[49] Daha üst düzeydeki omurgalılarda (kabuklular vb.) çoklu yollar, derecelenmiş sinaptik potansiyeller ve tetiklenen tepkilerin tümü görülmektedir; bunlar, örneğin karidesin yüreğinde olduğu gibi, içsel işlevlerin şaşmaz bir düzende denetlenmesine olanak sağlar. Daha alt

47) D. O. Hebb, "The Problem of Consciousness and Introspection", *Brain Mechanics and Consciousness*" içinde. (yay. haz.) E. Adrian vd. (Oxford, 1954), s. 402-417. Göndermeler çıkarılmıştır.

48) C. Kluckhorn ve H. Murray, (yay. haz.), *Personality in Nature, Society and Culture* (New York, 1948); H. Bullock, "Evolution of Neurophysiological Mechanisms", *Behavior and Evolution*, (yay. haz.) A. Roe ve G. Simpson (New Haven, 1958), s. 165-177 içinde.

49) Bullock, "Evolution."

düzeylerdeki omurgalıların gelişiyle birlikte hem ikincil duyumsal ve düzenleyici unsurlar, hem de bunlar arasındaki nöronal iletme –yani beyin temelli refleks eğmeç– kusursuzlaşır.[50] Ve, son olarak, sinir dizgelerinin tasarımında temel yeniliklerin bütünü –yani kapalı ilmikler, daha üst düzey ilmiklerin daha alt olanlara katılması ve benzerleri– muhtemelen memelilerin gelişiyle gerçekleşti; memelilerin geldiği zaman diliminde önbeynin en azından temel farklılaşmaları da gerçekleşmiştir.[51] İşlevsel açıdan, bu sürecin tamamı endojen sinir etkinliğinin nispeten sabit bir genişlemesi ve çeşitlenmesi süreci ve bunun ardından da daha önceleri daha izole, bağımsız bir biçimde hareket eden parçalar halindeki süreçlerin merkezileşmesi süreci olarak görünmektedir.

Ancak, memelilerin türe özgü farklılaşması esnasında –yani özellikle primatlarla hominidlerin gelişmesi esnasında– ne türden bir nöral evrimin gerçekleştiği konusu hem daha az açıktır hem de daha fazla tartışmalıdır. Bir yanda, Gerard'ın savına göre, değişiklikler neredeyse tamamen nicel düzeyde, beyin boyutunun hızla artmasının da gösterdiği gibi nöron sayısındaki katıksız artıştaydı:

> En çarpıcı biçimiyle primat hattında görülen ve insanla sonuçlanan daha fazla kapasite kazanımları, birim ya da kalıplardaki gelişmelerden ziyade, yalnızca sayıca artışa dayanmaktadır. Büyüyen beyin hacminin –hatta belirli alanlarda ve işlevlerde bile olsa (örneğin, dil motor bölgesinde ve konuşmada)– daha zengin başarımına koşut olduğu bilinen bir şey söz konusu; bunun nasıl işlediği ise o kadar açık değil. İkincil belirtim (ki bu da gerçekleşmektedir) olmaksızın gerçekleşen katıksız sayıca artış yeni kapasiteleri yaratamayıp yalnızca eski kapasiteleri yoğunlaştırır gibi görünebilir, fakat durum böyle değildir. (...) Beyinde, anatomik nöron nüfusunun artışı fizyolojik nöron rezervi üzerindeki sınırı yükseltir ve böylece daha fazla seçicilik çeşitliliğine, daha fazla analiz zenginliğine ve değiştirilebilir ve anlayışa dayalı davranış kombinasyonuna olanak sağlar.[52]

50) *A.g.e.*, Gerard, "Becoming."

51) Bullock, "Evolution"; K. H. Pribram, "Comparative Neurology and the Evolution of Behavior", *Behavior and Evolution* içinde, (yay. haz.) A. Roe ve G. Simpson (New Haven, 1958), s. 140-164.

52) Gerard, "Becoming; ayrıca bkz. R. W. Gerard, "Brain and Behavior", *The Evolution of Man's Capacity for Culture* içinde, (yay. haz.) J. Spuhler (Detroit, 1959), s. 14-20.

Ne var ki, Bullock, daha üst düzeydeki hayvanların ve insanın sinir dizgesinin bilinen nörofizyolojik mekanizmalar ya da mimari açısından hiçbir önemli farklılık göstermemesine karşın, bu görüş açısını sert bir biçimde sorgular ve gelişmiş organizmalardaki davranış ayrıntılarının açıklanabilmesi için henüz keşfedilmemiş sinir işlevleri parametrelerinin, yığınlar halindeki nöronlar arasında ortaya çıkan fizyolojik ilişkiler düzeylerinin araştırılması yönünde kesin bir baskı olduğunu da belirtir:

> Daha üst düzey merkezlerin nöronal mekanizmalarında temel olarak yeni unsurları gösteremesek bile, bunların büyük ölçüde genişlemiş becerilerinin yalnızca sayıdaki büyük artışa ve bunlar arasındaki karşılıklı bağlantılara atfedilebilir olduğunu varsaymak zor – eğer ki, bu, kendi başına yeni nitelikler ve mekanizmalar oluşturmuyorsa. Görünüşe göre, birçoklarının ilk kestirim olarak varsaydıkları şey, evrimde artan davranışsal karmaşıklıktaki temel unsurun nöronların sayısı olduğudur – hatta, bu artış yeni davranış düzeylerine olanak tanıyan bir tür kritik kütleyi gerektirir (...) [fakat] açıkça görüldüğü gibi, nöronların sayısı davranış karmaşıklığıyla o kadar az bağdaşmaktadır ki çok az açıklama getirebilmektedir, eğer ki bizler henüz tanımlanabilir olmayan belirli türden nöronların ya da –bu da aynı kapıya çıkar– nöral mimarinin daha yeni türden özelliklerinin ilerlemenin önemli katmanı olduklarını eklemezsek. (...) Ben, bizim şu anki nöron fizyolojimizin, çıkarımsal haliyle, bu davranışı açıklayacağına inanmıyorum. Evrimsel ilerlemedeki temel unsur yalnızca hücrelerin ve bağlantıların sayısı değildir. (...) Umudumuz, nöronal dizgelerin yeni parametrelerinin keşfinde yatmakta.[53]

Konuya uzak biri açısından, bu karşıtlığın belki de en çarpıcı yönü, her iki tarafın da kendi görüşlerinin katışıksız çeşitlemeleri hakkında bir parça tedirgin ve belli belirsiz de olsa memnuniyetsiz olmaları ve görüşlerinin bir ölçüde kendilerine bile inandırıcı gelmemesidir. Bir yanda beynin boyutu ile davranışsal karmaşıklık arasındaki ilişkinin doğasının aslında hiç de net olmadığı ve "ikincil belirtim" hakkında bazı silik gözlemlerden oluştuğu kabul edilmektedir; öte yanda da gelişmiş sinir dizgelerinde yeni mekanizmaların bariz yokluğu karşısında açık bir şaşkınlık ve "ortaya çıkan nitelikler"e yönelik umutlu mırıldanmalar görülmektedir. Memelilerin zihinsel kapasitesindeki maddesel artışı yalnızca ve basitçe

53) Bullock, "Evolution."

nöron nüfusundaki net artışa atfetmenin saflık olacağı konusunda fikir birliği diye adlandırılabilecek bir durum söz konusudur. Buradaki fark, taraflardan birinde kuşkuların artan beyin boyutu ile daha zengin başarım arasındaki koşutluğun yine de ortaya çıktığı gerçeğinin vurgulanmasıyla suskunlaşmaktadır; bu arada, diğer tarafta da, kuşkular, bu koşutluğun tatmin edici düzeyde açıklanabilir görünmesini sağlayacak bir şeylerin eksik olması gerçeğinin vurgulanmasıyla daha güçlü dile getirilmektedir.

Bu konu, sonuçta, Gerard'ın önerdiği biçimiyle, başarımın, birbirinin aynı birimlerin basit çoğalmasıyla gerçekten de geliştiği bilgisayar devreleri üzerindeki çalışmaların ilerlemesiyle ya da, Bullock'un önerdiği gibi, sinir hücreleri arasındaki kimyasal farklılıkların daha fazla incelik kazanması yoluyla netleştirilebilir.[54] Fakat, bu sorunun çözümüne giden asıl yolun, bu yaklaşımların her ikisinde de mevcut olduğu görülen ve üst düzey hayvanlarda sinir dizgesinin işleyişine ilişkin olarak tamamen doğuştancı nitelik taşıyan kavramlaştırmanın terk edilmesinde yatması daha büyük bir olasılık. Primatlarda genişlemiş önbeynin, gelişmiş toplumsal örgütlenme biçimlerinin ve, en azından Australopithecinelerin ellerine alet almalarının ardından, kültürün kurumsallaşmış kalıplarının aynı anda ortaya çıkması göstermektedir ki, biyolojik, toplumsal ve kültürel parametreleri seriler halinde –birinci parametre ikinciden önce gelir, ikinci üçüncüden önce, ve bu böyle sürüp gider– ele almaya yönelik standart yordam tedbirsizdir. Tam aksine, düzeyler olarak adlandırılan bu aşamalar karşılıklı olarak bağlantılı görülmeli ve topluca ele alınmalıdır. Bu yapılırsa, merkezi sinir dizgesi içinde arayacağımız, primatların geneli ve insanın özelinde yinelenen nöral uyarımın otonom alanlarının çarpıcı gelişmesi için fiziksel bir taban hizmetini görecek türden yepyeni nitelikler, aslında, bu alanları "mantıksal ve genetik açıdan öncül" olarak nitelendirseydik arıyor olacağımız niteliklerden farklı olacak ve bu nedenle de yalnızca özünlü fizyolojik parametreler açısından tam bir açıklama gerektirecektir. Belki de oranlardan çok şey bekliyoruz; ya da, en azından, çok fazla şey olmasa bile, yanlış şeyleri.

Aslında, insan söz konusu olduğunda, insanın merkezi sinir dizgesinin en çarpıcı özelliklerinden biri, sinir dizgesinin davranışı belirlerken sergilediği ve yalnızca kendiliğinden oluşan parametrelerin sınırlarında etkinlik gösteren göreli eksikliğidir. Genellikle, bir hayvan ne kadar alt düzeydeyse, "tehditkâr" bir dürtüye özünlü yoldan bağlantılı bir dizi gerçekleştirilmiş etkinlikle tepki gösterme eğilimi de o kadar fazladır; bu

54) R. W. Gerard, "Brain and Behavior"; Bullock, "Evolution."

etkinlikler, bir arada ele alındıklarında, göreceli olarak basmakalıp hale getirilmiş –bu öğrenilmemiş demek *değildir*– "savaş ya da sıvış" tepkisini oluşturur.[55] İnsanın bu tür bir dürtüye özünlü tepkisi, öte yandan, dağınık, çeşitli yoğunluklarda bir "korku" ya da "hiddet" uyarılmasından oluşur ve buna bazen otomatik olarak önceden ayarlanmış, iyi tanımlanmış davranış ardışlıkları eşlik eder.[56] Korkutulmuş bir hayvan gibi, korkutulmuş bir insan da kaçabilir, saklanabilir, diklenebilir, anlamazlıktan gelebilir, sakinleşebilir ya da panikten ötürü çaresizliğe kapılarak saldırabilir; ama insanın durumunda bu tür bariz eylemlerin tam anlamıyla şekillendirilmesi genetik şablonlar tarafından değil de öncelikle kültürel şablonlar tarafından yönlendirilmektedir. Her zaman tanısal nitelikler sergileyen cinsiyet alanında –burada davranışın denetim altında tutulması eşeysel bezden tükürük bezine, merkezi sinir dizgesinin başatlığına doğru ilerler– yerleşik etkinlik ardışlıklarından uzaklaşıp genelleştirilmiş tahrik ile "cinsel kalıpların artan esnekliği ve değiştirilebilirlik"i yönünde ilerleyen benzer bir evrimsel eğilim görülmektedir; bu eğilim konusunda insanın pek de haksız sayılmayacak düzeyde toplumsal bir üne sahip olan cinsel uygulamalar çeşitliliği mantıksal bir uzantıyı temsil ediyor gibi görünecektir.[57]

55) K. Lorenz, *King Solomon's Ring* (Londra, 1952).

56) D. O. Hebb ve W. R. Thompson, "The Social Significance of Animal Studies", *Handbook of Psychology* (Reading, Mass., 1954), s. 532-561 içinde. Birbirinden ayrı (ama ilişkisiz de olmayan) üç karşıtlığı – öğrenmeye dayanan davranış kalıpları ile dayanmayanlar arasındaki karşıtlık; doğuştan gelen (yani, genetik açıdan programlanmış bir fiziksel sürecin sonucu olan) davranış kalıpları ile doğuştan gelen olmayanlar arasındaki karşıtlık; esnek olmayan (basmakalıp hale getirilmiş) davranış kalıpları ile esnek (değişken) olanlar arasındaki karşıtlık – birbirine karıştırmak için "içgüdü" teriminin olduğu gibi kullanımı, bir davranış kalıbının doğuştan olduğunu söylemenin, bu davranış kalıbının kendi ifadesinde değişmez olduğunu söylemek anlamına geldiği biçimindeki yanlış yargıya varılmasına yol açmıştır. (Bkz. K. H. Pribram, "Comparative Neurology and Evolution" ve F. A. Beach, "The De-scent of Instinct", *Psychol. Rev.* 62 [1955]: 401-410.) Burada, "özünlü" terimi –"dışsal" teriminin karşıtı olarak– öğrenme sorunlarından ya da bu tür esnekliklerden bağımsız olarak, büyük ölçüde –ya da en azından sayı bakımından– doğuştan gelen niteliğe dayanır görünen davranışı karakterize etmek için kullanılmaktadır.

57) F. A. Beach, "Evolutionary Aspects of Psycho-Endocrinology", *Culture and Behavior*" içinde, (yay. haz.) A, Roe ve G. Simpson (New Haven, 1958), s. 81-102; C. S. Ford ve F. A. Beach, *Patterns of Sexual Behavior* (New York, 1951). Fakat, bu genel eğilim, insan-altı primatlarda zaten yerleşik görünmektedir: "Bazı [erkek] şempanzelerin çiftleşmeyi öğrenmeleri gerekmekte. Cinsel açıdan olgunlaşmış ama deneyimsiz erkeklerin çiftleşmeye hazır dişilerle bir araya getirildiklerinde belirgin biçimde cinsel açıdan uyarılma belirtileri gösterdikleri ama çiftleşmeyi gerçekleştirmek için gösterdikleri çabaların genellikle başarısız olduğu dile getirilmiştir. Çiftleşmeden habersiz erkek çiftleşme eyleminde

Böylece, apaçık bir çatışkı halinde, artan bir otonomluk, sıradüzensel karmaşıklık ve süregelen merkezi sinir dizgesi etkinliğinin egemenliği, bu türden bir etkinliğin merkezi sinir dizgesinin kendi yapısı –yani özünlü olarak– tarafından ayrıntılı bir biçimde belirlenmesiyle el ele gitmektedir. Bütün bunlar, biyolojik ve sosyokültürel değişim arasındaki örtüşme döneminde gerçekleşen nöral evrimdeki daha önemli gelişmelerden bazılarının, merkezi sinir dizgesinin başarım kapasitesini geliştiren ama onun işlevsel kendi kendisine yeterliliğini azaltan niteliklerin görünmesinden oluştuğunu ortaya çıkabilir.

Bu bakış açısına göre, zihinsel işleyişin temel olarak beyin içi bir süreç olduğu, insanın bu süreç sayesinde icat etmeyi başardığı çeşitli yapay gereçler tarafından ikincil olarak desteklenebilecek ya da güçlendirilebilecek bir süreç olduğu biçimindeki kabul görmüş fikir oldukça hatalı görünmektedir. Bunun aksine, egemen nöral süreçlerin tamamen belirlenmiş, uyarlamacı açıdan yetkin tanımlarının özünlü parametreler türünden ifade edilmesi olanaksız olduğuna göre, insan beyninin işleyişi tam anlamıyla kültürel kaynaklara bağımlı olmaktadır; ve bu kaynaklar da, sonuçta, zihinsel etkinliğin yardımcıları değil, bileşenleridir. Aslında, bariz, kamusal bir eylem niteliğini taşıyan, nesnel materyallerin amaçlı denetimini içeren düşünme, muhtemelen insanlar açısından temel niteliktedir; ve de örtülü, kişisel bir eylem niteliğini taşıyan ve bu tür malzemeleri kullanmayan düşünme de, yararsız olmasa bile, türetilmiş bir yetenektir. Okul çocuklarının hesap yapmayı öğrenme yollarının da gösterdiği gibi, kafadan toplama işlemi yapmak aslında sayıları kalem kağıtla, sayı çubukları kullanarak toplamaktan ya da, geleneksel yöntemle, el ve ayak parmaklarını sayarak toplamaktan aslında daha karmaşık bir zihinsel beceridir. Yüksek sesle okumak kişinin kendi kendisine okumasından daha temel bir ilerlemedir; kişinin kendi kendisine okuma yapması aslında yalnızca Ortaçağ'da ortaya çıkmış bir uygulamadır.[58] Konuşma konusunda da benzer bir görüş sık sık dile getirilir; en saf olduğumuz

kendisine düşen rolü yerine getiremez görünmektedir ve şempanze türünde biyolojik açıdan etkili çiftleşme için büyük ölçüde alıştırma ve öğrenmenin gerekli olduğu söylenmektedir. Yalnız başlarına yetiştirilmiş erkek kemirgenler çiftleşmeye hazır bir dişiyle karşılaştıkları ilk seferde normal bir biçimde çiftleşmektedir." (F. A. Beach, "Evolutionary Changes in the Physiological Control of Mating Behavior in Mammals", *Psychol. Rev.* 54 [1947]: 293-315.) Şempanzelerde genelleşmiş korku ve hiddetin canlı betimlemeleri için bkz. Hebb ve Thompson, "Social Significance."

58) Ryle, *The Concept of Mind*, s. 27.

anlar dışında, hepimiz Forester'ın küçük yaşlı bayanına benzeriz – ne söylediğimizi görene kadar, ne düşündüğümüzü bilemeyiz.

Kimi zaman, bu son görüşün karşıtı olarak, "hem karşılaştırmaya dayanan kanıtlar hem de afazi konusundaki literatür, düşüncenin konuşmadan önce geldiğini, konuşma için koşullu olmadığını net bir biçimde gösterir"[59] görüşü dile getirilir. Fakat, kendi açısından doğru olsa bile, bu görüş burada edinilen genel konumu, yani insan kültürünün insan düşüncesi açısından destek değil, bileşen olduğunu, çeşitli nedenlerden ötürü baltalamamaktadır. Birincisi, insan altı hayvanların usavurmayı bazen şaşırtıcı bir etkinlik düzeyiyle, konuşmayı öğrenmeksizin öğrenmeleri insanların da bunu yapabileceklerini kanıtlamaz; tıpkı bir farenin taklit yoluyla öğrenme ya da alıştırmanın aracılığı olmadan da çiftleşebilmesinin bunu bir şempanzenin de yapabileceğini kanıtlamaması gibi. İkincisi, afazi hastaları konuşmayı ve konuşmayı benimsemeyi öğrenmiş ve ardından da konuşma kapasitesini yitirmiş (ya da, daha genel olarak, kısmen yitirmiş) insanlardır; bunlar konuşmayı hiç öğrenememiş insanlar değildir. Üçüncüsü, ve en önemlisi, seslendirilmiş konuşma anlamında konuşma önceden de var olan bir kültürel ortama bırakılan bireylerin elindeki tek kamusal araç olmaktan çok uzaktır. Bardak ve su muslukları gibi kültürel nesnelerin farklı kombinasyonu ve avcu üzerinde dokunsal duyumların (Bayan Sullian tarafından) bilerek yapılandırılması yoluyla düşünmeyi öğrenen Helen Keller örneği ya da birbiriyle eşleşen blokların iki koşut hattının yapısından yola çıkarak sıra sayıları kavramını geliştiren ve konuşma öncesi dönemde bulunan bir çocuk, gerekli olanın herhangi türden bariz bir simge dizgesi olduğunu göstermektedir.[60] Özellikle insan açısından, düşüncenin temel olarak kişisel bir süreç olduğunu düşünmek insanların akıl yürüttüklerinde gerçekleştirdikleri şeylerin neredeyse tamamını gözden kaçırmaktır:

> İmgesel düşünme, çevrenin bir imgesini yapılandırmak, modeli çevreden daha hızlı işletmek ve çevrenin de modelin davrandığı gibi davranacağı tahmininde bulunmaktan daha ilerisi ya da gerisi değildir. (...) Bir sorunun

59) Hebb, "Problem of Consciousness and Introspection".

60) Sıra sayıları konusunda bkz. "Problems in the Evolution of Mind", *Quart. Rev.* 24 (1949): 28-42. İnsanların normal olarak anlaşılabilir bir biçimde konuşmayı kendi kendileriyle, sessizlik içinde "konuşma"yı öğrenmeden önce yüksek sesle ve başkalarıyla konuşarak öğrendikleri görüşünün ne konuşmaya ilişkin motor konulu bir kuramı ne de bütün örtülü hayal gücünün hayal edilen dünyalar açısından gerçekleştiği türünden bir görüşü içermediğinin açıkça belirtilmesi gerekli olabilir.

çözümüne giden ilk adım [çevreye ait] "uygun nitelikler"in bir model ya da imgesini oluşturmaktır. Bu modeller bedenin organik dokularından parçalar ve insan tarafından sağlanacak kağıtla kalem ya da diğer gereçleri de içeren birçok şeyden yapılandırılabilir. Bir model oluşturulduktan sonra, bu model çeşitli varsayımsal koşullarda ve sınırlamalar altında yönlendirilebilir. Organizma bu durumda bu yönlendirmelerin sonucunu "gözlemleyebilir" ve gözlemlemenin olanaklı olması için de bunları çevre üzerinde uygulayabilir. Bu görüşe göre, bir havacılık mühendisi, rüzgâr tünelinde yeni bir uçak modelini yönlendirdiği zaman düşünmektedir. Araç kullanan bir kişi, parmağını bir haritadaki bir çizginin üstünde gezdirdiği zaman düşünmektedir ve parmağı otomobilin uygun yönlerinin bir modeli işlevini görürken harita da yolun bir modelidir. Bu türden dışsal modeller karmaşık [çevreler] hakkında düşünmek için sık olarak kullanılır. Örtülü düşüncede kullanılan imgeler, modeller oluşturmak için kullanılması gereken organizmanın fizyokimyasal olaylarının mevcudiyetine dayanmaktadır.[61]

Düşüncenin kafa içindeki gerçekleşmelerden değil de simgesel modellerin durum ve süreçlerinin dünyadaki durum ve süreçlerle eşleştirilmesinden oluştuğunu savunan bu görüşün taşıdığı bir diğer anlam da zihinsel etkinliği başlatanın dürtü eksikliği, onu sona erdirenin de dürtü "keşfi" olduğudur.[62] Parmağını haritanın üzerinde gezdiren sürücünün bunu yapmasının nedeni, gitmekte olduğu yere nasıl gidileceği bilgisinden yoksun olmasıdır ve bu bilgiye eriştiğinde de yapmakta olduğu eylemi bırakacaktır. Mühendis rüzgâr tünelindeki deneylerini model uçağının yapay olarak oluşturulmuş çeşitli aerodinamik koşullarda nasıl davrandığını bulmak için gerçekleştirir ve bunu bulduğu an da deneyi bitirir. Cebinde bozukluk arayan bir adam bunu yapar, çünkü elinde bozukluk yoktur ve aramayı eline bozukluk geçirdiğinde keser – ya da, elbette, cebinde bozukluk olmadığı için projenin tümünün beyhude olduğu ya da arama eyleminin kendisi "buna değmeyecek kadar zahmetli"[63] olduğu için projenin hiç de ekonomik olmadığı sonucuna vardığında. Güdülenimsel problemler (bunlar da "çünkü"nün başka bir anlamını içermektedir) bir

61) E. Galanter ve M. Gerstenhaber, "On Thought: The Extrinsic Theory", *Psychol. Rev.* 63 (1956): 218-227.

62) J. A. Deutsch, "A New Type of Behavior Theory", *British Journal of Psychology* 44 (1953): 304-317.

63) *A.g.e.*

yana, bildirimsel usavurma anlaşılmaz ile başlar veya sorgulamanın terk edilmesiyle ya da anlaşılmazın bir sonuca ulaşmasıyla sona erer. "Düşünümsel düşüncenin işlevi (...) bir tür belirsizlik taşıyan bir durumu net, tutarlı, yerleşik ve uyumlu bir duruma dönüştürmektir."[64]

Özetle, insanın idrak etmesi, bildirimsel usavurma anlamında, belirli türden kültürel kaynakların organizma tarafından –herhangi bir nedenle– gerek duyulan çevresel dürtülerin üretilmesi (keşfedilmesi, seçilmesi) için uygun bir biçimde yönlendirilmesine dayanır. Ve bu arayış organizmanın genetik kaynaklardan ötürü gerçekte erişebildiği bilginin yüksek düzeydeki genelliğinden ötürü daha ivedidir. Hayvan ne kadar alt düzeydeyse, davranışsal başarım öncesinde çevreden ayrıntılı bilgiler alma gereksinimi de o kadar düşüktür; kuşların uçmayı öğrenmeden önce aerodinamik prensiplerini sınamak için rüzgâr tünelleri inşa etmeleri gerekmez – bu prensipleri zaten "bilirler". İnsanın "benzersiz" yanı, çoğu zaman ne kadar farklı türden şeyleri öğrenebileceğine göre ifade edilmiştir. Maymunlar, güvercinler ve hatta ahtapotlar ara sıra da olsa öğrenebildiklerini kanıtladıkları oldukça "insanca" şeylerle aklımızı karıştırsalar bile, genel bir açıdan bakıldığında, bu gerçek kendi başına yeterlidir. Fakat temel kuramsal açıdan, insanın ne kadar çok şeyi öğrenmek *zorunda olduğu gerçeğ*inin vurgulanması da önemlidir. İnsanın, ne kadar "evcilleştirilmiş" ve genellikle dayanıklı olursa olsun, kültürden bağımsız bir biçimdeyken fiziksel açıdan varlığını sürdüremez bir hayvan olacağı çoğu zaman dile getirilmiştir.[65] Aynı zamanda zihinsel açıdan da varlığını sürdüremez olacağı ise seyrek bir biçimde dile getirilmektedir.[66]

Bütün bunlar insan düşüncesinin duygusal yanı için olduğu kadar anlıksal yanı için de geçerli. Bir seri kitap ve makalede, Hebb, insanın sinir dizgesinin (ve daha az bir seviyede daha alt düzeydeki hayvanların sinir dizgesinin) esaslı bir başarım için bir ön koşul olarak, en uygun düzeyde mevcut çevresel dürtülerin oldukça sürekli bir akışına gereksinim duyduğu biçimindeki ilginç kuramı geliştirdi.[67] Bir yandan, insan beyni

64) J. Dewey, *Intelligence and the Modern World*, (yay. haz.) J. Ratner (New York, 1939), s. 851.

65) Örneğin W. La Barre, *The Human Animal* (Chicago, 1954).

66) Fakat bkz. J. Dewey, "The Need for a Social Psychology", *Psychol. Rev.* 24 (1917): 266-277; A. I. Hallowell, "Culture, Personality and Society".

67) D. O. Hebb, "Emotion in Man and Animal: An Analysis of the Intuitive Process of Recognition", *Psychol. Rev.* 53 (1946): 88-106; D. O. Hebb, *The Organization of Behavior* (New York, 1949); D. O. Hebb, "Problem of Consciousness and Introspection"; D. O. Hebb ve W. R. Thompson, "Social Significance of Animal Studies".

"hiçbir girdi olmayınca, belirsiz süreler boyunca boşta kalabilecek, bir elektrik motoru tarafından işletilen bir hesap makinesi değildir; bunun yerine, insan beyninin, eğer etkili bir biçimde işlev görecekse, en azından uyanık olunan saatlerde sürekli çeşitlilik gösteren girdi yoluyla ısıtılması ve çalışır halde tutulması gerekir".[68] Öte yandan, insanın devasa özünlü duygusal hassaslığı düşünüldüğünde, bu tür bir girdi gereğinden fazla yoğun, gereğinden fazla çeşitli, gereğinden fazla rahatsız edici olamaz, çünkü, o zaman, bunun ardından duygusal çöküntü ve düşünce sürecinin tam bir yıkımı gelir. Hem can sıkıntısı hem de histeri usavurmanın düşmanıdır.[69]

Böylece, "insan en duygusal olmanın yanı sıra en ussal hayvandır" gerçeğinden ötürü, sürekli duygusal dengesizlikten, tutkuların en aşırı uçları arasında sürekli gidip gelmelerden sakınmak için korkutucu, hiddetlendirici, telkin edici vb. dürtülerin çok dikkatli kültürel denetimi –tabular, davranışın homojenleştirilmesi, tuhaf dürtülerin bildik kavramlar yoluyla "hızla" ussallaştırılması– gerekir.[70] Fakat, insan akılcıl düzeyde kalıcı duygusal etkinleştirmenin oldukça yüksek düzeyde olmaması durumunda da etkili bir biçimde işlev göremeyeceği için, bu tür etkinlikleri sürdürebilecek ve sürekli olarak değişkenlik gösterecek türden duyumsal deneyimlerin mevcut olmasını sağlayacak kültürel mekanizmalar da gereklidir. Cesetlerin çok iyi tanımlanmış bağlamlar (cenazeler vb.) dışında açıkça sergilenmesi karşıtı kurumsallaşmış düzenlemeler, tuhaf denecek düzeyde gergin hayvanı bir ölüm ve bedensel yıkımın neden olduğu korkulara karşı korumaktadır; otomobil yarışlarını izlemek ya da bunlara katılmak (bu yarışların tümü de pistlerde yer almaz) aynı korkuları ağız tadıyla uyarır. Boks maçları düşmanca duyguları canlandırır; sıkıca kurumsallaştırılmış kişilerarası bir yakınlık bu duyguları hafifletir. Erotik dürtüler, görünüşe bakılırsa, sonu olmayan bir seri dolambaçlı beceri yoluyla coşturulur; ama bu dürtülerin ayaklanmaya dönüşmesi de açıkça cinsel etkinliklerin kişisel düzeyde sergilenmesinde ısrar edilerek dizginlenir.

Fakat, bu oldukça basite indirgemeci örneklerin gösterdiklerinin aksine, insanda çalışır halde, iyi düzenlenmiş, net bir biçimde dile getirilmiş bir duygusal yaşamın başarılması yalnızca dâhice bir gereçsel denetimin sağlanması,

68) D. O. Hebb. "Problem of Consciousness and Introspection".

69) P. Solomon vd., "Sensory Deprivation: A Review", *American Journal of Psychiatry* 114 (1957): 357-363: L. F. Chapman, "Highest Integrative Functions of Man During Stress", *The Brain and Human Behavior* içinde, (yay. haz.) H. Solomon (Baltimore, 1958), s. 491-534.

70) D. O. Hebb ve W. R. Thompson, "Social Significance of Animal Studies".

duygunun bir tür akıllıca yürütülen mühendislik sonucunda yönlendirilmesi sorunu değildir. Bunun yerine, bedensel duyumun genel, dağınık, süregelen akışına özgül, bariz, kesin bir biçim kazandırma sorunudur; doğal olarak, maruz kaldığımız sezgideki sürekli değişimlere tanınabilir, anlamlı bir düzen kazandırmak ve böylece hem hissetmemizi hem de ne hissettiğimizi bilmemizi sağlayıp buna göre hareket etmemizi olanaklı kılmak sorunudur bu:

> Zihinsel etkinlik (...) temel olarak bir kişinin çevresindeki dünyayı karşılama biçimini belirler. Saf duyumun –kimi zaman ıstırap, kimi zaman zevk– hiçbir birliği olmaz ve bedenin gelecekteki ıstıraplar ve zevkler açısından yeniliklere açıklığını yalnızca basit yollardan değiştirir. İnsan yaşamında asıl önemli olan, anımsanan ve sezilen, korkulan ya da aranan, hatta hayal edilen ve kaçınılan duyumdur. Bize bildiğimiz dış dünyayı veren şey, hayal gücü tarafından yoğrulan algıdır. Ve düşüncenin sürekliliği de apayrı sezi tonlarına sahip tutumlara verdiğimiz duygusal tepkiyi dizgesel hale getirip bireyin tutkularının belirli bir alanını belirler. Diğer bir deyişle, düşüncemiz ve hayal gücümüz yoluyla, yalnızca duygulara değil, aynı zamanda *bir duygular yaşamına* sahip oluruz.[71]

Bu bağlamda, zihinsel görevimiz dış dünyadaki olayların kalıpları hakkında bilgi toplamaktan, bu olayların kalıbının duygusal önemini, duygusal anlamını belirlemeye doğru kayar. Sorunları çözmekle değil, duyguları netleştirmekle ilgileniriz. Yine de, kültürel kaynakların, kamusal simgelerin uygun bir dizgesinin varlığı, bu tür bir süreç açısından olduğu kadar bildirimsel usavurmanın varlığı açısından da önemlidir. Ve bu nedenle, "ruhsal durumlar", "tutumlar", "hisler" ve benzerlerinin –bunlar duyumlar ya da güdüler bağlamında değil, durumlar ya da koşullar bağlamında "duygular"dır– gelişimi, korunması ve sona ermesi insanlarda temel açıdan kişisel bir etkinlik oluşturmaz, tıpkı bildirimsel "düşünme" gibi. Yol haritası kullanmak San Francisco'dan New York'a kadar olan yolumuzu tam olarak belirlememizi sağlar; Kafka'nın romanlarını okumak modern bürokrasiye yönelik apayrı ve çok iyi tanımlanmış bir tutum belirlememizi sağlar. Uçabilen uçaklar tasarlama yeteneğini rüzgâr tünellerinde ediniriz; gerçek anlamda korkuyla karışık saygı hissetme kapasitesini kilisede geliştiririz. Bir çocuk "içinden" saymadan önce kendi parmaklarına güvenir;

71) S. Langer, *Feeling and Form* (New York, 1953), s. 372. Özgün metindeki italik yazılar korunmuştur.

sevgiyi "yüreğinde" hissetmeden önce teninde hisseder. Yalnızca fikirler değil, duygular da insanda kültürel ürünlerdir.[72]

İnsanda özünlü duygunun özgüllüğünün bulunmamasından yola çıkıldığında, insanın sinir dizgesine en uygun düzeyde uyarma akışının sağlanması "gereğinden fazla" ile "gereğinden az" gibi iki aşırı uç arasında gerçekleşecek ihtiyatlı bir dolanmadan çok daha karmaşık bir operasyondur. Bu süreç, bunun yerine, duyumsal gereç yoluyla giriş yapan unsurların çok ince bir biçimde düzenlenmesini içerir; bu, bir kez daha, gereken dürtüleri yalnızca dikkatle beklemekten ziyade, aktif bir biçimde arama sorunudur. Nörolojik açıdan bu düzenleme, merkezi sinir dizgesinden gelen ve alıcı aktivitesini değiştiren içtepiler tarafından başarılır.[73] Psikolojik açıdan, aynı süreç algılamanın tutumsal denetimi açısından dile getirilebilir.[74] Ama asıl nokta, duygunun simgesel modellerinin rehberliği olmaksızın insanda egemen alanların ya da zihinsel setlerin yeterince kesinlikle oluşturulamıyor olmasıdır. Bir karara varabilmemiz için, nesneler hakkında neler hissettiğimizi bilmemiz gerekir; neler hissettiğimizi bilmek için de hissin yalnızca ritüel, mit ve sanatın sağlayabileceği kamusal imgesi gerekir.

IV

"Zihin" terimi bir organizmanın belirli bir nitelikler seti için kullanılır. Sayma yeteneği zihinsel bir niteliktir; kronik neşelilik gibi; tıpkı –güdülenim sorununu burada tartışmak olanaklı olmadıysa da– açgözlülük gibi. Bu nedenle de zihnin evrimi sorunu ne yanlış algılanmış bir metafizik tarafından üretilmiş sahte bir konu ne de yaşamın hangi noktasında görünmez bir ruhun organik materyale katıldığını keşfetme konusudur. Bu, organizmalarda belirli türden yeteneklerin, kapasitelerin, eğilimlerin ve özelliklerin gelişimini izlemek ve bu türden niteliklerin dayandığı unsurları ya da unsur tiplerini betimleme konusudur.

72) İnsan düşünüşünün anlıksal ve duygusal yönüne hizmet eden kültürel simge türleri farklılık sergileme eğilimindedir – bir yanda dolambaçlı dil, deneysel yollar, matematik ve diğerleri, diğer yanda da mit, ritüel ve sanat. Fakat bu karşıtlık çok keskin belirlenmemelidir; matematiğin duygusal, şiir sanatının da entelektüel kullanımları vardır ve zaten aradaki farklılık da önemli olmayıp yalnızca işlevselidir.

73) R. Granit, *Receptors and Sensory Perception* (New Haven, 1955).

74) J. S. Bruner ve L. Postman, "Emotional Selectivity in Perception and Reaction", *J. Personality* 16 (1947); 69-77.

Antropoloji alanında sürdürülen yakın tarihli çalışmalar, insanın zihinsel niteliklerinin genetik açıdan kültürden önce geldiği ve insanın gerçek yeteneklerinin de bu önceden var olan niteliklerin kültürel yollardan şişirilmesini ya da uzantısını temsil ettikleri biçimindeki mevcut görüşün yanlış olduğunu göstermektedir.[75] İnsanın biyolojik evriminin nihai aşamalarının kültürün büyümesinin ilk aşamalarından sonra gerçekleştiği biçimindeki bariz gerçek göstermektedir ki, "temel", "saf", "koşullandırılmamış" türden bir insan doğası –insanın doğuştan gelen yapısı anlamında– işlevsel açıdan kullanışsız olacak denli tamamlanmamış niteliktedir. Aletler, avlanma, aile örgütlenmesi ve daha sonraları da sanat, din ve "bilim" insanı bedensel açıdan şekillendirdi; ve bunlar, bu nedenle, insanın yalnızca varoluşu açısından değil, varoluşsal gerçekliği açısından da gereklidir.

İnsanın evrimine ilişkin bu elden geçirilmiş görüşün uygulanışı, kültürel kaynakların insan düşüncesi açısından aksesuvar değil, bileşen oldukları varsayımına yol açmaktadır. Soyoluşsal açıdan daha alt düzeydeki hayvanlardan daha üst düzeydekilere doğru ilerledikçe, davranışı belirleyen şey mevcut dürtüler açısından gitgide artan aktif tahmin edilemezlik olmaktadır; bu eğilim, görünürde, psikolojik açıdan da sinirsel etkinliğin merkezi olarak ilerleyen ve artış gösteren karmaşıklığı ile egemenliği destekler. Daha alt seviyedeki hayvanlar düzeyine kadar, otonom merkezli alanların bu büyümesinin en azından büyük bir bölümü yeni nöral mekanizmaların gelişimi açısından açıklanabilir. Her ne kadar, anlaşılacağı gibi, nöronların sayısındaki artış, tek başına, insanda zihinsel kapasitesinin gelişimini tam olarak açıklamak için yeterli olabilse de, insanın büyük boyutlardaki beyni ile insan kültürünün birbiri ardına değil, birlikte ortaya çıktığı gerçeği, sinir yapısının evrimindeki en yakın tarihli gelişmelerin

75) Çok çeşitli biçimlerde kullanılan "zihin" ve "kültür" gibi kavramları kullanırken, soyoluşsal basamaklarda bu terimlerin ne kadar derinlere götürüleceği –yani tanımlarının ne kadar geniş tutulacağı– kararı büyük ölçüde bir gelenek, siyasa ve zevk sorunudur. Burada, belki bir parça tutarsız bir biçimde, ama yine de yaygın görünen kullanıma uygun olarak, zihin ve kültür için karşıt seçimler yapılmıştır: zihin, geniş anlamda, maymunların iletişim kurmaya ya da farelerin labirentleri çözmeye ilişkin öğrenilmiş kapasitelerini içerecek biçimde tanımlanmıştır; kültür de, dar anlamda, yalnızca alet yapımı sonrasının simgesel kalıplarını içerecek biçimde tanımlanmıştır. Kültürün "im ve göstergelerin anlamının öğrenilmiş kalıbı" olarak tanımlanması ve yaşayan organizmaların dünyasının tamamına yayılması gerektiğine yönelik görüşler için bkz. T. Parsons, "An Approach to Psychological Theory in Terms of the Theory of Action", S. Koch, (yay. haz.) *Psychology: A Study of a Science* (New York, 1959), 3: 612-711 içinde.

hem daha karmaşık egemen alanların devamına olanak tanıyan hem de bu alanların özünlü (doğuştan gelen) parametreler açısından eksiksiz biçimde belirlenmesini gitgide artan ölçülerde olanaksız kılan mekanizmaların ortaya çıkışından oluştuğunu göstermektedir. İnsanın sinir dizgesi kendi otonom, süregelen etkinlik kalıbını oluşturmak için, kesin bir biçimde, kamusal-simgesel yapıların erişilebilirliklerine bağımlıdır.

Bu da insanın düşünme sürecinin öncelikle ortak kültürün nesnel malzemeleri açısından gerçekleştirilen bariz bir eylem olduğunu ve ancak ikincil düzeyde kişisel bir konu olduğunu gösterir. Hem bildirimsel usavurma hem de hissin formülleştirilmesi açısından –aynı zamanda da bunların güdülerle kaynaşması açısından– insanın zihinsel süreçleri gerçekte akademisyenin masasında ya da futbol sahasında, stüdyoda ya da kamyon sürücüsünün koltuğunda, platformda, satranç tahtasında ya da yargıcın kürsüsünde gerçekleşmektedir. Soyutlama yanlılarının kültürün, toplumsal örgütlerin, bireysel davranışın ya da sinir fizyolojisinin kapalı dizge dayanıklılığı savları bir kenara bırakıldığında, insan zihninin bilimsel analizi alanındaki ilerleme, davranış bilimlerinin tümünün ortak saldırısını gerektirmektedir; bu tür bir saldırıda her bir bilimin bulguları tüm kuramsal değerlendirmelerin sürekli olarak yeniden değerlendirmeye alınmasını gerekli hale getirecektir.

III.

Kısım

4
Kültürel Bir Dizge Olarak Din

> Belirli bir lisanı konuşmaksızın konuşmaya yönelik her türlü girişim, tanımlanmış bir din olmayacak bir dine sahip olma çabasından daha beyhude değildir. (...) Böylece, bugün yaşayan ve sağlıklı görünen her din ayırt edici bir özelliğe sahiptir. Taşıdığı güç, kendi özel ve şaşırtıcı mesajından ve bu mesajın yaşama kazandırdığı eğilimden oluşur. Açtığı ufuklarla ortaya attığı gizemler içinde yaşanılacak bir diğer dünyadır; ve içinde yaşanılacak bir diğer dünya da –ona tamamen geçmeyi umsak da ummasak da– bizim bir dine sahip olmaktan kastettiğimiz şeydir.
>
> SANTAYANA, *Reason in Religion*

I

İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana gerçekleştirilmiş din konulu antropolojik çalışmanın iki niteliği, bu tür bir çalışma, ilk savaştan hemen önce ve onun ardından gerçekleştirilenlerin karşısına çıkarıldığında, bana tuhaf geliyor. Bunlardan biri, büyük öneme sahip hiçbir kuramsal ilerleme yapmamış olması. Antropolojik çalışma, atalarının kavramsal sermayesinden geçiniyor, bu sermayeye belirli bir düzeyde görgül zenginlik dışında çok az şey katmakta. İkincisi de belirlediği kavramları çok dar anlamda tanımlanmış bir entelektüel gelenekten alıp kullanması. Karşımızda Durkheim, Weber, Freud ya da Malinowski durmakta ve çalışmaların herhangi birinde bu üstün kişilerin bir ya da ikisinin yaklaşımı izlenmekte; üstelik bu da bu değerli düşünürlerin ulaştıkları aşamaya yönelik doğal bir eğilimin ya da güvenilir betimsel verilerin artmış olmasının gerekli kıldığı birkaç marjinal düzeltmeyle yapılıyor. Ama, kesinlikle, hiç kimsenin aklından, analitik fikirler için, bu insanların yaptıkları gibi başka yerlere –felsefeye, tarihe, hukuka, edebiyata ya da "daha zor" bilimlere– bakmak geçmiyor. Ve, ayrıca, bana öyle geliyor ki, bu iki tuhaf nitelik birbiriyle ilişkisiz de değil.

Nasıl ki dinin antropolojik açıdan incelenmesi aslında genel bir durgunluk hali sergiliyorsa, bu incelemenin klasik kuramsal temalar

konusunda ilave ufak değişiklikler üretmek yoluyla yeniden harekete geçebileceğinden de kuşkuluyum. Ataya tapınmanın yaşlıların yasal otoritesini desteklediği, dine kabul alışkılarının cinsel kimliğin ve yetişkin statüsünün yerleşmesi için birer araç olduğu, ritüel gruplaşmaların politik muhaliflikleri yansıttığı ya da mitlerin toplumsal örgütlenmeler için kaynak sağlayıp toplumsal ayrıcalığın ussallaştırılmasını sağladığı türünden çok bilinen önermeler için tutup da başka bir ayrıntılı vakayı daha ortaya koymak elbette hem mesleğin içinden hem de dışından birçok insanı, antropologların, tanrıbilimciler gibi, kesin olanı kanıtlamaya kendilerini adadıklarına nihayet ikna etmeyi başarabilir. Sanat alanında, kabul görmüş ustaların başarılarının bu biçimde yeniden ortaya konulmasına akademik tutuculuk adı verilir; ve sanırım bu ad bizim illetimiz için de uygun. Ne zaman ki, Leo Steinberg'in deyimiyle, alışılagelmiş becerilerin ortaya konulmasından gelen o güzelim başarı duygusundan vazgeçip keşif işini olanaklı kılacak düzeyde belirsiz sorunlara yöneliriz, işte o zaman bu yüzyılın birinci çeyreğindeki o büyük insanların çalışmalarını yalnız yeniden yaşatmakla kalmayıp onlara denk nitelik de taşıyabilecek çalışmalar başarmayı da umut edebiliriz.[1]

Bunu gerçekleştirmenin yolu, bu alanda toplumsal antropolojinin yerleşik geleneklerini terk etmek değil, bunları genişletmektir. Düşüncemize onu sınırlandırma derecesinde egemen olan bu insanlardan en az dördünün katılımları –Durkheim'ın kutsal olanın doğasına ilişkin tartışması, Weber'in *Verstehenden* yöntembilimi, Freud'un kişisel ritüellerile kolektif ritüeller arasında kurduğu koşutluk, Malinowski'nin dinle sağduyu arasındaki ayrıma ilişkin incelemeleri– bana göre, her türlü yararlı antropolojik din kuramı için kaçınılmaz başlangıç noktalarıdır. Ama yalnızca başlangıç noktaları. Bunların ötesine gidebilmek için onları kapsadıkları çağdaş düşünce bağlamından çok daha geniş bir bağlama yerleştirmeliyiz. Bu tür bir yordamın tehlikeleri aşikâr: keyfi eklektiklik, yüzeysel kuram oluşturmalar ve katıksız bir entelektüel karışıklık. Ama, ben, en azından, daha genel biçimde antropolojiye dönük olarak, Janowitz'in yeterliğin baskısı olarak adlandırdığı şeyden kaçış için başka bir yol göremiyorum.[2]

Çalışmalarımızın yer aldığı kavramsal çerçevenin bu türden genişlemesi yönünde çalışırken, elbette, birçok yönde ilerleyebiliriz ve belki de

1) L. Steinberg, "The Eye is Part of the Mind", *Partisan Review* 70 (1953): 194-212.

2) M. Janowitz, "Anthropology and the Social Sciences", *Current Anthropology* 4 (1963): 139, 146-154.

en önemli başlangıç sorunu, Stephen Leacock'un[3] atlı polisi gibi, bunların tümüne doğru aynı anda yola koyulmaktan kaçınmaktır. Kendi açımdan, çabalarımı Parsons ve Shils'in izinden giderek dinsel analizin kültürel boyutu olarak adlandıracağım şeyi geliştirmekle sınırlı tutacağım.[4] "Kültür" terimi şimdiye kadar göndergelerinin çokluğundan ve gereğinden fazla birlikte kullanıldığı, sağlam temelli müphemlikten ötürü toplumsal antropoloji çevrelerinde belirli bir kötü ün düzeyini yakalamış bulunuyor. (Gerçi bu nedenlerden ötürü neden "toplumsal yapı" ya da "kişilik"ten daha fazla mustarip olması gerektiğini de tam olarak anlayabilmiş değilim.) Ne olursa olsun, benim bağlı kaldığım kültür kavramının ne çoklu göndergeleri ne de, görebildiğim kadarıyla, herhangi bir sıradışı müphemliği bulunmakta: bu kavram simgelerde yer alan anlamların tarihsel yönden aktarılmış bir kalıbını, sayesinde insanların iletişim kurdukları, iletişimi sürdürdükleri ve yaşama yönelik bilgilerini ve tutumlarını geliştirdikleri, simgesel biçimlerde ifade edilen ve bir kalıt olarak edinilen kavrayışlar dizgesini işaret etmekte. Elbette, "anlam", "simge" ve "kavram" gibi terimlerin her şeyden önce yoruma gereksinimleri var. Ama zaten genişleme, genleşme ve yayılma da işte tam bu noktada devreye giriyor. Eğer Langer "anlam kavramı, tüm çeşitlemeleriyle birlikte, zamanımızın başat felsefi kavramıdır" derken, "gösterge, simge, düzanlam, anlamlandırma, iletişim (...) bizim dolaşımdaki [entelektüel] stokumuzdur" derken haklıysa, belki de, toplumsal antropolojinin, özellikle de dini incelemekle ilgilenen parçasının, bu gerçeğin farkına varmasının zamanı geldi.[5]

II

Anlamı ele alacağımıza göre, işe bir paradigmayla başlayalım: yani, kutsal simgelerin bir halkın ethosunu –yaşamlarının tonunu, karakterini ve niteliğini, onun ahlaksal ve estetik biçemini ve ruhsal durumunu– ve dünya görüşünü –insanların olup bitenlerin gerçekliğine dair edindikleri izlenimi, düzen konusundaki en kapsamlı fikirleri– sentezleme işlevi gördüğünden. Dinsel inanç ve uygulamada, bir grubun ethosu dünya görüşünün betimlediği gerçek duruma ideal uyum sağlamış bir yaşam biçimini temsil ettiği

3) Stephen Leacock (1869-1944). İngiliz asıllı Kanadalı yazar. (ç.n.)
4) T. Parsons ve E. Shils, *Toward a General Theory of Action* (Cambridge, Mass., 1951).
5) S. Langer, *Philosophical Sketches* (Baltimore, 1962).

gösterilerek entelektüel açıdan akılcıl hale getirilirken, dünya görüşünün duygusal açıdan ikna edici hale getirilmesi de onun böyle bir yaşam biçimini barındıracak biçimde iyi düzenlenmiş bir gerçek durumun imgesi olarak sunulmasıyla olur. Bu karşılamanın ve karşılıklı onaylamanın iki temel etkisi vardır. Bir yanda, ahlaksal ve estetik tercihleri, bunları belirli bir yapıya sahip bir dünyadaki kesin, kabul edilmiş yaşam koşulları olarak, gerçekliğin dönüştürülemez biçimini almış sağduyu olarak betimleyerek nesnelleştirir. Öte yanda, dünyanın kendisi hakkındaki bu görüşleri, derinden hissedilen ahlaksal ve estetik hisleri kendi gerçeklerinin deneyimsel kanıtı olarak kullanarak destekler. Dinsel simgeler belirli bir yaşam biçimi ile özgül (çoğu zaman da bariz) bir metafizik arasında temel bir uyumu formülleştirir ve bunu yaparak da her birini diğerinin ödünç alınmış otoritesiyle sürdürür.

Dile getirme yöntemi bir yana, bu kadarı belki de kabullenilebilir. Dinin insan eylemlerini düşlenen bir kozmik düzene göre ayarladığı ve kozmik düzenin imgelerini insan deneyimi düzlemine yansıttığı kavramı hiç yeni değil. Fakat bu özel mucizenin –görgül açıdan– nasıl başarıldığı da –bu konuda hiç değilse bir fikrimiz olsun diye– neredeyse hiç araştırılmaz. Yalnızca yıllık, haftalık, günlük temele göre, bazı insanlar tarafından ise neredeyse her saat yapıldığı bilinir; bunu sergilemek için de elimizde devasa bir etnografya literatürü mevcuttur. Ama ona ilişkin analitik bir açıklama sağlamamıza olanak tanıyacak kuramsal çerçeve, soy kesimlemesi, politik ardıllık, istihdam sağlama ya da çocukların toplumsallaştırılması için sağlayabileceğimiz türden bir açıklama mevcut değildir.

Bu nedenle, iyisi mi, paradigmamızı bir tanıma indirgeyelim, çünkü, tanımların hiçbir şey oluşturmamak gibi kötü bir ünleri olsa da, eğer yeterince dikkatli yapılandırılırlarsa, düşüncenin yararlı bir yönelimini –ya da yeniden yönelimini– sağlayabilirler; böylece, tanımların geniş bir açılımı yepyeni bir araştırma çizgisinin geliştirilmesi ve denetlenmesi için etkili bir yol olabilir. Tanımlar barizlik gibi yararlı bir yöne sahiptir: özellikle bu alandaki tartışmalarda daima uzdilliliğin yerini tutan dolambaçlı düzyazının yapmadığı bir biçimde anlam yüklenirler. Şu halde, daha fazla söze gerek kalmadan, bir *din*:

> *(1) bir simgeler dizgesidir; (2) insanlarda güçlü, yaygın ve uzun süre kalıcı ruhsal durumlar ve güdülenimler oluşturacak biçimde hareket eder; (3) bunu başarmak için genel bir varoluş düzenine ilişkin kavrayışları formülleştirir (4) ve bu kavrayışları öyle bir gerçeklik havası ile bezer ki (5) ruhsal durumlar ve güdülenimler eşsiz bir biçimde gerçekçi görünürler.*

Bir simgeler dizgesidir...

Burada "simge" terimine o kadar büyük yük düşmekte ki bundan ne kastettiğimize net bir biçimde karar vermemiz gerekir. Bu kolay bir iş sayılmaz, çünkü, tıpkı "kültür" gibi, "simge" de çok sayıda şeye göndermede bulunacak biçimde kullanılmaktadır – çoğu zamanda aynı anda birden fazla şeye.

Başka ellerde, birilerine başka bir şeyi anlamlandıran her şey için kullanılır: kara bulutlar gelmekte olan bir yağmurun simgesel habercileridir. Diğerlerinde yalnızca şu ya da bu türden açıkça geleneksel göstergeler için kullanılır: kırmızı bayrak tehlike simgesidir, beyaz ise teslimiyet. Daha başkalarında doğrudan ya da bire bir biçimde dile getirilemez olanı dolaylı ve figüratif bir biçimde ifade eden bir şeyle sınırlıdır – böylece, bilimde değil de şiirde simgeler oluşur ve simgesel mantık da yanlış bir adlandırmadır. Fakat, daha da başkalarında, bir kavram için bir araç görevi gören herhangi bir nesne, eylem, olay, nitelik ya da ilişki için kullanılır –kavrayış, simgenin "anlam"ıdır– ve benim burada izleyeceğim yaklaşım da bu.[6] Yazılı, tasarımlanmış, bir seri taş biçiminde dizilmiş, hatta bir bilgisayarın program kartlarına işlenmiş 6 sayısı bir simgedir. Ama hakkında konuşulan, görselleştirilen, endişeyle havada şekli çizilen ya da sevgiyle boyna asılan Haç ya da "Guernica" adı verilen uzun, boyalı bir tuval, ya da churinga adı verilen bir parça boyanmış taş,[7] "gerçeklik" sözcüğü ve hatta "-mek" biçimbirimi de birer simgedir. Bütün bunlar birer simgedir ya da, en azından, simgesel unsurdur, çünkü bunlar kavramların somut formülleştirmeleri, algılanabilir biçimlere sokulmuş deneyimden çıkarılan soyutlamalar, fikirlere, tutumlara, yargılara, beklentilere ya da inançlara ilişkin somut düzenlemelerdir. Bu durumda, kültürel etkinlik –simgeciliğin olumlu içeriği oluşturduğu etkinlik– çalışmasını üstlenmek, toplumsal analizi Platonik bir gölgeler mağarası uğruna terk etmek, içgözlemsel bir fizyoloji ya da, daha da kötüsü, kuramsal bir felsefenin anlıkçı dünyasına girmek ve orada sonsuza dek "Bilişler", "Bağlılıklar", "İstemler" ve diğer kaypak varlıkların labirenti içinde gezinmek değildir. Kültürel eylemler, simgesel biçimlerin yapılandırılması, kavranması ve kullanımı en az diğerleri kadar toplumsal olaylardır: en az evlilik kadar kamusal ve tarım kadar da gözlemlenebilir olaylardır.

6) S. Langer, *Phisolophy in a New Key*, 4. basım (Cambridge, Mass.: 1960).
7) Avustralya yerlileri arasında. (ç.n.)

Ancak, tamamen de aynı şey değillerdir; ya da, daha kesin olmak gerekirse, toplumsal olayların simgesel boyutunun kendisi, psikoloji gibi, kuramsal açıdan bu olaylardan görgül bütünlükler olarak soyutlanabilir. Yine de, Kenneth Burke'ün bir ifadesini kullanırsak, ev inşa etmek ile ev inşa etmek için bir plan çizmek arasında bir fark vardır ve evlilik yoluyla çocuk sahibi olmak konusunda bir şiir okumak ile evlenmek yoluyla çocuk sahibi olmak aynı şey değildir.[8] Evin inşa edilmesi planın rehberliğinde ilerlese de ya da –daha az düşük bir olasılıkla– çocuk sahibi olma güdülenimini şiirin okunması sağlamış olsa da, simgelere sahip trafik ile nesnelere ya da insanlara sahip trafiği birbirine karıştırmama konusunda bir şeylerin söylenmesi gerekir, çünkü nesneler ve insanların kendileri simge değildir – ne kadar sıklıkla simge olarak işlev görürlerse görsünler.[9] Kültürel, toplumsal ve psikolojik evlerin, çiftliklerin, şiirlerin ve evliliklerin günlük yaşantısına ne kadar derinden karışmış olursa olsun, bunları analiz esnasında birbirinden ayırt etmek ve bunu yaparken de her birinin genel özelliklerini diğer ikisinin normalleştirilmiş artyetişimleri (background) karşısında izole etmek yararlı olur.

Kültür kalıpları, yani simgelerin dizgeleri ya da kompleksleri açısından, burada bizim için birincil öncelik taşıyan genel özellik, bunların dışsal bilgi kaynakları olmalarıdır. "Dışsal" terimi ile yalnızca –örneğin genlerin aksine– bunların, insanların içine doğdukları, içinde birbirinden ayrı meslekleri sürdürdükleri ve öldükten sonra arkalarında devam eder bir biçimde bıraktıkları ortak anlayışların araöznel dünyası türünden, bireysel organizmaların sınırlarının dışında yattıklarını kastediyorum. "Bilgi kaynakları" terimi ile de yalnızca –genler gibi– bunların bir ayrıntılı tasarım ya da şablon sağladıklarını ve bu yolla da kendileri dışındaki süreçlere kesin bir biçim verilebildiğini kastediyorum. Nasıl ki bir DNA iplikçiğindeki düzenleme organik işlevi şekillendiren yapısal açıdan karmaşık proteinlerin sentezi için kodlanmış bir program, bir yönergeler seti sağlarsa, kültür kalıpları da bu tür kalıpları kamusal davranışı şekil-

8) K. Burke, *The Philosophy of Literary Form* (Baton Rouge, La.: Louisiana State University Press, 1941), s. 9.

9) Simgeleri kendi göndergeleriyle bir tutma ya da simgelerin bu göndergelerden "oluştukları"nı ileri sürme biçimindeki bir diğer yanlışlık da –özellikle de Cassirer gibi neo-Kantçılar arasında sık rastlanır buna– bir o kadar zararlıdır. Özellikle bkz. E. Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms* (New Haven: 1953-1957), 3 cilt. Yeni Zen ustalarından birinin şunları söylediği varsayılır: "İnsan parmağıyla ayı işaret edebilir, ama parmağı ay zannetmek için aptal olmak gerekir."

lendiren toplumsal ve psikolojik süreçlerin oluşturulması için sağlarlar. Bu iki durumda bilginin türü ile bu bilginin iletilme biçimi büyük farklılık sergilese de, bu gen ve simge karşılaştırması bildik "toplumsal kalıt" karşılaştırmasının zorlama bir örneksemesinden öteye gider. Bu, aslında, önemli bir ilişkidir, çünkü genetik açıdan programlanmış süreçlerin, daha alt düzeylerdeki hayvanlardaki süreçlerle kıyaslandığında, insanlarda büyük ölçüde genelleştirilmiş olması gerçeğinden ötürü, kültürel açıdan programlanmış süreçler bu kadar önemlidir; insan davranışının bilginin özünlü kaynakları tarafından gevşek bir düzende belirlenmesinden ötürü de dışsal kaynaklar bu kadar yaşamsaldır. Bir baraj inşa etmek için bir kunduza gereken tek şey uygun bir yer ve uygun malzemelerdir – onun yordam kipini fizyolojisi şekillendirir. Fakat, inşa konularında genleri sessiz kalan insanın aynı zamanda baraj yapmanın ne demek olduğuna yönelik bir kavrayışa gereksinimi vardır; bu kavrayışı da yalnızca simgesel bir kaynaktan –bir ayrıntılı tasarım, bir ders kitabı ya da barajların nasıl inşa edildiğini zaten bilen birinin konuşması– ya da, elbette, grafik ya da dilsel unsurları kendisine barajların ne anlam taşıdığına ve barajların nasıl inşa edildiğine ilişkin bir kavrayış sağlayacak biçimde kullanmaktan alabilir.

Bu nokta, bazen, kültürel kalıpların "modeller" oldukları biçiminde dile getirilir; yani, bunlar simge setleridir ve birbirleriyle olan ilişkileri de fiziksel, organik, toplumsal ya da psikolojik dizgeler içindeki varlıkların, süreçlerin ya da başka şeylerin ilişkilerini, bunlara "koşutluk kurmak", bunları "taklit etmek" ya da "benzetim" yoluyla "model" almaktadır.[10] Fakat, "model" teriminin iki anlamı bulunmaktadır –"bir şeyin" anlamı ile "bir şey için" anlamı– ve bunlar aynı temel kavramın yönleri olsalar da analitik amaçlar için aralarındaki ayrımın belirtilmesi gerekir. Birincisinde vurgulanan şey, simge yapılarının yönlendirilmesi ve böylece bunların, aşağı yukarı yakın bir biçimde, önceden mevcut, simgesel olmayan dizgelere koşut hale getirilmesidir; tıpkı bir hidrolik kuramı geliştirmek ya da bir çizim oluşturmak yoluyla barajların nasıl işlediklerini kavramamızda olduğu gibi. Kuram ya da çizim, fiziksel ilişkileri, bunları anlaşılabilir hale getirecek biçimde –yani yapılarını özet bir biçimde ifade ederek– model alır; bu, "gerçekliğe" *ait* bir modeldir. İkincisinde vurgulanan şey, simgesel olmayan dizgelerin simgeseller içinde ifade edilen ilişkiler açısından yönlendirilmesidir; tıpkı bir hidrolik kuramında belirtilen belirtimler ya da bir çizimden çıkarılan sonuçlara göre bir baraj inşa etmemiz gibi. Burada,

10) K. Craik, *The Nature of Explanation* (Cambridge, 1952).

kuram, rehberliği altında fiziksel ilişkilerin düzenlendiği bir modeldir: bu, "gerçeklik" *için* bir modeldir. Psikolojik ve toplumsal dizgeler için ve normalde "kuramlar" olarak değil de "doktrinler", "melodiler" ya da "alışkılar" olarak adlandıracağımız kültürel modeller için bu durum hiç farklı değil. Genlerin ve *ait* model olmayıp yalnızca *için* model konumundaki diğer simgesel olmayan bilgi kaynaklarının aksine, kültürel kalıpların özünlü bir ikili yönü vardır: toplumsal ve psikolojik gerçekliğe hem kendilerini ona göre şekillendirerek hem de onu kendilerine göre şekillendirerek anlam, yani nesnel kavramsal biçim kazandırırlar.

Aslında, gerçek simgeleri anlamlı biçimlerin diğer türlerinden ayrı tutan da bu ikili yöndür. *İçin* modeller, gen örneğinin de gösterdiği gibi, dünya düzeninin tamamında bulunmaktadır; çünkü nerede bir kalıp içeren bir iletişim varsa, bu tür programlar, basit mantıkta, gereklidir. Hayvanlar arasındaki izlenim tabanlı öğrenme belki de en çarpıcı örnektir, çünkü bu tür öğrenmenin içerdiği şey, uygun bir davranış ardışıklığının model bir hayvan tarafından öğrenen bir hayvanın bulunduğu bir ortamda otomatik sunuluşunu içerir. Öğrenen hayvan, eşit düzeyde otomatik bir biçimde, bu hayvanda genetik olarak inşa edilmiş belirli karşılık setlerini harekete geçirir ve dengeler.[11] Biri nektarı bulmuş ve diğeri de nektarı arar konumda olan iki arının iletişimsel dansı, bir parça farklı olsa da, karmaşık biçimde kodlanmış bir diğer örnektir.[12] Hatta, Craik, dağdan inen dereden denize uzanan yolu ilk olarak bulup ardından gelen daha büyük hacimdeki su için küçük bir kanalı düzleştiren incecik su akıntısının da bir tür *için* modeli işlevi gördüğünü ileri sürer.[13] Fakat *ait* modeller –sayelerinde başka süreçlerin kalıplanabileceği kaynaklar sağlamak için değil, bu türden kalıplandırılmış süreçleri temsil etmek için, bunların yapısını alternatif bir yoldan ifade etmek için işlev gören dilsel, grafik, mekanik, doğal vb. süreçler– çok daha enderdir ve belki de yaşayan hayvanlar arasında bir tek insanla sınırlıdır. Süreçlere, etkinliklere, ilişkilere, varlıklara ve benzerlerine yönelik bir set ile bunun bir program olarak işlev gördüğü –bu şekilde program programlananın bir betimlemesi ya da kavrayışı, bir simgesi olarak görülebilir– bir diğer set arasındaki yapısal uyumun algılanması insan düşüncesinin özüdür. Simgesel formülleştirmenin olanaklı

11) K. Lorenz, *King Solomon's Ring* (Londra, 1952).

12) K. von Frisch, "Dialects in the Language of the Bees", *Scientific American*, Ağustos 1962.

13) Craik, *Nature of Explanation*.

kıldığı, *için* modeller ile *ait* modellerin karşılıklı değiştirilebilirliği bizim düşünüşümüzün ayırt edici özelliğidir.

...insanlarda güçlü, yaygın ve uzun süre kalıcı ruhsal durumlar ve güdülenimler oluşturacak biçimde hareket eder...

Dinsel simgeler ve simge dizgeleri açısından, bu karşılıklı değiştirilebilirlik nettir. Önsezi arayışının[14] Kızılderililere kazandırdığı dayanıklılık, cesaret, bağımsızlık, sebat ve tutkulu isteklilik, onun sayesinde yaşamaya çabaladığı gösterişli erdemlerin aynısıdır: bir yandan bir esinlenme duygusu elde ederken bir yandan da bir yön duygusunu dengelemektedir.[15] Manuların seansının içinde, provasını gerçekleştirdiği yerine getirilmemiş yükümlülük bilinci, gizlenen suçluluk ve –bir itiraf elde edildiğinde de– kamusal utanç duygusu ile onun mülkiyet bilincine sahip toplumunun sürdürülmesini sağlayan türden görev etiğinin altında yatan hislerin aynısı sürdürülür: bir bağışlanma elde edilmesi vicdanın tav edilmesini içerir.[16] Ve kendisine göre kutsallığa giden yol sayılacak bir biçimde bir lambanın alevine gözlerini diken bir Javalı mistiği ödüllendiren özdisiplin, huzurlu bir yaşam sürdürecek bir adam için gerekli olan duygusal ifadenin titiz denetimi konusunda onu eğitir.[17] İnsanın kişisel bir koruyucu ruh, bir aile hamisi ya da her yerde mevcut bir Tanrı kavrayışını gerçekliğin karakterinin özet formülleştirmeleri olarak mı yoksa böyle bir karakter yoluyla gerçekliği üretmenin şablonları olarak mı gördüğü büyük ölçüde keyfi –insanın *ait* modelin mi yoksa *için* modelin mi vurgulanmasını istediğine bağlı bir konu– görünmektedir. Söz konusu somut simgeler –boşluktan ortaya çıkıveren herhangi bir mitolojik figür, evin ölmüş üyelerinin sanki insanları eleştirir gibi çatı kirişlerinden sarkan kafatasları ya da, sessiz bir biçimde, muammalı klasik şiiri okuyan, cisimsiz bir "sükunetteki ses"– bu iki yönden birini işaret etmektedir. Her ikisi de dünya iklimini ifade etmekte ve onu şekillendirmektedir.

Bunu, tapınan kişiye apayrı bir nitelikler seti (eğilimler, kapasiteler, eğilimler, beceriler, alışkanlıklar, yükümlülükler, yatkınlıklar) vererek şekillendirirler; bu set kişinin etkinlik akışına ve denetiminin niteliğine

14) "Vision quest". Kızılderililerde Şamanlığa giriş süreci. (ç.n.)
15) R. H. Lowie, *Primitive Religion* (New York, 1924).
16) R. F. Fortune, *Manus Religion* (Philadelphia, 1935).
17) C. Geertz, *The Religion of Java* (Glencoe, Ill., 1960).

süreğen bir nitelik verir. Bir nitelik bir etkinliği ya da olayı değil, sergilenmekte olan bir etkinliğin olasılığını ya da belirli durumlarda gerçekleşen bir olayı betimler. "Bir ineğin geviş getirenlerden olduğu söylendiğinde ya da bir adamın sigara içicisi olduğu söylendiğinde, ineğin şu anda geviş getiriyor olduğu ya da adamın şu anda sigara içiyor olduğu söylenmemektedir. Geviş getirenlerden biri olmak zaman zaman geviş getirme eğilimi sergilemektir ve sigara içicisi olmak da sigara içme alışkanlığına sahip olmaktır."[18] Benzer şekilde, dindar olmak dindarlık olarak adlandırabileceğimiz bir şeyi sergilemek değil, bu türden eylemleri sergilemeye yatkın olmaktır. Kendi bağlamları içinde dindarlığın özünü oluşturan Kızılderilinin becerisi, Manuların utanmaya verdikleri önem ya da Javalıların sessizliğe verdikleri önem için de bu böyledir. Bizlerin genellikle "zihinsel özellikler" ya da, Descartes yandaşlığı görmezden gelinirse, "psikolojik güçler" adını verdiğimiz (her ikisi de itiraz edilemeyecek türden terimler) bu tür bir görüşün erdemi, bunları kişisel duyumun her türden karanlık ve erişilemez alanından çıkarıp camın kırılganlığının, kağıdın yanıcılığının ve, eğretilemeye geçecek olursak, İngiltere'nin nemliliğinin yer aldığı, yeterince aydınlık olan ve gözlemlenebilir şeylerin bulunduğu dünyaya getirir.

Dinsel etkinlikler söz konusu olduğunda (ve bir miti ezberlemek de kişinin kendi parmağını ekleminden kesmesi kadar dinsel bir etkinliktir), iki farklı nitelik gerçekleştirilir: ruhsal durumlar ve güdülenimler.

Güdülenim belirli türden eylemleri sergilemek ve belirli türden durumlarda belirli türden duyguları yaşamak yönünde kalıcı, kronik bir eğilimdir; söz konusu "tür"ler her üç durumda da çok heterojen ve oldukça eksik tanımlanmış sınıflar halindedir:

> Bir kişinin kibirli olduğunu [yani kibir tarafından güdülendiğini] duyduğumuzda, o kişinin belirli bir biçimde konuşmasını (yani kendisinden çok söz etmesini), hep ön plana çıkmaya çalışmasını ve başkalarının meziyetleri hakkındaki konuşmalardan uzak durmasını bekleriz. Kendi başarıları hakkında pembe hayallere dalmasını, geçmişteki başarısızlıklarından kaçınmasını ve kendi başarılarını planlamasını bekleriz. Kibirli olmak bu ve buna benzer biçimlerde davranma eğilimi göstermektir. Aynı zamanda bu kibirli kişinin belirli durumlarda belirli sancı ve heyecanla hissetmesini bekleriz; seçkin bir kişi onun adını unuttuğunda hayal kırıklığına uğramasını, rakiplerinin başına gelen talihsizlikleri duyduğunda da

18) G. Ryle, *The Concept of Mind* (Londra ve New York, 1949).

yüreğinin hop etmesini ve onun havalara uçmasını bekleriz. Fakat incinme ve neşelenme duyguları, kibirli olmayı, böbürlenmeye özgü kamusal eylemler ya da hayal kurmaya özgü kişisel eylemlerden daha dolaysız bir biçimde işaret ediyor değildir.[19]

Aynısı diğer bütün güdülenimler için geçerlidir. Bir güdü olarak, "abartılı cesaret", çölde aç kalmak, düşman kampına tek başına saldırı düzenlemek ve askeri başarı düşüncesiyle heyecanlanmak gibi kalıcı eğilimlerden oluşur. "Ahlaksal tedbirlilik" ağır yeminlere değer vermek, ciddi kamusal itiraz karşısında gizli günahları itiraf etmek ve müphem, genelleştirilmiş suçlamalarda bulunulduğunda kendisi suçlu hissetmek gibi yerleşmiş eğilimlerden oluşur. "Serinkanlı sakinlik" de kişinin her koşulda duruşunu koruması, ılımlı duygusal sergilemeler karşısında bile tepkisiz yaşamak ve belirli niteliklerden yoksun nesneler hakkında içeriksiz düşüncelere dalmak türünden kalıcı eğilimlerden oluşur. Böylece, güdüler ne eylemlerden (yani amaçlı davranışlardan) ne de duygulardan oluşur; güdüler belirli eylem türlerini sergileme ya da belirli duygu türlerine sahip olma yatkınlığıdır. Ve, bir kişinin dindar olduğunu, yani din tarafından güdülendiğini söylediğimizde, söylemek istediğimizin bir parçası –gerçi yalnızca bir parçası– işte budur.

Söylemek istediğimizin bir diğer parçası da, bu kişinin, uygun biçimde uyarlandığında, bizim bazen "saygılı", "ağırbaşlı" ya da "dindar" gibi örtmece terimlerle bir araya getirdiğimiz belirli ruhsal durumlara yatkınlığı olduğudur. Fakat bu tür genelleştirilmiş adlandırmalar söz konusu niteliklerin devasa görgül çeşitliliğini genellikle gizlemekte ve, aslında, bunları, bizlerin kendi dinsel yaşantımızın büyük bölümüne hakim olan alışılmadık düzeydeki gri tona özümleme eğilimini sergilemektedir. Ruhsal durumların farklı zamanlarda ve farklı yerlerde meydana getirdiği kutsal simgeler coşkudan melankoliye, özgüvenden kendi kendine acımaya, iflah olmaz şakacılıktan katı bir ilgisizliğe kadar uzanır – dünyadaki sayısız mit ve ritüelin cinsel erkini saymazsak. Nasıl ki dindarlık olarak adlandırabileceğimiz tek bir güdülenim türü yoksa, dindar olarak adlandırabileceğimiz tek bir ruhsal durum türü de yoktur.

Ruhsal durum ve güdülenimler arasındaki temel fark, güdülenimlerin yöneysel nitelikler olduğu yerde ruhsal durumların yalnızca ölçeksel

19) *A.g.e.*, s. 86. Barnes & Noble Books and Hutchinson Publishing Group Ltd. izniyle alınmıştır.

nitelikler olmasıdır. Güdüler yönsel bir kalıba sahiptir, belirli bir bütünsel yönü betimler, belirli türden, genellikle de geçici bir sonuca doğru hareket ederler. Fakat ruhsal durumlar yalnızca yoğunluk açısından değişkenlik gösterir: hiçbir yere gitmezler. Belirli durumlardan kaynaklanırlar ama hiçbir sonuçtan sorumlu değillerdir. Tıpkı sis gibi, çöküp kalkarlar; tıpkı koku gibi, etrafı kaplayıp dağılırlar. Mevcut olduklarında her şeyi kaplarlar: eğer kişi üzgünse her şey ve herkes sıkıcı gelir; neşeliyse her şey ve herkes şahane görünür. Böylece, bir kişi aynı anda kibirli, cesur, istekli ve bağımsız olabilse de, aynı anda şakacı ve ilgisiz, coşkun ve melankolik olamaz.[20] Ayrıca, güdüler uzunca bir süre kalıcı olsalar da ruhsal durumlar yalnızca az ya da çok sıklıkla gerçekleşir, çoğu zaman anlaşılmaz nedenlerle gidip gelirler. Ama, bizim açımızdan, ruhsal durum ile güdülenimler arasındaki belki de en önemli fark, güdülenimlerin neden olmak üzere tasarlandıkları hedefler açısından "anlamlı kılınmaları", ruhsal durumların ise içinden kaynaklanmak üzere tasarlandıkları koşullar açısından "anlamlı kılınmaları"dır. Güdüleri sonuçları açısından yorumlarken ruhsal durumları kaynakları açısından yorumlarız. Bir kişinin çalışkan olduğunu söyleriz çünkü başarılı olmayı istemektedir; endişeli olduğunu söyleriz çünkü nükleer bir felaketin mevcut tehdidinden haberdardır. Ve yorumlar kusursuz olduğunda da bu durum söz konusudur. Tanrı'nın amaçlarına yönelik bir kavrayışla sarmalandığında hayırseverlik Hıristiyan hayırseverlik halini alır; Tanrı'nın doğasına yönelik belirli bir kavrayışa dayandırıldığında iyimserlik Hıristiyan iyimserliği halini alır. Navaholaların çalışkanlığının dayanak noktasını, "gerçeklik" mekanik düzeyde işlediğine göre gerçeklik zorlanabilirdir inancı oluşturur; Navaholaların kronik korkularının dayanak noktasını, "gerçeklik" nasıl işlerse işlesin, hem çok büyük ölçüde kudretli hem de feci ölçüde tehlikeli olduğu inancı oluşturur.[21]

Bunun için genel bir varoluş düzenine ilişkin kavrayışları formülleştirir.

Bizim dinsel olarak tanımladığımız nitelikleri meydana getirip tanımlayan simgeler ya da simge dizgeleri ile bu nitelikleri kozmik bir

20) *A.g.e.*, s. 99.

21) C. Kluckhohn, "The Philosophy of the Navaho Indians", *Ideological Differences and World Order* içinde, yay. haz.: F. S. C. Northrop (New Haven, 1949), s. 356-384.

çerçeveye oturtan simgeler ya da simge dizgelerinin aynı olmasının bizi şaşırtmaması gerekir. Çünkü, saygıyla karışık bir korku halinin laik değil dinsel olduğunu söylerken, onun Grand Canyon'a yapılan bir geziden değil de *mana* gibi her şeyi içeren bir ruha yönelik bir kavrayışa sahip olmaktan kaynaklandığından başka neyi kastediyor olabiliriz? Ya da belirli bir çilecilik durumunun dinsel bir güdülenim olduğunu söylerken, kilo vermek gibi koşullu bir amacın değil de Nirvana gibi koşulsuz bir amacın gerçekleştirilmesine yönlendirildiği dışında neyi kastediyor olabiliriz? Eğer kutsal simgeler insanlarda aynı anda nitelikler meydana getirip onları –ne kadar dolaylı, anlaşılmaz ve dizgesiz olursa olsun– düzenli düşünceler biçiminde formülleştirmeseydi, o zaman, dinsel etkinlik ya da dinsel deneyimin görgül ayırt edici niteliği var olmazdı. Bir kişinin golf konusunda "dindar" olduğu söylenebilir, ama bu sporu tutkuyla ifa ettiği ya da Pazar günleri oynadığı için değil; aynı zamanda golfu bazı üstün gerçeklerin simgesi olarak da görmelidir. Bir Willam Steig karikatüründe ergenlik çağındaki kızın gözlerine bakıp "Sende öyle bir şey var ki, Ethel, bana dini duygular hissettiriyor," diye mırıldanan ergenlik çağındaki oğlanın da, pek çok ergen gibi, kafası karışıktır. Herhangi bir dinin gerçekliğin temel doğası hakkında onayladığı şey çapraşık, sığ ya da çoğu zaman aksi huylu olabilir; ama, eğer bizim genellikle ahlakçılık olarak adlandırdığımız türden uygulamaların ve törel hislerin yalın bir derlemesinden ibaret olmayacaksa, bir şeyleri onaylaması da gerekir. Eğer bugün dinin minimal tanımını yapmamız gerekseydi, bu tanım, kuramsal ayrıntılardan usanan Goody'nin son zamanlarda bizleri yeniden benimsemeye ikna etmeye çabaladığı, Tylor'ın ünlü "tinsel varlıklara inanma" tanımı olmaz, bunun yerine, Salvador de Madariaga'nın "Tanrı'nın deli olmadığı biçimindeki göreli düzeyde mütevazı dogma" olurdu.[22]

Elbette, genellikle, dinler bundan çok daha fazlasını onaylar: bizler, James'in de dile getirdiği gibi, inanabildiğimiz her şeye inanırız ve yapabilseydik her şeye inanırdık.[23] Görünüşe bakılırsa, en az katlanabildiğimiz şey de bizim kavrayış kudretimize yönelik bir tehdit, bizim simgeleri yaratma, kavrama ve kullanma yeteneğimizin bizleri yanıltabileceğinin ima edilmesi; zira, bu gerçekleşecek olursa, bizler, daha önce de belirttiğim gibi, kunduzlardan bile daha çaresiz bir duruma düşeriz. İnsanın doğuştan gelen

22) J. Goody, "Religion and Ritual: The Definition Problem", *British Journal of Psychology* 12 (1961): 143-164.

23) W. James, *The Principles of Pyschology*, 2 cilt (New York, 1904).

(yani genetik açıdan programlanmış) tepki verebilme kapasitelerinin aşırı genelliği, yaygınlık ve çeşitliliğinin taşıdığı anlam şudur: kültürel kalıpların yardımı olmaksızın, insan işlevsel açıdan eksik olurdu; hem de –tıpkı temel haklardan yoksun bırakılmış bir çocuk gibi– ne yazık ki potansiyellerinin tamamını kullanması engellenmiş yetenekli bir kuyruksuz bir maymun bile olamayıp spazm türü içtepiler ve müphem duygular sergileyen, yön duygusundan ya da özdenetim gücünden yoksun olan bir tür şekilsiz canavar olurdu. İnsan simgelere ve simge dizgelerine öylesine güçlü bir biçimde bağımlıdır ki bu bağımlılık onun yaratıksal kalıcılığı açısından belirleyici niteliktedir ve, sonuçta, bu simgelerin yaşamın şu ya da bu yönüyle başa çıkamayabileceklerinin ima edilmesi karşısında sergilediği duyarlılık, içinde en derin türden endişenin doğmasına neden olur:

> [İnsan] şu ya da bu şekilde hayal gücünün başa çıkabileceği her şeye uyum sağlayabilir; ama Kaosla başa çıkamaz. Çünkü insanın karakteristik işlevi ve en büyük değeri kavrayış, en büyük korkusu da yorumlayamayacaklarıyla –halk arasındaki adıyla "esrarengiz" ile– karşılaşmaktır. Bunun yeni bir nesne olması gerekmez; yeni nesnelerle zaten karşılaşmakta ve zihinlerimiz özgürce işlev gördüğünde de bunları –kesin olmasa bile– en yakın örnekseme yoluyla anında "anlamakta"yız. Fakat zihinsel baskı altındayken en kusursuz denecek düzeydeki bildik şeyler bile birden bire düzensiz bir hale gelebilir ve içimize korku salabilir. Bu nedenle de bizim en önemli değerimiz daima doğada, dünya üzerinde, toplum içinde ve yapmakta olduğumuz eylemlerdeki genel *yönelimimizin* simgeleridir: *Weltanschauung* ve *Lebensanschauung*'umuzun[24] simgeleri. Sonuç olarak, ilkel bir toplumda, günlük bir ritüel sıradan etkinliklere, yemek yemeye, yıkanmaya, ateş yakmaya ve diğerlerine, ayrıca tamamen törensel etkinliklere katılır; çünkü, kabile olma duygusunu yeniden dile getirme ve kozmik koşulları tanıma gereksinimi sürekli hissedilmektedir. Hıristiyan Avrupa'da, Kilise, insanların asıl kavramlar konusundaki uzlaşmalarını düşünmeseler bile sergilemeleri için her gün (bazı mezheplerde her saat) diz çökmelerini sağladı.[25]

Yalnızca yorumdan değil, aynı zamanda *yorumlanabilirlik*ten de yoksun olaylar kargaşası olarak tanımlayabileceğimiz kaos, insan açısından üç

24) "Dünya Görüşü" ve "Yaşam Görüşü". (ç.n.)
25) Langer, *Philosophy in a New Key*, s. 287. İtalik yazılar özgün metne aittir.

noktada tehdit oluşturur: analitik yeteneğinin sınırlarında, katlanabilme gücünün sınırlarında, ahlaksal kavrayışının sınırlarında. Şaşkınlık, ıstırap ve denetlenemez bir törel çatışkı duygusu, yeterince yoğunlaşırsa ya da yeterince uzun süreli olursa, yaşamın kavranabilir olduğu ve bizlerin aklın yolunu izleyerek yaşam içinde kendimizi uygun biçimde yönlendirebileceğimiz önermesine karşı radikal meydan okumalardır; kalıcı olmayı umut eden –ne kadar "ilkel" olursa olsun– her bir dinin de bu meydan okumalarla bir şekilde başa çıkmaya çalışması gerekir.

Bu üç konu arasında modern toplumsal antropologlar tarafından en az incelenmiş olanı ilkidir (gerçi Evans-Pritchard'ın ağılların neden bazı Azandelerin tepesine çöküp diğerlerine çökmediğine ilişkin klasik çalışması dikkate değer bir istisnadır).[26] İnsanların dinsel inançlarını anormal olayları ya da deneyimleri –ölüm, rüyalar, zihinsel kaçışlar, yanardağ patlamaları ya da evlilikte sadakatsizlik– en azından açıklanabilirlik potansiyeline sahip olaylar ve deneyimler haline sokma çabaları olarak düşünmek bile, Tylorculuğu ve daha da beterini anımsatıyor gibidir bu. Ama, en azından bazı insanların –büyük olasılıkla da çoğu insanın– açıklığa kavuşturulmamış analiz sorunlarını açıklığa kavuşturulmamış bir halde bırakmaktan, yalnızca dünyanın daha tuhaf niteliklerine aptalca bir hayretle ya da ağırbaşlı bir duyarsızlıkla bakıp bu niteliklerin yaşamın daha sıradan gerçeklikleriyle nasıl bağdaştırılabileceği konusunda ne kadar fantastik, tutarsız ya da saf olursa olsun bazı kavramlar geliştirmekten uzak duramadıkları görünür bir gerçektir. Kişinin olayları açıklamak için kullandığı gereçte, kişinin görgül dünyayı açıklamak (açıklama isteyen konuları açıklamak) için sahip olduğu edinilmiş kültürel kalıplarda (sağduyu, bilim, psikolojik kestirim, mit) her türlü kronik bozukluk derin bir tedirginliğe yönelme eğilimi sergiler – dinsel inancın sahte bilimsel görüşü –haklı olarak– tahtından indirildiğinden beridir, zannettiğimizden çok daha yaygın bir eğilim ve çok daha derin bir tedirginlik bu. Unutmamak gerekir ki, ateizmin başkişisi Lord Russell bile, bir keresinde, Tanrı'nın varlığı sorunu kendisini asla rahatsız etmemiş olsa da, belirli matematiksel aksiyomların müphemliğinin aklını zıvanadan çıkarmakla tehdit ettiğini dile getirmişti. Ve Einstein'ın kuantum mekaniği konusunda yaşadığı sürekli hoşnutsuzluk da, onun, kendi ifadesiyle, Tanrı evrenle kumar oynuyor biçimindeki –hiç kuşkusuz, dinsel bir temele dayanan– görüşe inanamayışına dayanıyordu.

26) E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azende* (Oxford, 1937).

Fakat bu mantıklılık arayışı ile görgül görüngüler değişmez bir biçimde anlaşılmaz kalma tehdidini taşıdıklarında gerçekleşen metafiziksel endişe atağı çok daha mütevazı entelektüel düzeylerdedir. Kendi çalışmamda bile, daha çok canlıcılık yanlısı olan bilgi kaynaklarımın gerçek Tylor yanlıları gibi davrandıklarını gördüğümde daha önce tahmin edebildiğimden çok daha fazla şaşırmıştım. Bu insanlar inançlarını sürekli olarak görüngüleri "açıklamak" için kullanıyor gibiydi: ya da, daha kesin olmak gerekirse, görüngülerin kabul edilmiş şemalar dahilinde açıklanabilir olduğuna kendilerini inandırmak için çalışıyordu, çünkü, geliştirdikleri ruha sahip olma, duygusal dengesizlik, tabuların çiğnenmesi ve cadılaşma varsayımlarına yalnızca minimal düzeyde bağlılık sergiliyorlardı ve söz konusu durumun gerçeklerine bağlı olarak da bu varsayımı inandırıcı buluverdikleri aynı türden başka bir varsayımla değiştirmeye fazlasıyla hazırlıklıydılar. Hazırlıklı *olmadıkları* tek şey ise bu varsayımı onun yerini alabilecek başka hiçbir varsayım yokken terk etmek, olayları kendi akışına bırakmaktı.

Ve, üstelik, bu sinirsel-bilişsel duruşu kendi yaşamları üzerinde –aslında hiç kimsenin yaşamı üzerinde– pratik bir tavır taşımayan görüngüler açısından benimsediler. Tuhaf biçimli ve oldukça büyük bir şapkalı mantar bir marangozun evinde birkaç gün gibi kısa bir sürede (bazılarına göre de birkaç saat içinde) bitiverince, insanlar kilometrelerce öteden sırf bu mantarı görebilmek için geldi ve herkesin de buna yönelik bir açıklaması vardı – kimi canlıcılık yanlısı, kimi hayvanoluşçuluk yanlısı, kimi de bu ikisiyle alakasız açıklamalar. Fakat bu şapkalı mantarın Radcliffe-Brown'ın kastettiği anlamda bir toplumsal değere sahip olduğunu ya da toplumsal değere sahip bir şeylerle, Andamanların ağustosböceği gibi, temsilci sayılabilecek bir şeylerle herhangi bir biçimde bağlantılı olduğunu ileri sürmek de zor.[27] Şapkalı mantarların bizim yaşantımızda oynadıkları rol ile Javalıların yaşamlarında oynadıkları rol aşağı yukarı aynıdır ve sıradan olaylar söz konusu olduğunda Javalılar bu mantarlarla bizim ilgilendiğimiz kadar ilgilenirler. Tek farkla ki, bu seferki mantar "tuhaf", "garip", "esrarengiz"di – *aneh*. Ve tuhaf, garip ve esrarengiz şeylerin de açıklanması gerekir ya da *açıklanabilir* olduğu kanısı korunmalıdır. İnsan, büyüyebileceğinden beş kat daha fazla büyümüş bir şapkalı mantar karşısında yalnızca omuz silkemez. Bu "tuhaf" mantar, en geniş anlamda, haberini alanlar açısından çıkarımlar –üstelik önemli çıkarımlar– taşıyordu. Bu

27) A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society* (Glencoe, Ill., 1952).

insanların dünyayı anlamaya yönelik en genel yeteneğini tehdit ediyor, doğaya yönelik inançlarının işlerliği, gerçeklik standartlarının geçerliliği hakkında rahatsız edici soruların sorulmasına neden oluyordu.

Bu, insanda, bilişsel kaynaklarının başarısız olabileceği ya da sezginin yalnızca akut haliyle belirdiği biçimindeki tedirginlik uyandıran duyguyu ortaya çıkaran tek şeyin, ya da en genel şeyin, olağanüstü olayların aniden patlak vermesi olduğunu savunmak anlamına gelmez. İnsanı kronik düzeyde huzursuz kılan ve sonuçta daha dengeli bir tanısal simge akışının yönlendirildiği şey, daha yaygın olarak, doğanın, kişinin kendisinin ve toplumun çeşitli yönlerini kavrama konusunda, bazı ele geçmez görüngüleri kültürel açıdan formülleştirilebilir gerçeğin sınırlarına sokma konusunda kalıcı, sürekli bir biçimde yeniden yaşanan zorluktur. Sıradan insan deneyimini kalıcı bir metafiziksel endişe bağlamında tutan ve insanın tuhaf bir dünyada sürükleniyor olabileceği türünden belli belirsiz ama her zaman zihnin gerilerinde bir yerlerde gizlenen kuşkuları doğuran şey de günlük yaşamın sıradan olayları sırasında kalıcı bir artyetişim gibi yerleşen, onaylanmış bilginin göreli de olsa belirlenmiş sınırlarının ötesinde yatan şeydir:

> [Iatmul halkı arasında] karakteristik bir entelektüel sorgulama konusu olan bir diğer konu da suyun yüzeyindeki kırışıklık ve dalgaların doğasıdır. Gizlice söylendiğine göre, insanlar, domuzlar, ağaçlar, otlar –dünyadaki bütün nesneler– yalnızca dalgaların birer örneğidir. Hatta bu konuda bir fikir birliğine de varılmış gibidir – her ne kadar bu düşünce yeniden yaşama dönme kuramıyla belki çelişiyor olsa da; bu kurama göre, ölen kişinin ruhu Doğu Rüzgârı tarafından bir sis olarak nehirden yukarı taşınır ve ölen kişinin oğlunun karısının rahmine yerleştirilir. Her ne olursa olsun, yine de, karşımızda kırışıklık ve dalgalara neyin neden olduğu sorusu durmaktadır. Doğu Rüzgârının bir totem olduğuna inanan klan bu konuda kararını vermiştir: sivrisinekleri savuran Rüzgâr bu işi gerçekleştirmektedir. Ama diğer klanlar dalgaları kişileştirmiştir ve dalgaların rüzgârdan bağımsız bir kişi (Kontum-mali) olduğunu söylerler. Daha başka klanların da daha başka kuramları vardır. Bir keresinde Iatmul yerlilerinden bazılarıyla sahile inmiştim, içlerinden birinin oturmuş, pürdikkat denize bakmakta olduğunu fark ettim. Rüzgârsız bir gündü ama alçak bir dalga kumsalda kırılıyordu. Bu klanın totem ataları arasında kişileştirilmiş bir gong yer almaktaydı; bu gong ırmaktan aşağı doğru süzülerek denize erişmişti ve dalgalara neden olanın da o olduğuna inanılıyordu. Yerli hiç

rüzgâr esmezken kumsalda kırılan ve klan mitinin gerçekliğini sergileyen dalgalara bakıyordu.[28]

Yaşamın belirli bir kalıbının anlamlılığını nesnesiz adlar ile adsız nesnelerin kaosuna dönüşme tehlikesiyle karşı karşıya bırakan ikinci deneyimsel meydan okuma –ıstırap çekme sorunu– oldukça geniş ölçüde incelenmiş ya da en azından betimlenmiş durumdadır; bunun temel nedeni ise, kabile dinlerine yönelik çalışmalarda, bu çalışmaların iki odak noktasını oluşturan şeye büyük dikkat sarf edilmesi: hastalık ve yas tutma. Bu aşırı durumları çevreleyen duygusal havaya yönelik onca ilgiye karşın, Lienhardt'ın Dinka dini tartışması gibi birkaç istisna dışında, Malinowski tarafından ortaya konulan kaba haldeki güven duyma kuramı konusunda çok az kavramsal ilerleme kaydedildi: bu kurama göre, din, kişinin "durumlara ve duygusal gerilime" katlanmasına yardımcı olur ve bunu da "ritüel ile doğaüstüne inanma dışında hiçbir görgül çıkış yolu sunmayan bu tür durum ve çıkmazlardan bir kaçış yolu sağla[mak]" biçiminde gerçekleştirir.[29] Nadel'in –oldukça kuru bir ifadeyle– "iyimserlik tanrıbilimi" olarak adlandırdığı bu yaklaşımın yetersizliği, elbette, radikal olmasıdır.[30] "Meslek yaşantısı" boyunca, din, muhtemelen insanları rahatsız ettiği kadar neşelendirdi de; din, insanları sorunlu bir hayat yaşamak üzere doğdukları gerçeğiyle doğrudan, gözünü bile kırpmadan yüzleşmeye zorladığı gibi, insanları –bir kez daha Malinowski'nin sözleriyle– "umudun boşa çıkmadığı ya da arzuların yanıltmadığı", çocuksu, masalsı türden dünyalara da yönlendirerek bu tür karşılaşmalardan

28) G. Bateson, *Naven*, 2. basım (Stanford, 1958). Ancak, bu tür bir bilişsel ilginin kronik ve akut biçimlerinin yakından ilişkili olduğu ve bunun daha alışılmadık görünümlerine verilen tepkilerin daha alışıldık olanlarla başa çıkma sonucunda yerleşik hale gelmiş tepkiler örnek alınarak yapılandırıldığı da Bateson'ın betimlemesinden anlaşılmaktadır; Bateson şöyle devam eder: "Bir keresinde bilgi kaynaklarımdan birini fotoğraf plakalarının tabedilmesini seyretmeye davet ettim. Önce plakaların banyosunu gerçekleştirdim ve ardından da orta kuvvette ışıkta, açık banyoda tabettim; böylece bilgi kaynağı görüntülerin ağır ağır belirmesine tanıklık edebildi. Çok ilgilendi ve birkaç gün sonra da bu işlemi diğer klanların üyelerine göstermeyeceğim konusunda bana yemin ettirdi. Kontum-mali onun atalarından biriydi ve fotoğraf tabetme işlemini kırışıklıkların gerçek anlamda görüntüye alınması olarak gördüğü için de bunu klanın sırrının ifşa edilmesi olarak değerlendiriyordu."

29) G. Lienhardt, *Divinity and Experience* (Oxford, 1961), s. 151 ve bunu izleyen sayfalar: B. Malinowski, *Magic, Science and Religion* (Boston, 1948), s. 67.

30) S. F. Nadel, "Malinowski on Magic and Religion", *Man and Culture* içinde, yay. haz.: R. Firth (Londra, 1957), s. 189-208.

kaçınmalarını sağlamıştır.[31] Hıristiyan Bilimi muhtemel bir istisna olarak bir kenarda tutulursa, ister "büyük" ister "küçük" olsun, yaşamın ıstırap verdiği önermesinin büyük bir şevkle onaylanmadığı, hatta bazılarınca tam anlamıyla yüceltilmediği pek az din vardır:

> O, kadim bir soya sahip bir aileden gelen yaşlı bir [Ba-lla] kadınıydı. Leza, "kuşatıcı olan", bu aileye karşı tavır aldı. O henüz daha çocukken annesini ve babasını öldürdü ve ilerleyen yıllarda da onunla bağlantılı insanların tümü öldü. Kadın kendi kendine şöyle dedi: "Kucağıma aldıklarıma bir şey olmaz artık herhalde." Ama hayır, onlar bile, çocuklarının çocukları bile ellerinden alındı. (...) İşte, o an, Tanrı'yı bulma ve bütün bunların ne anlama geldiğini sorma konusunda karşı konulmaz bir karara vardı. (...) Böylece, yolları aşmaya, ülke ülke dolaşmaya başladı; aklında hep şu düşünce vardı: "Dünyanın sona erdiği yere ulaşıp orada Tanrı'yı bulacağım ve ona şunu soracağım: 'Sana ne yaptım ki beni bu şekilde cezalandırıyorsun?'" Dünyanın sona erdiği yeri asla bulamadı, fakat hayalkırıklığına uğramasına karşın arayışına bir son da vermedi; farklı ülkelerden geçerken insanlar ona sordular: "Buralara ne için geldin, yaşlı kadın?" Ve her seferinde şu yanıtı aldılar: "Laza'yı arıyorum." "Laza'yı mı arıyorsun! Neden?" "Kardeşlerim, bana bunu mu soruyorsunuz! Bunca ülke içinde benim kadar ıstırap çekmiş biri daha var mıdır?" Ve insanlar bir kez daha soruyordu. "Nasıl ıstırap çektin?" "Bu şekilde. Yalnızım. Gördüğünüz gibi, tek başına bir kadın; işte halim!" Ve onlar da şu yanıtı verdi: "Evet, görüyoruz. İşte halin! Dostlarından ve kocandan mahrum mu kaldın? Diğerlerinden farkın ne; Kuşatıcı Olan her birimizin sırtında oturuyor ve biz de silkinip onu sırtımızdan atamıyoruz." Kadın arzusuna asla ulaşamadı; kalbi kırık bir kadın olarak öldü.[32]

Dinsel bir sorun olarak ıstırap çekme sorunu, çelişkili gibi görünse de, ıstıraptan nasıl kaçınılacağı sorunu değil, nasıl ıstırap çekileceği sorunudur; fiziksel acının, kişisel kaybın, dünyevi yenilginin ya da başkalarının çektikleri acıyı hiçbir şey yapamadan düşünmenin nasıl katlanılabilir, tahammül edilebilir bir şeye, yani ıstırabı çekilebilir bir şeye dönüştürüleceği

31) Malinowski, *Magic, Science and Religion* (Boston, 1948), s. 67.

32) C. W. Smith ve A. M. Dale, *The Ila-Speaking Peoples of Northern Rhodesia* (Londra, 1920), s. 197 ve sonraki sayfalar, P. Radin, *Primitive Man as a Philosopher* (New York, 1957), s. 100-101 içinde geçmektedir.

sorunudur. Ba-lla kadını bu çabasında başarısız oldu –belki de başarısız sayılmazdı– ve başına gelenler konusunda ne yapacağını, nasıl ıstırap çekeceğini bilmediği için de kafası karışmış ve umutsuz bir biçimde yok olup gitti. Weber'in Anlam Sorunu diye adlandırdığı şeyin daha anlıksal yönleri deneyimin nihai açıklanabilirliğini onaylama halini aldığında, daha duygusal yönler de onun verdiği nihai ıstırabı onaylama sorunu halini almaktadır. Din bir yanda bizim analitik fikirleri formülleştirmeye ilişkin simgesel kaynaklarımızın kudretini gerçekliğin bütünsel şeklinin otoriter bir kavrayışına bağlarken, diğer yanda da duyguları –ruhsal durumları, hisleri, tutkuları, bağlılıkları, duyguları– ifade etmeye ilişkin, yine simgesel nitelikli kaynaklarımızın kudretini onun yaygın anlamının, doğal niteliğinin ve halinin benzer bir kavrayışına bağlamaktadır. Onları benimseyebilenler açısından ve onları benimsemeyi sürdürebildikleri sürece, dinsel simgeler, hem bu insanların dünyayı kavrama yeteneklerine, hem de dünyayı kavramaları, bu dünyaya ister somurtarak ister neşeyle, ister acımasız ister saygısız bir üslupla katlanmalarını sağlayan duygularına kesin bir anlam kazandırmalarını temin eder.

Bu bilgiler ışığında, Navahoların genellikle "şarkı söyleme" olarak adlandırılan ünlü tedavi alışkılarını ele alalım.[33] Bir şarkı –Navahoların farklı amaçlar için yaklaşık altmış farklı şarkısı mevcuttur ama bunların tümü de bir tür fiziksel ya da zihinsel hastalığı ortadan kaldırmaya adanmıştır– üç temel aktörün yer aldığı bir tür dinsel psikodramadır: "şarkı söyleyen" ya da tedavici, hasta, bir de hastanın ailesi ve dostlarından oluşan bir tür karşılıklı koro. Bütün bu şarkıların yapısı, dramanın konusu birbirine oldukça benzer. Üç temel sahne vardır: hastanın ve izleyicilerin arındırılması; yinelenen ilahiler ve ritüel yönlendirmeler yoluyla hastada sağlık durumunun, "uyumun" yeniden yerine gelmesi talebinin dile getirilmesi; hastanın Kutsal Halk ile özdeşleştirilmesi ve sonuçta "tedavi"si. Arındırma alışkıları zorla terletme, zorla kusturma ve benzerlerinden oluşur; amaç, hastanın hastalığını fiziksel yollardan kovmaktır. Sayısız denebilecek ilahiler temel olarak basit, yinelenen istek temelli ifadelerden oluşur ("hasta iyileşsin", "artık iyileşiyorum" vb.). Son olarak, hastanın Kutsal Halkla ve böylece kozmik düzenin geneliyle özdeşleştirilmesi kum üstüne çizilen ve Kutsal Halkı uygun mitsel ortamlardan birinde betimleyen resimler yoluyla gerçekleştirilir. Şarkıyı söyleyen kişi hastayı resmin üstüne yerleş-

33) C. Kluckhohn ve D. Leighton, *The Navaho* (Cambridge, Mass., 1946); G. Reichard, *Navaho Religion*, 2 cilt (New York, 1950).

tirir; kutsal şekillerin ayaklarına, ellerine, dizlerine, omuzlarına, göğsüne, sırtına ve kafasına dokunduktan sonra hastanın bedeninde bu bölgelere dokunur ve böylece temelde insan ile kutsal varlık arasında bedensel bir özdeşleşme sayılabilecek bir ilişki kurar.[34] Bu, şarkı söylemenin doruk noktasıdır: Reichard'ın ifadesine göre, tedavi etme işleminin tamamı ruhani bir geçişime benzetilebilir; bu esnada insanda mevcut olan hastalık ile kutsal varlıkta mevcut olan kudret her iki yönde törensel dokuya nüfuz eder ve hastalık kudret tarafından etkisizleştirilir. Hastalık terleme, kusma ve diğer arındırma alışkılarında akıp gider; Navaholu hastanın, şarkı söyleyen aracılığıyla, kutsal kum resimlere dokunmasıyla da sağlık akıp gelir. Şarkı söylemenin simgeciliği, belli ki, insanın ıstırap çekmesi üzerine odaklanmakta ve ıstırap çekmeyi anlamlı bir bağlama oturtarak, ifade edilebilmesi, ifade edilmesi sayesinde anlaşılabilmesi ve anlaşılması sayesinde katlanılabilmesi için bir eylem kipi sağlayarak ıstırap çekmeyle baş etmeye çabalamaktadır. Şarkı söylemenin ayakta tutma etkisi (en yaygın hastalık tüberküloz olduğu için de zaten çoğu durumda yalnızca ayakta tutabilir), sonuçta, hasta kişiye, sayesinde sorununun doğasını kavrayabileceği ve daha geniş bir dünyayla ilişkilendirebileceği bir sözcük dağarcığı sağlamaya dayanır. Tıpkı bir haç töreni, Buda'nın babasının sarayından çıkışının canlandırılması ya da diğer dinsel geleneklerdeki bir *Oedipus Tyrannos*[35] performansı gibi, şarkı söyleme de, temel olarak, yoğun ya da bertaraf edilemez büyük acının varlığının ortaya koyduğu duygusal anlamsızlığın meydan okumasına karşı koyacak güçte, gerçek anlamda insana özgü ve katlanılabilir bir ıstırabın belirgin ve somut bir imgesinin sunulmasıyla ilgilenir.

Istırap çekme sorunu kolaylıkla kötülük sorunu haline gelmektedir, çünkü, çekilen ıstırap yeterince ağırsa, en azından ıstırap çekenin kendisine –her zaman olmasa da– genellikle ahlaksal açıdan hak edilmemiş görünmektedir. Ama bu ikisi tamamen aynı şey değildir – bence, Weber, insan deneyiminin çeşitli yönlerinin tek, seçici bir kaynaktan çıkar biçimde algılandığı tektanrılı gelenekte insanın çektiği ıstırabın doğrudan Tanrı'nın iyiliğini yansıtması görüşünden fazlasıyla etkilenerek, Hıristiyan ideolojisinin Doğu'daki ikilemlerini genelleştirirken bu gerçeği tam olarak anlayamadı. Çünkü, ıstırap çekme sorunu bizim "disiplinsiz duygu birlikleri"ni bir tür askeri düzene sokabilme yeteneğimize yönelik

34) Reichard, *Navaho Religion*.
35) Sophokles'in oyunu. (ç.n.)

tehditlerle ilgiliyken, kötülük sorunu da sağlam ahlaksal yargılarda bulunma yeteneğimize yönelik tehditlerle ilgilidir. Kötülük sorununda söz konusu olan şey, simgesel kaynaklarımızın duygusal yaşamımızı yönlendirme konusundaki yeterliliği değil, bu kaynakların eylemimizi yönlendirmek için işe yarar bir törel ölçütler, düzgüsel rehberler seti sağlama yeterliliğidir. Buradaki sorun, doğruyla yanlışa ilişkin kavrayışlarımız bir anlam taşıyacaksa, işlerin olma biçimi ile işlerin olmaları gereken biçim arasındaki farktır: çeşitli bireylerin hak ettiğini düşündüğümüz şey ile elde ettiklerini gördüğümüz şey arasındaki farkı, görüngüyü şu etkileyici dörtlük özetlemektedir:

Yağmur adaletli olanların üstüne yağar
Bir de adaletsiz olanların üstüne;
Ama daha çok da adaletli olanlara,
Çünkü adaletsiz olanlar sahiplenir adaletli olanın şemsiyesini.

Ya da, bu dörtlük, farklı biçimlerde, Eski Ahit ile *Bhagavadgita*'ya can katan bir konunun ifade edilmesi açısından fazlasıyla ciddiyetsiz geliyorsa, Java'da altı yaşını aşkın herkes tarafından bilinen, söylenen ve sık sık yinelenen aşağıdaki klasik Java şiiri konuyu –ahlaksal buyruklar ile maddesel ödüllendirmeler arasındaki uyumsuzluğu, "olma biçimi" ile "olmaları gereken biçim" arasındaki tutarsızlığı– çok daha zarif bir biçimde belirtmektedir:

Düzensiz zamanları görecek kadar yaşadık
Öyle ki, herkesin kafası karışık.
İnsan bu deliliğe katılmaya katlanamaz,
Ama bunu yapmazsa da
Yağmadan payını alamaz
Ve sonuçta açlık çeker.
Evet, Tanrım, yanlış yanlıştır:
Ne kadar mutlu unutanlar,
Ne kadar da daha mutlu anımsayanlar ve derin kavrayışı olanlar.

Dinsel açıdan kültürlü olmak için tanrıbilimsel açıdan özbilinçli olmak da gerekmez. Denetlenemez törel çatışkıya, kişinin ahlaksal kavrayışının ahlaksal deneyimi açısından yetersiz olduğu biçimindeki tedirginlik uyandıran duyuya yönelik ilgi, ilkel olarak adlandırılan din düzeyinde

olduğu kadar, uygarlaşmış olarak adlandırılan din düzeyinde de capcanlı. Lienhardt'ın Dinkalar için betimlediği "dünyada ayrımlar"a ilişkin kavramlar seti bu açıdan önemli bir örnektir.[36] Birçok halk gibi Dinkalar da "Kutsal Varlık"m yer aldığı gökyüzü ile insanın yaşadığı yeryüzünün bir zamanlar bitişik olduğuna, gökyüzünün yeryüzünün hemen yukarısında yer aldığına ve yeryüzüne bir iple bağlı olduğuna inanırlar; böylece, insanlar bu iki ortam arasında diledikleri gibi dolaşabiliyordu. Ölüm diye bir şey yoktu ve ilk erkek ile ilk kadına günde yalnızca bir darı tanesi veriliyordu; bu da o zamanlar onlara yetiyordu. Bir gün, kadın –elbette– ihtirası yüzünden izin verilenden daha fazla darı ekmeye karar verdi ve hırstan kaynaklanan aceleciliği ve işgüzarlığıyla, kazara, çapasının sapıyla Kutsal Varlığa çarptı. Buna gücenen Kutsal Varlık ipi kopardı, günümüzün uzaklardaki gökyüzüne çekildi ve insanı da kendi yiyeceğini elde etmek için çalışsın, hastalık ve ölümle karşılaşsın ve Yaratıcısının varlığının kaynağından ayrı olmanın ne demek olduğunu yaşayabilsin diye kendi başına bıraktı. Ancak, Dinkalar açısından bu bildik öykünün anlamı, Kutsal Kitap'ta Yaratılış öyküsünün Yahudiler ve Hıristiyanlar açısından taşıdığı anlam kadar, vaaz biçiminde değil, betimseldir:

> Bu öyküler hakkında yorumlarda bulunan [Dinkalar], bazen, içinde bulunduğu kötü durumdan ötürü İnsan'ı çok iyi anladıklarını söylemekte ve Kutsal Varlığın en küçük bir hatadan ötürü ona yakın olmanın faydalarından İnsan'ı mahrum kıldığına dikkatleri çekmektedir. Kutsal Varlığa çapayla vurma fikri (...) genellikle bir tür eğlence konusu olmaktadır; öyle ki, sanki öykü, olaya atfedilen sonuçları açıklayamayacak kadar çocuksu bulunuyormuş gibi. Ama şurası açıkça belli ki, Kutsal Varlığın insanlardan uzak durmasının öyküsünün amacı, insan davranışının düzeltilmesine yönelik bir ahlak yargısı önermek değildir. Amaç, günümüzde Dinkalarca bilinen bir durumu betimlemektir. Günümüzde insanlar –daha sonra ilk erkek ve ilk kadının olduğu gibi– aktif, zorlayıcı, sorgulayıcı, toparlayıcıdır. Ama insanlar aynı zamanda da ıstırap çekmeye ve ölüme yatkın, etkisiz, cahil ve yoksuldur. Yaşam güvenilmezdir; insanların hesaplamaları çoğunlukla hatalı çıkar ve insanların deneyim yoluyla eylemlerinin sonuçlarının tahmin ettiklerinden ya da tarafsız kabul ettiklerinden oldukça farklı olduğunu öğrenmeleri gerekir. İnsan standartlarına göre nispeten önemsiz sayılabilecek bir hatadan ötürü Kutsal Varlığın insanlardan uzaklaşması,

36) *A.g.e.*, s. 28-55.

> tarafsız insan yargıları ile Dinka yaşamında olup bitenleri denetlemek için var olan Kudret'in eylemleri arasındaki karşıtlığı gösterir. (...) Dinkalara göre, ahlaksal düzen, sonuçta, çoğu zaman insanların gözünden kaçan, deneyim ve geleneğin kısmen ortaya koyduğu ve insan eylemlerinin değiştiremediği prensiplere göre yapılandırılır. (...) Şu halde, Kutsal Varlığın uzaklaşmasını anlatan mit, bilindiği biçimiyle varoluş gerçeklerini yansıtır. Dinkalar büyük ölçüde denetimleri dışında olan bir evrende yer almaktadır ve bu evrende olaylar en akılcı insan beklentileriyle çelişebilir.[37]

Böylece, kötülük sorunu –ya da belki de kötülük *hakkındaki* sorun demek gerekir– temel olarak ıstırap çekme sorunuyla ya da ıstırap çekme hakkındaki şaşkınlıkla aynı türdendir. Belirli görgül olayların tuhaf donukluğu, yoğun ya da çetin acının suskun duyusuzluğu, devasa adaletsizliğin anlaşılmaz açıklanamazlığı belki de dünyanın ve dolayısıyla da insanın dünyadaki yaşamının hiçbir gerçek düzene –hiçbir görgül düzenliliğe, hiçbir duygusal biçime, hiçbir ahlaksal tutarlılığa– sahip olmadığı kuşkusunu uyandırmaktadır. Ve bu kuşkuya verilen dinsel yanıt da her durumda aynıdır: insan yaşamındaki bariz müphemlikleri, bulmacaları ve çatışkıları açıklayacak, hatta kabullenecek gerçek bir dünya düzeninin imgesinin –simgeler yoluyla– formülleştirilmesi. Gösterilen çaba inkâr edilemez olanı –yani açıklanmamış olaylar olduğunu, yaşamın acı verdiğini ya da yağmurun adilane olanlar üzerine yağdığını– inkâr etmek değil, açıklanamaz olayların olduğunu, yaşamın katlanılamaz olduğunu ve adaletin de bir serap olduğunu inkâr etmeye yöneliktir. Ahlak düzenini yapılandıran prensipler ve, aslında, Lienhardt'ın dile getirdiği gibi, anormal olaylara yönelik tamamen tatmin edici açıklamalar ya da duygunun ifadesine yönelik etkili biçimler insanların gözünden aynı biçimde kaçabilir. Daha önemlisi, en azından dindar bir kişi açısından, bu kaçamaklığa bir açıklama getirilir; bu kaçamaklık, yaşamın saçma olduğuna ve yaşamdan ahlaksal, entelektüel ya da duygusal bir anlam çıkarma çabasının gereksiz olduğuna ilişkin prensiplerin, açıklamaların ya da biçimlerin var olmadığı gerçeğinin yerini tutar. Dinkalar sürdükleri yaşamın ahlaksal müphemliklerini ve çelişkilerini kabullenebilir, hatta bunlar üzerinde ısrarla durabilirler, çünkü bu müphemlikler ve çelişkiler uzak duran "Kutsal Varlık" mitinin resmettiği ya da, Lienhardt'ın dediği gibi, "görüntülediği" gerçekliğin ahlaksal yapısının nihai değil, "akılcı",

37) *A.g.e.*

"doğal", "mantıksal" (burada insan istediği sıfatı seçebilir, çünkü hiçbiri gerçek anlamda uygun değildir) sonuçları olarak görülmektedir.

Her bir katıştırıcı yönü içinde Anlam Sorunu (bu yönlerin aslında her bir özel durumda nasıl katıştırdıkları, analitik, duygusal ve ahlaksal erksizlik anlamı arasında ne tür bir karşılıklı etkileşim olduğu bana bu alanın tamamındaki karşılaştırmalı araştırmalarda –Weber bir yana– başlıca sorunlardan biri gibi gelmekte) bir yanda insan düzleminde cehalet, acı ve adaletsizliğin kaçınılmazlığını onaylamak ya da en azından tanımak, diğer yanda da bu usdışılıkların dünyanın bütününün niteliği olduğunu inkâr etmekle ilgilidir. Ve hem bu onaylama hem de inkâr, dinsel simgecilik –insanın varoluş alanını içinde bulunduğu anlaşılan daha geniş bir alanla ilişkilendiren bir simgecilik– açısından gerçekleştirilir.[38]

...ve bu kavrayışları öyle bir gerçeklik havasıyla bezer ki...

Fakat burada etkileyici bir soru karşımıza çıkmakta: nasıl oluyor da bu inkâra inanılıyor? Nasıl oluyor da dindar kişi yaşanılmış düzensizliğe ilişkin sorunlu bir algılamadan temel düzene ilişkin az ya da çok yerleşik bir kanıya geçiyor? Dinsel bağlamda "inanma" ne anlama geliyor? Dinin antropolojik analizini gerçekleştirmeye yönelik çabaları çevreleyen tüm sorunlar arasında, belki de en sorunlusu ve bu nedenle de genellikle psikolojiye –yani sosyal antropologların doğal yapısından uzaklaştırılmış bir Durkheimcılık çerçevesinde başa çıkamadıkları görüngüleri sürekli gönderdikleri o gösterişli, aforoz edilmiş disipline– sürgün edilmek zoruyla en sık kaçınılanı budur. Fakat sorun ortadan kalkmayacaktır; sorun "yal-

38) Fakat, bu, her bir toplumda herkesin bunu yaptığı anlamına *gelmez*; çünkü, ölümsüz Don Marquis'nin bir keresinde söylediği gibi, gerçekten de sahip olmayı istemedikçe bir ruha sahip olmanız gerekmez. Dinin insana özgü bir evrensel olduğu biçimindeki sık işitilen genelleştirme, elimizdeki tanımıyla ya da ona benzer bir tanımla, dinsel diyebileceğimiz kültürel kalıpların tamamen eksik olduğu hiçbir insan toplumunun bulunmadığı biçimindeki ve muhtemelen de doğru (ama mevcut kanıtlarla da kanıtlanamaz) olan önerme ile bütün toplumlardaki bütün insanların, terimin herhangi bir anlamlı kullanımında, dindar oldukları biçimindeki kesinlikle doğru olmayan önerme arasında bir karışıklık barındırır. Ama dinsel üstenime yönelik antropolojik çalışmalar yeterince gelişmemişken, dinsel yansızlığa yönelik antropolojik çalışmalardan eser bile yok. Bir parça daha ince hale gelen Malinowski "Vahşi Bir Toplumda İnanma ve İnanmazlık" (hatta "İnanç ve İkiyüzlülük") başlıklı bir kitap kaleme aldığında din antropolojisi olgunluğa erişmiş olacak.

nızca" psikolojik değildir (zaten toplumsal hiçbir konu yalnızca psikolojik değildir) ve bu sorunu ele almayı başaramayan hiçbir antropolojik din kuramı da bu adı hak etmez. Oldukça uzun bir zamandır Prens olmadan *Hamlet*'i sergilemeye çalışmaktayız.

Bana kalırsa, bu konuya yönelik her türlü yaklaşıma, dinsel inanışın günlük yaşantıdan yola çıkan Baconvari bir tümevarımı değil –çünkü o zaman hepimiz bilinemezci oluruz– bunun yerine bu yaşantıyı dönüştüren otoritenin kabullenilmesini içerdiğini açıkça kabul ederek başlamak en iyisi. Şaşkınlık, acı ve ahlaksal çatışkının –Anlam Sorununun– var olması insanları tanrılara, şeytanlara, ruhlara, totem türü prensiplere ya da yamyamlığın tinsel etkililiğine yönlendiren şeylerden biridir (diğerleri de sarıcı bir güzellik duygusu ya da kudretin etkileyici biçimde algılanmasıdır), ama, bu inanışların dayandığı temel olmayıp, bunun yerine, onların en önemli uygulama alanıdır:

> Dünya durumunu doktrinin tanımlayıcısı olarak gösteririz, asla dünya durumunun kanıtı olarak değil. Belsen ilk günahın olduğu bir dünya resmeder, ama ilk günah Belsen gibi tezahürleri açıklayacak bir varsayım değildir. Bizler belirli bir dinsel inanışı onun bütünsel dinsel kavrayış içindeki yerini göstererek kanıtlarız; bir dinsel inanışı bir bütün olarak otoriteye göndermede bulunarak kanıtlarız. Otoriteyi kabul ederiz, çünkü onu içinde tapındığımız, bizlerden oluşmayan bir şeyin efendiliğini kabul ettiğimiz dünyada bir noktada keşfederiz. Otoriteye tapınmayız, fakat huşu uyandıran şeyleri tanımlayan otoriteyi kabul ederiz. Böylece, birileri tapınma olasılığını Reform kiliseleri yaşantısında keşfedip İncil'i de otoriter olarak kabul edebilir ya da Roma Kilisesi yaşantısını keşfedip papanın otoritesini kabul edebilir.[39]

Bu, elbette, konunun Hıristiyanca bir ifadesidir, ama bu yüzden hor görülmemesi gerekir. Kabile dinlerinde otorite geleneksel betimin ikna kudretinde yatar; mistik dinlerde duyuötesi deneyimin kanıt gerektirmez gücünde; karizmatik dinlerde olağanüstü bir kişiliğin hipnoza dayalı çekiciliğinde. Fakat dinsel konularda otoriter bir kriterin kabullenilmesinin, bu kabullenişten kaynaklandığı düşünülen esinleme karşısında öncelik kazanması bir kitabı olan ya da bir papaz sınıfı olan dinlerde de diğerle-

39) A. MacIntyre, "The Logical Status of Religious Belief", *Metaphysical Beliefs* içinde, yay. haz.: A. MacIntyre (Londra, 1957), s. 167-211.

rinde olduğundan daha az düzeyde değildir. Belki de "dinsel perspektif" olarak adlandırabileceğimiz şeyin temelinde yatan temel aksiyom her yerde aynıdır: bilecek olanın önce inanması gerekir.

Fakat "dinsel perspektif"ten söz etmek, anlamı gereği, başka perspektifler arasında bir perspektiften söz etmek demektir. Bir perspektif bir görme kipidir – "görme" sözcüğü burada "ayırt etme", "anlayış", "anlama" ya da "kavrama" gibi geniş anlamlarıyla kullanılmaktadır. Bu perspektif yaşama belirli bir bakış biçimi, dünyayı yorumlamanın belirli bir tarzıdır, tıpkı tarihsel bir perspektiften, bilimsel bir perspektiften, estetik bir perspektiften, bir sağduyu perspektifinden, hatta düşlerde ve sanrılarda karşımıza çıkan tuhaf perspektiflerden bahsettiğimizde olduğu gibi.[40] Bu durumda, soru, öncelikle, "dinsel perspektif"in, genel açıdan, diğer perspektiflerden ayrı bir biçimde ne olarak ele alındığı ve, ikincisi de, insanların bu perspektifi nasıl benimsedikleridir.

Eğer dinsel perspektifi insanların dünyayı yorumlamak için kullandıkları diğer başlıca perspektiflerin üçünün –sağduyusal perspektif, bilimsel perspektif ve estetik perspektif– oluşturacağı artyetişimin önüne yerleştirirsek, özel karakteri daha keskin bir biçimde ortaya çıkar. Sağduyuyu bir "görme" kipi olarak farklı kılan şey, Schutz'un belirttiği gibi, dünyanın, dünyanın nesnelerinin ve süreçlerinin, basitçe, görünüşte oldukları gibi kabullenilmesi –buna bazen naif gerçekçilik de denir– ve buna bağlı pragmatik güdü, bu dünyayı kişinin pratik amaçlarına uydurmak ya da, bunun olanaksız olması durumunda, kişinin kendisinin ona uymak için dünyayı etkileme isteğidir.[41] Nesilden nesile aktarılan "inatçı gerçeğin"

40) "Estetik tutum" ya da "doğal tutum" da, olduğu biçimiyle, "tutum" terimi de benim burada "perspektif" olarak adlandırdığım şeyin bir diğer, belki de daha yaygın terimi. [İlki için, bkz. C. Bele, *Art*, Londra, 1914; ikincisi için, terimin özgün hali Husserl'e ait olsa da, bkz. A. Schutz, *The Problem of Social Reality*, *Collected Papers* içinde cilt 1 (Lahey, 1962).] Fakat, güçlü öznelci yananlamlarından, vurguyu bir aktör ile bir durum arasındaki belirli türden ilişki –simgelerin aracılık ettiği bir ilişki– yerine bir aktörün varsayımsal içsel durumuna kaydırma eğiliminden ötürü bu terimden kaçındım. Bu, elbette, dinsel deneyimin görüngüsel bir incelemesinin, araöznel, aşkınsal olmayan, gerçek anlamda bilimsel terimlerle oluşturulsa [örneğin, W. Percy, "Symbol, Consciousness and Intersubjectivity", *Journal of Philosophy* 15 (1958): 631-641] dinsel inanışın tam olarak anlaşılması için gerekli olmadığı anlamına gelmez; taşıdığı anlam, yalnızca, bunun burada benim ilgi odağımı oluşturmadığıdır. "Görünüm", "gönderim dizgesi", "durum", "yönelim", "duruş", "zihinsel set" ve benzerleri de analizcinin konunun toplumsal yönlerini mi, psikolojik yönlerini mi, yoksa kültürel yönlerini mi vurgulamayı istediğine bağlı olarak bazen kullanılan terimlerdir.

41) Schutz, *The Problem of Social Reality*.

simgesel kavrayışları açısından şekillendirildiği için, elbette, kültürel bir ürün olan günlük yaşam dünyası bizim eylemlerimizin yerleşik sahnesi ve belirlenmiş hedefidir. Tıpkı Everest Dağı gibi oradadır; yapılması gereken de, eğer insan bir şeyler yapılması gerektiğini hissediyorsa, ona tırmanmaktır. Bilimsel perspektifte ortadan kaybolan işte tam bu belirlenmişliktir.[42] Bilerek kuşku duyma ve dizgeli sorgulama, pragmatik güdünün tarafsız gözlem uğruna askıya alınması, dünyayı sağduyunun gayrı resmi kavrayışlar ile ilişkileri gitgide artan düzeyde problematik haline gelen biçimsel kavramlar açısından analiz etme çabası – bunlar dünyayı bilimsel açıdan kavrama girişiminin işaretleridir. "Estetik tutum" kuralı altında, belki de, en derinlemesine incelenmiş perspektif türü olan estetik perspektife gelince, bu perspektif naif gerçekçiliğin ve pratik ilginin ertelenmesinin farklı bir türünü içerir, öyle ki, insan, günlük yaşamın niteliklerini sorgulamak yerine bu yaşamı görünüşlere büyük bir hevesle dayanma, yüzeylere kapılma, nesnelere –ya da sık kullandığımız gibi "kendi kendilerine"– bir soğurma uğruna göz ardı eder: "Sanatsal yanılsamanın işlevi, 'gibi olmak' değil (...) tam aksine, inanıştan kopmadır – duyumsal niteliklerin 'işte sandalye', 'bu benim telefonum' (...) ve diğerleri gibi her zamanki anlamları olmadan düşünülmesidir. (...) Önümüzde duran şeyin dünyada hiçbir pratik önemi olmadığı bilgisi onun bu türden görünümlerine dikkatimizi vermemizi sağlamaktadır."[43] Ve tıpkı sağduyusal ve bilimsel (ya da tarihsel, psikolojik, sanatsal) perspektifler gibi, bu perspektif, bu "görme biçimi" de bir tür gizemli Descartes kimyasının ürünü olmayıp, aslında kendilerini sağduyunun somut dünyasından ayrı tutmak yoluyla yalnızca katıksız görünümün başarabileceği özel bir türden uzsözlülüğü benimseyen tuhaf yarım nesneler –şiirler, dramalar, heykeller, senfoniler– yoluyla dolayımlanır, hatta yaratılır.

Dinsel perspektif sağduyusal perspektiften farklıdır, çünkü, daha önce belirtildiği gibi, günlük yaşamın gerçekliklerinin ötesine, bu gerçeklikleri düzelten ve tamamlayan daha geniş gerçekliklere geçer ve dinsel perspektifin tanımlayıcı özelliği bu daha geniş gerçekliklere göre eyleme geçilmesi değil, bunların kabullenilmesi, bunlara inanç duyulmasıdır. Bilimsel perspektiften farklıdır, çünkü, günlük yaşamın gerçekliklerini, dünyanın belirlenmişliğini bir olasılıksal varsayımlar girdabına dönüşen kurumsallaşmış bir kuşkuculuktan ötürü değil, daha geniş, varsayımsal

42) *A.g.e.*
43) S. Langer, *Feeling and Form* (New York, 1953), s. 49.

olmayan gerçekler olmanın ne anlam taşıdığı açısından sorgular. Sloganı tarafsızlık değil, üstenimdir; analiz değil, karşılaşmadır. Sanattan farkı da, gerçekçilik sorunundan ayrılmayı etkilemek, bilerek bir benzerlik ve yanılsama havası üretmek yerine, ilgi alanını gerçeklerle derinleştirmesi ve bir mutlak gerçeklik havası yaratmaya çalışmasıdır. Dinsel perspektif işte "gerçekten gerçek" denebilecek bu anlama dayanır ve bir kültürel dizge olarak dinin simgesel etkinlikleri de bu anlamı üretmeye, yoğunlaştırmaya ve laik deneyimin uyumsuz esinlemeleri karşısında olabildiğince dokunulmaz kılmaya adanırlar. Analitik bir açıdan bakıldığında, dinsel eylemin özünü oluşturan da belirli bir simgeler kompleksini –formülleştirdikleri metafiziği ve önerdikleri yaşam biçimini– inandırıcı bir otoriteyle doldurmaktır.

Bu da bizi, sonunda, ritüel konusuna getirmektedir. Çünkü dinsel anlayışların gerçeğe sadık ve dinsel bildirimlerin sağlam oldukları yönündeki bu kanı, bir biçimde ritüel –yani kutsal davranış– içinde üretilir. Kutsal simgelerin insanlara kazandırdığı ruhsal durum ve güdülenimler ile bunların insanlar için formülleştirdiği varoluş düzeninin genel kavrayışları bir tür törensel biçimde –gerçi bu biçim bir mitin anlatılması, bir kâhine danışılması ya da bir mezarın süslenmesinden öte bir şey olmayabilir– birbiriyle karşılaşır ve birbirini güçlendirir. Bir ritüelde simgesel biçimlerin tek bir setinin aracılığı altında birleşen yaşanılan dünya ile hayal edilen dünyanın aynı dünya olduğu ortaya çıkar ve, böylece, Santayana'nın bu bölümün girişinde yer alan yazısında değindiği gibi, kişinin gerçeklik hissinin yapısal dönüşümü üretilir. Tanrıbilim inancın yaratılmasında bir rol oynasın ya da oynamasın –bilim adamının görevi de bu konuları şu ya da bu biçimde dile getirmek değildir– dinsel kanı insan düzleminde, en azından öncelikli düzeyde, dinsel göreneğin somut eylemleri bağlamından çıkmaktadır.

Ancak, görünürde ne kadar otomatik ya da törel olursa olsun (gerçek anlamda otomatik ya da yalnızca törel olursa dinsel olmaz), her türlü dinsel ritüel ethos ile dünya görüşünün bu simgesel kaynaşımını içerse de, bir halkın ruhsal bilincini şekillendiren de büyük ölçüde daha ayrıntılı ve genellikle de daha kamusal ritüeller olmaktadır – yani, içlerinde bir yanda büyük bir ruhsal durum ve güdülenim çeşitliliği, öte yanda büyük bir metafiziksel kavrayış çeşitliği barındıranlar. Singer tarafından kullanılmış yararlı bir terimi kullanırsak, bu tam anlamıyla gelişmiş törenler "kültürel performanslar" olarak adlandırılabilir ve bunların hem dinsel yaşamın niteliksel ve kavramsal yönlerinin inanan açısından bir araya

geldiği noktayı hem de bunlar arasındaki etkileşimin tarafsız gözlemci tarafından incelenebileceği noktayı temsil ettikleri belirtilebilir:

> Madras Brahmanları (ve aslına bakılırsa Brahman olmayanları da) ne zaman bana Hinduizmin bir niteliğini göstermek isteseler, daima yaşam döngüsündeki, bir tapınak festivalindeki ya da dinsel ve kültürel performansların genel alanındaki belirli bir alışkı ya da törene değindiler ya da benden bunu görmemi beklediler. Mülakatlarım ve gözlemlerim süresince bunun üstünde düşündüğümde, Hinduizm hakkındaki daha soyut genellemelerin (hem bana ait olanların hem de işittiklerimin) bu gözlemlenebilir performanslara dayanılarak dolaylı ya da dolaysız bir biçimde kontrol edilebileceklerini buldum.[44]

Elbette, bütün kültürel performanslar dinsel performans değildir ve dinsel olan performanslarla sanatsal, hatta politik olanlar arasındaki çizgiyi çizmek uygulamada o kadar da kolay değildir, çünkü, toplumsal biçimler gibi simgesel biçimler de çoklu amaçlara hizmet edebilir. Ama, konu şu ki, bir parça çözümleyecek olursak, Hintliler –"ve belki de bütün halklar"– kendi dinlerini "ziyaretçilere ve kendilerine sergileyebilecekleri bu apayrı performanslara indirgenmiş olarak" düşünür görünmektedir.[45] Fakat sergileme kipi bu iki tanık türü açısından radikal düzeyde farklıdır ve bu gerçek de "din insan sanatının bir biçimidir" görüşünü savunanlar tarafından gözden kaçırılmaktadır.[46] "Ziyaretçiler" açısından, dinsel performanslar, durumun doğası gereği, yalnızca belirli bir dinsel perspektifin sunulması olabilir ve böylece de estetik açıdan takdir edilebilir ya da bilimsel açıdan ayrıntıyla incelenebilirken, bunlar katılımcılar açısından dinsel perspektifin canlandırılması, maddeleştirilmesi, gerçekleştirilmesi olarak görülür – yalnızca neye inanıyorlarsa ona ait modeller değil, ona inanmak *için* de birer modeldirler. Bu esnek dramlarda, insanlar kendi görüntüledikleri biçimiyle inançlarına ulaşırlar.

Buna bir örnek olarak, Bali'den görülmeye değer nitelikte teatral bir kültürel performansı ele alalım; burada Rangda adında berbat bir cadı Barong adında neredeyse sevimli bir canavarla törensel bir kavgaya

44) M. Singer, "The Cultural Pattern of Indian Civilization", *Far Eastern Quarterly* 15 (1955): 23-26.

45) M. Singer, "The Great Tradition in a Metropolitan Center: Madras", *Traditional India*, yay. haz.: M. Singer (Philadelphia, 1958), s. 140-182 içinde.

46) R. Firth, *Elements of Social Organization* (Londra ve New York, 1951), s. 250.

tutuşmaktadır.[47] Genellikle, ama bir ölüm tapınağı kutlamasında hep olduğu üzere, bu drama maskeli bir danstan oluşur; yaşlı bir dul, fahişe ve bebekleri yiyen bir kişi olarak resmedilen cadı yeryüzüne salgın hastalık ve ölüm saçmak için geldiğinde karşısına sakar bir ayı, aptal bir köpek yavrusu ve kasıla kasıla yürüyen bir Çin ejderhasının bir tür karışımı olarak betimlenen canavar çıkar. Tek bir erkek tarafından canlandırılan Rangda iğrenç bir figürdür. Gözleri sanki şişkin birer yumru gibi alnından dışarı fırlar. Dişleri yanaklarını kaplayacak biçimde filin dişleri gibi yukarı kıvrılırken köpek dişleri de çenesinden aşağı sarkar. Sararmış saçları karışmıştır. Göğüsleri kupkurudur ve bu sarkık kupkuru şeylerin uçları kıllarla kaplıdır; aralarından da, sanki sosisler gibi, bağırsak dizileri sarkar. Uzun kızıl dil bir alev dilimi gibidir. Dans ederken ölü gibi bembeyaz renkte ve yirmi beş santimlik pençe gibi tırnaklara sahip ellerini oynatır ve metalik bir kahkahanın eşlik ettiği sinir bozucu çığlıklar atar. Sirklerin komedi bölümlerinde at kostümü giyip biri önde diğeri de arkada duran iki adamda olduğu gibi iki kişi tarafından canlandırılan Barong apayrı bir görüngüdür. Yapağı gibi, çoban köpeklerine özgü tüylerinden loş ışıkta parıldayan altın ve mika süsler sarkar. Çiçeklerle, kuşaklarla, tüylerle, aynalarla süslüdür, insan saçından yapılma bir de komik sakalı vardır. O da bir şeytan olmasına karşın, onun da gözleri dışarı fırlamıştır ve Rangda'yla ya da onuruna yönelik hakaretlerle karşılaştığında o da uzun tırnaklı pençelerini görülmeye değer bir hiddetle savurur. Tuhaf biçimde kıvrılmış kuyruğundan sallanan çanların sesi onun korku salan görünümünü bir ölçüde yumuşatır. Nasıl ki Rangda şeytani bir imgeyse Barong da kaba komedi türü bir imgedir ve bu ikisi arasındaki çatışma da kötü olan ile gülünç olan arasındaki (sonuca bağlanamayan) bir çatışmadır.

Gözü doymaz kötülük ile düşük düzeyde komedi arasındaki bu tuhaf kontrpuan bütün performansın özünü oluşturur. Büyülü beyaz giysisini sıkıca sarınan Rangda ayaklarını sürüyerek ağır ağır ilerler, kimi zaman düşüncelere dalarak ya da kararsız kalarak öylece durur, kimi zaman

47) Rangda-Barong ikilisi çok yetenekli birtakım etnograflar tarafından enine boyuna betimlenmiş ve analiz edilmiştir; ben bunu burada şematik biçiminden daha ötesinde sunmaya yeltenmeyeceğim. [Bkz. örneğin J. Belo, *Bali: Rangda and Barong* (New York, 1949); J. Belo, *Trance in Bali* (New York, 1960); B. DeZoete ve W. Spies, *Dance and Drama in Bali* (Londra, 1938); G. Bateson ve M. Mead, *Balinese Character* (New York, 1942); M. Covarrubias, *The Island of Bali* (New York, 1937).] Benim bu ikiliye yönelik yorumlarımın çoğu 1957-1958 civarında Bali'de gerçekleştirdiğim kişisel gözlemlere dayanmaktadır.

da birdenbire ileri atılır. Girdiği an (taş basamakların oluşturduğu kısa merdivenin tepesinde yer alan kapı ağzından çıkarken önce o korkunç, uzun tırnaklı parmakları görünür) korku dolu gerilim içeren bir andır; en azından bir "ziyaretçi" açısından; sanki herkes bir anda panik içinde koşmaya başlayacak gibidir. Rangda da, vurmalı çalgıların çılgınca patırtısı arasında Barong'a hakaretler yağdırırken, korku ve hiddetten çıldırmış gibidir. Hatta deliler gibi koşturmaya bile başlayabilir. Bazı durumlarda Rangdaların çalgıcıların içine daldıklarına ya da tam bir keşmekeş içinde etrafa saldırdıklarına tanık oldum; yaklaşık yarım düzine kadar izleyici tarafından zorla zaptedilmeleri ve yeniden yönlendirilmeleri gerekti. Çıldırıp koca bir köyde saatlerce terör estiren ve deneyimlerinden ötürü kalıcı olarak aklını yitiren Rangda oynatıcılarından bahsedildiğini de işittim. Fakat Rangda ile aynı türden *mana* benzeri kutsal güçle yüklü (Bali dilinde *sakti*) olan canlandırıcıları Rangda canlandırıcısı gibi trans haline geçen Barong belli ki ciddileşme konusunda büyük zorluk çekmektedir. Emrindeki şeytanlarla (bu şeytanlar da kendilerine özgü, zarafetten uzak kabalıklarıyla eğlenceye katkıda bulunurlar) birlikte coşar, o an çalınıyor olsa bile metal ksilofonun üstüne uzanır ya da ayaklarıyla davul çalar, ön yarısıyla bir yöne, arka yarısıyla da başka bir yöne hareket eder ya da iki parçadan oluşan bedenini tuhaf biçimlerde eğip büker, vücuduna konan sinekleri kovar ya da havayı koklar ve genellikle de kendini beğenmişliğin boş gururuyla gülme krizleri içinde kasılarak dolanır. Aralarındaki karşıtlık kesin değildir, çünkü Rangda da bazen, Barong'un üstündeki aynaları parlatır gibi yaparken, bir anlık bile olsa, komikleşir ve Barong da Rangda'nın görünmesinin ardından büyük ölçüde ciddileşir, tedirginlikle ona doğru pençelerini savurur ve sonunda ona doğrudan saldırır. Komik ve korkutucu unsurlar sürekli olarak ve katı bir biçimde birbirlerinden ayrı tutulmazlar; örneğin, döngünün bir bölümündeki tuhaf bir sahnede daha düşük rütbeli birkaç cadı (Rangda'nın müritleri) yeni doğmuş bir çocuğun cesedini izleyicilerin hayret dolu bakışları arasında oradan oraya atarlar. Ya da, bir o kadar tuhaf bir sahnede, bir yandan bir grup mezar kazıcısı tarafından oradan oraya savrulurken bir yandan da sırayla çığlıklar atıp ardından da histerik kahkahalar savuran hamile bir kadının görüntüsü feci halde komik görünür. Korku ve gürültülü şamatanın bu ikiz teması iki kahramanda ve onların sonsuz, bir türlü sonuçlanmayan güç mücadelesinde en yalın ifadesini bulmaktadır; fakat bu temalar dramanın tüm dokusuna incelikli bir biçimde işlenmiştir. Bu temalar –ya da, daha doğrusu, bu temalar arasındaki ilişkiler– dramanın konusudur.

Burada bir Rangda-Barong performansının ayrıntılı betimlemesini yapmaya çalışmak gereksiz. Bu tür performanslar ayrıntılarda büyük farklılıklar sergilemekte, pek de yakından ilişkili olmayan birkaç parçadan oluşmaktadır; zaten yapıları da o kadar karmaşıktır ki kolay bir özet çıkarılmasını da olanaksız kılarlar. Bizim şu anki amacımız açısından vurgulanması gereken asıl nokta şu: bu drama, Balililer açısından, yalnızca izlenecek bir gösteri değil, aynı zamanda da rol alınması gereken bir ritüeldir. Aktörleri izleyicilerden ayıran ve canlandırılan olayları girilemez bir yanılsama dünyasına yerleştiren hiçbir estetik mesafe yoktur; eksiksiz bir Rangda-Barong karşılaşması sona erene kadar da bu karşılaşmayı destekleyen grubun üyelerinin büyük çoğunluğu, çoğu zaman da neredeyse tamamı, performansa yalnızca hayal güçleriyle değil, bedensel olarak da katılmış olur. Benim sayımıma göre, Belo'nun örneklerinden birinde yetmiş beş kadar insan –kadınlar, erkekler ve çocuklar– etkinliğin herhangi bir aşamasında rol almaktadır ve katılımcıların otuz ya da kırk kadar olması da alışılmadık bir şey değildir. Bir performans olarak, bu drama tıpkı kitlesel bir ayin gibidir, ama *Murder in the Cathedral*'deki gibi bir sunuluş da değildir: bu bir yaklaşmadır, geride durma değil.

Kısmen, ritüel dünyasına bu giriş, seçilmiş köylülerin canlandırdığı çeşitli destekleyici roller –daha önemsiz cadılar, şeytanlar, türlü çeşit efsanevi ve mitsel figürler– aracılığıyla gerçekleşir. Ama, büyük ölçüde de, hazır bulunanların çok büyük bir kesiminin olağanüstü düzeyde gelişmiş psikolojik ayrıştırma kapasitesi yoluyla gerçekleşir. Herhangi bir Rangda-Barong mücadelesinin kaçınılmaz bir niteliği üç ya da dört düzineden birkaç düzineye kadar ulaşabilecek sayıda izleyicinin şeytanlardan birine kapılması, "birbiri ardına patlayan havai fişekler gibi"[48] şiddet dolu bir trans haline geçmeleri, palaları kaptıkları gibi şamataya katılmak için koşuşturmalarıdır. Tıpkı bir panik gibi bir anda yayılıveren kitlesel trans hali Balili bireyi genellikle içinde yaşadığı sıradan dünyadan alıp Rangda ile Barong'un yaşadığı o hiç de sıradan olmayan dünyaya savurur. Trans haline girmek, Balililere göre, başka bir varoluş düzeninin eşiğini geçmektir – trans için kullanılan *nadi* sözcüğü genellikle "olmak" biçiminde çevirisi yapılan ama daha basit olarak "haline gelmek" biçiminde de çevirisi yapılabilecek *dadi* sözcüğünden türetilmiştir. Üstelik, her ne nedenle olursa olsun, bu ruhsal geçişi gerçekleştirmeyenler de gelişmelere katılırlar, çünkü trans haline girenlerin çılgınca etkinliklerinin tamamen denetimden çıkmasını

48) Belo, *Trance in Bali*.

fiziksel sınırlamalar uygulayarak –sıradan kişiler söz konusu olunca kutsal su dökerek, rahipler söz konusu olunca büyüler yaparak– denetlemek bu kişilerin görevidir. Doruk noktasına erişmiş bir Rangda-Barong alışkısı, sayıları gitgide azalan trans haline girmemiş kişilerin, bıkıp usanmadan (ve, görünüşe göre, hemen her zaman başarısızlıkla), sayıları gitgide artan trans halindeki kişileri denetlemeye çabaladıkları bir kitlesel çılgınlığın kenarında gezinir ya da en azından gezinir gibi görünür.

Standart biçiminde –eğer standart bir biçimi olduğu söylenebilirse– performans hoplayıp zıplayan ve sürekli üstünü başını düzelten Barong'un görünmesiyle başlar; bu, ardından gelecekler karşısında genel bir hazırlıktır. Ardından, performansın dayandığı öyküyle bağlantılı çeşitli mitsel sahneler gelebilir –ama bunlar da her zaman aynı sahneler değildir– ve, nihayet, Barong ve ardından da Rangda yeniden görünür. Çarpışma başlar. Barong, Rangda'yı ölüm tapınağının kapısına kadar sürer. Ama onu tamamen yok etme gücü yoktur ve bu kez de Rangda onu köye doğru kovalar. En sonunda, sanki Rangda nihayet kazanacakmış gibi görünürken, trans haline geçmiş bazı insanlar ellerinde palalarıyla ayağa fırlayıp Barong'un yardımına koşar. Ama onlar Rangda'ya yaklaşırken (Rangda bu esnada meditasyon için onlara sırtını dönmüştür), kadın üzerlerine yürür, *sakti* beyaz bezini savurur ve onları baygın halde yere serer. Rangda bunun ardından telaşla tapınağa döner (ya da taşınır) ve orada, öfkeli kalabalığın göremeyeceği bir yerde, yığılıp kalır; bilgi kaynaklarının sağladığı bilgiye göre, halk onu böylesine çaresiz bir halde görecek olursa öldürebilir. Barong palalı dansçılar arasında gezinir ve ısıracakmış gibi dişlerini takırdatarak ya da sakalını sürterek onları uyandırır. Dansçılar, hâlâ trans altında, "bilinçlilik" haline dönerlerken Rangda'nın ortadan yok olmasına hiddetlenirler ve ona saldıramadıkları için de ellerindeki palaları (trans altında oldukları için zararsız bir biçimde) çaresizlik içinde kendi göğüslerine dayarlar. Bu noktada her zamanki katıksız şamata kopar: kalabalığın her iki cinsiyetten üyeleri avlunun dört bir yanında trans halinde kendilerini bıçaklamaya, birbirleriyle boğuşmaya, canlı tavuk ya da dışkı yemeye, çamurun içinde kasılarak yuvarlanmaya ve benzeri hareketleri yapmaya başlar. Bu arada, trans içinde olmayanlar da ellerindeki palaları almaya ve onları en azından bir parça denetim altında tutmaya çalışırlar. Bir süre sonra, trans halindekiler, birer birer, koma haline geçer ve rahiplerin kutsal suyunun onları bu koma halinden çıkarmasıyla da büyük savaş sona erer – bir kez daha tam bir beraberlik. Rangda ele geçirilmemiştir, ama hiçbir şeyi de ele geçirememiştir.

Bu ritüelin anlamının aranacağı bir yer, ritüelin canlandırdığı mitler, öyküler ve bariz inanışlar derlemesidir. Fakat, bunlar da çok çeşitli ve değişkendir – bazı insanlara göre, Rangda, Siva'nın kötü eşi Durga'nın yeniden hayata dönmüş biçimidir; başkalarına göre, on birinci yüzyıl Javası'na ait bir saray efsanesindeki figürlerden biri olan Kraliçe Mahendradatta'dır; daha da başkalarına göre, Brahman Rahibi olarak cadıların ruhani lideri aynı zamanda insanların ruhani lideridir. Barong'un kim (ya da "ne") olduğuna ilişkin görüşler de bir o kadar farklı ve çok daha belirsizdir – ama bunların Balililerin dramayı algılayışlarında ikincil bir rol oynadığı görülür. Bu iki figürün gerçek performans bağlamında doğrudan karşılaşması yoluyla, köylü, kendisini ilgilendirdiği kadarıyla, bu ikisini gerçek karakterler olarak tanır. O halde, bu figürler herhangi bir şeyin betimlemesi değil, kendisidir. Köylüler trans haline geçtiklerinde kendileri de bu gerçek durumun var olduğu ortamın bir parçası haline gelirler – *nadi*. Kendisi Rangda *haline gelmiş* bir adama Rangda'nın gerçek olduğunu düşünüp düşünmediğini (benim bir zamanlar yaptığım gibi) sormak insanların sizin aptal olduğunuz kuşkusuna kapılmalarına neden olmak demektir.

Böylece, ritüelin içerdiği dinsel perspektifin altında yatan otoritenin kabullenilmesi, ritüelin kendisinin canlandırılmasından kaynaklanır. Bir ruhsal durum ve güdülenimler seti –bir ethos– meydana getirerek ve kozmik düzenin bir imgesini –bir dünya görüşü– tek bir simgeler seti yoluyla tanımlayarak, bu performans, dinsel inanışın *için* model ve *ait* model yönlerini birbirlerinin çaprazlamaları haline getirmektedir. Rangda korku (aynı zamanda da nefret, tiksinti, zulüm, dehşet ve, burada performansın cinsel yönlerini ele alamamış olsam da, şehvet) duygusu uyandırır; ama aynı zamanda da bu duyguyu betimler:

> Cadı figürünün Bali halkının hayal gücü açısından taşıdığı çekiciliği açıklamanın tek yolu, Cadının yalnızca korku salan bir figür olmadığını, korkunun ta kendisi olduğunu anlamaktan geçer. Elleri, o upuzun, dehşetli tırnaklarıyla kurbanlarını yakalayıp kavramaz aslında, oyunlarında cadıyı canlandıran çocuklar ellerini bu şekilde kullansalar bile. Fakat, cadı kollarını avuç içleri görünecek bir biçimde açıp parmağını da geriye doğru büker; Bali dilinde bu harekete *kapar* denir ve Balililer bu terimi ağaçtan düşen bir insanın irkilmeyle karışık tepkisi için kullanırlar (...) Ne zaman ki Cadının korkutucu olduğu kadar kendisinin de korktuğunu görürüz, işte o zaman onun cazibesini, o kıllı, itici, kocaman dişli ve

yapayalnız haliyle, ara sıra da yüksek sesle ürkütücü kahkahasını atarak dans ederkenki dokunaklılığı açıklamak olanaklı hale gelir.[49]

Ve kendi adına Barong yalnızca kahkahaya neden olmakla kalmaz, gülünç bir ruhun Balililere özgü versiyonunu yeniden canlandırır – şakacılık, sergilemecilik ve, korkuyla birlikte, belki de yaşamlarının başat güdüsü olan aşırı bir zarafet sevgisinin apayrı bir kombinasyonu. Rangda ile Barong arasında sürekli gerçekleşen mücadelenin kaçınılmaz olarak berabere sonuçlanması, böylece, buna inanan Balililer açısından, hem genel bir dinsel kavrayışın formülleştirilmesi hem de bunun kabullenilmesini haklı çıkaran, hatta gerekli kılan inanılır deneyimdir.

Ruhsal durumlar ve güdülenimler eşsiz bir biçimde gerçekçi görünürler.

Ama hiç kimse, hatta bir aziz bile sürekli dinsel simgelerin formülleştirdiği bir dünyada yaşamaz; insanların çoğu da o dünyada yalnızca bir anlığına yaşar. Sağduyusal nesnelerin ve günlük eylemlerin her günkü dünyası, Schutz'un dediği gibi, insan deneyiminde en üst sıralarda yer alır – en somut biçimiyle köklerimizin bu dünyada yer alması, bu dünyanın doğal gerçekliğini (belirli parçalarını ne kadar fazla sorgularsak sorgulayalım) ender olarak sorgulayabilmemiz ve bu dünyanın baskı ve gereksinimlerinden çok az kaçabilmemiz açısından üst sıralardadır.[50] Bir insan, hatta büyük insan grupları, estetik açıdan duyarsız, dinsel açıdan ilgisiz ve biçimsel bilimsel analizi sürdürme açısından da donanımsız olabilir, ama bir yandan tamamen sağduyudan yoksun olup bir yandan da hayatta kalamaz. Böylece, dinsel ritüellerin meydana getirdiği nitelikler en önemli etkilerine –bir insanın bakış açısından– ritüelin kendisinin sınırları dışında, bireyin çıplak gerçeklik dünyasına yönelik kavrayışını renklendirmesi esnasında sahiptirler. Kızılderililer arasında görülen düş arayışı, Manus'un günah çıkarması ya da Java'nın mistik alıştırmasını belirginleştiren özel nitelik bu halkların yaşam alanlarını dinsel alanın ötesinde ele geçirirken hem başat bir ruhsal durum hem de karakteristik bir hareket anlamında bu alanlara apayrı bir biçem getirir. Rangda-Barong çarpışmasının betimlediği biçimde, kötü

49) G. Bateson ve M. Mead, *Balinese Character*, s. 36.
50) Schutz, *The Problem of Social Reality*, s. 226 ve bunu izleyen sayfalar.

olanla komik olanın iç içe geçmesi, her gündelik Bali davranışının çok geniş bir bölümünü canlandırır; gündelik Bali davranışının büyük bir bölümü, ritüelin kendisi gibi, saplantı türü bir şakacılıkla çevrelenmiş samimi bir korku havası içerir. Din toplumbilimsel açıdan ilginçtir – kaba pozitivizmin deyimiyle toplumsal düzeni betimlediği için değil (kaldı ki, betimliyor olsa bile bunu da hem çok dolaylı hem de eksik yapmaktadır), çevre, politik erk, zenginlik, hukuksal yükümlülük, kişisel bağlılık ve güzellik duygusu gibi onu şekillendirdiği için.

Dinsel perspektif ile sağduyusal perspektif arasındaki ileri geri gidip gelmeler aslında toplumsal sahnedeki en bariz olaylardan biridir – aynı zamanda, tümü de bunun gerçekleşmesine sayısız kereler tanıklık etmiş sosyal antropologlar tarafından en fazla ihmal edilen olaylardan biri olsa da. Dinsel inanış genellikle bir bireyin tıpkı ikamet yeri, mesleki rolü, akrabalık konumu ve benzerleri gibi homojen niteliklerinden biri olarak sunulmuştur. Fakat, kişinin tamamını içine alıp o kişiyi başka bir varoluş kipine dönüştürdüğü ritüel içindeki dinsel inanış ile aynı deneyimin günlük yaşamın ortasındaki solgun, yalnızca anımsanan yansıması biçimindeki dinsel inanış kesinlikle aynı şey değildir ve bunun farkına varılmaması da bir parça karışıklığa yol açmıştır – özellikle de ilkel-düşünüş sorunu olarak adlandırılan konuyla bağlantılı olarak. Örneğin, "yerli düşünce"nin doğası konusunda Lévy-Bruhl ile Malinowski arasındaki sorunun büyük bölümü bu ayrımın tamamen algılanmamış olmasından kaynaklanır: çünkü, Fransız felsefecinin vahşi halkların özellikle dinsel bir perspektif edinirken benimsedikleri gerçeklik görüşüyle ilgilendiği noktalarda, Polonya asıllı İngiliz etnograf bu halkların katı bir sağduyusal perspektif edinirken benimsedikleri gerçeklik görüşüyle ilgilenmekteydi.[51] Belki tam olarak aynı şeyden söz etmediklerinin her ikisi de, belli belirsiz de olsa, farkına vardı, ama asıl yanlışları bu iki "düşünce" biçiminin –ya da, benim söylemeyi tercih ettiğim biçimiyle, bu iki simgesel formülleştirme biçiminin– nasıl bir etkileşimde olduğunu tam olarak açıklayamamalarıydı; böylece, Lévy-Bruhl'ün vahşileri, felsefecinin sonradan getirdiği itirazlara karşın, tamamen mistik karşılaşmalardan oluşan bir dünyada yaşama eğilimi gösterirken, Malinowski'nin vahşileri de, etnografın dinin işlevsel önemini vurgulamasına karşın, tamamen pratik uygulamalardan oluşan bir dünyada yaşama eğilimi gösterirler. Kendileri istemeseler de

51) Malinowski, *Magic, Science and Religion*; L. Levy-Bruhl, *How Natives Think* (New York, 1926).

birer indirgemeci haline geldiler (bir idealist özdekçi olduğu kadar indirgemecidir de), çünkü insanın dünyaya bakışının radikal ölçüde karşıt yollar arasında, kolay denebilecek bir tarzda ve çok sık olarak hareket edebildiğini göremediler; bu karşıt yollar birbirinin devamı olmayıp kültürel boşluklar tarafından birbirinden ayrılmaktadır ve bu boşluklar üzerinde de her iki yönde Kierkegaard türü sıçrayışlar yapılması gerekir:

> Gerçeklik vurgusunu atfedebileceğim birçok farklı, sonsuz anlam alanı olduğu kadar sayısız türden farklı şok deneyimi de bulunmakta. Bunlara bazı örnekler verelim: düşler dünyasına sıçrayış biçiminde, uykuya dalmanın şoku; sahne oyunları dünyasına geçiş biçiminde, tiyatroda perde kalktığında geçirdiğimiz içsel dönüşüm; resimsel dünyaya geçiş biçiminde, bir tablonun önünde görsel alanımızı çerçeve içinde yer alanla kısıtlanmaya bıraktığımızda tutumumuzdaki radikal değişiklik; bir fıkra dinlediğimizde, kısa bir süreliğine de olsa fıkranın kurmaca dünyasını bir gerçeklik olarak kabullenmeye hazır olduğumuzda ve bu gerçeklik karşısında günlük yaşamımızı geçirdiğimiz dünya saçmalık karakterini edindiğinde bir kahkahayla ifade edilen kararsızlık yüklü rahatlama; oyun dünyasına geçiş biçiminde, bir çocuğun oyuncağına sarılması ve benzerleri. Fakat, tüm çeşitlilikleriyle dinsel deneyimler de –örneğin, dinsel alana sıçrayış biçiminde, Kierkegaard'ın "anlık" deneyimi– bu tür bir şokun örnekleridir, tıpkı bilim adamının "bu dünya"da olup bitenlere her türlü istekli katılımın yerine tarafsız [analitik] bir tutum yerleştirme kararı gibi.[52]

Saf din ile uygulanan din arasında, sözümona "gerçekten gerçek" ile karşılaşma ve bu karşılaşmanın ortaya çıkar göründüğü şeyin ışığıyla sıradan deneyimin gözlemlenmesi arasında yer alan nicel farkın ayırdına varılması ve bu farkın incelenmesi, bu nedenle, bizleri, bir Bororo "ben bir papağanım" dediğinde ya da bir Hıristiyan "ben bir günahkârım" dediğinde ne denilmek istendiğini anlamaya yönlendirecek ve bunu da sıradan dünyanın tuhaf fikirlerin oluşturduğu bir bulutun ardından gözden kaybolduğu bir ilkel gizemcilik kuramından ya da dinin yararlı kurmacalar derlemesine dönüştüğü bir ilkel pragmatizmden daha iyi başaracaktır. Percy'den aldığım papağan örneği yerinde bir örnektir.[53] Çünkü,

52) Schutz, *The Problem of Social Reality*, s. 231.

53) W. Percy, "The Symbolic Structure of Interpersonal Process", *Psychiatry* 24 (1961): 39-52.

Percy'nin belirttiğine göre, burada hiç de tatmin edici olmayan nokta, Bororo'nun kendisinin gerçekten de bir papağan olduğunu düşündüğünü (çünkü başka papağanlarla eşleşmeye kalkışmaz), bu ifadesinin yanlış ya da saçma olduğunu (çünkü, belli ki, Bororo "ben bir papağanım"ın onaylanabilmesi ya da yalanlanabilmesine benzer biçimde onaylanabilir ya da yalanlanabilir bir türden sınıf üyeliği tartışması getirmemektedir) söylemek ya da bunun bilimsel açıdan yanlış ama mitsel açıdan doğru olduğunu söylemektir (çünkü bu da bizi pragmatik kurmaca görüşüne götürür; bu görüş de, gerçeği sunma aşamasında, bu gerçeğin kabullenişini "mit"ten esirgemediği için kendi içinde çelişmektedir). Daha tutarlı bir bakış altında, bu tümcenin, dinsel perspektifi oluşturan "anlamın sonsuz alanı" bağlamında ve sağduyusal perspektifi oluşturan aynı alan bağlamında farkı bir anlama sahip olarak görülmesi gerekli olacaktır. Dinsel perspektifte, Bororomuz "gerçekten" bir papağandır ve uygun ritüel bağlam olması durumunda da diğer "papağanlar"la –sıradan ağaçlar arasında cismen uçuşan sıradan papağanlar değil, kendisi gibi metafiziksel olanlarla– "eşleşebilir". Sağduyusal perspektifte, bence, üyelerinin papağanı totem olarak algıladıkları bir klana ait olması anlamında, bir papağandır; bu üyelikten, dinsel perspektifin ortaya koyduğu biçimiyle gerçekliğin temel doğası bağlamında, belirli ahlaksal ve pratik sonuçlar kaynaklanır. Kendisinin bir papağan olduğunu söyleyen bir adam, eğer bunu normal bir sohbette söylüyorsa, mit ve ritüelin sergiledikleri gibi, kendisinin papağanlarla bir olduğunu ve bu dinsel gerçeğin bazı önemli toplumsal anlamları olduğunu söylemektedir – biz papağanlar bir arada durmalıyız, birbirimizle evlenmemeliyiz, sıradan papağanları yememeliyiz gibi; çünkü bunun aksini yapmak tüm evrenin özüne karşı hareket etmek olur. Dini, en azından sık sık, toplumsal açıdan böylesine güçlü yapan da yakın eylemlerin bu biçimde nihai bağlamlara yerleştirilmesidir. Bu yerleştirme, çoğu zaman radikal düzeyde, sağduyuya sunulan manzaranın tümünü değiştirir – bu manzarayı dilsel kullanım tarafından sunulan ruhsal durum ve güdülenimlerin kendileri tamamen pratik (işlerin "gerçekte" oldukları durum düşünüldüğünde benimsenebilecek en mantıklı kip ve güdülenimler olarak) görünecek biçimde değiştirir.

Dinsel kavrayışların tanımladığı anlam çerçevesine gerçek anlamda "sıçramak" işi (bu imge belki de gerçekler açısından fazla atletiktir – "kayma" daha uygun olabilir) tamamlandıktan sonra –artık ritüel de sona erdiğine ve sağduyu dünyasına geri dönüldüğüne göre– bir insan –eğer ki, bazen olduğu gibi, deneyimi kavramakta hata yapmazsa– değişir. Ve o de-

ğişirken sağduyu dünyası da değişir, çünkü artık yalnızca onu tamamlayan ve düzelten daha geniş bir gerçekliğin kısmi biçimi halinde görülmektedir.

Fakat, bu düzeltme ve tamamlama, bazı "karşılaştırmalı din" öğrencilerinin algılayacakları biçimde, bağlam açısından her yerde aynı değildir. Dinin sıradan yaşama kattığı eğilimin doğası, söz konusu dine ve inanan kişinin kabullendiği kozmik düzenin özel kavrayışları tarafından inanan kişide meydana getirilen belirli niteliklere göre farklılık sergiler. "Büyük" dinler düzeyinde, organik ayırt edici nitelik genellikle fanatiklik derecesinde kabul edilir ve kimi zaman da ısrarla vurgulanır. Ama, en basit folklorik ve kabilesel düzeylerinde bile –bu düzeyde dinsel geleneklerin bireyselliği çoğu zaman "canlıcılık", "animatizm", "totemizm", "şamanizm", "ataya tapınma" ve din etnograflarının verilerini cansızlaştırmak için kullandıkları diğer bütün yavan kategoriler gibi kuru yapılara indirgenmiştir– çeşitli insan gruplarının deneyim geçirdiklerine inandıkları şeyden ötürü davranışlarının kişisel karakteri açıktır. Sakin bir Javalı suçluluk duygusuyla yüklü Manus'ta artık kendisini rahat hissetmeyecektir; tıpkı eylem yanlısı bir Crow yerlisinin sakin Java'daki durumu gibi. Ve dünyadaki bütün cadılara ve ritüel palyaçolarına karşın, Rangda ve Barong, korku ve neşenin genelleştirilmiş değil, tamamen tekil betimlemeleridir. İnsanların inandıkları şey insanların ne oldukları kadar çeşitlidir – tersine çevrildiğinde de aynı etkiye sahip bir önerme bu.

Dinin değerinin ahlaksal ya da işlevsel açılardan değerlendirilmesini olanaksız kılan şey, dinsel dizgelerin toplumsal dizgeler (ve kişilik dizgeleri) üzerindeki etkisinin bu özelliğidir. Az önce Aztek kökenli bir kurban töreninden çıkagelmiş bir adamı nitelendirecek türden bir ruhsal durum ve güdülenimler ile Kachina maskesini az önce çıkarmış bir adamı nitelendirenler birbirinden oldukça farklıdır. Aynı toplum içinde bile, kişinin bir kehanet alışkısından ve herkesin katıldığı bir şölenden yaşamın temel yapısı hakkında "öğrendiği" şeyler toplumsal ve psikolojik işleyiş üzerinde oldukça ters etkiler bırakacaktır. Din konusunda bilimsel bir şeyler yazmanın temel yöntembilimsel sorunlarından biri, köy ateisti ve köy vaizi timsallerini ve bunların daha kültürlü eşdeğerlerini aynı anda bir kenara bırakmak ve böylece belirli dinsel inanışların psikolojik anlamlarının net ve tarafsız bir ışık altında ortaya çıkabilmesini sağlamaktır. Ve bu gerçekleştirildiğinde, dinin "iyi" mi yoksa "kötü" mü, "işlevsel" mi yoksa "işlevsiz" mi, "egoyu güçlendirici" mi yoksa "endişe üretici" mi olduğu türünden sorular, olmaları gerektiği gibi, tıpkı karabasanlardaki canavarlar misali yok olurlar ve kişi belirli durumlarda belirli değerlendir-

meler ve tanılarla baş başa kalır. Elbette, şu ya da bu dinsel savın doğru mu olduğuna, şu ya da bu dinsel deneyimin gerçek mi olduğuna, ya da gerçek dinsel savlar ile gerçek dinsel deneyimlerin gerçekten de olanaklı olup olmadıklarına ilişkin hiç de önemsiz sayılmayacak sorular kalır. Fakat bilimsel perspektifin kendi kendisine getirdiği sınırlılıklar dahilinde, bu tür sorular, yanıtlanmak bir yana, sorulamazlar bile.

III

Bir antropolog açısından, dinin önemi, onun bir birey ya da bir grup için dünya, ben ve bunlar arasındaki ilişkiye yönelik genel ama ayrı kavrayışların –dinin *ait* modeli– ve köklü, bir o kadar ayrı "zihinsel nitelik"lerin kavrayışlarının –dinin *için* modeli– kaynağı olarak hizmet görme kapasitesinde yatar. Bu kültürel işlevlerden de onun toplumsal ve psikolojik işlevleri kaynaklanır.

Dinsel kavramlar özellikle metafiziksel bağlamlarının ötesine geçerek bir genel görüş çerçevesi sağlarlar; bu çerçeve yoluyla çok geniş bir deneyim yelpazesine –entelektüel, duygusal, ahlaksal– anlamlı bir biçim kazandırılabilir. Hıristiyan, Nazi hareketini Düşüş artyetişimi bağlamında görür; bu bağlam, nedensel anlamda, bu hareketi açıklamasa da onu ahlaksal, bilişsel, hatta duygusal bir anlama yerleştirir. Bir Azande bir samanlığın bir dostunun ya da akrabasının üstüne yıkılmasını somut ve oldukça özel sayılabilecek bir cadılık kavramı bağlamında görür ve böylece hem felsefi ikilemlerden hem de belirlenmezciliğin psikolojik geriliminden kaçınmış olur. Bir Javalı başka kültürlerden alıp yeniden işlediği *rasa* ("his-duyu-duygu-anlam") kavramında koreografik, tat alma duygusuna ilişkin, duygusal ve politik görüngüleri yeni bir ışık altında "görme"nin bir yolunu bulur. Kozmik düzenin bir özeti, bir dinsel inanışlar seti, aynı zamanda da toplumsal ilişkilerin ve psikolojik olayların sıradan dünyası için bir açıklamadır. Onları kavranabilir kılar.

Fakat, bir açıklamadan da öte, bu tür inanışlar aynı zamanda bir şablondur. Yalnızca toplumsal ve psikolojik süreçleri kozmik terimlerle yorumlamakla kalmazlar –zaten bu böyle olsaydı dinsel değil psikolojik inanışlar olurlardı– aynı zamanda bunları şekillendirirler. İlk günah doktrininde aynı zamanda yaşama yönelik bir tutum önerisi, yinelenen bir ruhsal durum ve kalıcı bir güdülenimler seti gizlidir. Azande cadılık kavrayışlarından yalnızca görünür "ilinek"lerin ilinek olmadıklarını

anlamayı değil, aynı zamanda bu sahte ilineklere onlara neden olan unsurdan ötürü nefretle tepki vermeyi ve o kişiye karşı da uygun kararlılıkla yaklaşmayı öğrenir. *Rasa*, bir gerçek, güzellik ve iyilik kavramı olmasının yanı sıra, aynı zamanda tercih edilen bir yaşam biçimi, bir tür duygudan yoksun tarafsızlık, bir ağırbaşlı ilgisizlik çeşitliliği, sarsılmaz bir sükunettir. Bir dinsel yönelimin ürettiği ruhsal durum ve güdülenimler bir halkın laik yaşamının katı nitelikleri üstüne türemiş, soluk bir ışık tutmaktadır.

Şu halde, dinin toplumsal ve psikolojik rolünün izini sürmek, aslında, belirli ritüel eylemler ile belirli laik toplumsal bağlar arasında bağıntılar bulma sorunu değildir – her ne kadar bu bağıntılar elbette var olsalar da ve özellikle haklarında söyleyebilecek yeni bir şeyler tasarlayabildiğimiz sürece devamlı araştırılmayı hak etseler de. Dahası, bu, insanın "gerçekten gerçek" konusundaki kavramlarının –ne kadar kesin olsalar da– ve bu kavramların insanlarda meydana getirdiği niteliklerin akılcı olana, pratik olana, insanca olana ve ahlaksal olana ilişkin duyularını nasıl renklendirdiğini anlama konusudur. Bunu ne ölçüde yaparlar (çünkü birçok toplumda dinin etkileri oldukça sınırlanmış görünürken bazılarında da tamamen yaygın görünmektedir), ne derinlikte yaparlar (çünkü bazı insanlar ve insan grupları laik dünya karşısında dinlerine hafifçe bürünürken başkaları da inançlarını –ne kadar önemsiz görünürse görünsün– her bir duruma uygular görünürler) ve ne kadar etkili yaparlar (çünkü dinin önerdikleri ile insanların gerçekte yaptıkları arasındaki boşluğun genişliği kültürler arasında büyük değişkenlik gösterir) – bütün bunlar karşılaştırmalı din toplumbilimi ve psikolojisinde önemli konulardır. Dinsel dizgelerin kendilerinin gelişme derecesi bile büyük ölçüde çeşitlilik göstermektedir ve bu da yalnızca tek bir evrimsel temele dayanmamaktadır. Bir toplumda nihai gerçekliğin simgesel formülleştirilmesinin ayrıntılandırılma düzeyi olağanüstü karmaşıklık ve dizgesel boğumlanma derecelerine ulaşabilir; toplumsal açıdan daha az gelişmiş olmasa da, bir başka toplumda, bu türden formülleştirmeler gerçek anlamda ilkel kalabilir: parça bölük inanış artıklarının ve tek tek imgelerin, kutsal reflekslerin ve tinsel resimyazıların yalnızca düzensiz bir yığını biçiminde. Burada örnek olarak Avustralyalılar ile Bushmanları, Toradjalar ile Aloreseleri, Hopiler ile Apacheleri, Hindularla Romalıları, hatta İtalyanlarla Polonyalıları düşünmek bile dinsel konuları ifade derecesinin benzer karmaşıklıklara sahip toplumlar arasında bile bir sabit olmadığını görmek için yeterlidir.

Bu nedenle, dinin antropolojik yönden incelenmesi iki aşamalı bir işlemdir: birincisi, dinin özünü oluşturan simgelerde yer alan anlamların

dizgesinin analizi ve ikincisi de bu dizgelerin toplumsal-yapısal ve psikolojik süreçlerle ilişkilendirilmesi. Benim din alanında sürdürülmüş onca çağdaş antropolojik çalışma karşısında duyduğum memnuniyetsizlik, bu çalışmaların ikinci aşamayla ilgilenmelerinden değil, birinci aşamayı yok saymalarından ve böylece de açıklanması en çok gereken şeyi olduğu gibi kabul etmelerinden kaynaklanmakta. Ataya tapınmanın politik ardıllığı düzenlemedeki rolünü, kurban şölenlerinin akrabalık yükümlülüklerini tanımlamadaki rolünü, kehanetin toplumsal denetimi güçlendirmedeki rolünü, ruha tapınmanın tarımsal uygulamaları yeniden programlamadaki rolünü ya da dine kabul etme alışkılarının kişiliğin olgunlaşmasını yönlendirmedeki rolünü tartışmak asla önemsiz bir girişim değildir ve ben de bunların terk edilmesini, yerlerine egzotik inançların simgesel analizinin rahatlıkla içine katılabileceği türden yavan bir kabalizm getirilmesini öneriyor değilim. Fakat, bu konulara, ataya tapınmanın, hayvan kurban etmenin, ruha tapınmanın, kehanetin ya da dine giriş alışkılarının dinsel kalıplar olarak neler olduklarına ilişkin en genel ve sağduyuya yönelik görüşle yaklaşmak da bence pek gelecek vaat etmemekte. Ne zaman ki simgesel eylemin kültürlülük açısından bugün toplumsal ve psikolojik eylem için sahip olduğumuzla kıyaslanabilir bir kuramsal analizine sahip oluruz, işte o zaman toplumsal ve psikolojik eylemin, içinde dinin (ya da sanatın, bilimin, ideolojinin) belirleyici bir rol oynadığı yönleriyle etkili bir biçimde başa çıkabiliriz.

5
Ethos, Dünya Görüşü, Kutsal Simgenin Analizi

I

Din asla yalnızca metafizik değildir. Bütün halklar açısından, tapınmanın biçimleri, araçları ve nesneleri derin bir ahlaksal ciddiyet havası içinde etrafa yayılır. Kutsal olan, içinde özünlü bir yükümlülük duygusunu barındırır: sadakati yalnızca yüreklendirmekle kalmaz, onu talep eder; entelektüel onayı yalnızca kazandırmakla kalmaz, duygusal bağlılığı zorunlu kılar. İster *mana*, ister *Brahma*, ister Kutsal Teslis olarak formülleştirilsin, dünyevi ötesi olduğu gerekçesiyle bir kenara ayrılanın, insan davranışının yönlendirilmesinde daha geniş anlamları olduğunun düşünülmesi kaçınılmazdır. Asla yalnızca metafizikten oluşmayan din, asla yalnızca törel de değildir. Ahlaksal diriliğinin kaynağının, gerçekliğin temel doğasını ifade etmekte kullandığı sadakatte yattığı düşünülür. Büyük bir zorlayıcı güç taşıyan "olmalı"nın gerçekçi nitelik taşıyan "olur"dan kaynaklandığı hissedilir; bu yolla, din, insan eyleminin en özgül gereksinimlerini insan varlığının en genel bağlamlarıyla ilişkilendirir.

Yakın zamanlı antropolojik tartışmalarda, herhangi bir kültürün ahlaksal (ve estetik) yönleri –değerlendirmeye yönelik unsurlar– "ethos" terimiyle bir arada özetlenirken bilişsel, varoluşsal yönler için de "dünya görüşü" terimi uygun görülmüştür. Bir halkın ethosu, yaşamlarının tonu,

karakteri ve niteliği, bu yaşamın ahlaksal ve estetik biçemi ve ruhsal durumudur; ethos, insanların kendilerine ve yaşamın yansıttığı dünyalarına yaklaşımlarıdır. İnsanların dünya görüşü, vakaların yalın gerçeklikleriyle gözlerine nasıl göründüğü, doğa, ben ve topluma yönelik kavramlarının gözlerine nasıl göründüğüdür. İnsanların düzene ilişkin en kapsamlı türden görüşlerini içerir. Dinsel inanış ve ritüel birbirleriyle karşılaşır ve birbirlerini karşılıklı olarak onaylar; ethos, dünya görüşünün betimlediği vakaların gerçek halinin sezinlettiği bir yaşam biçimini temsil ediyor olduğunun gösterilmesi yoluyla entelektüel açıdan akılcı hale getirilir. Dünya görüşü de vakaların gerçek gidişine ilişkin bir imge biçiminde –bu tür bir yaşam biçimi de bunun otantik bir ifadesidir– sunulmak yoluyla duygusal açıdan kabul edilebilir hale getirilir. Bir halkın benimsediği değerler ile kendisini içinde bulduğu genel varoluş düzeni arasındaki anlamlı ilişkinin sergilenmesi, bu değerler ya da bu düzen nasıl algılanırsa algılansın, bütün dinlerde gerekli bir unsurdur. Bir din, başka ne olursa olsun, kısmen, her bir bireyin kendi yaşamını yorumlamak ve kendi hareketlerini düzenlemek için kullandığı genel anlamlar sermayesini koruma çabasıdır (bariz ve bilinçli bir biçimde tasarlanmış bir çaba türünden ziyade, kesin ve doğrudan hissedilen bir çaba).

Fakat, anlamlar yalnızca simgeler içinde "depolanabilir": bir haç, bir yarım ay ya da kuş tüylü bir yılan. Ritüeller içinde dramatize edilen ya da mitlerde ilişkilendirilen bu dinsel simgeler, bazen, ilişkili oldukları kişiler açısından, dünya hakkında bilinenleri, bu dünyanın sağladığı duygusal yaşamın niteliğini ve üzerinde olduğumuz sürece bu dünyada nasıl yaşanacağını özetler. Böylece, kutsal simgeler, bir varlıkbilim ve evrenbilimi bir estetik ve ahlaklılık ile ilişkilendirir: kendilerine özgü kudretleri, en temel düzeyde gerçek değer ile özdeşleştirme, başka durumlarda yalnızca gerçek olan şeylere kapsamlı bir düzgüsel anlam kazandırma yeteneklerinde yatar. Bu türden sentezleyici simgelerin sayısı her kültürde sınırlıdır ve kuramsal açıdan bir halkın herhangi bir metafiziksel göndergeden bağımsız, tamamen otonom bir değer sistemi, varlıkbilimsiz bir etik oluşturabileceğini düşünebilsek de, aslında, böyle bir halkı da bulabilmiş değiliz. Dünya görüşü ile ethosu bir düzeyde sentezleme eğilimi, mantıksal açıdan gerekli olmasa bile, en azından görgül açıdan zorlayıcıdır; felsefi açıdan gerekçelendirilmiş olmasa bile, en azından pragmatik açıdan evrenseldir.

Varoluşsal ile düzgüsel arasındaki bu bölünmeye bir örnek olarak, Paul Radin'in ihmal edilmiş klasik eseri *Primitive Man as a Philosopher*

içinde bulduğum, James Walter'ın Oglala (Sioux yerlisi) kabilesindeki bilgi kaynaklarından birinin söylediklerine ilişkin bir alıntıyı verebilirim:

> Oglalalar dairenin kutsal olduğuna inanırlar, çünkü büyük ruh dünyada taş dışında her şeyin yuvarlak olmasına neden oldu. Taş, yok edişin tamamlayıcısıdır. Güneş ve gökyüzü, dünya ve ay, tıpkı bir kalkan gibi yuvarlaktır – gerçi gökyüzü bir çanak gibi derinliğe de sahiptir. Soluk alan her şey bir bitkinin sapı gibi yuvarlaktır. Büyük ruh her şeyin yuvarlak olmasına neden olduğuna göre, insan daireyi kutsal kabul etmek zorundadır, çünkü daire doğada taş dışında her şeyin simgesidir. Daire aynı zamanda dünyanın sınırını oluşturan çemberin simgesidir ve bu nedenle de orada yolculuk eden dört rüzgârın simgesidir. Gün, gece ve ay gökyüzünde bir daire döngüsünde gider. Bu nedenle, daire, bu zaman ayrımlarının simgesi ve dolayısıyla da bütün zamanın simgesidir.
>
> Bu nedenlerden ötürü, Oglalalar, *tipi*lerini[1] ve kamp yapılanmalarını daire biçiminde oluşturur ve bütün törenlerde daire olup otururlar. Daire aynı zamanda *tipi* ile barınağın simgesidir. Eğer bir kişi süsleme için bir daire yaparsa ve bu daire herhangi bir biçimde bölümlenmemişse, bunun dünya ve zamanın simgesi olarak anlaşılması gerekir.[2]

Burada iyi ile kötü arasındaki ilişkinin ve bu ikisinin gerçekliğin doğası içindeki yerinin ince bir formülleştirmesi bulunmakta. Daire ve yuvarlak biçim, güneş ve taş, barınak ve savaş, estetik, ahlaksal ve varlıkbilimsel anlama sahip ayrı sınıfların ikilileri biçiminde ayrımlanır. Bu ifadenin açıklanması atipiktir: çoğu Oglala açısından ister doğada bulunmuş, ister bir buffalo derisine boyanmış, ister bir güneş dansında canlandırılmış olsun, daire yalnızca olduğu gibi kabul edilmiş aydınlatıcı bir simgedir: anlamı içgüdüsel olarak sezilse de bilinçli olarak yorumlanmaz. Ama, analiz edilsin ya da edilmesin, bu simgenin kudreti onun kapsayıcılığında, yaşamı düzenleyişindeki verimliliğinde yatmaktadır. Tekrar tekrar, ahlaksal bir anlama sahip doğal bir biçim olan kutsal daire düşüncesi, Oglalaların içinde yaşadığı dünyaya uygulandığında yeni anlamlar üretir; sürekli olarak, onların yaşamlarında başka türlü, tamamen farklı ve tamamen farklı olduklarında da kavranılamaz görünecek unsurları birleştirir.

1) Çadır. (ç.n.)
2) P. Radin, *Primitive Man as a Philosopher* (New York, 1957), s. 227.

İnsan bedeni ile bitki sapının, ay ile kalkanın, *tipi* ile kamp düzeninin ortak yuvarlaklığı bu insanlara müphem düzeyde düşünülmüş ama yoğun biçimde hissedilen bir anlam sağlar. Ve bu anlamlı ortak unsur da, bir kez soyutlaştırıldı mı, artık ritüel amaçlar için kullanılabilecektir – örneğin, bir barış töreninde toplumsal dayanışmanın simgesi olan piponun bilinçli bir biçimde kusursuz bir daire içinde elden ele dolaştırılmasında, bu biçimin kusursuzluğunun ruhların iyi yönünü ortaya çıkarmasında görüldüğü gibi, ya da, ahlaksal deneyimin tuhaf çatışkı ve anomalilerini mitolojik açıdan anlamlandırmak için, kişinin yuvarlak bir tasta iyinin kötüye sağladığı üstünlüğü görmesinde olduğu gibi.

II

Bir dilsel sistemi oluşturan şey, bir tür düzenli bütün biçiminde örülmüş kutsal simgeler kümesidir. Dine bağlı olanlar açısından, bu tür bir dinsel sistem gerçek bilgiye aracılık eder – yani, zorunluluk gereği, yaşamın yaşanması için gerekli koşullara ait bilgiye. Özellikle de bu simgelerin, dünyanın pek çok kültüründe olduğu gibi, tarihsel ya da felsefi açıdan eleştirilmedikleri durumlarda, simgelerin formülleştirdiği ahlaksal-estetik düzgüleri göz ardı eden, uyumsuz bir yaşam biçimi izleyen bireyler, kötü birileri olarak nitelendirilmeseler de, aptal, duyarsız, eğitimsiz ya da, en uç boşvermişlik durumunda, deli olarak görülürler. Alan çalışmamı gerçekleştirdiğim Java'da, küçük çocuklar, ahmaklar, görgüsüzler, akıl hastaları ve rezil denecek derecede ahlakdışı davrananlar için "henüz Javalı değil" denir; henüz Javalı olmamak da henüz insan olmamaktır. Törel olmayan davranış "alışkı dışı" olarak nitelendirilirken daha ciddi suçlar (ensest, büyücülük, cinayet) varsayımsal bir akıl yanılması biçiminde açıklanır; daha az ciddi olanlarda sanık "düzen nedir bilmiyor" yorumuyla karşılanır, "din" ve "bilim" için kullanılan sözcük aynıdır. Bu yolla, ahlaklılık basit gerçekçilik, pratik erdem havası taşır; din de bu türden davranışın sağduyu olacağı bir dünyayı resmederek uygun davranışı destekler.

Bu tür davranış sağduyudur, çünkü ethos ile dünya görüşü arasında, onaylanmış yaşam biçimi ile varsayılan gerçeklik yapısı arasında bunların birbirlerini tamamladıkları ve birbirlerine anlam kazandırdıkları basit ve temel bir uyum olduğu düşünülür. Örneğin, Java'da, bu görüş insanın sık sık kullanıldığını işittiği *tjotjog* kavramı ile özetlenir. Tıpkı bir anahtarın kilide uyması gibi, istenen sonucu verecek ilacın hastalığa deva olması

gibi, erkeğin evlendiği kadına denk düşmesi gibi (yoksa boşanırlar) *tjotjog* kavramının da uyumlu olması beklenir. Eğer sizin görüşünüz benimki ile uyumluysa ikimiz için kullanılan eylem sözcüğü *tjotjog* olmaktadır; eğer adımın taşıdığı anlam benim kişiliğime uymaktaysa (ve eğer bana iyi şans getirirse), *tjotjog* olduğu söylenir. Lezzetli yiyecek, doğru kuramlar, iyi davranış, rahat bir çevre, sevindirici sonuçların hepsi *tjotjog* olmaktadır. En geniş ve en soyut anlamıyla, iki birim arasında *tjotjog* olması için, rastlaşmalarının her birine kendi başlarınayken sahip olamadıkları bir önem ve bir değeri atfedecek tutarlı bir yapıyı oluşturması gerekir. Burada ima edilen kontrpuan temelli evren görüşünde önemli olan, ayrı unsurların birbirleriyle olan doğal ilişkileri, bir nota oluşturup uyumsuzluktan kaçınmak için nasıl düzenlenmeleri gerektiğidir. Ve, nasıl ki uyum durumunda sonuçta doğru ilişkiler de sabit, kesin ve bilinir türdense, din de, uyum gibi, sonuçta bir tür pratik bilimdir – tıpkı sesin içinden müziğin üretilmesi gibi gerçeğin içinden değeri üretir. Özel anlamda, *tjotjog* Javalılara özgü bir fikirdir, ama insan eylemleri kozmik koşullara göre ayarlandığında yaşamın gerçek anlamına kavuştuğu anlayışı yaygın bir anlayıştır.

Yaşam biçimi ile kutsal simgelerin formülleştirdiği temel gerçeklik arasındaki bu tür bir kontrpuan kültürden kültüre değişkenlik gösterir. Navaholara göre, sükunet dolu temkinliliği, sürekli bir kalıcılığı ve ağırbaşlı tedbirliliği ödüllendirici bir etik inanılmaz düzeyde kudretli, mekanik düzeyde düzenli ve de çok tehlikeli bir dünya imgesini tamamlamaktadır. Fransızlara göre, mantıksal bir legalizm, gerçekliğin ussal yapı taşıdığı, ilk prensiplerin net, kesin ve değişmez türden olup bu nedenle yalnızca somut durumlarda algılanmalarının, ezberlenmelerinin ve çıkarsamalı bir biçimde uygulanmalarının gerektiği anlayışına bir yanıttır. Hindulara göre, gelecekteki bir yeniden hayata gelişte kişinin toplumsal ve ruhsal statüsünün kişinin şu andaki eylemlerinin ve doğasının bir sonucu olacağı, aşkınsal bir ahlaksal belirlenimcilik kast sistemine bağlı ritüel tabanlı bir görev-töre bağı tarafından tamamlanır. Kendi başına ele alındığında düzgüsel ya da metafiziksel yan keyfidir; ama bir arada ele alındıklarında özel türden bir kaçınılmazlık taşıyacak bir gestalt oluştururlar; Navaho dünyasında bir Fransız töresi ya da Fransız dünyasında bir Hint töresi yalnızca hayalci görünecektir, çünkü kendi bağlamında sahip olduğu doğallık havasıyla basit gerçeklikten yoksun olacaktır. Yaşamın gerçekleri söz konusu olduğunda, bu tür bir törenin otoritesinin temel kaynağı da bu gerçeklik havası, yaşanması gereken gerçek yolu betimleme havasıdır. Bütün kutsal simgelerin ileri sürdükleri şey, insan için iyi olanın gerçekçi

bir biçimde yaşanması gerektiğidir; birbirlerinden farklı oldukları konu ise yapılandırdıkları gerçeklik görüşünde yatmaktadır.

Ancak, kutsal simgeler yalnızca pozitif değerleri değil, negatif değerleri de dramatize eder. Yalnızca iyinin varlığına değil, kötünün varlığına ve bunlar arasındaki çatışmaya da işaret eder. Kötülük sorunu denen şey, dünya görüşü terimleriyle, yıkıcı güçlerin gerçek doğasını ben içinde ve dışında formülleştirme, cinayeti, ürün alınamamasını, hastalığı, depremleri, yoksulluğu ve baskıyı bunlarda bir tür anlam görür hale gelecek biçimde yorumlama konusudur. Kötü olanı temel açıdan gerçekdışı ilan etmek –Hint dinlerinde ve Hıristiyanlığın bazı versiyonlarında olduğu gibi– sorunun pek de sıradışı sayılmayacak çözümlerinden biridir; daha sık olarak da, kötülük gerçeği kabul edilip pozitif anlamda nitelendirilir ve buna yönelik bir tutum –teslimiyet, aktif muhalefet, hazcı kaçış, kendini suçlama ve pişmanlık ya da merhamet için mütevazı bir yakarış– doğasından ötürü akılcı ve uygun olarak buyrulur. Bütün doğal felaketlerin (ölüm, hastalık, ürün alınamaması) bir insanın bir diğerine duyduğu nefret nedeniyle cadılığa başvurmasının mekanik sonucu olarak görüldüğü Afrikalı Azandeler arasında, kötülüğe yönelik tutum, dolaysız ve pratik bir tutumdur: cadının keşfedilmesi için güvenilir biçimde yerleşik bir hal almış kehanet ve kişinin saldırısını terk etmeye zorlanması için kanıtlanmış toplumsal baskı yöntemlerinin kullanılması, bunun başarısız olması durumunda da kişinin öldürülmesi için etkili intikam büyüsünün uygulanması. Melanezyalı Manuslar arasında, hastalık, ölüm ya da parasal başarısızlığın hane ruhunun ahlaksal duyarlılığını rahatsız eden gizli bir sırrın (zina, hırsızlık, yalan söyleme) sonucu olduğu anlayışı, kötülükle akılcı bir biçimde başa çıkmanın yolu olarak, halk içinde itirafta bulunma ve pişmanlığın vurgulanmasıyla desteklenir. Javalılara göre, kötülük denetlenmemiş tutkudan kaynaklanır; kötülüğe tarafsızlık ve özdenetim yoluyla direnilir. Böylece, bir halkın ödüllendirdiği şeyler ile korktuğu ve nefret ettiği şeyler o halkın dünya görüşünde betimlenir, dininde simgeleştirilir ve sonuçta da yaşamının tüm niteliğinde ifade edilir. Halkın ethosu hem kabullendiği asalet türü açısından hem de lanetlediği basitlik türü açısından ayrıdır; bu, ethosun ayıpları, erdemleri olarak stilize edilir.

Şu halde, bir dinin toplumsal değerleri destekleme gücü, o dinin simgelerinin bu değerlerin ve bu değerlerin gerçekleşmesine muhalif eden güçlerin temel bileşenler oldukları bir dünyayı formülleştirme yeteneğinde yatmaktadır. Dinin gücü, insanın hayal gücünün, Max Weber'den bir alıntı yaparsak, "olayların yalnızca gerçekleşmeyip aynı zamanda bir

anlama sahip oldukları ve bu anlamdan ötürü gerçekleştikleri" bir gerçeklik imgesini yapılandırma gücünü temsil eder. Değerler için bu tür bir metafiziksel temele duyulan gereksinim yoğunluk açısından kültürden kültüre ve bireyden bireye büyük farklılık göstermektedir; fakat, kişinin kendi üstenimi için bir tür gerçeksi temel arzulama eğilimi kesinlikle evrensel görünmektedir. Yalın görenekçilik herhangi bir kültürde pek az insanı tatmin edecektir. Rolü çeşitli zamanlarda ve çeşitli bireyler açısından ne kadar farklılık gösterirse göstersin, din, ethos ile dünya görüşünü kaynaştırarak, bir toplumsal değerler setine belki de zorlayıcı olabilmeleri için en çok gereken şeyi verir: bir nesnellik görünümü. Kutsal ritüellerde ve mitlerde, değerler, öznel insan tercihleri olarak yansıtılmayıp belirli bir yapıya sahip bir dünyada yaşama için gerekli koşullar olarak empoze edilirler.

III

Bir halk tarafından kutsal kabul edilen simgeler (ya da simge kompleksleri) büyük çeşitlilik gösterir. Avustralyalılar arasında olduğu gibi ayrıntılı topluma kabul etme alışkıları; Maoriler arasında olduğu gibi karmaşık felsefi öyküler; Eskimolar arasında olduğu gibi drama türü saman gösterileri; Aztekler arasında olduğu gibi zalimce insan kurban etme alışkıları; Navaholar arasında olduğu gibi sert tedavi törenleri; çeşitli Polinezya gruplarında olduğu gibi büyük komünal şölenler – bütün bu kalıplar ve çok daha fazlası şu ya da bu halk açısından o halkın yaşam hakkında bildiklerini en güçlü biçimde özetlemektedir. Normal koşullarda tek bir kompleks de yoktur: Malinowski'nin ünlü Trobriandlıları bahçecilik ve ticaret ritüelleriyle eşit düzeyde ilgilenir görünürler. Javalılarınki gibi karmaşık bir uygarlıkta –bu uygarlıkta Hindu, İslam ve paganlık kökenli etkiler çok güçlüdür– çeşitli simge komplekslerinden herhangi biri ethos ile dünya görüşünün bütünleşmesinin yönlerinden birinin işareti olarak seçilebilir. Fakat Java değerleri ile Java metafiziği arasındaki ilişkiye belki de en net ve en dolaysız kavrayışı kazandıran şey de aynı zamanda dinsel bir alışkı olan, kökleri en derinlere uzanan ve çok gelişmiş sanat biçimlerinden birinin kısa bir analizi olabilir: gölge-kukla oyunu ya da *wajang*.

Gölge oyununa bu adın verilmesinin nedeni, deriden kesilip altın rengine, kırmızıya, maviye ve siyaha boyanmış düz kuklaların beyaz bir perde üzerinde geniş gölgeler biçiminde oynatılmasıdır. Kuklacı, yani

dalang, perdenin önünde, bir örtünün üstünde oturur, arkasında *gamelan*[3] çalgıcıları yer alır, kafasının yukarısından da bir yağ lambası sarkar. Önünde yatay durumda bir muz ağacı dalı uzanmaktadır; bu dala, her biri kaplumbağa bağasından yapılmış tutmaçlarından kuklalar asılıdır. Tek bir gösteri bütün gece sürer. Oyun ilerledikçe, *dalang*, kendisine gereken karakterleri ağaç dalından alıp işi bitince eski yerine yerleştirir; karakterleri ellerinden birine alıp kafa hizasının yukarısında kaldırarak ışık ile perde arasında tutar. Perdenin *dalang* tarafında –geleneksel olarak burada yalnızca erkeklerin oturmasına izin verilir– insan kuklaların kendilerini, gölgelerinin arkalarındaki perdede yansımasını görebilir; perdenin öbür yanından –burada kadınlarla çocuklar oturur– insan yalnızca kuklaların gölgelerini görebilir.

Dramatize edilen öyküler çoğu zaman Hint epiği *Mahabarata*'dan alınıp bir parça uyarlanmış ve Java ortamına yerleştirilmiş bölümlerdir. (Bazen *Ramayana*'dan öyküler de dramatize edilir ama bunlar o kadar popüler değildir.) Bu döngü içinde üç temel karakter grubu yer alır. Birinci olarak, Siva ile onun karısı Durga liderliğinde tanrılar ve tanrıçalar vardır. Yunan epiklerinde olduğu gibi, tanrılar tektip biçimde erdemli olmaktan çok uzaktır, insanlara özgü kusurlara ve tutkulara sahiptir ve bu dünya işleriyle de özellikle ilgilenir görünmektedir. İkinci olarak, krallar ve asiller yer alır; bunlar, kuramsal olarak, günümüz Javalılarının atalarıdır. Bu asillerin iki önemli grubu Pendawalar ve Korawalardır. Pendawalar ünlü, kahraman beş kardeştir: Yudistira, Bima, Arjuna ve ikizler Nakula ile Sadéwa. Bunlara sıklıkla genel bir danışman ve koruyucu olarak Visnu'nun yeniden hayata dönüşü olan Krisna eşlik eder. Yüz kişiden oluşan Korawalar, Pendawaların kuzenleridir. Pendawalardan Ngastina Krallığı'nı gasp etmişlerdir, bu tartışmalı ülke üzerinden sürdürülen mücadele *watang*ın temel temasını oluşturur: *Bhagavadgita*'da anlatıldığı biçimiyle, akrabalar arasında büyük Bratajuda Savaşı'yla sonuçlanan bir mücadele sürer. Bu mücadelede Korawalar Pendawalar tarafından bozguna uğratılır. Ve üçüncü olarak, özgün Hindu karakterlere yapılan Javalı eklemeler yer alır; bunlar Pendawaların bazen hizmetçisi bazen de koruyucusu olarak sürekli yanında yer alan komik karakterler Semar, Petruk ve Garèng'tir. diğer ikisinin babası olan Semar aslında gereğinden fazla insanbiçimli bir tanrıdır, tanrılar kralı Siva'nın erkek kardeşidir. Bütün Javalıların ilk ortaya

3) Gamelan orkestrası Güneydoğu Asya'ya özgü, vurmalı çalgıların ağırlıkta olduğu bir orkestradır. (ç.n.)

çıkışlarından zamanın sonuna kadar koruyucu ruhu olan bu kaba ve sakar komedyen belki de *wajang* mitolojisinin bütününde en önemli figürdür.

*Wajang*ın aksiyon karakterleri de üç tiptir: "konuşma" bölümlerinde muhalif iki asıl grup karşı karşıya gelip aralarındaki konuları tartışır (*dalang* bütün sesleri taklit eder); kavga bölümlerinde, diplomasinin başarısızlığa uğraması üzerine, iki asil grubu kavga eder (*dalang* bir yandan kuklaları birbirine vururken bir yandan da savaş seslerini simgelemek amacıyla ayağıyla bir çana vurur); bir de kaba komedi sahneleri yer alır. Burada palyaçolar asilleri, birbirlerini ve, eğer *dalang* akıllı biriyse, dinleyicilerden bazılarını ya da yerel erk sahibi kişileri alaya alırlar. Genel olarak, bu üç tür bölüm gece boyunca eşit biçimde dağıtılır. Hitabetin olduğu sahneler genellikle başlara doğru, komik sahneler ortalara doğru, savaş sahneleri de sonlara doğru yer alır. Saat dokuzdan geceyarısına kadar, çeşitli krallıkların politik liderleri birbiriyle karşı karşıya gelir ve öykünün çerçevesini ifade eder – bir *wajang* kahramanı komşu kralın kızıyla evlenmek ister, işgal altındaki bir ülke bağımsızlık ister vb. Geceyarısından saat yaklaşık üçe kadar, çeşitli türden zorluklar belirir – kızla bir başkası da evlenmek istemektedir, emperyalist ülke sömürgesine özgürlük vermeyi reddeder. Ve, son olarak, bütün bu zorluklar hava aydınlanırken son bulacak olan son bölümde, kaçınılmaz olarak savaş yoluyla çözümlenir. Savaşta kahramanlar zafere ulaşır – bunun hemen ardından da başarılan evliliğin ya da kazanılan özgürlüğün kutlandığı kısa bir tören gelir. Batı'da eğitim görmüş Javalılar genellikle *wajang*ı bir sonatayla kıyaslamaktadırlar; *wajang* bir temanın açıklanmasıyla açılır, ardından bu temanın geliştirilmesi ve ayrıntılandırılması gelir ve çözüm ve özetlemeyle sonlanır.

Pek fazla düşünmeden yapılan ve Batılı gözlemcilere tuhaf gelen bir diğer kıyaslama da *wajang* ile Shakespeare'in tarih konulu oyunları arasındadır. Saraylarda geçen ve habercilerin girip çıktığı uzun, ciddi sahneler, ormanda ya da yolda geçen kısacık, soluk soluğa bağlantı sahneleri, ikili oynamalar, bu dünyanın törel değerleriyle yüklü kaba, sıradan bir dili konuşan, büyük asillerin eylem biçimlerini alaya alan palyaçolar, onur, adalet ve görev hakkında boş konuşmalar yapan asiller ve, sonuçta, Shrewbury ve Agincourt'ta geçen savaşlar gibi, yenilgiye uğrayanların yenilmiş olsalar da hâlâ soylu kaldığı nihai savaş – bütün bunlar Shakespeare'in tarih konulu oyunlarını akla getirmektedir. Fakat *wajang*ın dile getirdiği dünya görüşü temel olarak hiç de Elizabeth dönemine özgü değildir. Bu, insan eylemlerinin temel dekorunu sağlayan prensliklerin ve diğer güçlerin dış dünyası değildir; bu, his ve isteklerin iç dünyasıdır. Gerçeklik benin

dışında değil, içinde aranır; sonuç olarak, *wajang*ın dramatize ettiği şey, felsefi bir siyasa değil, metafizik bir psikolojidir.

Javalılar açısından (en azından Java'nın ikinci yüzyılla beşinci yüzyıl arasındaki Hindu-Budist döneminin etkisinin bugün de hakim olduğunu düşünen Javalılar açısından), öznel deneyim akışı, tüm görüngüsel ivediliği içinde ele alındığında, evrenin genelinin bir mikro-evrenini sunar; düşünce-duygu dünyasının akışkan iç bölgelerinde mutlak gerçekliğin yansımasını görürler. Bu tür bir içsel bakış türü dünya görüşünü en iyi biçimiyle Javalıların yine Hindistan'dan aldıkları ve yine ilginç bir biçimde *rasa* olarak yeniden yorumladıkları bir kavramı ifade etmektedir. *Rasa* başlıca iki anlam taşır: "sezi" ve "anlam". "Sezi" olarak, Javalıların geleneksel beş duyusundan –görme, işitme, konuşma, koku alma ve hissetme– biridir ve bizim beş duyu anlayışımızın ayrı tuttuğu "sezi"nin üç yönünü içerir: dille tat alma, bedenle dokunma ve "yürek"le duygusal "sezi" – mutsuzluk ve mutluluk gibi. Muzun tadı onun *rasa*sıdır; önsezi bir *rasa*dır; acı bir *rasa*dır, tıpkı tutku gibi. "Anlam" olarak, *rasa*, Javalıların iletişiminde ve toplumsal etkileşiminde çok önemli olan, satır aralarını okurcasına dolaylı ifadeleri ve dokundurmalı imaları göstermek için bir mektuptaki, bir şiirdeki, hatta sıradan bir konuşmadaki sözcüklere uygulanır. Ve davranışsal eylemlerin geneline de aynı biçimde uygulanmaktadır: kesin anlamı, dans hareketlerinin yan-anlamsal "sezi"sini, nazik hareketleri ve diğerlerini göstermek için. Ama bu ikinci, anlambilimsel anlamda, aynı zamanda da "nihai önem" anlamını taşır: kişinin mistik çaba yoluyla ulaştığı ve netliği yoluyla da dünyevi varoluşun bütün müphemliklerinin çözüme ulaştığı en derin anlam. *Rasa*, demişti en konuşkan bilgi kaynaklarımdan biri, yaşamla aynıdır; yaşayan her şey *rasa*ya sahiptir ve *rasa*ya sahip olan her şey yaşar. Böyle bir tümceyi çevirmek için iki çeviri gerekir: yaşayan her şey hisseder ve hisseden her şey yaşar; yaşayan her şeyin anlamı vardır ve anlamı olan her şey yaşar.

*Rasa*nın hem "sezi" hem de "anlam" anlamına gelmesinden yola çıkarak, Javalılar arasında bu konu üzerinde daha fazla kafa yoranlar her şeyin bağlanabileceği, öznel deneyimin oldukça kapsamlı bir görüngüsel analizini geliştirmeyi başarmıştır. Temel olarak "sezi" ve "anlam" aynı şey olduğuna göre ve bu nedenle de *öznel açıdan* kabul edilen nihai dinsel deneyim aynı zamanda *nesnel açıdan* kabul edilen nihai dinsel gerçek olduğuna göre, içsel algılamanın görgül bir analizi aynı zamanda dışsal gerçekliğin metafizik bir analizini verir. Bu kesinleştirildiğine göre –ve gerçekleştirilen gerçek ayrımlaştırmalar, kategorileştirmeler ve bağlantılar da

çoğu zaman ince ve ayrıntılı olduğuna göre– insan eylemlerinin ahlaksal ya da estetik bir bakış açısından dikkate alınmasının karakteristik yolu, onu yaşayan bireyin duygusal yaşamından geçecektir. Bu eylem ister içeriden kişinin kendi davranışı olarak, ister dışarıdan başka birinin hareketi olarak görülsün, doğru olan bir şey varsa, o da kişinin anlayışı ne kadar derinse o kişinin ahlaksal kişiliğinin de o kadar yüce ve dışsal yönünün, giysilerinin, hareketlerinin, konuşmasının ve buna benzer şeylerin de o kadar güzel olacağıdır. Bu nedenle, kişinin duygusal varlığının idaresi onun temel sorunu halini alır ve başka her şey de bunun açısından nihai düzeyde ussallaştırılır. Ruhsal açıdan aydınlanmış insan kendi psikolojik dengesini iyi korur ve onun dizgin istikrarını korumak için de sürekli çaba gösterir. İçsel yaşamı, sık sık kullanılan bir benzetmeye göre, dibi rahatça görülebilecek durgun bir su birikintisi gibi olmalıdır. Böylece, bireyin ilk amacı duygusal devinimsizliktir; çünkü tutku ham bir duygudur ve çocuklara, hayvanlara, delilere, ilkellere ve yabancılara uygundur. Ama kişinin nihai amacı –bu amacı söz konusu devinimsizlik olanaklı kılar– tinsel gizemlerin bilinmesidir: nihai *rasa*nın doğrudan anlaşılması.

Java dini (ya da en azından onun bu değişkesi) sonuçta mistiktir: Tanrı, tinsel disiplin yoluyla, benin derinliklerinde saf *rasa* olarak bulunur. Ve Java töresi (ve estetiği) de hazcı olmaksızın duygu-merkezlidir: duygusal ağırbaşlılık, belirli bir duygu yalınlığı, tuhaf bir içsel sükunet kabul gören psikolojik durumdur, gerçek anlamda asli bir kişiliğin işaretidir. İnsan günlük yaşamın duygularının ötesine geçip hepimizin içinde yatan gerçek sezi-anlama ulaşmaya çabalamalıdır. Mutluluk ve mutsuzluk, ne de olsa, aynı şeydir. Kahkaha attığınızda da gözyaşı dökersiniz, ağladığınızda da. Ve, ayrıca, bu ikisi birbirinin habercisidir: şu an mutlu ama daha sonra mutsuz; şu an mutsuz ama daha sonra mutlu. Akılcı, ihtiyatlı, "bilge" insan mutluluk için çabalamaz, onu haz ile hüsran arasında sonsuza dek gidip gelmekten kurtaracak bir dingin tarafsızlık için çabalar. Benzer şekilde, bu ahlaklılığın neredeyse tümünü içeren Javalılara özgü etiket ani hareketler, yüksek sesle konuşma ya da irkilmeye neden olma gibi her türden kararsız eylem yoluyla bir başkasının denge durumunu bozmama buyruğu etrafında kuruludur, çünkü bu yapılırsa karşıdaki kişi de aynı biçimde davranacak ve bizim dengemizi bozacaktır. Dünya görüşü cephesinde, yoga benzeri mistik teknikler (meditasyon, muma gözlerini dikerek bakmak, sözcük ya da sözcük öbeklerini tekrarlamak) ile duygular ve onların hastalıkla, doğal nesnelerle, toplumsal kurumlarla ve benzerleriyle ilişkilerine yönelik çok karmaşık kestirimsel kuramlar yer almaktadır. Ethos cephesinde, aşırılık

içermeyen giysi, konuşma ve harekete, kişinin hem kendisinin hem de karşısındakinin duygusal durumundaki küçük değişiklikler açısından duyarlılığa ve davranışın sabit, önceden tahmin edilebilir bir nitelik taşımasına vurgu yapılır. Bir Japon atasözü, "Kuzey için yola çıkarsan kuzeye git," der, "doğuya, batıya ya da güneye sapma." Böylece, hem din hem de törel, hem gizemcilik hem de nezaket aynı amacı işaret eder: hem kişinin kendi içinden hem de dışarıdan gelebilecek rahatsızlıklara karşı koruyucu olacak önyargısız bir dinginlik.

Fakat, Hindistan'ın aksine, bu dinginlik dünyadan ve toplumdan çekilerek değil, toplumun içindeyken sağlanmalıdır. Bu, bu dünyaya ait, hatta pratik bir gizemciliktir, tıpkı mistik bir toplumun üyesi olan iki Javalı tacir arasında geçtiği varsayılan aşağıdaki konuşmada belirtildiği gibi:

> Dedi ki, toplum insana dünyevi şeylere çok fazla önem vermemeni, günlük yaşama ilişkin şeylere fazla aldırmamanı söylemekteydi. Bunu gerçekleştirmenin çok zor olduğunu söyledi. Anlattığına göre, karısı onunla aynı fikirdeydi ama henüz bunu gerçekleştiremiyordu; örneğin, o bunu hiç umursamazken karısı hâlâ otomobile binmekten hoşlanıyor; oysa, o bunlarsız da yapabilir. Bu iş çok uzun süreyle çalışmayı ve meditasyonu gerektirir. Örneğin, öyle bir hale gelmelisin ki biri kumaş satın almaya geldiğinde satın alıp almaması seni endişelendirmemeli (...) ve ticaret sorunlarına duygularını karıştırmayıp yalnızca Tanrı'yı düşünmelisin. Toplum insanları Tanrı'ya döndürmeyi ister, günlük yaşama dönük her türlü güçlü bağlılıktan uzak durur.
>
> (...) Neden meditasyon yapıyordu? Dedi ki, sırf yüreğini huzura kavuşturmak, içine huzur vermek için, kolaylıkla üzülmeyesin diye. Örneğin, eğer kumaş satıyorsan ve üzgünsen ve belki de sana altmış rupiye mal olan bir kumaşı kırk rupiye satabileceksen, eğer biri gelirse ve senin de aklın karışıksa, hiçbir şey satma o zaman. (...) Dedim ki, peki neden toplantı yapıyorsun, neden evinden meditasyon yapmıyorsun? O da dedi ki, her şeyden önce toplumdan uzak durarak huzur elde edemezsin; toplum içinde kalman ve insan içine karışman gerekir, ama yüreğinde huzurla.

Mistik-görüngüsel dünya görüşü ile etiket merkezli ethos arasındaki bu kaynaşma *wajang* içinde çeşitli yollardan ifade edilir. Birincisi, en dolaysız biçimiyle, bariz bir ikonografi olarak görünür. Oyundaki beş Pendawa'nın, bireyin tinsel gizemler hakkında bilgi elde etmek için tek bir bölünmemiş psikolojik güç halinde bir araya getirmesi gereken beş duyuyu temsil

ettikleri düşünülür. Meditasyon, yaptıkları her şeyde tek bir birey gibi davranan kahraman kardeşler arasındaki kadar "işbirliği"ni duyulardan ister. Ya da kuklaların gölgeleri insanın dıştan görünür davranışlarıyla ve kuklaların kendileri de insanın iç kişiliğiyle özdeşleştirilir; böylece, hem insanda hem de kuklalarda davranışın görünür kalıbı derinlerde yatan psikolojik gerçekliğin dolaysız bir sonucudur. Kuklaların tasarımının da açık simgesel anlamları vardır: Bima'nın kırmızı, beyaz ve siyah sarongunda, kırmızı genellikle cesareti, beyaz saflığı ve siyah da iradenin değişmezliğini anlatır. Oyuna eşlik eden gamelan orkestrasının çaldığı çeşitli parçaların her biri belirli bir duyguyu simgeler; aynısı *dalang* tarafından oyunun belirli yerlerinde söylenen şarkılar için de geçerlidir. İkincisi, bu kaynaşma çoğu zaman örnek bir öykü olarak ortaya çıkar, Bima'nın "berrak su"yu arayış öyküsünde olduğu gibi. Onu ölümsüz yapacağı söylenen bu suyu ararken, birçok canavarı öldürdükten sonra, kendisine tıpatıp benzeyen ama küçük parmağıyla aynı boyda olan bir tanrıyla karşılaşır. Tıpatıp kendisi olan bu tanrının ağzından içeri girdiğinde, tanrının bedeninin içinde en ufak ayrıntısına kadar dünyanın tamamının yer aldığını görür ve o bedenden çıktıktan sonra da tanrı ona "berrak su" diye bir şeyin olmadığını, kendi kudretinin kaynağının kendi içinde olduğunu söyler; bunun ardından Bima meditasyona çekilir. Ve üçüncüsü, oyunun ahlaksal içeriği bazen kıyaslama yoluyla yorumlanır: *dalang*'ın kuklalar üzerindeki mutlak denetiminin Tanrı'nın insanlar üzerindeki mutlak denetimine koşut olduğu söylenir; ya da nazik konuşmalarla şiddetli savaşların birbirini izlemesinin modern uluslararası ilişkilere koşut olduğu söylenir – diplomatlar konuşmayı sürdürdükçe barış hüküm sürer, ama görüşmeler kesildiğinde de savaş gelir.

Ama ne ikonlar, örnek öyküler, ne de ahlaksal örneksemeler Java sentezinin *wajang*'ta ifade edilmesinin temel yoludur; çünkü, oyun, bir bütün olarak, hem ahlaksal hem de gerçek anlamda, bireysel öznel deneyimin bir dramatizasyonu olarak algılanmaktadır:

> [Bir ilkokul öğretmeni] *wajang*'ın asıl amacının içsel düşünce ve duygunun bir resmini çizmek, içsel duyguya dışsal bir biçim vermek olduğunu söyledi. Daha da önemlisi, onun, bireyin içinde yaşanan ve ne istediği ile ne yapması gerektiğini düşündüğü arasında gerçekleşen sonsuz çatışmayı resmettiğini söyledi. Diyelim ki, bir şey çalmak istiyorsun. İşte, aynı zamanda içinden bir şey bunu yapmamanı söyler, seni engeller, seni denetler. Bunu yapmak isteyen şeye irade denir; bunu kısıtlayan şey de egodur. Bu

türden bütün eğilimler her gün bireye zarar verme, onun düşüncelerini yok etme ve davranışlarını bozma tehdidini sürdürür. Bu eğilimlere *goda* denir; bir şeyi kaplayan ya da baştan çıkaran bir kimse ya da bir şey anlamını taşır. Örneğin, insanların yemek yediği bir kafeye gidersin. Seni kendilerine katılmaya davet ederler, sen de içten içe mücadele etmeye başlarsın – onlarla birlikte yemeli miyim (...) hayır. Zaten yemek yedim ve yersem aşırı sıkıntı verir. (...) Ama yemek de öyle lezzetli görünüyor ki ...

Wajang'ta çeşitli istek, arzu ve diğerleri, sayıları yüz olan Korawalar tarafından temsil edilir ve kişinin kendi kendisini denetleyebilme yeteneğini de bunların kuzenleri, beş Pendawa ve Krisna temsil eder. Bunun nedeni, böylece öykülerin izleyenlere gerçek görünmesini sağlamak, *rasa* içindeki soyut unsurların izleyicileri cezbedecek ve onlara gerçek görünmesinin yanı sıra içsel mesajını da iletebilecek somut dışsal unsurlarla temsil edilebilmesini sağlamaktır. Örneğin, *wajang* savaş doludur ve tekrar tekrar gerçekleşen bu savaşın da her bir kişinin öznel yaşamında temel dürtüleri ile denetlenmiş dürtüleri arasında süregelen içsel savaşı temsil ettiği düşünülür.

Bir kez daha, bu formülleştirme büyük ölçüde özbilinçlidir: sıradan bir insan anlamını ayrıca yorumlamaksızın *wajang*'ın "tadını çıkarır". Fakat, nasıl ki daire Oglala yaşamını düzenlerse –Sioux birey onun anlamını açıklayabilsin ya da açıklayamasın; hatta, böyle bir açıklama getirmekle hiç ilgilenmese bile– aynı şekilde *wajang* içindeki kutsal simgeler de –müzik, karakterler, eylemin kendisi– sıradan Java yaşamına bir biçim verir.

Örneğin, üç büyük Pendawa'nın her biri farklı türden bir duygusal-ahlaksal ikilemi temsil etmektedir; bu ikilem Javalıların temel erdemlerinden bir ya da ikisi çevresinde yapılanır. En büyükleri olan Yudistira gereğinden fazla şefkatlidir. Ülkesini etkili bir biçimde yönetemez çünkü birisi toprağını, servetini, yiyeceğini ondan istediğinde sırf acıdığı için hemen veriverir ve kendisi de kudretsiz, yoksul ya da aç kalır. Düşmanları onu kandırmak ve adaleti uygulamasından kurtulmak için sürekli onun bu şefkatliliğinden yararlanırlar. Öte yandan, Bima, sabit fikirli, dediğim dedik biridir. Bir kez bir karara vardı mı onu sonuna kadar izler; hiç başka yöne bakmaz, vazgeçmez, yolda oyalanmaz – "kuzeye gider". Sonuçta, sürekli telaş içindedir ve aslında pekâlâ kaçınabileceği belalara bulaşır. Üçüncü kardeş, Arjuna, kusursuz ölçüde adildir. İyiliğinin kaynağı kötünün karşısında olması, insanları adaletsizlikten koruması, haklı için cesaretle savaşmaktan çekinmemesidir. Fakat, hataya düşenlere karşı hiç

merhametli, hiç anlayışlı değildir. Her türlü insan etkinliği için kutsal bir ahlaksal yapı uygular ve bu yüzden de adalet adına soğuk, sert ya da zalimce davranır. Bu üç erdem ikileminin çözümü aynıdır: mistik kavrayış. İnsanın durumunun gerçekliklerinin gerçek anlamda kavranması yoluyla, yani mutlak *rasa*nın gerçek anlamda algılanmasıyla, Yudistira'nın şefkatini, Bima'nın eyleme geçme hevesini ve Arjuna'nın adalet duygusunu gerçek anlamda ahlaksal bir görünüm halinde birleştirme yeteneği edinilebilir; bu görünüm değişken dünyasının tam ortasına bir duygusal tarafsızlık ile bir içsel huzur getirir, ama bir yandan da bu tür bir dünya içinde düzen ve adalet için mücadeleye izin verir ve bunu talep eder. Ve oyunda Pendawalar arasındaki sarsılmaz dayanışma –birbirlerini sürekli olarak erdemlerinin hatalarından kurtarmaları– bu tür bir birleşmeyi göstermektedir.

Peki ya kişiliğinde birçok karşıtlık bir araya gelmiş gibi görünen –hem tanrı hem de palyaço, hem insanın ruhunun muhafızı hem de insanın hizmetçisi, içsel yönden bakıldığında ruhsal açıdan en erdemli ama dışsal açıdan bakıldığında da en kaba görünümlü olan– Semar'a ne demeli? İnsanın aklına bir kez daha tarih konulu oyunlar ve bu sefer *Falstaff* geliyor. Semar da, Falstaff gibi, oyunun kahramanları için simgesel bir babadır. Semar da, Falstaff gibi, şişman, komik ve dünya işleri konusunda bilgedir; yine Falstaff gibi, Semar da kendi ahlakdışılığı içinde dramanın onayladığı değerlerin genel bir eleştirisini sağlar görünmektedir. Belki, her iki figür de, din fanatiklerine ve ahlak mutlakıyetçilerine karşı ileri sürülen aşırı kibirli iddialara rağmen, insan için tamamen uygun ve kapsamlı bir dünya görüşünün olanaklı olmadığını, mutlak ve nihai bilgiye erişildiği bahanesinin gerisinde insan yaşamının usdışılığına dönük sezginin, bu usdışılığın sınırlanamaz olduğu gerekçesiyle süregittiğini anımsatır. Semar ise soylu ve eğitimli Pendawalara kendi mütevazı, hayvansı kökenlerini anımsatır. İnsanları tanrıya dönüştürmeye ve mutlak düzenin yer aldığı ilahi dünyaya bir uçuş gerçekleştirerek doğal olasılıklar dünyasına bir son vermeye, bitmek bilmeyen psikolojik-metafizik mücadeleyi sona erdirmeye yönelik her türlü çabaya direnir.

Bir *wajang* öyküsünde, Siva, Pendawa ile Korawaları bir araya getirme ve aralarında nihayet barışı sağlama girişimi için mistik bir öğretmen olarak yeniden hayata gelir. Oldukça da başarılı olur, ama bu kez de Semar ona karşı çıkar. Bu nedenle Arjuna'ya Semar'ı öldürme görevi verilir; böylece, Pendawalar ile Korawalar bir araya gelebilecek ve sonsuza dek sürecek mücadelelerini bitirebilecektir. Arjuna çok sevdiği Semar'ı

öldürmek istemez ama iki kuzen grubu arasındaki farklılıklara adilane bir çözüm bulunmasını da istediği için Semar'ı öldürmeye gider. Semar ona şöyle der: "Demek, benim her yere senin peşin sıra gelmemin, sana sadakat göstermemin ve seni sevmemin ardından bana böyle davranıyorsun." Bu, oyunun en dokunaklı noktasıdır ve Arjuna çok utanır; ama adalet fikrine de sadık kalarak görevini yerine getirmekte kararlıdır. Semar şöyle der: "Pekâlâ, ben kendimi yakayım öyleyse." Bir ateş yakar ve ateşin içine yürür. Ama ölmek yerine tanrısal bir biçime dönüştürülür ve mücadelede Siva'yı yener. Ardından, Korawalar ile Pendawalar arasındaki çarpışma yeniden başlar.

Belki bütün halklar herhangi bir dünya görüşünde böylesine gelişmiş bir usdışılık anlamını ve dolayısıyla da kötülük sorununun temelden çözümlenemezliğini görmemektedir. Ama, bir üçkağıtçı, bir palyaço, bir cadılık inancı ya da ilk günah anlayışı biçiminde olsun, insanın dinsel ya da ahlaksal yanılmazlığına yönelik beklentilerin bomboşluğunu anımsatan bu tür simgelerin varlığı belki de tinsel olgunluğun en yalın işaretidir.

IV

Hem toplumsal bilimlerde hem de felsefede, son birkaç yıl içinde gitgide artan düzeylerde popüler hale gelen, insanın simgeler, kavramlar yaratan ve anlam arayan bir hayvan olduğu biçimindeki görüş hem dinin analizi hem de din ile değerler arasındaki ilişkilerin anlaşılması açısından yeni bir yaklaşım başlatmaktadır. Yaşamdan bir anlam çıkarmak, yaşama bir biçim ve düzen kazandırmak dürtüsü, belli ki, daha bildik biyolojik gereksinimler kadar gerçek ve ivedidir. Ve, durum böyle olunca, simgesel etkinlikleri –din, sanat, ideoloji– yalnızca göründüklerinden başka bir şeyin sahte ifadeleri –anlayamadığı bir dünyada yaşayamayacak bir organizma için yönelim sağlama çabaları– olarak yorumlamaya devam etmek gereksiz görünmektedir. Eğer simgeler, Kenneth Burke'ün ifadesiyle, durumları içeren stratejilerse, o halde, insanların durumları nasıl tanımladıklarına ve bu durumlarla nasıl uzlaştıklarına daha fazla dikkatimizi vermemiz gerekir. Bu tür bir vurgulama, inanış ve değerleri psiko-biyolojik ve toplumsal bağlamlarından alıp bir "saf anlam" dünyasına getirmek anlamına gelmez; bu tür bir vurgulama, bu tür inanış ve değerlerin simgesel malzemeyle ilgilenmek için tasarlanmış kavramlar bağlamındaki analizinin ön plana çıkarıldığı anlamına gelir.

Burada kullanılan kavramlar, yani ethos ve dünya görüşü müphemdir ve kesin olmaktan uzaktır; bunlar bir tür ön-kuramın, daha uygun bir analitik çerçevenin, umulan odur ki, öncüleri konumundadır. Fakat, bunlarla bile, antropologlar, davranışın düzgüsel düzenlemesine karışan gerekli süreçleri engellemek yerine, netleştirebilecek değerler çalışmasına bir yaklaşım geliştirmeye başlıyorlar. Değerlerin incelenmesine dönük, görgül açıdan yönlendirilmiş, kuramsal açıdan kapsamlı, simgeleri vurgulayan bir yaklaşımın neredeyse kesin bir sonucu, ahlaksal, estetik ve diğer düzgüsel etkinlikleri bu tür etkinliklere değil de yalnızca mantıksal konulara dayanan kuramlar yoluyla betimlemeye çalışan analizlerin inişe geçmesidir. Onlardan bu hakkı esirgeyen aerodinamik yasalara karşın, uçan arılar gibi, muhtemelen insanların ezici bir çoğunluğu da, profesyonel felsefecilerin "doğacıl yanılgı" konusundaki iyice irdelenmiş –ve kendi açılarından hatasız– düşüncelerine rağmen, gerçeğe ilişkin alanlardan düzgüsel ve sürekli sonuçlar çıkarmaktadır (ve düzgüsel alanlardan da gerçeğe ilişkin sonuçlar çıkarmaktadır, çünkü ethos ile dünya görüşü arasındaki ilişki daireseldir). Gerçek kültürler açısından gerçek toplumlarda yaşayan gerçek insanların davranışına hem dürtüsü hem de geçerliliği yönünden bakan bir değer kuramına yaklaşım, bizleri, içlerinde sınırlı sayıda klasik konumun tekrar tekrar ifade edildiği ve bunları önerecek çok az şeyin bulunduğu soyut ve oldukça skolastik görüşlerden uzaklaştıracak ve değerlerin neler oldukları ile nasıl işlediklerine ilişkin sürekli artan bir kavrayış sürecine yönlendirecektir. Değerlerin bilimsel analizine yönelik bu girişim bir kez başlatıldı mı, felsefi etik tartışmaları büyük olasılıkla daha fazla anlam kazanır. Bu süreç ahlaksal felsefenin yerine betimsel etiğin yerleştirilmesi değil, Aristoteles, Spinoza ve G. E. Moore'un elindekinden bir parça daha gelişmiş bir görgül tabanın ve kavramsal çerçevenin ahlak felsefesine sağlanmasıdır. Antropoloji gibi böylesine özel bir bilimin değerlerin analiz edilmesindeki rolü, felsefi araştırmanın yerine bir başkasını yerleştirmek değil, bu araştırmayı geçerli kılmaktır.

6
Ritüel ve Toplumsal Değişim: Java'dan Bir Örnek

Antropolojinin birçok alanında olduğu gibi, işlevselcilik –ister Radcliffe-Brown'ın verdiği adla toplumbilimsel isterse Malinowski'nin verdiği adla toplumsal-psikolojik olsun– dinin toplum içindeki rolüne yönelik yakın tarihli kuramsal tartışmalara hakim olma eğilimi sergilemekte. İlk olarak Durkheim'ın *The Elementary Forms of the Religious Life* ve Robertson-Smith'in *Lectures on the Religion of the Semites* adlı eserlerinden doğan toplumbilimsel yaklaşım (ya da, İngiliz antropologların tercih ettiği adıyla, toplumsal antropolojik yaklaşım) inancın ve özellikle de ritüelin bireyler arasındaki geleneksel toplumsal bağları güçlendirdiğini vurgular; bir grubun toplumsal yapısının o yapının dayandığı toplumsal değerlerin rituel ya da mistik simgelenişi yoluyla güçlendirilmesini ve kalıcı hale getirilmesini vurgular.[1] Frazer ve Tylor öncüleri olsa da en açık ifadesini Malinowski'nin klasik haline gelmiş *Magic, Science and Religion* adlı eseriyle bulan toplumsal-psikolojik yaklaşım dinin birey için ne yaptığını –bireyin değişmez, kapsayıcı ve zorlanabilir bir dünyaya yönelik bilişsel ve duygusal

1) E. Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life* (Glencoe, Ill., 1947); W. Robertson-Smith, *Lectures on the Religion of the Semites* (Edinburgh, 1894).

taleplerini nasıl karşıladığını ve dinin doğal olasılıklar karşısında bireyin bir içsel güvenliğe kavuşmasını nasıl olanaklı hale getirdiğini– öne çıkarır.[2] Bir arada, bu iki yaklaşım, bizim çok çeşitli toplumlarda dinin toplumsal ve psikolojik "işlevleri"ni gitgide daha ayrıntılı olarak anlamamıza olanak sağlamıştır.

Ancak, işlevsel yaklaşımın en az etkili olduğu konu, toplumsal değişimle ilgilenmek olmuştur. Çeşitli yazarlar tarafından belirtildiği gibi, denge halindeki dizgelere, dengeleşime ve zamandan bağımsız yapısal resimlere yapılan vurgu, istikrarlı bir denge içindeki "tamamen bütünleşik" toplumlar lehine bir eğilime ve bir halkın toplumsal kullanımın ve geleneklerin işlevsiz anlamları yerine işlevsel yönlerine vurgu yapma eğilimine yol açar.[3] Din analizlerinde, bu statik ve tarihsel olmayan yaklaşım, toplumsal yaşamda ritüel ile inanışa ilişkin biraz aşırı tutucu bir görüşe yol açmaktadır. Cadılık gibi çeşitli dinsel uygulamaların "kazanç ve kayıp"ları konusunda Kluckhohn[4] ile başkalarının uyarıcı yorumlarına karşın, dinsel kalıpların yıkıcı, bütünleyici olmayan ve psikolojik açıdan rahatsız edici yönleri yerine, uyum sağlayıcı, bütünleştirici ve psikolojik açıdan destekleyici yönlerini, dinin toplumsal ve psikolojik yapıyı yok etmek ya da dönüştürmek yerine onu hangi yolla koruduğunu vurgulama eğilimi gitgide artan düzeylerde görülmektedir. Değişimin ele alındığı yerlerde, örneğin Redfield'ın Yucatan'daki çalışmasında, bu değişim büyük ölçüde parçalanma biçiminde olmuştur: "Azalan izolasyon ve homojenlikle 'koşut gitmekte' gibi görünen Yucatan'daki kültür değişiklikleri temel olarak üç çeşittir: kültürün düzensizliği, dünyevileşme, bireyselleşme."[5] Fakat kendi din tarihi bilgimize yönelik gelip geçici bir bilgi dinin geneli için böylesine "pozitif" bir rolün onaylanması konusunda tereddüde kapılmamıza neden olur.

Bu bölümün tezine göre, işlevsel kuramın değişimle başa çıkmayı başaramamasının temel nedenlerinden biri, toplumbilimsel ve kültürel süreçleri denk düzeylerde ele alamayışıdır; neredeyse kaçınılmaz bir biçimde, bu ikisinden biri ya da her ikisi birlikte ya ihmal edilmekte ya da diğerinin "yansıması" haline gelecek biçimde feda edilmektedir. Ya kültürün toplumsal örgütlenmelerin bir türevi olduğu düşünülür (bu yaklaşım

2) B. Malinowski, *Magic, Science and Religion* (Boston, 1948).

3) Örneğin bkz. E. R. Leach, *Political Systems of Highland Burma* (Cambridge, Mass., 1954) ve R. Merton, *Social Theory and Social Structure* (Glencoe, Ill., 1949).

4) Bakınız C. Kluckhohn, Navaho Witchcraft, Peabody Museum Papers, No. 22 (Cambridge, Mass., 1944).

5) R. Redfield, *The Folk Culture of Yucatan* (Chicago, 1941), s. 339.

birçok Amerikan toplumbilimcisinin yanı sıra İngiliz yapısalcılarının da özelliğidir) ya da toplumsal örgütlenme biçimleri kültürel kalıpların davranışsal düzenlemeleri olarak değerlendirilir (bu da Malinowski ile birçok Amerikalı antropologun yaklaşımıdır). Her durumda, daha az kullanılan terim dinamik bir unsur olarak ortadan kalkma eğilimindedir ve karşımızda kültüre ilişkin çok şey içeren bir kavram ("kültür denen bu kapsamlı bütün...") ya da toplumsal yapıya ilişkin fazlasıyla kapsamlı bir anlayış ("toplumsal yapı kültürün bir yönü olmayıp özel bir kuram çerçevesinde ele alınan belirli bir halkın kültürünün bütünüdür") kalmaktadır.[6] Böyle bir durumda, kültürel kalıpların toplumsal örgütlenmenin biçimleriyle kusursuz düzeyde eşleşik olmayı başaramamasından kaynaklanan toplumsal değişimdeki dinamik unsurlar büyük ölçüde formülleştirmeden yoksundur. E. R. Leach'in yakın zamanlarda dile getirdiği gibi, "Biz işlevselciler gerçekte prensip olarak 'tarihsel karşıtı' değiliz; yalnızca tarihsel malzemeleri kavramlarımız çerçevesine nasıl oturtacağımızı bilmiyoruz."[7]

İşlevsel kuramın kavramlarını, bunları "tarihsel malzeme"yi daha iyi ele alır hale getirir kılabilmek için yeniden gözden geçirmek insan yaşamının kültürel ve toplumsal yönlerini analitik açıdan birbirinden ayırmak ve bunları bağımsız ama karşılıklı olarak birbirine bağımlı unsurlar olarak ele almaktan başlayabilir. Her ne kadar yalnızca kavramsal açıdan ayrılabilir olsalar da, bu durumda, kültür ve toplumsal yapı birbiriyle çok geniş düzeyde bütünleşme kiplerini gerçekleştirilebilir halde görülecektir; bunlar arasında eşbiçimli kip yalnızca sınırlandırıcı bir durumdur – toplumsal ve kültürel yönler arasında yakın bir düzenleme yapmaya yetecek kadar uzun süre istikrarlı kalabilmiş toplumlara özgü bir durum. Birçok toplumda, bu ikisi arasında, anormal bir olay yerine, aşağı yukarı radikal süreksizlikler bulmayı bekleyebiliriz. Değişimin temel itici güçlerinden bazılarını da bu süreksizliklerde bulacağımızı ileri sürmekteyim.

Kültür ile toplumsal dizgeyi birbirinden ayırmanın yararlı yollarından biri –ama kesinlikle tek yolu değil– kültürü anlamın ve simgelerin sıralı düzeni olarak düşünmek (toplumsal etkileşim bu dizge yoluyla gerçekleşir) ve toplumsal dizgeyi de toplumsal etkileşimin kalıbı olarak görmektir.[8] Bir

6) M. Fortes, "The Structure of Unilineal Descent Groups", *American Anthropologist*, 55 (1953): 17-41.

7) Leach, *Political Systems of Highland Burma*, s. 282.

8) T. Parsons ve E. Shils, *Toward a General Theory of Action* (Cambridge, Mass., 1951).

düzeyde, inançlar, anlamlı simgeler ve değerler çerçevesi bulunmaktadır ve bu çerçeveye göre de bireyler dünyalarını tanımlar, duygularını ifade eder ve yargılarda bulunurlar; diğer düzeyde, etkileşimsel davranışın devam eden süreci yer alır ve biz buna toplumsal yapı deriz. Kültür, insanların deneyimlerini yorumlamak ve eylemlerini yönlendirmek için kullandıkları anlam yapısıdır; toplumsal yapı da eylemin aldığı biçim, gerçekte mevcut olan toplumsal ilişkiler ağıdır. O halde, kültür ve toplumsal yapı, yalnızca aynı olgudan çıkan farklı soyutlamalardır. Biri toplumsal eylemi onu gerçekleştirenlere göre taşıdığı anlam açısından dikkate alırken, diğeri de toplumsal eylemi onun bir toplumsal dizgenin işleyişine katkısı açısından dikkate alır.

Kültür ile toplumsal dizge arasındaki ayrımın doğası, bunlara özgü karşıt bütünleşme türleri dikkate alındığında daha da netleşir. Bu karşıtlık, Sorokin'in "mantıksal-anlamlı bütünleşme" dediği şey ile yine onun "nedensel-işlevsel bütünleşme" dediği şey arasındadır.[9] Kültürün mantıksal-anlamlı bütünleşmesiyle insanın Bach'tan bir füg bir Katolik dogmada ya da genel görelilik kuramında bulduğu türden bir bütünleşme kastedilmektedir; bu bir biçem, mantıksal anlam, anlam ve değer birliğidir. Toplumsal dizgenin özelliği olan nedensel-işlevsel bütünleşme ile de insanın bütün parçaların tek bir nedensel ağ biçiminde bir araya geldiği bir organizmada bulduğu türden bir bütünleşme kastedilmektedir; her bir parça "dizgeyi işler tutan" yansıtıcı bir nedensel çemberin bir unsurudur. Bu iki bütünleşme tipi birbirinin tıpatıp aynı olmadığı için ve birinin aldığı belirli bir biçim diğerinin alacağı biçimi doğrudan işaret etmediği için, bu ikisi arasında ve bu ikisi ile bir üçüncü unsur arasında doğal bir uyumsuzluk ve gerilim mevcuttur – bireyde bizim genellikle kişilik yapısı olarak adlandırdığımız güdülenimle bağlantılı bütünleşme kalıbı şudur:

> Bu şekilde düşünüldüğünde, bir toplumsal dizge, tamamen somut bir toplumsal eylem dizgesinin yapılanışının üç yönünden yalnızca biridir. Diğer ikisi bireysel aktörlerin kişilik dizgeleri ile kişilerin eylemlerinde yer alan kültürel dizgedir. Bu üçünün her biri, hiçbirinin kuramsal olarak birine ya da diğer ikisine indirgenememesi açısından, eylem dizgesinin unsurlarının düzenlenişinin bağımsız bir odağı olarak dikkate alınmalıdır. Kişilikler ve kültür olmasaydı mantıksal olanaklar arasında toplumsal dizge diye bir şeyin yer almayacağından yola çıkılarak, her biri diğer

9) P. Sorokin, *Social and Cultural Dynamics*, 3 cilt (New York, 1937).

ikisi açısından vazgeçilemez niteliktedir. Fakat, bu karşılıklı bağımlılık ile birbirinin alanına girme durumu indirgenebilirlikten çok farklı bir konudur; indirgenebilirlik, bir dizge sınıfının önemli niteliklerinin ve özelliklerinin –kuramsal açıdan– diğerlerinden biri ya da ikisine ilişkin kuramsal bilgilerimizden *türetilebilir* olduğu anlamını taşıyacaktır. Dayanak çerçevesi üçü açısından da ortaktır ve bu gerçek de birbirleri arasındaki "dönüşüm"leri olanaklı kılar. Fakat, burada tanımlanan kural düzeyinde, bunlar tek bir dizge oluşturmazlar – bu durum başka bir kuramsal düzeyde nasıl bir sonuç verirse versin.[10]

Bu daha dinamik işlevselciliğin kullanışlılığını sergilemek amacıyla, işlevini tam olarak yerine getirmeyi başaramayan özel bir ritüel durumuna bu yaklaşımı uygulayacağım. Ritüel kalıbın "mantıksal-anlamlı" kültürel yönlerini "nedensel-işlevsel" toplumsal-yapısal yönlerden ayırt etmeyen bir yaklaşımın bu ritüelin başarısızlığını uygun biçimde açıklayamayışını, bu ayrımı yapan bir yaklaşımın da sorunun nedenini daha belirgin bir biçimde nasıl analiz edebildiğini göstermeye çalışacağım. Ayrıca, bu tür bir yaklaşımın dinin toplum içindeki işlevsel rolüne yönelik basite indirgeyen bir görüşten –bu görüş bu rolü yalnızca yapı koruyucu bir rol olarak görür– kaçınabildiği ve bunun yerine dinsel inanış ve uygulama ile toplumsal yaşam arasında daha kapsamlı bir ilişkiler kavrayışı getirdiği ileri sürülecek. Tarihsel malzemeler böyle bir anlayışa yerleştirilebilir ve bu nedenle de dinin işlevsel analizi değişim süreçleriyle daha uygun biçimde ilgilenecek şekilde genişletilebilir.

Ortam

Burada betimlenecek olan olay, Merkez Java'nın doğusunda küçük bir kasaba olan Modjokuto'da gerçekleşen bir cenazedir. Yaklaşık on yaşlarında bir oğlan birdenbire öldü. Ölümü, her zamanki aceleci, bastırılmış, ama yöntemli denecek düzeyde etkin bir Java cenaze töreni ve gömme rutiniyle karşılanacağı yerde, çok uzun bir süre toplumsal sıkıntılara ve ciddi bir psikolojik baskıya neden oldu. Javalıların nesillerden beridir ölüm sonrasındaki zor süreci sağ salim atlatmalarını sağlayan inanış ve ritüeller kompleksi alışılagelmiş etkinliğini bu kez sergileyemedi. Neden sergileyemediğini anlamak

10) T. Parsons, *The Social System* (Glencoe, Ill., 1951), s. 6.

için de bu yüzyılın ilk yıllardan itibaren Java'da gerçekleşen toplumsal ve kültürel değişiklikleri bilmek ve anlamak gerekir. Her şeyin tersine gittiği bu cenaze, aslında, çağdaş Endonezya toplumunun şu ya da bu biçimde niteliğini oluşturan geniş karşıtlıkların, yapısal çözülmelerin ve yeniden bütünleşmeyi sağlama çabalarının yalnızca mikro düzeyde bir örneğiydi.

Java'nın, özellikle de köylü nüfusun dinsel geleneği Hint, İslam ve yerli Güneydoğu Asya unsurlarının bir bileşimidir. İç bölgelerdeki çeltik alanlarında, Hıristiyanlık döneminin ilk asırlarında, büyük, militarist kökenli krallıkların doğmasına adaya Hindu ve Budist kültür yapılarının sızması eşlik etti; on beşinci ve on altıncı yüzyıllarda kuzey sahilinin liman kentlerinde uluslararası deniz ticaretinin yaygınlaşmasına da İslam yapılarının girişi eşlik etti. Köylü halk arasında kendilerine yer edinen bu iki dünya dini Malezya kültürünün etkin olduğu alanın bütününe damgasını vuran canlıcılık yanlısı geleneklerle karıştı. Sonuçta da Hindu tanrı ve tanrıçalarının, İslam peygamber ve azizlerinin, yerel ruhların ve şeytanların kendileri için uygun bir yer bulmakta gecikmediği dengeli bir mit ve ritüel bağdaştırmacılığı oluştu.

Bu bağdaştırmacılık içindeki merkezi ritüel biçimi *slametan* adı verilen, komün düzeyinde bir şölendir. Dinsel öneme sahip neredeyse bütün durumlarda –yaşam döngüsünde geçiş niteliği taşıyan noktalarda, tatillerde, ürün döngüsünün belirli aşamalarında vb.– biçim ve içerik açısından yalnızca ufak tefek farklılıklarla düzenlenen slametanlarda amaç, hem ruhlara ikramlarda bulunmak hem de yaşayanlar için toplumsal mekanizmanın ortak yemek etkinliğini sağlamaktır. Her biri belirli bir dinsel anlayışın simgesi niteliğinde olan ve özel olarak hazırlanan yiyeceklerden oluşmuş yemek tek bir çekirdek ailenin bayan üyeleri tarafından pişirilir ve oturma odasının ortasına serilen örtüler üstünde ikram edilir. Evin erkek reisi sekiz ya da on kadar bitişik hanenin erkek reisini davet eder; yakınlardaki ve uzaklardaki komşulara eşit davranılır. Ev sahibinin şölenin ruhani amacını açıklayıcı bir konuşma yapıp Arapça kısa bir dua okumasının ardından her bir konuk yiyeceklerden aceleyle, adeta gizlice birkaç lokma alır ve yiyeceğin geri kalanını da muz yapraklarından bir sepete sarar; yiyeceği ailesiyle paylaşmak üzere evine döner. Söylenilene göre, ruhlar paylarını yiyeceğin kokusundan, yakılan tütsülerden ve Müslümanların duasından almaktadır; insan katılımcılar da paylarını yiyeceğin maddesel varlığından ve toplumsal etkileşimden alırlar. Bu sessiz, dramatik olmaktan uzak, küçük ritüelin iki sonucu vardır: ruhlar memnun edilir ve komşuluk dayanışması güçlendirilir.

İşlevsel kuramın sıradan yasaları bu tür bir yapının analizi için oldukça uygundur. Slametanın hem bölgesel tabanlı bir toplumsal yapının etkili biçimde bütünleşmesi için gereken "gerçek değer tutumlarını ayarlamak" hem de köylü bir nüfusa özgü entelektüel tutarlılık ve duygusal istikrara ilişkin psikolojik gereksinimleri yerine getirmek için çok iyi tasarlanmış olduğu kolayca gösterilebilir. Java köyü (yılda bir ya da iki kez köy çapında slametanlar düzenlenir), esas olarak, coğrafi açıdan bitişik ama oldukça özbilinçli, otonom, çekirdek ailelerden oluşur; ailelerin ekonomik ve politik açıdan birbirlerine bağımlılığı slametanda sergilenenle aşağı yukarı aynı niteliğe sahiptir. Yoğun emek gerektiren çeltik tarımı ile kuru tarım sürecinin getirdiği talepler teknik işbirliğinin özel kiplerinin devreye girmesini gerektirir ve başka durumlarda kendi kendisine yeter durumdaki ailelerin bir topluluk ruhuna sahip olmalarını sağlar – bu topluluk ruhunu da slametan net bir biçimde güçlendirir. Hindu-Budizm, İslam ve "canlıcılık"ın çeşitli kavramsal ve davranışsal unsurlarının yepyeni ve neredeyse homojen bir dinsel biçem oluşturacak biçimde yeniden yorumlanma ve dengelenme yollarını dikkate aldığımızda da komün çapındaki şölen yapısı ile Java kırsal yaşamının koşulları arasındaki yakın işlevsel ayarlama çok daha belirginleşir.

Ama, gerçek şu ki, Java'nın en ücra bölümleri dışında, adanın tamamında, hem köydeki toplumsal bütünleşmenin basit bölgesel temeli hem de bu bütünleşmenin kültürel homojenliğinin bağdaştırmacı temeli son elli yıl içinde sürekli oyuldu. Nüfus artışı, kentleşme, pazar ekonomisine dönüşme, mesleksel farklılaşma ve benzerleri bir araya gelerek köy toplumsal yapısının geleneksel bağlarını zayıflattı ve bu yapısal değişikliklerin ortaya çıkmasına eşlik eden doktrin rüzgârları da daha erken bir döneme ait dinsel inanış ve uygulama tektipliğini bozdu. Kısmen Java toplumunun giderek büyüyen karmaşıklığının sonucu olan ulusçuluk, Marksçılık ve İslami reformun birer ideoloji olarak ortaya çıkması yalnızca bu inançların ilk olarak görüldüğü ve her zaman çok güçlü olduğu büyük kentlerde etkili olmakla kalmayıp aynı zamanda daha küçük kasabalarda ve köylerde de derinden etkisini gösterdi. Aslında, günümüzde Java'daki toplumsal değişimin büyük bir bölümü, belki en uygun biçimde, bireyler arasındaki (ya da aileler arasındaki) öncül bütünleyici bağların coğrafi yakınlığa göre dile getirildiği bir durumdan bu bağların ideolojik yakınlığa göre ifade edildiği bir duruma kayma olarak nitelendirilebilir.

Köylerde ve küçük kasabalarda bu ideolojik değişiklikler, büyük ölçüde, yerli dinsel bağdaştırmacılığın İslamcı yönlerini vurgulayanlar

ile Hindu ve canlıcılık yanlısı unsurları vurgulayanlar arasındaki gitgide genişleyen ayrım biçiminde belirdi. Bu farklı altgelenekler arasında bazı farklılıkların İslam'ın gelişinden beridir var olduğu doğrudur; bazı bireyler Arapça ilahi söylemeye özellikle yatkın olurken ya da özellikle İslam hukukunu öğrenirken, diğerleri de Hindu mistik uygulamalarda ya da yerel tedavi tekniklerinde daha becerikli olmuştur. Ama bu karşıtlıklar Javalıların, ritüel kalıplar –yani slametanlar– sadakatle korunduğu sürece, çok çeşitli dinsel kavramlara kolaylıkla hoşgörü göstermeleri sayesinde yumuşadı; uyarlandıkları her türlü toplumsal bölünmüşlük kent ve küçük kasaba yaşantısının baskın ortak nitelikleri tarafından kapatıldı.

Ancak, 1910 sonrasında, büyük kentlerdeki ekonomik ve politik açıdan güçlü ticari sınıf arasından İslam modernizminin (ve buna karşı güçlü tutucu tepkilerin) ve dinsel ulusçuluğun ortaya çıkması nüfusun daha tutucu unsurları arasında İslam'ın dışlamacı, bağdaştırmacı karşıtı bir inanç olarak görülmesini güçlendirdi. Benzer şekilde, bu kentlerdeki memurlar ve gitgide genişleyen proleter sınıf arasında ortaya çıkan dünyevi ulusçuluk ile Marksçılık da bağdaştırmacı yapının İslam öncesi (yani Hindu-canlıcılık yanlısı) unsurlarını güçlendirdi; bu gruplar bu unsurları pürizm çizgisindeki İslam'a karşı bir dengeleyici unsur olarak karşılamakta ve bunlardan bazılarını da kendi politik fikirlerini yapılandırmak için genel bir dinsel çerçeve olarak benimsemekteydi. Bir yanda, dinsel inanışlarını ve uygulamalarını daha büyük ölçüde Muhammed'in uluslararası ve evrensel doktrinlerine dayandıran daha özbilinçli bir Müslüman ortaya çıkarken diğer yanda da miras aldığı dinsel geleneğin materyalinden –daha İslamcı unsurları susturarak– genelleştirilmiş bir din dizgesi türetmeye çabalayan daha özbilinçli bir "doğuştancı" ortaya çıktı. Ve *santri* adı verilen ilk insan ile *abangan adı* verilen ikinci insan arasındaki karşıtlık gitgide daha keskin hale geldi; günümüzde de Modjokuto bölgesinin tamamında başlıca kültürel ayrımı oluşturmaktadır bu.

Bu karşıtlık özellikle kasabada önemli bir rol oynar hale gelmiştir. Sulu çeltik tarımının teknik gereksinimleri ve kentli yaşamın karmaşıklığı karşısında köy idaresinin geleneksel biçimlerinin etkinliğinin azalması sonucunda ailelerarası işbirliğini zorunlu kılan baskıların ortadan kalkması bağdaştırmacı köy yapısının toplumsal desteklerini ciddi biçimde zayıflatır. Her bir kişi yaşamını –şoför, tüccar, memur ya da işçi olarak– komşularınınkinden aşağı yukarı bağımsız bir biçimde kazandığında, komşu topluluğun önemine inancı doğal olarak zayıflar. Daha çok farklılaşmış bir sınıf dizgesi, daha bürokratik ve kişisellikten uzak yönetim biçimleri

ve toplumsal artyetişim açısından daha fazla heterojenlik aynı nedene yol açma eğilimindedir: katı coğrafi bağlar yerine dağınık ideolojik bağların vurgulanmasına. Kasabalı insan açısından, santri ile abangan arasındaki ayrım daha da keskin hale gelir, çünkü bu ayrım onun temel toplumsal referansı olur. Yalnızca bir inanış farklılığı olmak yerine kişinin toplumsal kimliğinin bir simgesi halini alır. Kişinin ne tür arkadaşlara sahip olacağı, ne tür örgütlenmelere katılacağı, ne tür politik liderliği izleyeceği, kendisinin ya da oğlunun ne tür bir insanla evleneceği bu ideolojik çatallanma tarafından büyük ölçüde etkilenecektir.

Böylece, kasabada –ama yalnızca kasabada da değil– kültürel sınıflandırmanın değişmiş bir çerçevesi dahilinde düzenlenmiş yeni bir toplumsal yaşam yapısı ortaya çıkmaktadır. Elitler arasında bu yeni yapı çoktan oldukça gelişmiş bir duruma geldiyse de, kasaba halkının çoğunluğu arasında hâlâ oluşum sürecindedir. Özellikle *kampong* denen ve sıradan Javalıların küçük bambu evlerde karmakarışık bir güruh içinde yaşadıkları kalabalık kenar mahallelerde, kentsel yaşamın geleneksel biçimlerinin gitgide çözülmeye ve yeni biçimlerin de gitgide yapılanmaya başladığı bir geçiş toplumu görülebilir. 'Köyden indim kente' (peasants-come-to-town) niteliğindeki bu bölgelerde (ya da köyden kente inenlerin çocuklarının ve torunlarının yaşadığı bu bölgelerde), Redfield'ın folk kültürü sürekli olarak kentsel kültüre dönüştürülmüş, ama kentsel kültür de "dünyevi", "bireyselleşmiş" ve "kültürel açıdan örgütlenmemiş" gibi olumsuz ve kalıntı terimlerle kesin biçimde karakterize olmamıştır. Kamponglarda gerçekleşmekte olan şey yeni bir yaşam tarzının yapılandırılması olsa da, bu, geleneksel yaşam yollarının ortadan kaldırıldığı anlamına gelmez; bu alt sınıf mahallelerinin niteliğini oluşturan kesin toplumsal karşıtlık, basitçe, bir kültürel anlaşmanın yitirilmesinin değil, henüz tamamen başarılı sayılmayacak bir arayışın, daha genelleştirilmiş ve daha esnek inanış ve değer kalıpları arayışının bir işaretidir.

Endonezya'nın büyük bölümünde olduğu gibi, Modjokuto'da da, bu arayış, büyük ölçüde kadın kulüpleri, gençlik örgütleri, sendikalar ve bunlarla resmi ya da gayrı resmi yolla bağlantılı olan diğer dayanışma türlerinin yanı sıra, kitlesel siyasal partilerin toplumsal bağlamında gerçekleşmektedir. Bu partilerden birkaç tane bulunmaktadır (gerçi son yapılan [1955] seçimlerde sayıları büyük ölçüde azaldı) ve her biri de eğitimli kentli elitlerin –memurlar, öğretmenler, tüccarlar, öğrenciler vb.– yönetimindedir; bu partilerin her biri birbirleriyle yarı köylü yarı kentli kampong sakinlerini ve köylü nüfusu politik yönden kendi yanına

çekebilmek için rekabet içindedir. Ve neredeyse istisnasız bir biçimde, bu partiler santri-abangan ayrımının bir ya da diğer yarısına seslenmektedir. Bu siyasal partiler ve örgütler kompleksi arasında yalnızca ikisi bizim acımızdan önem taşımaktadır: büyük, İslam tabanlı bir siyasal parti olan Masjumi ile etkin bir İslam karşıtı siyasal-dinsel kült olan Permai.

Masjumi aşağı yukarı savaş öncesi İslamcı reform hareketinin vârisi konumundadır. En azından modernlik yanlısı santri entelektüellerin yönettiği Modjokuto'da, İslam'da Kuran'a dönüşün toplumsal bilince sahip, antiskolastik ve bir parça püritanist bir versiyonunu temsil etmektedir. Diğer Müslüman partilerle birlikte, aynı zamanda Endonezya'da şimdiki laik cumhuriyetin yerine bir "İslam Devleti" kurulmasını desteklemektedir. Fakat bu idealin anlamı tam olarak net sayılmaz. Masjumi'nin düşmanları partiyi abanganlar ile Müslüman olmayanların cezalandırılacağı ve İslam hukukunun emirlerini harfi harfine uygulamaya zorlanacakları hoşgörüsüz ve Ortaçağ'a dönük bir teokraside diretmekle suçlarken, Masjumi'nin liderleri de İslam'ın yapısı gereği hoşgörülü olduğunu ve tek isteklerinin açıkça İslam inancına dayanan, yasaları Kuran ve Hadis'in öğretileriyle uyumlu bir yönetim olduğunu ileri sürmekteler. Her ne olursa olsun, ülkenin en büyük Müslüman partisi olan Masjumi, santri topluluğunun değerleri ve beklentileri adına ulusal ve yerel düzeylerde başlıca sözcülerinden biridir.

Permai ulusal düzeyde o kadar etkili değil. Ulusal bir parti olmasına karşın oldukça küçük bir parti ve çok dar alanlarda etkili. Fakat, Modjokuto bölgesinde önemli bir parti haline geldi ve ulusal düzeyde sahip olamadıklarına yerel düzeyde sahip oldu. Temelde, Permai, abangan kökenli dinsel yapıların Marksçılıkla kaynaşmasından oluşur. Açıkça dile getirilen bir Batı, kapitalizm ve emperyalizm karşıtlığını köylü dinsel bağdaştırmacılığının karakteristik, dağınık unsurlarından bazılarını resmileştirme ve genelleştirme çabasıyla birleştirir. Permai toplantıları hem tütsüleri ve simgesel yemeği (İslam'ın duaları olmaksızın) ile eksiksiz slametan kalıplarını hem de modern parlamenter yordamı izlemektedir; Permai bildirileri takvime ve sayıbilime dayalı kehanet dizgeleri ile mistik öğretilerin yanı sıra sınıf çatışmasının analizini de içerir. Permai söylevleri de hem dinsel hem de siyasal kavramları ayrıntılandırmaya yöneliktir. Modjokuto'da Permai aynı zamanda kendi özel uygulamaları ve büyülerine, gizli bir şifreye ve liderlerinin toplumsal ve politik yazılarındaki bölümlerin kabalistik yorumlarına sahip bir tedavi kültüdür.

Fakat Permai'nin en belirgin özelliği güçlü bir biçimde İslam karşıtı olmasıdır. İslam'ın dışarıdan getirilmiş, Javalıların gereksinim ve değerlerine

uygun olmayan bir ürün olduğunu ileri süren bu kült, "saf" ve "özgün" Java inanışlarına geri dönülmesini istemektedir; bundan kastedilenin de İslam unsurlarından arındırılmış yerli bağdaştırmacılık olduğu anlaşılmaktadır. Buna koşut olarak, bu kült parti hem ulusal hem de yerel düzeylerde laik evlilik ve cenaze alışkılarını desteklemeye başlamıştır. Mevcut durumda, Hıristiyanlar ile Belili Hindular dışında, herkesin evliliğini Müslüman ritüeline göre yasallaştırması gerekiyor.[11] Cenaze alışkıları bireysel bir konu olsa da, bağdaştırmacılığın uzun geçmişinden ötürü bunlar da İslam gelenekleriyle öylesine kaynaşmıştır ki gerçek anlamda İslami değerler içermeyen bir cenazeyi düzenlemek olanaksız görünmektedir.

Permai'nin İslami olmayan evlilik ve cenaze törenleri arayışı yerel düzeyde iki farklı biçim aldı. Bunlardan biri yerel yönetim görevlilerine baskı yaparak bu tür uygulamalara izin verilmesini sağlamak, ikincisi de kendi üyelerine baskı uygulayarak İslami unsurlardan arındırılmış ritüelleri kendi istekleriyle gerçekleştirmelerini sağlamaktı. Evlilik söz konusu olduğunda başarı zaten baştan engellenmekteydi çünkü yerel yöneticilerin merkezi yönetimin yönergelerinden ötürü elleri kolları bağlıydı ve kültün en fazla putlaştırılan üyeleri bile açıkça "gayrı meşru" bir evliliğe cesaret edemedi. Yasada bir değişiklik olmadıkça, Permai'nin evlilik biçimlerini değiştirme konusunda pek az şansı vardı – gerçi abangan taraftarı muhtarların himayesi altında resmi törenler uygulamaya yönelik birkaç başarısız çaba da olmadı değil.

Cenazeler söz konusu olduğunda durum biraz farklıydı, çünkü burada yasa değil gelenekler devreye girmekteydi. Benim alanda olduğum dönemde (1952-1954), Permai ve Masjumi arasındaki gerilim büyük ölçüde arttı. Bunun nedeni, kısmen, Endonezya'nın ilk genel seçiminin yaklaşması ve kısmen de soğuk savaşın etkilerinin hissedilmesiydi. Aynı zamanda çeşitli olaylar da etkili oldu – örneğin, Permai'nin ulusal liderinin Muhammed'i açıkça sahte peygamber olmakla suçladığı biçimindeki söylenti; bir Masjumi liderinin bölge başkentinin yakınlarında gerçekleştirdiği bir konuşmada Permai'yi Endonezya'da bir piçler nesli yaratmayı amaçlamakla suçlaması ve büyük ölçüde santri karşısında abangan değerleri temelinde gerçek-

11) Aslında, Java'da evlilik alışkılarının iki bölümü bulunmaktadır. Genel bağdaştırmacılığın bir parçası olan birincisi gelinin evinde gerçekleşir ve buna bir slametan ve gelin ile damat arasındaki çok ayrıntılı, törensel bir "karşılaşma" da dahildir. Yönetim indinde resmi tören yerine geçen ikincisi ise İslam hukukuna uygun olarak o bölgenin din görevlisinin ya da naibin bürosunda gerçekleşir. Bkz. C. Geertz, *The Religion of Java* (Glencoe, Ill., 1960), s. 61-203.

leştirilen ve çok sert geçen bir muhtarlık seçimi gibi. Sonuçta, iki arada bir derede kalmış endişeli bir bürokrat olan yerel yönetici Modin bütün köyün din yetkililerini toplantıya çağırdı. Diğer birçok görevinin yanı sıra, Modin, geleneksel olarak cenazelerin gerçekleşmesinden de sorumludur. Ritüelin tamamını yönlendirir, yas tutan insanlara defin işleminin teknik ayrıntılarını öğretir, Kuran okumaya önderlik eder ve mezarı başında ölen kişi için bir konuşma yapar. Yerel görevli Modinlere –bunların büyük çoğunluğu köylerin Masjumi liderleriydi– bir Permai üyesinin ölmesi durumunda yalnızca ölenin adıyla yaşını kaydedip evlerine dönmeleri talimatını verdi; ritüele katılmayacaklardı. Önerdiğinin aksini yaparlarsa, sorunların başlaması durumunda sorumlu olacakları ve kendisinin de yardımlarına koşmayacağı uyarısında bulundu.

17 Temmuz 1954 tarihinde, Permai'nin aktif ve azimli üyelerinden biri olan Karman'ın yeğeni Paidjan benim de yaşamakta olduğum Modjokuto kampongta birdenbire öldüğünde mevcut durum buydu.

Cenaze

Bir Java cenazesine hakim olan hava, histerik bir matem, dizginlerinden boşanmış bir ağlayış ya da ölen kişinin bu dünyadan ayrılışına yakılan üzüntü dolu ağıtlar havası değildir. Bunun yerine, cenaze, sakin, sergilemeci olmaktan uzak, neredeyse ruhsuz bir uğurlamadır; artık olanak kalmayan bir ilişkinin kısa, ritueleştirilmiş bir terk edilişi. Gözyaşı dökülmesi hoş karşılanmaz ve kesinlikle teşvik edilmez; tüm çaba, işi hemen bitirmeye, kederin zevkiyle zaman yitirmemeye yöneliktir. Cenaze işleminin teferruatı, her yandan bastıran komşularla gerçekleştirilen nazik, resmi toplumsal etkileşim, yaklaşık üç yıl boyunca çeşitli aralıklarla gerçekleştirilen bir seri anma slametanı – Javalıların ritüel dizgesinin tüm momentumu kişinin ciddi bir duygusal rahatsızlık yaşamadan ıstırap dolu anları aşmasına yöneliktir. Çünkü, yas tutanların, cenazenin ve cenaze sonrası ritüelin bir *iklas* –iradi bir duygudan yoksunluk, önyargısız ve statik bir "aldırış etmeme" hali– duygusu yarattığı söylenir; komşu grubu için de *rukun* –"komünal uyum"– sağladığından söz edilir.

Asli tören öz olarak slametanın bir diğer versiyonudur ve defin töreninin özel gereksinimlerine göre uyarlanmıştır. Ölüm haberi bölgeye duyurulduğunda, mahalledeki herkes yapmakta olduğu işi bırakıp hemen ölenin ardında bıraktıklarının evine koşmalıdır. Kadınlar kâselerle pirinç

getirir; bu pirinç slametan olarak pişirilir. Erkekler tahtadan mezartaşı yontmaya ve bir mezar kazmaya başlarlar. Kısa süre sonra Modin gelir ve etkinlikleri yönlendirmeye başlar. Beden törenle hazırlanan su kullanılarak akrabalar tarafından yıkanır (hem ölen kişiye olan sevgilerini hem de kendilerini ne kadar iyi denetlediklerini göstermek amacıyla yıkama işlemini yaparken cesedi kucaklarında tutarlar); ardından muslin kumaşa sarılır. Modin'in liderliğinde, yaklaşık bir düzine santri beş on dakika kadar cesedin başında durup Arapça dualar okur; bunun ardından, çeşitli ritüel etkinlikler arasında, beden törensel bir yürüyüşle mezarlığa götürülür ve orada da önceden belirlenmiş yollardan defnedilir. Modin ölen kişi için mezarı başında bir konuşma yapar, bir Müslüman olarak görevlerini anımsatır; ve ölümün genellikle iki ya da üç saat sonrasında cenaze sona erer. Cenazenin geri kalanı, ölümü izleyen ilk üç gün, ilk yedi gün, ilk kırk gün ve ilk yüz günde ölenin geride bıraktıklarının evindeki anma slametanları ile devam eder; sonra, ölümün birinci ve ikinci yıllarında birer slametan ve, son olarak da, bedenin artık toza dönüştüğüne ve yaşayanlarla ölenler arasındaki boşluğun mutlak hal aldığına inanılan bininci gün.

Paidjan öldüğünde devreye sokulan da işte bu ritüel kalıptı. Şafak söker sökmez (ölüm sabahın erken saatlerinde gerçekleşti), enişte Karman, oğlanın yakınlardaki bir kentte bulunan ebeveynlerine bir telgraf çekerek Javalılara özgü bir dille oğullarının hasta olduğunu bildirdi. Bu sakınımdaki amaç, bu insanların yavaş yavaş durumun farkına varmalarını sağlayarak ölümün etkisini yumuşatmaktı. Javalılar, duygusal hasarın, bir hüsranın ne kadar ciddi olduğundan değil, gelişinin ani olmasından, hazırlıklı olmayanları "şaşırtma" kudretinden kaynaklandığını düşünürler. Asıl korkulan şey, ıstırap değil, "şok"tur. Ardından, ebeveynlerin birkaç saate kadar geleceklerini düşünerek, Karman, törene başlaması için Modin'i çağırttı. Bunun yapılmasının nedeni de, kuramsal olarak, ebeveynler gelene kadar bedeni defnetmek dışında yapacak pek fazla şey bırakmamaktı; böylece, gereksiz yere gerilimi paylaşmamış olacaklardı. En geç saat ona kadar her şey bitmiş olacaktı; üzücü bir olay, ama ritüeller uyarınca sessizce kapatılan bir olay.

Ama, bana daha sonra anlattığına göre, Modin, Karman'ın evine gelip de Permai'nin siyasal simgesinin yer aldığı posteri görünce Karman'a ritüeli gerçekleştiremeyeceğini söyledi. Ne de olsa Karman "başka bir dinin" üyesiydi ve Modin de bu din için geçerli cenaze ritüellerini bilmiyordu; onun tek bildiği, İslam diniydi. "Senin dinini aşağılamak istemem," dedi dindar bir havada. "Tam aksine, senin dinine büyük saygı duyuyorum,

çünkü İslam'da hoşgörüsüzlük yoktur. Ama ben senin ritüelini bilmiyorum. Hıristiyanların kendi ritüeli ve kendi uzmanı (yerel papaz) vardır, ama Permai ne yapar? Bedeni yakarlar mı yoksa?" (Bu, Hindu gömme uygulamalarına yapılan sinsice bir göndermeydi; belli ki, Modin bu konuşmadan büyük zevk almaktaydı.) Modin'in anlattığına göre, Karman bütün bunlara çok üzüldü ve açıkçası şaşırdı, çünkü Permai'nin aktif bir üyesi olmasına karşın oldukça bilgisiz sayılırdı. Partinin Müslümanlara özgü cenazelere karşı sürdürdüğü baskı kampanyasının asla somut bir sorun olarak karşısına çıkabileceği ya da Modin'in töreni yönetmeyi gerçekten de reddedebileceği aklına bile gelmemişti. Karman aslında kötü bir adam değildi, dedi Modin, yalnızca liderlerinin elinde kolayca aldatılan biriydi.

Artık iyice sinirleri bozulan Karman'ın yanından ayrıldıktan sonra, Modin, dosdoğru bölge yöneticisine çıkıp doğru davranıp davranmadığını sordu. Yönetici zaten onun en doğrusunu yaptığını söylemekle yükümlüydü; bu desteği de arkasına alan Modin evine döndüğünde Karman'ı ve onun çaresizlik içinde gittiği köy polisini karşısında buldu. Karman'ın kişisel dostu olan polis memuru, Modin'e, uzun zamandır geçerli olan geleneklere göre, herkesi ayrım gözetmeden gömmekle yükümlü olduğunu, o kişinin kendi politik görüşünü paylaşıp paylaşmadığına da asla aldırış etmemesi gerektiğini söyledi. Ama yerel yöneticinin de desteğini arkasına alan Modin bunun artık kendi sorumluluğu olmadığında direndi. Ancak, diye önerdi, eğer isterse Karman muhtarın bürosuna gidip dindar bir Müslüman olduğunu ve Modin'in oğlanı İslam geleneklerine göre gömmesini istediğini belirten bir belgeyi muhtarlıkta yazabilir ve ardından da iki tanığın huzurunda muhtara imzayla onaylatıp Hükümetin mührüyle mühürletebilirdi. Dinsel inanışlarım resmi yollardan terk etmesine yönelik bu öneri karşısında Karman hiddetlendi, bir Javalıdan beklenmeyecek biçimde evden dışarı fırladı. Ne yapacağını düşünerek evine vardığında da oğlanın ölüm haberinin ilan edildiğini ve bütün mahallenin tören için toplanmakta olduğunu gördü.

Modjokuto'daki pek çok kampong gibi, benim içinde yasadığım kampong da rasgele denebilecek bir yapıda gruplaşmış dindar santrilerden ve ateşli abanganlardan (ve her iki tarafı, o kadar ateşli olmasa da, yalnızca destekleyenlerden) oluşuyordu. Kasabada insanlar yaşayabildikleri yerde yaşamaya, buldukları kişilerle komşuluk yapmaya zorunludur; buna karşın, kırsal alanlarda mahalleler, hatta köyler, hâlâ tamamen ya abanganlardan ya da santrilerden oluşur. Kampongda santrilerin çoğunluğu Masjumi üyesiydi ve abanganların çoğu da Permai taraftarıydı; toplumsal yaşamda

da bu iki grup arasındaki toplumsal etkileşim en düşük düzeydeydi. Pek çoğu ya küçük ölçekli ticaretle uğrasan ya da el emeğiyle yaşamını kazanan insanlar olan abanganlar her gün, öğle sonrasının ilerleyen saatlerinde, Karman'ın yol kenarındaki kahvehanesinde buluşup, Java'daki küçük kasabalarda ve köylerde çok sık görüldüğü gibi, hava kararana kadar sohbet ederdi; çoğunlukla terzilerden, tüccarlardan ve dükkân sahiplerinden oluşan santriler ise genellikle santrilerin işlettiği dükkânlardan birinde benzer amaçlarla toplanıyorlardı. Fakat, yakın toplumsal bağların eksikliğine karşın, cenaze esnasında bölgesel birliğin sergilenmesi hâlâ her iki grup tarafından da kaçınılmaz bir görev olarak kabul ediliyordu; bütün Java ritüelleri arasında, muhtemelen, cenaze en yüksek katılım zorunluluğu yükleyendir. Ölen kişinin yakınlarının evi merkez alındığında kabaca tanımlanmış bir çember içinde yaşayan herkesin törene katılması beklenir; bu örnekte de herkes katıldı.

Durum böyle olunca, saat sekiz civarında Karman'ın evine vardığımda bahçenin iki ayrı köşesinde huzursuzca çömelmiş iki grup erkekle, evin içinde giysileri hâlâ üzerinde duran bedenin yanında tedirgince fısıldaşan bir grup kadınla ve slametan hazırlama, bedeni yıkama ve konukları karşılamanın her zamanki sessiz telaşı yerine genel bir kuşku ve tedirginlik havasıyla karşılaşmam aslında hiç de şaşırtıcı sayılmazdı. Abanganlar evin yakınında gruplaşmıştı; aralarından Karman çömeldiği yerden boş gözlerle uzaklara bakarken kasabanın Permai Başkanı ve Sekreteri konumundaki Subjoko ve Sastro (bu ikisi o zamanki kampongta ikamet etmiyorlardı) sandalyelere oturmuş, sanki oraya ait değilmiş gibi duruyorlardı. Santriler yaklaşık on beş metre uzakta bir hindistancevizi palmiyesinin gölgesinde gruplaşmıştı ve mevcut sorun dışında her şey hakkında alçak sesle sohbet etmekteydiler. Bu neredeyse hareketsiz tablo bildik bir dramadaki beklenmedik bir araya benziyordu, sanki film tam ortasında durdurulmuş gibiydi.

Yaklaşık yarım saat sonra birkaç abangan gönülsüzce mezar taşı yapmak üzere tahta yontmaya ve birkaç kadın da yapacak daha iyi bir şey olmadığı için küçük çiçek buketleri derlemeye başladı; fakat ritüelin tıkanıp kaldığı ve kimsenin bir sonraki adımın ne olacağını bilmediği ortadaydı. Gerilim yavaş yavaş arttı. İnsanlar güneşin gökyüzünde gitgide yükselmesini tedirginlikle seyrediyor, arada sırada da bomboş bir yüz ifadesiyle oturan Karman'a bakıyorlardı. Durumun ne kadar üzücü olduğu konusunda mırıldanmalar duyulmaya başladı ("Bu günlerde her şey siyasal bir sorun," diye bana doğru dönerek homurdandı seksen yaşlarında, geleneklerden yana bir adam, "artık politik bir sorun haline gelmeden ölmek

bile yasak"). Sonunda, saat 9.30 gibi, Abu adında genç bir terzi durum tamamen içinden çıkılmaz bir hal almadan bir şeyler yapmaya karar verdi: ayağa kalkıp Karman'a da kalkmasını işaret etti; bu, sabahtan beridir bir şeyler yapmaya yönelik ilk ciddi hareketti. Meditasyon halinden çıkan Karman da iki grubun arasındaki alanı geçip Abu'yla konuşmaya gitti.

Aslında, Abu, kampong içinde oldukça özel bir konuma sahipti. Dindar bir santri ve sadık bir Masjumi üyesi olmasına karşın Permai grubuyla daha fazla bağlantısı vardı, çünkü terzi dükkânı Karman'ın kahvehanesinin hemen arkasındaydı. Sabah akşam dikiş makinesinin başından kalkmayan Abu, bu grubun gerçek anlamda üyesi olmasa da, yaklaşık on metre öteden, çalıştığı yerin arkasından sık sık söze karışırdı. Onunla Permai grup arasında din konularında gerilimin süregeldiği doğruydu. Bir keresinde, ölümden sonrasına ilişkin inanışlarını sorduğumda, alaylı bir dille bunu Abu'ya sormam gerektiğini, çünkü onun konunun uzmanı olduğunu söylediler; ölümden sonrasına ilişkin tamamen saçma olduğuna inandıkları İslami kuramlar hakkında da onu açıkça alaya aldılar. Yine de, bu insanlarla arasında bir tür toplumsal bağ vardı ve bu çıkmazı aşmaya çaba gösterenin o olması da belki de mantıklıydı.

"Neredeyse öğle olacak," dedi Abu. "İşler böyle gidemez." Başka bir santri olan Umar'ı Modin'le konuşmaya göndermeyi önerdi; belki gelmeye ikna edilebilirdi – bir parça yumuşamış olabilirdi. Bu arada, o da ölü bedeni yıkayabilir ve sarma işlemine başlayabilirdi. Karman bunu bir düşüneceğini söyledikten sonra iki Permai lideriyle tartışmak için kendi tarafına döndü. Birkaç dakika sonra çok istekli el kol işaretleri ve kafa sallamaların ardından Karman geri döndü ve kısaca konuştu: "Tamam, öyle yapalım." "Ne hissettiğini anlıyorum," dedi Abu. "Ben yalnızca en gerekli olanları yapıp İslam'ı da olabildiğince işin dışında tutarım." Santrileri topladı ve birlikte eve girdiler.

Yapılması gereken ilk iş bedenin soyulmasıydı (kimsenin içi taşımaya elvermediği için hâlâ yerde yatıyordu). Ama o zamana kadar beden oldukça katılaşmıştı ve bu da giysilerin bir bıçakla kesilerek çıkarılmasını gerektirdi – bu, herkesi, özellikle de etrafta toplaşan kadınları derinden etkileyen alışılmadık bir işlemdi. Santriler sonunda bedeni giysilerden kurtarmayı başardı ve yıkanmaya hazır hale getirdi. Abu yıkama için gönüllüler olup olmadığını sordu; Tanrı'nın böyle bir işi değerli kabul edeceğini de ekledi. Ama, normalde bu görevi üstlenmeleri beklenecek akrabalar o kadar çok sarsılmış ve kafaları da o kadar karışmıştı ki geleneksel yollarla bedeni kucaklarında tutmayı kabullenemediler. İnsanlar

umutsuzca birbirlerine bakarken bir süre daha geçti. Sonunda, Karman'ın grubunun bir üyesi olsa da akrabalardan biri olmayan Pak Sura oğlanı kucağına aldı; korktuğu açıkça belli oluyordu ve koruyucu bir büyü mırıldanmayı da ihmal etmiyordu. Javalıların defin işlemini hızla gerçekleştirmelerine getirdikleri bir açıklama da ölen kişinin ruhunun evde dolanmasının tehlikeli olmasıdır.

Ancak, yıkama işlemi başlamadan önce, birileri tek bir kişinin yeterli olup olmadığı sorusunu ortaya attı – genellikle üç kişi olmuyor muydu? Abu da dahil olmak üzere hiç kimse bundan emin değildi; bazıları üç kişi olmasının geleneksel olduğunu ama böyle bir zorunluluk bulunmadığını düşünüyordu. Bazıları da üç sayısının gerekli olduğu fikrindeydi. On dakika kadar süren ateşli tartışmaların ardından oğlanın bir erkek kuzeni ile oğlanla bir akrabalığı bulunmayan bir marangoz Pak Sura'ya katılacak cesareti bulabildi. Modin rolünü elinden geldiğince gerçekleştirmeye çabalayan Abu bedenin üstüne birkaç damla su serpiştirdi ve beden oldukça rasgele bir tarzda ve kutsanmamış suyla yıkanmış oldu. Fakat bu işlem tamamlandıktan sonra da işlemler durakladı, çünkü, İslam yasalarına göre, bedenin deliklerine yerleştirilmesi gereken pamuk parçalarının nasıl hazırlanacağını hiç kimse bilmiyordu. Karman'ın karısı ve ölen çocuğun annesinin kız kardeşi belli ki bu kadarına katlanamadı ve kendisini koyvererek gürültülü bir biçimde dövünmeye başladı – böyle bir şeye, katıldığım yaklaşık bir düzine Java cenazesinde daha önce hiç tanık olmamıştım. Herkes bu gelişme karşısında daha da hüzünlendi ve kampong kadınlarının çoğu kadını susturmak için telaşlı ama beyhude bir çabaya girişti. Bahçede oturan erkekler görünüşte sakin ve etkilenmemiş görünseler de, daha en başından beridir mevcut olan utanç dolu tedirginlik yerini korku dolu bir umutsuzluğa bırakıyor gibiydi. "Bu şekilde ağlaması hiç hoş değil," dedi birkaç adam bana. "Hiç uygun değil." İşte o anda Modin çıkageldi.

Fakat hâlâ fikrini değiştirmiş değildi. Ayrıca, yaptıklarıyla sonsuza kadar lanetlenmeye davet çıkardığı gerekçesiyle Abu'yu uyardı. "Eğer ritüelde bir hata yaparsan Kıyamet Günü hesabını vermek zorunda kalırsın," dedi. "Senin sorumluluğun olur. Bir Müslüman için defin ciddi bir konudur ve Yasaya uygun olarak, o Yasayı iyi bilen biri tarafından uygulanmalıdır, bireyin kendi iradesine göre değil." Ardından da Permai liderleri Sudjoko ve Sastro'ya cenazede yönetimi ele almalarını önerdi, çünkü ikisi de parti "entelektüeli" olduklarına göre Permai'nin ne tür cenaze gelenekleri izlediğini de biliyor olmalıydı. Sandalyelerinden hiç

kalkmayan iki lider herkesin beklenti yüklü bakışları altında bu öneriyi bir süre görüştü ve sonunda da reddetti; sıkıntılı bir ifadeyle, törenin nasıl yapılacağını gerçekten de bilmediklerini söylediler. Modin omuz silktikten sonra çekip gitti. Orada hazır bulunanlardan biri, Karman'ın bir arkadaşı, bedeni evden çıkarıp gömmeyi ve ritüeli falan da unutmayı önerdi; işleri bu haliyle bırakmak çok tehlikeliydi. Bu şahane öneri kabul edilir miydi bilemiyorum, çünkü tam bu anda ölen çocuğun annesiyle babası kamponga girdi.

Oldukça ağırbaşlı görünüyorlardı. Ölümden habersiz sayılmazlardı çünkü, babanın daha sonra bana anlattığına göre, telgrafı aldığında bundan zaten kuşkulanmıştı; o ve karısı kendilerini en kötüsüne hazırlamışlardı ve vardıklarında da soğukkanlı sayılırlardı. Kamponga ulaşıp da kalabalığı görünce korkularının yerinde olduğunu anladılar. Karman'ın ağlaması bir parça azalan karısı ölen oğlanın annesini görünce onu teselli edenlerden sıyrılıp çığlıklar atarak ablasını kucaklamaya koştu. Bir saniye gibi bir sürede, her iki kadın da çılgın bir histeriye kapıldı; kalabalık hemen araya girerek ikisini ayırdı ve kampongun ayrı uçlarındaki evlere götürdü. Onların dövünmeleri ise hızını hiç kaybetmeden devam etti; tedirginlik yüklü yorumlar da iyice artınca, defin işleminin şu ya da bu biçimde halledilmesi gereği doğdu – hem de oğlanın ruhu birilerini esir almadan önce.

Ama şimdi de anne sarılmadan önce oğlunun bedenini görme isteğinde ısrar ediyordu. Baba önceleri bunu kesin bir dille yasakladı, sinirli bir ses tonuyla ağlamayı kesmesini emretti – böyle bir davranışın oğlunun öteki dünyaya açılan yolunu karartacağını bilmiyor muydu? Ama kadın ısrar edince, sonunda, Karman'ın evinde, oğlanın yattığı yere getirdiler. Kadınlar onu fazla yaklaşmasın diye tutmaya çalıştılarsa da ellerinden kurtuldu ve oğlanın cinsel organını öpmeye başladı. Anında kadınlar ve kocası tarafından uzaklaştırıldıysa da o henüz bitirmediğini haykırıyordu; kadını arka odaya taşıdılar. Orada gözlerini bir noktaya dikip sakinleşti. Bir süre sonra –Modin'in pamukların nereye yerleştirileceğini gösterecek kadar esneklik tanımasıyla bedenin nihayet sarılmasının ardından– kadın artık iyice aklını kaçırmış gibiydi; bahçede dolanarak hepsi de ona yabancı olan insanların elini sıkıp her birine "Kusuruma bakmayın, kusuruma bakmayın," dedi. Bir kez daha zorla zaptedilmesi gerekti; insanlar, "Toparla kendini; diğer çocuklarını düşün – oğlunun ardından mezara gitmek mi istiyorsun?" diyordu.

Beden artık sarılmıştı ve hemen mezarlığa götürülmesi önerildi. Bu noktada, Karman, oğlanın babasının artık törenin yasal sorumlusu olarak

yerini aldığına inandığı için, adamın yanına gitti. Bir hükümet görevlisi olarak Modin'in babaya yaklaşmak konusunda kendisini özgür hissetmediğini açıkladı; fakat Modin öğrenmek istiyordu: oğlunun nasıl gömülmesini isterdi – İslami yoldan mı başka yollardan mı? Bir parça afallayan baba şu yanıtı verdi: "İslami yoldan elbette. Ben pek dindar sayılmam ama Hıristiyan da değilim; ölüm söz konusu olduğunda da defin İslami yoldan olmalı. Tamamen İslami." Abu bir kez daha Modin'in babaya doğrudan yaklaşamadığını açıkladı; ama Abu "özgür" biri olarak, dilediğini yapabiliyordu. Elinden geldiği kadar yardımcı olmaya çalıştığını ama baba gelmeden önce de İslami hiçbir şey yapmamaya gayret ettiğini söyledi. Havada bu kadar fazla gerginlik olması, siyasal ayrılıkların bu kadar fazla soruna yol açması çok kötüydü. Ama ne de olsa cenaze konusunda her şeyin "net" ve "yasal" olması gerekirdi. Bu, oğlanın ruhu için önemliydi. Santriler, bir parça neşeli bir havada, bedenin yanında dualarını okumaya başladı ve beden mezarlığa taşınıp her zamanki tarzda defnedildi. Modin çocuklar için uyarlanmış biçimiyle mezar başındaki konuşmasını gerçekleştirdi ve tören nihayet tamamlandı. Akrabalardan biri ya da herhangi bir kadın mezarlığa gitmedi; ama eve döndüğümüzde –saat öğleden sonrayı epey geçmişti– nihayet slametan sunuldu ve Paidjan'ın ruhu da muhtemelen öteki dünyaya gitmek için kampongdan ayrıldı.

Üç gün sonra, gece vakti, ölüyü anmak için düzenlenen slametanların ilki düzenlendi; ama bu slametana santrilerden tek bir kişi bile katılmadığı gibi bir yas ritüeli olmasının yanı sıra bir Permai siyasal ve dinsel kültüne dönüştüğü görüldü. Karman, geleneksel tarzda, düzgün bir Java dili kullanarak, bunun Paidjan'm ölümünü anma amaçlı bir slametan olduğunu ilan etti. Permai lideri Sudjoko hemen araya girip, "Hayır, hayır, bu yanlış," dedi. "Üçüncü gün slametanında insanlar yalnızca yemek yer ve ölen kişi için de uzun dualar eder. Biz ise kesinlikle böyle yapmayacağız." Ardından da uzun, dönüp dolaşıp aynı konuya gelen bir konuşma gerçekleştirdi. "Herkesin ülkenin felsefi-dinsel temelini bilmesi gerekir," dedi. "Diyelim ki, bu Amerikalı [beni işaret etti; benim orada olmamdan hiç de memnun değildi] gelip de size şöyle sordu: bu ülkenin tinsel temeli nedir? Ve siz de bilemediniz – utanmaz mıydınız?"

Bu konu üzerinde devam ederek, Başkan Sukarno'nun yeni cumhuriyetin resmi ideolojik temelini oluşturan "Beş Nokta"sının (Tektanrıcılık, Toplumsal Adalet, İnsancıllık, Demokrasi ve Ulusçuluk) mistik bir yorumu temelinde mevcut ulusal politik yapıyı haklı çıkarmaya girişti. Karman ve diğerlerinin de yardımıyla, bireyin, devletin yalnızca küçük

bir modeli olarak görüldüğü ve devletin de bireyin genişletilmiş bir imgesi haline geldiği bir mikro-makro evren kuramı geliştirdi. Eğer devlet düzenlenecekse, o halde, birey de düzenlenmelidir; biri olacaksa diğeri de olmalıdır. Devlet başkanının Beş Noktası devletin temeli olduğuna göre, bu durumda, beş duyu da birey için temeldir. Her ikisini uyumlu kılma süreci aynıdır ve bizim de bunu bildiğimizden emin olmamız gerekir. Tartışma din, felsefe ve siyaset konularına da uzanarak (hatta, benim şerefime, Rosenberg'lerin idamının tartışılmasını da içererek) yaklaşık yarım saat kadar sürdü.

Kahve için ara verdik ve tam Sudjoko yeniden başlamak üzereyken Paidjan'ın sessizce ve ifadesizce oturmakta olan babası, sanki kendi kendisini ikna etmeye çalışıyormuş ama pek de umutlu değilmiş gibi, aniden konuşmaya başladı. "Kaba kentli aksanımı hoşgörün," dedi, "ama bir şey söylemeyi çok istiyorum." Onu affetmelerini diliyordu; birazdan tartışmalarına devam edebilirlerdi. "Paidjan'ın ölümünün ardından *iklas* ['önyargısız', 'vakur'] olmaya çalışıyorum. Onun için yapılabilecek her şeyin yapıldığına ve ölümünün herkesin başına gelebilecek bir olay olduğuna eminim." Hâlâ Modjokuto'da kaldığını, çünkü yaşadığı yerdeki insanlarla yüzleşmeye, her birine neler olduğunu anlatmaya henüz cesareti olmadığını söyledi. Söylediğine göre, karısı da artık eskiye göre biraz daha *iklas* hissediyordu. Ama gerçekten zordu. Kendi kendisine sürekli bunu Tanrı'nın böyle istediğini söyleyip duruyordu, ama bu çok zordu, çünkü bu günlerde insanlar artık her konuda fikir birliği içinde değildi; biri bir şey söylerken bir başkası başka bir şey söylüyordu. Hangisinin doğru olduğunu anlamak, neye inanacağını bilmek zordu. Cenazeye katılan bütün Modjokuto halkına minnettar olduğunu ve her şey birbirine karıştığı için de üzüldüğünü söyledi. "Ben pek dindar sayılmam. Masjumi değilim, Permai de değilim. Ama oğlumun eski usullere göre defnedilmesini istedim. Umarım kimsenin duyguları incinmemiştir." Bir kez daha, *iklas* olmaya çalıştığını, kendi kendisine bunun Tanrı'nın isteği olduğunu söylediğini anlattı, ama bu çok zordu çünkü bu günlerde işler çok karışıktı. Oğlunun ölmesinin neden gerektiğini anlamak çok zordu.

Kişinin duygularını bu şekilde herkesin içinde dile getirmesi –benim deneyimlerime göre– Javalılar arasında çok alışılmadık bir şeydir ve artık kalıplaşmış geleneksel slametan örüntüsünde buna (ya da felsefi veya politik tartışmalarda) yer yoktur. Orada bulunanların tümü babanın bu konuşması karşısında oldukça sarsıldı ve ıstırap yüklü bir sessizlik oldu. Sonunda Sudjoko yeniden konuşmaya başladı, ama bu kez oğlanın

ölümünü ayrıntılarıyla anlatmaya başladı. Paidjan ilk kez ateşlendiğinde Karman Subjoko'yu gelip bir Permai büyüsü yapması için çağırtmıştı. Ama oğlan büyüye yanıt vermemişti. Sonunda onu hastanede bir erkek hemşireye götürdüler. Orada bir iğne yapıldı ama yine de durumu kötüleşti. Kan kusmaya ve kasılmaya başladı –buraları Subjoko oldukça başarılı bir biçimde canlandırdı– ve sonra da öldü. "Permai büyüsünün neden işe yaramadığını bilmiyorum," dedi, "daha önce işe yaramıştı. Bu kez olmadı. Neden bilmem; üstünde ne kadar düşünürseniz düşünün bu tür şeyler açıklanamaz. Bazen işe yarar bazen de yaramaz." Bir sessizlik daha oldu; on dakika kadar daha siyaset tartışıldıktan sonra dağıldık. Baba ertesi gün evine döndü ve ben de daha sonraki slametanların hiçbirine davet edilmedim. Yaklaşık dört ay sonra alandan ayrıldığımda Karman'ın karısı yaşadıklarının etkisinden hâlâ tamamen kurtulamamıştı, santriler ile abanganlar arasındaki gerilim artmıştı ve bir Permai ailesinde bir ölüm gerçekleştiğinde neler olacağını herkes merakla bekliyordu.

Analiz

Malinowski, "Dinin bütün kaynakları içinde, yaşamın en üst ve nihai krizi –ölüm– en büyük öneme sahip olandır," der.[12] Ona göre, ölüm, hayatta kalanlarda sevgi ve nefretten oluşan ikili bir tepkiyi, insanın varlığının psikolojik ve toplumsal temellerini tehdit eden, hayranlık ve korku karışımı derin bir duygusal karmaşayı açığa çıkarır. Hayatta kalanlar ölen kişiye duydukları sevgiden ötürü ona yakınlaşırken ölümün getirdiği korkunç dönüşümden ötürü de ondan uzaklaşırlar. Cenaze alışkıları ile bunları izleyen yas uygulamaları, hem ölüme rağmen bağları koparmama hem de bağları derhal ve kalıcı bir biçimde koparma ve yaşamaya devam etme iradesinin umutsuzluk doğurucu eğilimi karşısında galip gelinmesini sağlamaya dönük, çatışkı yüklü istekler çevresinde odaklanır. Ölüm sonrası ritüelleri hayatta kalanların o ortamdan panik içinde kaçma dürtüsüne ya da ölenin ardından mezara gitme dürtüsüne boyun eğmesini engelleyerek insan yaşamının sürekliliğini sağlar:

> Ve duygusal güçlerin oynadıkları bu oyuna, yaşam ve ölüm arasındaki bu en üst düzeydeki ikileme, din adımını atar; din, pozitif inancı, rahatlatıcı

12) Malinowski, *Magic, Science and Religion*, s. 29.

görüşü, ölümsüzlük temelli kültürel açıdan değerli görüşü, bedenden bağımsız ruh görüşünü ve ölümden sonra yaşamın sürekliliği görüşünü getirir. Ölüm sonrasında gerçekleşen çeşitli törenlerde, ölenin anılması ve anımsanmasında, ataların ruhlarına tapınma uygulamasında, din, hayatta tutan inanışlara bir beden ve biçim kazandırır. (...) Aynı işlevi grubun tamamı açısından da yerine getirir. Hayatta kalanları bedenlerle ilişkilendiren ve onları ölümün gerçekleştiği yere çeken ölümle bağlantılı törenler, ruhun varlığına, ruhun yararlı etkilerine ya da kötü amaçlarına, çeşitli anma ya da kurban etme törenlerinin birer görev olduğuna duyulan inanç – bütün bunlarda, din, korku, keder ve ahlaksal bozukluğun merkezkaç güçlerine karşı direnir ve grubun sarsılmış dayanışma ruhunun yeniden sağlanması ve moralinin yeniden kazandırılması için en kuvvetli araç haline gelir. Kısacası, din, burada geleneğin engellenmiş içgüdülerin yalın negatif tepkisi karşısındaki zaferini perçinler.[13]

Bu tür bir kuram açısından, yukarıda sunulan örnek açıkça bazı zor sorunlar doğurmaktadır. Gelenek ile kültürün "engellenmiş içgüdü" karşısındaki zaferi neredeyse hiç denecek düzeyde kaldığı gibi, sanki ritüel de toplumu bütünleştirmek yerine bölmekte, kişilikleri onarmak yerine düzensizleştirmekteydi. Buna, işlevselcilerin –Durkheim geleneğini mi yoksa Malinowski geleneğini mi izlediğine bağlı olarak iki biçimden birine bürünecek– hazır bir yanıtı bulunmakta: toplumsal parçalanma ya da kültürel ahlak yitimi. Hızlı toplumsal değişim Java toplumunun düzenini bozdu ve bu da bütünleşik hale gelmemiş bir kültüre yansıdı; nasıl ki geleneksel köy toplumunun birleşik durumu birleşik slametana yansımaktaysa, kampongdaki bozulan toplumsal düzen de az önce tanıklık ettiğimiz cenaze ritüelinin bozulan slametanına yansımaktadır. Ya da, farklı bir biçimde dile getirirsek, kültürel bozuşma toplumsal bölümlenmeye yol açtı; sağlam bir halk geleneğinin yitirilmesi bireyler arasındaki ahlaksal bağları zayıflattı.

Bana öyle geliyor ki, bu iki ifadeden hangisi alınırsa alınsın, bu görüşte yanlış olan iki şey var: bu görüş toplumsal (ya da kültürel) uzlaşmazlığı toplumsal (ya da kültürel) parçalanma ile bir tutmakta; bu görüş hem kültürden hem de toplumsal yapıdan bağımsız rolleri esirgeyerek bu ikisinden birini diğerinin yalnızca bir yan etkisi olarak değerlendirmekte.

Her şeyden önce, kampong yaşamı basit anlamda düzensiz olarak nitelendirilemez. Bizim toplumumuzda da olduğu gibi, güçlü toplumsal

13) *A.g.e.*, s. 33-35.

çekişmeler damgasını vursa bile, yine de birçok alanda oldukça etkili bir biçimde ilerlemesini sürdürür. Eğer yönetim, ekonomi, aile, katmanlaşma ve toplumsal denetimle bağlantılı kurumlar Paidjan'ın cenazesinde olduğu kadar kötü işleseydi, kampong aslında içinde yaşanması çok zor bir yer haline gelirdi. Ama, kentsel karışıklığın bazı tipik belirtileri –kumarın, küçük çapta hırsızlık ve fuhuş olaylarının artması gibi– bir ölçüde mevcut olsa da, kampong toplumsal yaşamı kesinlikle çöküşün eşiğinde değildir; günlük toplumsal etkileşim, defin işlemi çevresinde odaklandığını gördüğümüz bastırılmış hiddet ve derin kararsızlığa ayak uydurarak tekliyor da değildir. Kampongun pek çok üyesi açısından, çoğu zaman, Modjokuto'daki yarı kentsel ortam maddesel dezavantajlarına ve geçiş niteliğine karşın uygulanabilir bir yaşam biçimi sunmaktadır; Java'daki kırsal yaşamın betimlemelerinde bol bol kullanılan bütün bu duygusallık karşısında, köy söz konusu olduğunda daha fazlasını söylemek herhalde olanaklı değildir. Aslında, en ciddi düzeyde rahatsız edici unsurların dinsel inanış ve uygulamalar –slametanlar, tatiller, tedavi, büyücülük, kült gruplar ve diğerleri– çevresinde gruplandığı görülür. Burada din yalnızca gerilimin toplumun herhangi bir kesimindeki yansıması değil, gerilimin hem merkezi hem de kaynağıdır.

Fakat gerilim kaynağı olmasının nedeni, miras alınan inanış ve ritüel kalıplarına olan bağlılığın zayıflaması değildir. Paidjan'ın ölümü çevresinde gerçekleşen çekişmenin nedeni, bütün kampong sakinlerinin cenazeler konusunda ortak, oldukça bütünleşik bir kültürel geleneği paylaşmalarıydı. Slametan kalıbının doğru ritüel olup olmadığı, komşuların buna katılmak zorunda olup olmadıkları ya da ritüelin dayandırıldığı doğaüstü kavramların geçerli olup olmadıkları konusunda herhangi bir tartışma bulunmuyordu. Kamponglarda hem santriler hem de abanganlar açısından, slametan gerçek bir kutsal simge olarak gücünü korumaktadır; ölümle karşılaşma açısından hâlâ anlamlı bir çerçeve sağlamaktadır – hatta çoğu insan için de anlamlı tek çerçevedir. Ritüelin başarısızlığa uğramasını dünyevileşmeye, dinden uzaklaşmanın yaygınlaşmasına, geleneksel "koruma inanışları"nın artık ilgi çekmemesine ya da düzgüsüzlüğe atfedemeyiz.

Bence, bunun yerine, bunu toplumsal yapısal ("nedensel-işlevsel") boyutta mevcut olan bütünleşme biçimi ile kültürel ("mantıksal-anlamlı") boyutta mevcut olan bütünleşme biçimi arasındaki süreksizliğe –bu süreksizlik toplumsal ve kültürel parçalanmaya değil, toplumsal ve kültürel anlaşmazlığa yol açmaktadır– atfetmeliyiz. Bir parça deyimsel olsa da, daha

somut terimlerle anlatırsak, sorun toplumsal açıdan kampong halkının kentli ama kültürel açıdan hâlâ köylü olmasında yatmaktadır.

Java kampongunun bir tür geçiş toplumunu temsil ettiğini, kampong üyelerinin de neredeyse tamamen kentlileşmiş elitler ile neredeyse tamamen geleneksel yapıda örgütlenmiş köylüler arasında sıkışıp kaldığını zaten belirttim. Katılımda bulundukları toplumsal yapısal biçimler genellikle kentsel biçimlerdir. Kırsal yöreye özgü neredeyse tamamen tarıma dayalı meslek yapısının yerine büyük ölçüde farklılaşmış bir meslek yapısının belirmesi; birey ile ussallaşmış merkezi yönetim bürokrasisi arasında kişiliksel bir tampon görevi gören yarı kalıtsal, geleneksel köy yönetiminin tamamen ortadan kalkması ve bunun yerine modern parlamenter demokrasinin daha esnek biçimlerinin gelmesi; kampongun, köyün aksine, potansiyel açıdan bile yeterli bir varlık oluşturamayıp yalnızca bağımlı bir alt parçası haline geldiği çok sınıflı toplumun evrimleşmesi – bütün bunlar kampong insanının hayli kentsel bir dünyada yaşadığını göstermektedir. Toplumsal açıdan, onunki *Gesellschaft*[14] bir varoluştur.

Fakat kültürel düzeyde –anlam düzeyinde– kampong sakini ile köylü arasında çok daha az karşıtlık yer alır; bu karşıtlık kampong sakini ile kentsel elitin üyesi arasında çok daha fazladır. Kampong insanının bağlılık hissettiği inanış, ifade ve değer kalıpları –onun dünya görüşü, ethosu, etiği ya da başkaları– köylünün bağlı olduklarından yalnızca ufak tefek farklılıklar gösterir. Radikal düzeyde daha da karmaşıklaşan bir toplumsal çevrede, köylü toplumda kendisine ya da ebeveynlerine yol göstermiş olan simgelere gözle görülür bir biçimde sarılmaktadır. Paidjan'ın cenazesinin çevresinde gelişen psikolojik ve toplumsal gerilimi tırmandıran da zaten bu gerçek oldu.

Ritüelin düzensizliği, alışkıya katılanlar arasındaki, alışkının anlamına ilişkin temel bir belirsizlikten kaynaklandı. En basit anlatımıyla, bu belirsizlik, slametanı oluşturan simgelerin hem dinsel hem de politik öneme sahip olmaları, hem kutsal hem de dinsel olmayan bir anlam yüklenmiş olmaları gerçeğine dayanıyordu. Karman'ın kendisi de dahil olmak üzere, Karman'ın bahçesine gelenler olumlu öğeyle bağlantılı kutsal nitelikli bir etkinliğe mi yoksa laik bir iktidar kavgasına mı katıldıklarına emin değillerdi. İşte, bu nedenle, yaşlı adam (aslında kendisi mezarlık bekçisiydi) bana bugünlerde ölmenin politik bir konu olduğu serzenişinde bulundu; işte, bu nedenle, köy polisi Paidjan'ı gömmeyi reddettiği için Modin'i dinsel değil

14) Toplum; toplumsal. (ç.n.)

politik açıdan taraf tutmakla suçladı; işte, bu nedenle, ideolojik bağlılıkları birdenbire dinsel uygulamaların karşısına engel olarak dikilince dinsel kültürü eksik Karman şaşkınlığa uğradı; işte, bu nedenle, Abu, düzenli bir cenaze gerçekleştirme uğruna politik farklılıklardan vazgeçme istekliliği ile kendi kurtuluşu adına kendi dinsel inançlarını tehlikeye atma isteksizliği arasında kararsız kaldı; işte, bu nedenle, anma alışkısı, siyasal çekişme ile neler olduğuna yönelik uygun bir açıklama bulma amaçlı dokunaklı bir arayış arasında gidip geldi – özetle, işte, bu nedenle, slametanın dinsel kalıbı, "pozitif inanç" ve "kültürel açıdan değerli inanış" "araya girmeye" kalkıştığında sendeledi.

Daha önce de vurgulandığı gibi, santri ile abangan arasındaki çekişmenin günümüzdeki ciddiyeti büyük ölçüde yirminci yüzyıl Endonezyası'nda ulusçu toplumsal hareketlerin ortaya çıkmasından kaynaklanır. Bu hareketlerin doğduğu büyük kentlerde, ilk başlarda çeşitli türler görülmekteydi: Çin rekabetiyle mücadele etmek için tüccarların oluşturduğu topluluklar; kültür tarımı alanlarındaki sömürüye karşı direnen işçilerin sendikaları; asıl kavramları yeniden tanımlamaya çalışan dinci gruplar; Endonezya'nın metafizik ve ahlaki kavramlarını netleştirmeye çalışan felsefe tartışma grupları; Endonezya eğitim dizgesini yeniden canlandırmak için çabalayan okul dernekleri; ekonomik örgütlenmenin yeni biçimlerini bulup çıkarmaya çalışan, işbirliği içindeki topluluklar; Endonezya'nın sanatsal yaşamında bir Rönesans'a doğru ilerleyen kültür grupları; ve, elbette, Hollanda yönetimine karşı etkili bir muhalefet oluşturmaya çalışan siyasal partiler. Fakat, zaman ilerledikçe bağımsızlık mücadelesi temel olarak elit nitelikli bu grupların hepsinin gitgide daha fazla enerjisini almaya başladı. Her birinin farklı amacı ne olursa olsun –ekonomik yapılanma, dinde reform, sanatsal Rönesans– bu amaç dağınık bir siyasal ideoloji içinde eridi; bütün bu gruplar daha fazla toplumsal ve kültürel ilerleme için önkoşul olarak tek bir amaçla ilgilenir hale geldi: özgürlük. 1945 tarihinde devrim başladığında, siyasal alan dışındaki fikirlerin yeniden formülleştirilmesi dikkate değer düzeyde yavaşlamıştı ve yaşamın birçok yönü de yoğun biçimde ideolojik nitelik kazanmıştı – bu eğilim savaş sonrası dönemde de sürmektedir.

Köylerde ve küçük kasaba boyutundaki kamponglarda, ulusçuluğun ilk, kendine özgü aşamasının yalnızca küçük bir etkisi oldu. Ama hareket tekil hale gelip de sonuçta zafere doğru ilerledikçe, kitleler de etkilenmeye başladı ve, belirttiğim gibi, bu etkinleşme çoğunlukla dinsel simgeler yoluyla gerçekleşti. Büyük ölçüde kentlileşmiş elitler köylülerle olan

bağlarını karmaşık siyasal ve ekonomik kuram bağlamında değil de –zaten bunun kırsal ortamda pek az anlamı olurdu– orada zaten mevcut olan kavramlar ve değerler bağlamında sağlamlaştırdılar. Elitler arasındaki asıl sınır çizgisi, kitlelere yaklaşımlarında İslamcı doktrini temel alanlar ile bu tür bir yaklaşım için yerli bağdaştırmacı geleneğin genel anlamda felsefi açıdan arındırılmasını temel alanlar arasına böyle bir çizgi çekildiği için, kısa sürede kırsalda santri ve abangan yalnızca dinsel değil, aynı zamanda siyasal kategoriler haline geldi; bu iki terim, belirmeye başlayan bağımsız toplumun örgütlenmesine dönük bu iki dağınık yaklaşımın taraftarları için kullanıldı. Siyasal özgürlüğün elde edilmesi parlamenter demokraside hizipçi siyasetin önemini güçlendirince, santri-abangan ayrımı, en azından yerel düzeyde, parti manevraları sürecinin yer aldığı temel ideolojik eksenlerden biri haline geldi.

Bu gelişmenin yarattığı etki, siyasal tartışmaların ve dinsel uygulamanın ortak bir dilde yapılabilmesi olmuştur. Kuran'dan okunan bir dua, Tanrı'ya şükran duygularının iletilmesinin yanı sıra, siyasal ittifakın da onaylanması haline gelmektedir; yanan bir tütsü, kişinin kutsal inanışlarının yanı sıra, kişinin laik ideolojisini ifade etmektedir. Günümüzde slametanlara ritüeldeki çeşitli unsurların ve bu unsurların "gerçek" öneminin heyecanla tartışılması, belirli bir uygulamanın gerekli mi yoksa şart mı olduğunun tartışılması, santriler dua etmek için gözlerini havaya diktiklerinde abanganların huzursuz olması ve abanganlar koruyucu bir büyü yaptıklarında da santrilerin huzursuzlaşması damgasını vurmaktadır. Gördüğümüz gibi, ölüm halinde geleneksel simgeler, toplumsal kayıp karşısında hem bireyleri güçlendirme hem de insanlara farklılıklarını anımsatma, olumlu olma ve hak edilmeyen ıstıraba ilişkin geniş kapsamlı insanca temaları ve hizipçi muhalefet ve parti mücadelesine ilişkin dar kapsamlı toplumsal temaları vurgulama, katılımcıların sahip oldukları ortak değerleri güçlendirme ve kin ve kuşkularını "ayarlama" eğilimi gösterir. Ritüellerin kendileri siyasal çekişme malzemesi haline gelir; evlilik ile ölümün kutsallaştırılma biçimleri önemli parti konularına dönüştürülür. Böylesine kuşkucu bir kültürel ortamda, kampongda yaşayan sıradan Javalı, belirli bir olay karşısında uygun tutumunu belirleme, belirli bir simgenin belirli bir toplumsal bağlama uygun anlamını seçme açısından gitgide artan güçlüklerle karşılaşmaktadır.

Siyasal anlamların bu biçimde dinsel anlamlara müdahale etmesinin doğal sonucu da gerçekleşmektedir: dinsel anlamların siyasal anlamlara müdahalesi. Hem siyasal hem de dinsel bağlamlarda aynı simgeler kulla-

nıldığı için, insanlar genellikle parti mücadelesinin yalnızca parlamenter manevranın sıradan akışını, demokratik yönetim içinde gerekli olan al-ver taktiklerini değil, aynı zamanda temel değerler ve sonuçlar konusundaki kararları da içerdiğini düşünmektedir. Özellikle kampong halkı, yönetimin yeni cumhuriyetçi biçimlerinde açıkça kurumsallaşmış olan iktidar için açık mücadeleyi temelde dinsel olan prensiplerin farklı türlerini resmi olarak yerleştirme mücadelesi olarak görmektedir. "Eğer abanganlar başa geçerse, Kuran hocalarının derslere girmesi yasaklanır." "Eğer santriler başa geçerse, günde beş vakit namaz kılmamız gerekecek." İktidar için yapılan seçim mücadelesinde görülen normal çekişme, neredeyse her şeyin tehlikede olduğu görüşü yüzünden sertleşmektedir: iktidarı ele geçiren grubun "eğer kazanırsak ülke bizimdir" biçimindeki görüşünün, bir adamın dile getirdiği gibi, "devlete kendi temellerini yerleştirme" hakkı bulunmaktadır. Böylece, siyaset bir tür kutsal yön kazanmaktadır – örneğin, Modjokuto'nun banliyölerindeki bir köyde bu biçimde yaratılan gerilimden ötürü seçimin iki kez yapılması gerekti.

Deyim yerindeyse, kampong insanı kendi asli ve tali kavramları arasında sıkışıp kalmış durumdadır. Temelde metafizik nitelikli görüşlerini, kader, ıstırap ve kötülük gibi temel "problem"lere yanıtını nasıl formülleştiriyorsa, laik iktidara, kendi siyasal haklarına ve beklentilerine yönelik savlarını da aynı biçimde formülleştirmeye zorlandığı için, toplumsal ve psikolojik açıdan etkili bir cenaze törenini ya da düzgün yürüyecek bir seçimi gerçekleştirmekte zorluklarla karşılaşmaktadır.

Fakat bir ritüel yalnızca bir anlam kalıbı değildir; aynı zamanda bir toplumsal etkileşim biçimidir. Böylece, kültürel müphemlik yaratmasının yanı sıra, dinsel bir kalıbı nispeten az düzeyde farklılaşmış bir kırsal artyetişimden kentli bir bağlama getirme çabası da toplumsal çatışmaya zemin hazırlamaktadır, çünkü kalıp tarafından sergilenen toplumsal bütünleşme türü toplumun genelindeki temel bütünleşme kalıplarıyla uyumlu değildir. Kampong halkının günlük yaşamda dayanışmayı sağlamasının yolları ile slametanın bu dayanışmayı korumaya devam etmesinde ısrar etme biçimi arasında büyük fark bulunmaktadır.

Daha önce de vurgulandığı gibi, slametan, temel olarak, bölgesel tabanlı bir ritüeldir; aileler arasındaki başlıca bağın bölgesel yakınlık bağı olduğunu varsayar. Bir komşu grubu başka bir komşu grup karşısında (siyasal, dinsel, ekonomik açılardan) önemli bir toplumsal birim olarak görülür; bundan yola çıkarsak, bir köy başka bir köyün, bir köy grubu daha başka bir köy grubu karşısında öyledir. Kasabada bu kalıp büyük

ölçüde değişmiştir. Önemli toplumsal gruplar çeşitli unsurlar yoluyla tanımlanır – sınıf, siyasal bağlılık, uğraş, etnik köken, bölgesel köken, dinsel tercih, yas, cinsiyet, ikamet yeri. Yeni tür kentsel örgütlenme farklı bağlamlardan doğan karşıt güçler arasındaki titiz dengeden oluşur: sınıf farklılıkları ideolojik benzerlikler tarafından yumuşatılır; etnik çekişmeler ortak ekonomik çıkarlar tarafından; siyasal muhalefet, daha önce de gördüğümüz gibi, ikamet yeri temelindeki yakınlık tarafından. Fakat bütün bu çoğulcu dengelemeler arasında, kentsel yaşamın başlıca toplumsal ve kültürel belirlemelerine karşın slametan değişmeden kalır.

Böylece, kutsama talep eden bir durum doğduğunda –yaşam döngüsünde bir geçiş, bir tatil, ciddi bir hastalık– uygulanması gereken dinsel biçim toplumsal denge parçasıyla birlikte değil, buna karşı harekete geçer. Slametan günlük yaşam içinde grup çekişmelerini belirlenmiş sınırlar dahilinde tutan, yakın zamanlarda tasarlanmış toplumsal yalıtım mekanizmalarını göz ardı eder, tıpkı çelişkiden kaynaklanan gerilimleri akılcı denecek düzeyde etkili bir biçimde dengeleyen karşıt gruplar arasındaki toplumsal bütünleşmenin yeni türemiş biçimlerini de göz ardı ettiği gibi. İnsanlar kaçınmayı yeğleyecekleri bir yakınlığa zorlanır; ritüelin toplumsal varsayımları ("hepimiz kültürel açıdan bir arada duran homojen köylüleriz") ile aslında söz konusu olan ("bizler değerler açısından ciddi anlaşmazlıkları olmasına karşın zorunluluk gereği bir arada yaşayan çeşitli türlerden insanlarız") arasındaki uyumsuzluk derin bir huzursuzluğa yol açar – tıpkı Paidjan'ın cenazesinin, aşırı da olsa, bunun bir örneğini oluşturması gibi. Kampongda slametan düzenlemek, gitgide artan bir düzeyde, insanlara dramatik bir eylemi sahneye koymak yoluyla güçlendirdikleri bağların artık onları en empatik biçimde bir arada tutan bağlar olmadığını anımsatmaya yarar. Bu bağlar, ideoloji, sınıf, meslek ve siyaset temellidir ve bu ıraksak bağlar artık bölgesel ilişkiler içinde yeterince özetlenemez.

Özetle, Paidjan'ın cenazesinin bozulması tek bir kaynağa bağlanabilir: anlamın kültürel çerçevesi ile toplumsal etkileşimin kalıplaşması arasındaki uyumsuzluk, kentsel ortamda köylü toplumsal yapısına göre ayarlanmış dinsel bir simgenin sürdürülmesinde ısrar edilmesinden ötürü oluşan bir tutarsızlık. İster toplumbilimsel ister toplumsal-psikolojik türden olsun, statik işlevselcilik bu türden bir tutarsızlığı izole etmeyi başaramaz, çünkü mantıksal-anlamsal bütünleşme ile nedensel-işlevsel bütünleşme arasında ayrım yapmayı başaramaz; çünkü, kültürel yapı ile toplumsal yapının yalnızca birbirlerinin refleksi olmayıp bağımsız ya da birbirlerine bağımlı değişkenler olduklarını anlamayı başaramaz. Toplumsal değişimin

itici güçlerinin net bir biçimde formülleştirilmesi ancak ve ancak işlevselci kuramın daha dinamik bir biçimiyle yapılabilir; bu dinamik biçim, insanın bazı anlamlar atfedebileceği, temel anlamını kavrayabileceğini hissettiği bir dünyada yaşaması gerçeğinin genellikle insanın işlev gören bir toplumsal organizmayı sürdürme gereksiniminden çoğu zaman saptığını hesaba katar. Kültürü "öğrenilmiş davranış" olarak gören dağınık bir anlayış, etkileşimin dengelenmiş bir kalıbı olarak toplumsal yapıyı gören statik görüş ve bu ikisinin bir şekilde ("düzenlenmemiş" durumlar dışında) birbirlerinin yalnızca yansımaları olmaları gerektiği biçimindeki açıkça belirtilen ya da belirtilmeyen varsayım, Paidjan'ın üzücü ama bilgilendirici cenazesinin gözler önüne serdiği türden sorunlara yaklaşım için gereğinden fazla ilkel bir kavramsal gereçtir.

7
Çağdaş Bali'de "İçsel Dönüşüm"

> Her ırkın büyüsel inanışlar ve uygulamalar için bir saklama yeri vardır ve bu türden, hayatta kalmış birçok inanış ve uygulama hem güzeldir hem de bir uygarlığın devamlılığını sağlar. Modern özdekçi fikirlerin bunları tamamen yok etmeyip Malay kültürünü de dermansız bırakmaması umut edilebilir.
>
> RICHARD WINDSTEDT, *The Malay Magician*

Bu günlerde, Asya ve Afrika'nın yeni devletlerindeki politik ve ekonomik modernizasyon hakkında çok şey işitsek de, dinsel modernizasyon hakkında pek az şey işitiyoruz. Tamamen ihmal edilmediğinde, dini, gerekli ilerlemenin önünde katı düzeyde eski bir engel ya da hızlı değişimin aşındırıcı güçleri tarafından tehdit edilen kültürel değerlerin kuşatılmış bir koruyucusu olarak görme eğilimi söz konusudur. Dinsel gelişimin kendisine, kapsamlı toplumsal devrimler geçirmekte olan toplumların ritüelinde ve inanç dizgelerinde gerçekleşen dönüşüm düzenliliklerine çok az dikkat sarf edilir. En iyi olasılıkla, karşımıza yerleşik dinsel bağlılıkların ve kimliklerin siyasal ya da ekonomik ilerlemede oynadıkları role ilişkin çalışmalar çıkar. Fakat, Asya ve Afrika dinlerinin bu rollerine yönelik görüşlerimiz tuhaf denecek biçimde statiktir. Bu dinlerin ya serpilmesini ya da düşüşe geçmesini bekleriz; onlardan değişmelerini beklemeyiz.

Güneydoğu Asya'nın belki de en zengin, değerli ve güzel büyüsel inanışlarının ve uygulamalarının saklama yerine sahip olan Bali açısından bu tür bir yaklaşım kesinlikle evrenseldir ve şövalyece sayılabilecek bir kültürel açıdan eski olanı sevme yaklaşımı ile çorak bir kültürel özdekçilik

arasında seçim yapma ikilemi de, bu nedenle, görünüşe göre, özellikle sert bir ikilemdir. Ben bu makalede bu ikilemin, her durumda, sahte bir ikilem olduğunu, dininin temel doğası tamamen dönüşüme uğramış olsa da Bali uygarlığının sürekliliğinin sağlanabileceğini ileri sürmeyi amaçlıyorum. Böyle bir dönüşümün aslında gerçekleşmekte olduğuna ilişkin de birkaç tane zor seçilir, belirsiz işarete dikkatleri çekmek istiyorum.

Dinsel Ussallaştırma Kavramı

Karşılaştırmalı din konulu büyük eserinde, Alman toplumbilimci Max Weber, dünya tarihinde dinlerin idealleştirilmiş iki karşı kutbu arasında bir ayrıma gitmekteydi: "geleneksel" ve "ussallaştırılmış"; bu ayrım, aşırı düzeyde genelleştirilmiş ve yetersiz düzeyde formülleştirilmiş olsa da, yine de, gerçek dinsel değişim sürecinin tartışılması için yararlı bir başlangıç noktasıdır.[1]

Bu farklılığın ekseni dinsel kavramlar ile toplumsal biçimlerin ilişkilerindeki farklılık çevresinde döner. Geleneksel (Weber ayrıca bunları büyüsel olarak adlandırır) dinsel kavramlar yerleşik toplumsal uygulamaları sıkı bir biçimde basmakalıplaştırır. Neredeyse bire bir düzeyde laik gelenekle ayrılmaz bir biçimde bağlı olan bu kavramlar "insan etkinliğinin tüm dallarını (...) simgesel büyü döngüsü içine" çekerler ve böylece günlük varoluş döngüsünün belirli ve kesin bir biçimde belirlenmiş bir yolda akıcılığını korumasını sağlarlar.[2] Fakat, ussallaştırılmış kavramlar sıradan yaşamın somut ayrıntılarıyla tam olarak örülü değildir. Bunlardan "ayrı", bunların "ötesinde" ya da "dışında"dırlar ve bunların laik topluma yerleştikleri ritüel ve inanış dizgelerinin ilişkileri de yakın ve incelenmemiş olmayıp uzak bir problematiktir. Ussallaştırılmış bir din, ussallaştırıldığı düzeyde, özbilinçli ve dünya işlerine yöneliktir. Laik yaşama yönelik tutumu, soylu

1) Weber'in dine yönelik asıl kuramsal tartışması henüz çevirisi yapılmamış olan *Wirtschaft und Gesellschaft* (Tübingen, 1925), s. 225-356 içinde yer almaktadır; ancak, yaklaşımının uygulaması *Religionssoziologie* adlı eserinin *The Religion of China* (Glencoe, Ill., 1958), *Ancient Judaism* (Glencoe, Ill., 1952), *The Religion of India* (Glencoe, Ill., 1958) ve *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (New York, 1958) çevirilerinde bulunabilir. Weber'in çalışmalarının İngiliz dilindeki en iyi eleştirileri T. Parsons, *The Structure of Social Action* (Glencoe, Ill., 1949) ve R. Bendix, *Max Weber: An Intellectual Portrait* (New York, 1960) başlıklı eserlerdir.

2) Parson, *Social Action*, s. 566 içinde.

Konfüçyüsçülüğün teslimiyetçi kabullenişinden çileci Protestanlığın aktif hakimiyetine kadar çeşitlilik gösterebilir; ama asla naif değildir.[3]

Dinsel alan ile laik alan arasındaki bu ilişki farklılığının yanı sıra, dinsel alanın kendisinin yapısında da bir farklılık söz konusudur. Geleneksel dinler çok somut bir biçimde tanımlanmış ve gevşek bir biçimde sıralanmış kutsal varlıklar bütünlüğünden, neredeyse her türden gerçek olaya kendilerini bağımsız, kesitsel ve yakın bir biçimde dahil edebilen dağınık bir ritüel eylemler ile yaşayan canlıcılık yanlısı imgeler derlemesinden oluşur. Bu tür dizgeler (biçimsel bir düzenlilik sergilemeseler bile bunlar birer dizgedir) dinin kalıcı konularını, Weber'in "anlam sorunları" –kötülük, ıstırap, hayal kırıklığı, şaşkınlık ve diğerleri– dilimini karşılamaktadır. Her bir durumda –her bir ölümde, her bir ürün felaketinde, her bir beklenmedik doğal ya da toplumsal oluşumda– bu sorunlara fırsatçı bir yaklaşımla saldırır ve mit ve büyüden oluşan cephaneliklerinden simgesel uygunluk gerekçesine göre seçtikleri silahlardan birini kullanırlar. (Dinin daha az koruyucu etkinlikleri söz konusu olduğunda da –insan sürekliliğinin, gönencin ve dayanışmanın kutsanması– aynı strateji uygulanır.) Geleneksel dinlerin temel tinsel konulara yaklaşımı apayrı ve düzensiz olduğu için, bu dinlerin karakteristik biçimi de apayrı ve düzensizdir.

Öte yandan, ussallaştırılmış dinler daha soyut, mantıksal açıdan daha bütünsel ve daha genel ifadelerle dile getirilmiş dinlerdir. Geleneksel dizgelerde yalnızca ima yoluyla ve parçalar biçiminde ifade edilen anlam sorunları burada ayrıntılı formülleştirmeler haline gelir ve kapsamlı tutumları kullanır. Belirli bir olayın ayrılmaz yönleri olarak görülmek yerine, insan varoluşunun doğal nitelikleri olarak kavramsallaştırılırlar. İngiliz antropolog Evans-Pritchard'tan klasik bir örneği ele alacak olursak, sorun artık "Ahır neden kardeşimin tepesine çöktü de başkasının kardeşinin tepesine çökmedi?" türünden ifade edilmez; bunun yerine, "Neden iyiler genç yaşta ölür de kötüler yemyeşil defne dalı gibi taptaze kalır?" türünden ifade edilir.[4] Ya da, Hıristiyan 'teodise'sinin uzlaşımlarını da bir kenara bırakırsak: "Kimin ağabeyime büyü yapıp tepesine ahırın çökmesine neden olduğunu nasıl keşfedebilirim?" yerine, "İnsan gerçeği nasıl bilebilir?" "Büyücüden intikamımı alabilmek için ne tür eylemleri uygulamalıyım?" yerine, "Kötülük yapanların cezalandırılmasını haklı

3) Weber, *Religion of China*, s. 226-249.

4) E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande* (Oxford, 1932).

çıkaran temeller nelerdir?" Daha dar ve daha somut sorular da, elbette, yerinde durmaktadır; fakat bunlar daha kapsamlı sorular altında sınıflandırıldıkları için bu kapsamlı soruların daha radikal düzeyde tedirginlik uyandıran önerilerini üstlenmektedirler. Ve daha kapsamlı soruların yalın ve genel bir tarzda ortaya atılması da, bu sorulara, benzer ölçüde kapsamlı, evrensel ve bitirici bir tarzda yanıt verilmesi gereğini doğurur.

Weber'in savına göre, dünya dinleri denen dinler tam da bu tür bir gereksinimin akut bir biçimde ortaya çıkmasına bir yanıt olarak belirdi. Yahudilik, Konfüçyüsçülük, Felsefi Brahmanlık ve, yüzeysel açıdan bir din gibi görünmese de, Yunan Usçuluğu söz konusu toplumlarda erkleri bazı önemli gruplar açısından teklemeye başlamış yüzlerce sınırlı kült, halk miti ve özel yan inanıştan doğdu.[5] Büyük ölçüde dinci entelektüellerin paylaştıkları, ritüel ve inanışların geleneksel kümesinin artık yeterli olamadığı görüşü ve anlam sorunlarına yönelik bilincin açık bir biçimde ortaya çıkması, her bir durumda, geleneksel yaşam yapısında çok daha geniş bir kopmanın bir parçası gibi görünmektedir. Bu tür kopmaların (ya da daha sonraları bu ilk dört dini izleyen dünya dinlerinin tam da ortasında belirdiği kopmaların) ayrıntılarının bizi engellemesi gerekmez. Önemli olan, dinsel ussallaştırma sürecinin toplumsal düzenin temellerinin iyice bir sarsılmasından ötürü kışkırtılmış görünmesidir.

Kışkırtılmış, ama belirlenmiş değil. Çünkü, derin toplumsal krizin her zaman derin bir dinsel (ya da diğer herhangi bir türden) yaratıcılık üretmediği gerçeği bir yana, bu tür bir yaratıcılığın ortaya çıktığı anda ilerlediği yön de çok çeşitlidir. Weber'in Çin, Hindistan, İsrail ve Batı'nın dinleriyle gerçekleştirdiği büyük karşılaştırma bunların ussallaştırılmanın çeşitli yönlerini, büyüsel gerçeklikten ayrı olarak sınırlı bir olası gelişmeler seti içindeki ayrımsal seçenekleri temsil ettikleri görüşüne dayanmaktaydı. Bu farklı dizgelerin ortak yanı, alan açısından genişledikçe özellik açısından derinleşen mesajın özel içeriği değil, mesajın aldığı biçimsel kalıp, genel kipti. Bunların tümünde, kutsallık anlamı, tıpkı bir mercekle odaklanan dağınık ışık huzmeleri gibi, içlerine müphem bir tarzda işlediği sayısız ağaç ruhundan ve bahçe büyüsünden derlendi ve kutsallığın çekirdek

5) Dinsel değişim içinde statü gruplarının rolünün Weber tarafından analizine ilişkin görüşler için bkz. Bendix, *Max Weber*, s. 103-111. Benim burada ve bu makalenin başka yerlerindeki formülleştirmem büyük ölçüde Robert Bellah'ın "Religion in the Process of Cultural Differentiation" başlıklı makalesine dayanmaktadır; ayrıca bkz. Bellah, *Tokugawa Religion* (Glencoe, Ill., 1957).

(ama tektanrıcı olması da gerekmeyen) kavramını oluşturacak biçimde yoğunlaştı. Weber'in ünlü ifadesiyle, dünya kutsallıktan arındırıldı: kutsallığın mekânı günlük yaşamın çatılarından, mezarlıklarından ve yol ayrımlarından alınıp, bir bakıma, Yehova, Logos, Tao ya da Brahman'ın yaşadığı başka bir ortama yerleştirildi.[6]

İnsan ile kutsal olan arasındaki, deyim yerindeyse, "mesafe"nin böylece büyük ölçüde artmasıyla birlikte, bu ikisi arasındaki bağların çok daha düşünceli ve eleştirel bir tarzda korunması gereksinimi doğmaktadır. Kutsal olan artık yaşamın genel gidişine stratejik bir biçimde serpiştirilmiş sayısız somut, neredeyse dönüşlü ritüel jestler yoluyla öylesine korunamayacağına göre, kutsal olanla daha genel ve kapsamlı bir ilişkinin sağlanması –eğer ki kutsal olandan tamamen vazgeçilmeyecekse– zorunlu hale gelir. Weber bunun gerçekleştirilebileceği iki yol görmekteydi. Birincisi, insana kutsal varlık, peygamberler, kutsal yazılar, mucize türü belirtiler ve benzerleri tarafından verildiği düşünülen etik komutlardan oluşan, bilinçli bir biçimde dizgeleştirilmiş, resmi ve yasal-ahlaksal düzgünün yapılandırılması sayesinde gerçekleşir. Diğeri de kutsal varlıkla kurulan, çoğu zaman yoga gibi yüksek düzeyde düzenli, tinsel ve entelektüel disiplinlerin yardımıyla gizemcilik, içe doğma, estetik sezgi ve benzerleri türünden bireysel-deneyimsel temasla gerçekleşir. İlk yaklaşım, elbette, tipik olarak –ama her zaman da tektip olarak değil– Ortadoğu'ya özgüdür; ikinci de, yine tipik olarak ama her zaman da tektip nitelik taşımadan, Doğu Asya'ya özgüdür. Ama, pek olanaklı görünmese de, bunlar olabilecek tek iki olasılık olsa bile, her ikisi de dinsel olmayan ile kutsal arasındaki büyük uçurumun kenarlarını özbilinçli, yöntemsel, açıkça tutarlı bir biçimde birleştirmekte ya da birleştirmeye çabalamaktadır. Bu iki olasılık, onlara bağlılık duyanlar açısından, insan ile insandan uzaklaştırılmış kutsal varlık arasında anlamlı bir bağ olduğu hissini korumaktadır.

Ancak, Weber'in bütün kutuplaşma temelli karşıtlıklarında görüldüğü gibi, geleneksel ile ussal (bunun karşıtı usdışı değil, nedensizleştirilmiş olmaktadır) arasındaki karşıtlık da kuram içinde ne kadar keskin çizgilerle belirleniyorsa gerçek yaşamda o kadar bulanıktır. Özellikle de, okuma yazma düzeyine ulaşmamış halkların dinlerinin ussallaştırılmış unsurlardan yoksun olduğu, okur-yazar halkların dinlerinin de en son noktaya kadar ussallaştırılmış olduğunu varsaymak doğru olmaz. Nasıl ki ilkel din olarak adlandırılan birçok din önemli miktarda bilgiye dayanan eleştirinin

6) Bellah, "Differentiation".

sonuçlarını göstermekteyse, geleneksel türden bir popüler bağnazlık da dinsel düşüncenin felsefi ayrıntılandırmanın en üst aşamalarına ulaştığı toplumlarda varlığını büyük bir güçle, inatla sürdürmektedir.[7] Fakat, göreli açıdan, dünya dinlerinin, klanların, kabilelerin, köylerin ya da halkın "küçük" dinlerine oranla daha fazla kavramsal genelleştirme, daha sıkı biçimsel bütünleşme ve daha açık bir doktrin ortaya koyduklarından kuşku duymak da zor. Dinsel ussallaştırma ya hep ya hiç türü, geri dönülemez ya da kaçınılamaz bir süreç değildir. Ama, görgül açıdan, gerçek bir süreçtir.

Geleneksel Bali Dini

Geniş bir anlamda, Balililer Hindu olduklarına göre, dinlerinin en azından önemli bir parçasının nispeten iyice ussallaştırılmış olmasını, popüler bağnazlığın alışılageldik akımının ötesinde, gelişmiş bir etik ya da mistik tanrıbilim dizgesinin var olmasını bekleyebiliriz. Ama durum hiç de böyle değildir. Bu dine yönelik birtakım aşırı ölçüde entelektüel ağırlıklı betimlemeler bir yana, Bali dini rahipler arasında bile somut, eylem merkezli, günlük yaşamın ayrıntılarıyla tamamen iç içe bir dindir ve klasik Brahmanlığın ya da onun Budist uzantısının felsefi ayrıntılarından ya da genelleştirilmiş konularından pek azını içerir.[8] Anlam sorunlarına yaklaşımı kesin, sınırlanmış ve kesitsel kalmayı sürdürür. Dünya hâlâ büyülü bir dünyadır ve (yakın zamanlarda ortaya çıkan bazı dalgalanmalar bir yana) büyüsel gerçekliğin karmaşık ağı da neredeyse olduğu gibi durmaktadır – bu ağı ancak bireysel kaygı ve düşünceler yer yer delmektedir.

Gelişmiş bir doktrinin bulunmamasının ne kadarının yerli (yani Hindu öncesi) unsurun, Bali'nin on beşinci yüzyıl civarında dış dünyaya nispeten kapanmasının ve bunun sonucunda da kültürünün sınırlılık kazanmasının ya da Bali toplumunun oldukça alışılmadık ölçülerde katı bir gelenekçi biçimi koruyabilmiş olmasının sonucu olduğu tartışılır bir konu. Dış etkilerin baskısının acımasızca olduğu ve geleneksel toplumsal yapının esnekliğinin büyük bölümünü yitirdiği Java'da, yalnızca bir değil,

7) "İlkel" dinlerde ussallaştırılmış unsurlar konusunda bkz. P. Radin, *Primitive Man as a Philosopher* (New York, 1957). Gelişmiş uygarlıklarda popüler din için bkz. Bendix, *Weber*, s. 112-116.

8) Buna küçük bir istisnanın kısmi doğası bir rahibin entelektüel eğitiminin kısa anlatımında bulunabilir: V. E. Korn, "The Consecration of a Priest", J. L. Swellengrebel vd., *Bali: Studies in Life, Thought and Ritual* (Lahey ve Bandung, 1960), s. 133-153 içinde.

birden fazla nispeten iyi ussallaştırılmış inanış ve tapınma dizgesi gelişti ve Bali'nin hiç de alışık olmadığı bilinçli bir dinsel çeşitlilik, çelişki ve afallama duygusuna yol açtı.[9] Böylece, birileri, benim yaptığım gibi, Bali'ye Java'da çalıştıktan sonra gelecek olursa, insanı anında etkileyen şey kuşku ya da dogmatizmin tamamen eksikliği, metafizik kayıtsızlık olmaktadır. Bu ve bir de törensel etkinliğin hayret verici üretkenliği. Görünen o ki, sürekli olarak palmiye yaprağından adaklar örmekle, ayrıntılı ritüel şölenler hazırlamakla, her türlü tapınağı bezemekle, dev törenlere katılmakla ve aniden trans durumuna girmekle uğrasan Balililer dinlerini uygulamakla o kadar meşguller ki o din üzerinde düşünmeye (ya da endişelenmeye) fazla zaman bulamamaktalar.

Fakat, unutmamak gerekir ki, Bali dininin yöntemli bir biçimde düzenlenmiş olmadığını söylemek, tamamen düzensiz olduğunu söylemek anlamına gelmez. Bu din sadece tutarlı, oldukça ayırıcı bir özellikle (ancak ayrıntılı betimlemelerin akla getirebileceği bir tür gayretkeş teatrallikle) massedilmemiştir, ayrıca kendisini oluşturan unsurlar sonuçta nispeten iyi tanımlanmış ritüel kompleksler halinde gruplanır, onlar da, sırası gelince, sezgisel olmak için daha az ussal sayılamayacak dinsel konulara dönük kesin bir yaklaşım sergiler. Bunlar arasında üçü belki de en fazla öneme sahiptir: (1) tapınak dizgesi; (2) toplumsal eşitsizliğin kutsallaştırılması ve (3) ölüm ve cadılar kültü. Literatürde gereken etnografya tabanlı ayrıntılar zaten mevcut olduğu için, benim bu komplekslere yönelik betimlemelerim gelişigüzel olabilir.[10]

1. *Tapınak dizgesi*, geleneksel bir dinin, farklı yamaçlarının içinde yer aldıkları toplumsal yapı yoluyla iç içe geçtikleri toptan bir biçemin tipik bir örneğidir. Sayıları binleri bulan tapınakların tümü genellikle benzer biçimde bir açık avlu planına göre inşa edilse de, her bir tapınak bir ya da daha fazla ve çok net bir biçimde tanımlanmış konuyla ilgilidir: ölüm, mahalle içi kahramanlık, akraba grubu dayanışması, tarımsal verimlilik, kast gururu, siyasal sadakat vb. Her bir Balili bu tür tapınaklardan iki ya üçüne, hatta bir düzinesine aittir; her bir tapınağın cemaati de aynı mezarlığı kullanan, aynı tarlaları işleyen ya da benzer başka bağlara sahip olan ailelerden oluştuğu için bu tür üyelikler ile bu üyeliklerin kapsadığı yükümlülükler Balililerin günlük yaşamını oluşturan türden toplumsal ilişkileri doğrudan destekler.

9) Java hakkında bkz. C. Geertz, *The Religion of Java* (Glencoe, Ill., 1960).
10) Genel bir inceleme için bkz. M. Covarrubias, *Island of Bali* (New York, 1956).

Mimarinin hemen her tapınakta benzer olması gibi, çeşitli tapınakları birbirine bağlayan dinsel biçimler neredeyse tamamen törenseldir. Minimal bir düzeyin ötesinde, doktrinle ya da neler olup bittiğine yönelik genel bir yorumla neredeyse hiç ilgilenilmez. Tutuculuk değil, sağaltım vurgulanır – önemli olan, her bir ritüel ayrıntının doğru ve yerinde olmasıdır. Eğer değilse, cemaat üyelerinden biri, istemdışı olarak, trans haline geçecek ve böylece tanrıların seçilmiş habercisi haline gelerek çılgınca sözlerinin de ortaya koyduğu dehşet durumu düzeltilene kadar trans durumundan çıkmayı reddedecektir. Fakat kavramsal yön, moment olarak, bunun çok daha azıdır: tapınan kişiler genellikle tapınaklarındaki tanrıların kimler olduğunu bile bilmezler, zengin sembolizmin anlamıyla ilgilenmezler ve başkalarının neye inanıp inanmadığına da kayıtsızdırlar. Aslında, neye istiyorsanız ona inanabilirsiniz, hatta bütün bu işlerin bir saçmalık olduğuna da inanabilir ve bunu açıkça söyleyebilirsiniz. Ama sorumlu olduğunuz ritüel görevleri yerine getirmezseniz tamamen aforoz edilirsiniz – üstelik yalnızca tapınak cemaatinden değil, topluluğun bütününden.

Törenlerin yerine getirilişinin bile tuhaf denebilecek ölçüde maddesel bir havası vardır. Bu tür büyük törenler her bir tapınağın "doğum gününde", yani 210 günde bir gerçekleşir; o gün, tanrılar adanın merkezindeki büyük volkanda bulunan evlerinden inerek tapınaktaki bir sunağa yerleştirilmiş ikonik figürlere girer, orada üç gün kalır, sonra da geri dönerler. Geldikleri gün cemaat eğlenceli bir tören alayı oluşturup onları köyün girişinde karşılamak için yürüyüşe geçer, onları müzik ve dansla karşılayıp ağırlanacakları tapınağa kadar onlara eşlik eder; ayrılacakları gün de benzer ama biraz daha ciddi, biraz daha sihirli bir törenle uğurlanırlar. İlk ve son gün arasındaki ritüelin çoğu yalnızca tapınak rahibi tarafından yerine getirilir ve cemaatin temel sorumluluğu da inanılmaz ölçüde karmaşık sunaklar oluşturup bunları tapınağa getirmektir. İlk gün düzenlenen önemli bir kolektif ritüelde, avuç içlerini alınlarına götürmek suretiyle Hinduların klasik tanrılara hürmet hareketini yapan cemaat üyelerinin üstüne kutsal su serpilir. Ama ilk bakışta ayinsel denebilecek bu törene bile hane halkının yalnızca bir üyesinin katılması yeterlidir ve bu katılımcı da, genellikle, erkekler büyülü ve koruyucu suyun birkaç damlası ailelerinin üyelerinden herhangi birinin üstüne düştüğü sürece gerisiyle pek ilgilenmedikleri için, aile içinden görevlendirilmiş bir kadın ya da yetişkindir.

2. *Toplumsal eşitsizliğin kutsallaştırılması* bir yandan Brahman rahipliği, öte yandan da Bali'nin düzinelerce kral, prens ve soylusunun asaletlerini

ifade edip güçlendirmek için düzenledikleri devasa törenler çevresinde gelişir. Bali'de toplumsal eşitsizliğin, farklılığın simgeleştirilmesinde her zaman üst-köy siyasal örgütlenmenin eksenini oluşturmuştur. En erken aşamalardan itibaren, devlet oluşumu sürecinin temel itici güçleri siyasetten ziyade tabakalaşmaya yöneliktir, devlet yönetiminden ziyade statüyle ilgilenir olmuştur. Balililerin siyasal örgütlenmesinin temel dinamik unsuru rolünü oynayan şey, idari, mali ve hatta askeri otoritenin daha üst düzeylerini elde etme dürtüsü değil, bunun yerine, toplumsal konumda titizlikle derecelendirilmiş ayrımların törensel açıdan ifade edilmesine yapılan vurguydu. Yönetsel otoritenin, ikincil ve oldukça düzensiz bir biçimde, toplumsal katmanlar arasında çok değerli addedilen prestij farklılıklarına dayanması sağlandı; otoriter bir oligarşinin iktidarını sergilemek için kullandığı gerçek siyasal denetim mekanizmaları da, geleneksel bir kültürel elitin tinsel üstünlüğünü –yani devlet ritüelini, saray sanatını ve soylu etiketini– sergilemek için kullandığı otoriter oligarşiden çok daha az ayrıntılı bir biçimde geliştirilmişti.

Böylece, tapınaklar öncelikle eşitlikçi köy gruplarıyla bağlantılıyken –belki de bu grupların çevresinde örgütlendikleri temel yapısal prensip, tapınak bağlamında cemaat üyeleri arasındaki her türlü toplumsal konum farklılıklarının geçerliliğini yitirmesidir– üst kastın rahipliği ve görkemli törenleri de açıkça asimetrik nitelikli ilişkiler içinde soylular ile köylüleri bir araya getirmektedir.

Brahman kast dizgesinde her erkek rahip olma yetkinliğini taşısa da, bu rolü gerçekleştirmek için önkoşul sayılan uzun eğitimi ve arınmaya erişme süresini pek azı göze almaktadır.[11] Bir örgütlenme söz konusu olmadığı ve her bir rahip bağımsız bir etkinlik sergilediği halde, bir bütün olarak rahiplik asaletle yakından bir tutulmaktadır. Yönetici ile rahibin "kardeşler" olarak yan yana durdukları söylenir. Biri olmadan diğeri yıkılacaktır – yönetici, karizmatik erk eksikliğinden; rahip de silahlı korumanın eksikliğinden ötürü. Bugün bile, her bir asil evinin, tinsel dengi olduğu varsayılan bir rahip eviyle ortak-yaşam türü bağları vardır; sömürge öncesi dönemde, hem saraylarda başlıca konumlarda rahipler bulunmaktaydı hem de hiçbir rahip yerel yöneticinin izni olmadan takdis edilemediği gibi hiçbir yönetici de bir rahip tarafından onaylanmadığı sürece meşruluk kazanamazdı.

11) Bir rahibin takdis edilebilmesi için genellikle kendisine Brahman bir eş seçmesi gerekir ve rahibin ölümünün ardından da bu eş tam yetkili rahip olarak onun yerini doldurabilir.

Daha sıradan ya da daha düşük bir kast söz konusu olduğunda, her bir rahip, bir zamanlar evine soylu evlerinden biri tarafından atanmış ve sonuçta nesilden nesile miras bırakılmış birtakım müritlere "sahiptir". Bu müritler, tamamen rasgele bir düzende olmasa da, çok geniş bir biçimde dağınık yaşarlar –örneğin, üçü bir köyde, dördü bir sonrakinde, birkaç tanesi üçüncü köyde vb.– ve bu uygulamanın nedeni de, belli ki, asillerin rahiplik kurumunu siyasal açıdan zayıf tutma isteğinin bir parçasıdır. Böylece, herhangi bir köyde, adamın biri ve onun komşusu, en önemlisi kutsal suya –kutsal su yalnızca tapınaktaki törenler için değil, bütün önemli ritüeller için gerekli bir unsurdur– ulaşmak olan dinsel gereksinimleri için çoğunlukla farklı rahiplere bağımlı olacaktır. Bir tek Brahman rahibi suyu kutsamak için tanrılara doğrudan seslenebilir ve yine bir tek Brahman rahibi, çileci düzeninin ve kastından gelen saflığının bir sonucu olarak, kutsama isinde devreye giren büyük büyüsel kudreti güvenli bir biçimde yönlendirecek tinsel güce sahiptir. Böylece, rahipler, gerçek anlamda rahipten ziyade, profesyonel büyücüler olmaktadır: kutsal güce ne hizmet ederler ne de onu açıklarlar; onlar, kutsal amaçlı dualar ve çok güzel stilize edilmiş kutsal hareketler yoluyla, kutsal varlığı kullanırlar.

Bir rakibin müritleri, o rahibe, alışkının trans içeren bölümlerinde emri altına girdiği tanrıya da göndermede bulunarak, *siwa* derler; rahip de bu insanlara kabaca "müşteriler" olarak çevrilebilecek bir terim olan *sisija* ile hitap eder. Böylece, üst ve alt kastların sıradüzensel toplumsal farklılaşması, simgesel açıdan rahipler ile sıradan insanlar arasındaki tinsel karşıtlıkla özümlenir. Konumlara dinsel bir ifade ve destek kazandırılmasının diğer yolu olan asillerin görkemli törenleri, radikal toplumsal eşitsizliğin meşruluğunu vurgulamak için ritüel yerine siyasal bir söylem –*corvée*– kullanır. Burada önemli olan, törensel etkinliğin içeriği değil, kişinin insan kaynaklarını böyle bir fantezi üretecek biçimde harekete geçirebilecek bir konumda olması gerçeğidir.

Genellikle yaşam döngüsünün olayları (diş dolgusu yapma, ölü yakma) çevresinde odaklanan bu törenler dikkate değer uzunlukta bir zaman diliminde tebaa, efendisi ve diğerlerinin oluşturduğu büyük kitlelerin kolektif çabasını içerir ve bu nedenle de siyasal sadakatin ve bütünleşmenin yalnızca simgesini değil, aynı zamanda özünü de oluşturur. Sömürge öncesi dönemlerde, bu türden büyük bir temaşanın hazırlanması ve uygulanması, savaş hali de dahil olmak üzere, tüm devlet etkinliklerinin toplamından daha fazla zaman ve enerji gerektirmekteydi ve bu nedenle de, bir bakıma, ritüel dizgenin siyasal dizgeyi değil, siyasal dizgenin ritüel

dizgeyi desteklemek için var olduğu söylenebilir. Ve, sömürgecilik, işgal, savaş ve bağımsızlığa karşın, bu yapı hâlâ büyük ölçüde devam etmektedir – Cora Du Bois'nın gayet güzel dile getirdiği gibi, soylular hâlâ "köylü sınıfın büyüklüğünün simgesel ifadesi" ve köylü sınıfı da hâlâ soyluların gösterişlerinin can damarıdır.[12]

3. *Ölüm ve cadılar kültü* Bali dininin "karanlık" yüzüdür ve günlük yaşamın istisnasız her bir köşesine nüfuz etmesine ve normal durumlarda dengeli yaşamlara heyecanlı bir hava katmasına karşın, en dolaysız ve canlı ifadesini iki tuhaf mitolojik figürün esrik ritüel çarpışmasında bulur: Rangda ve Barong. Cadıların canavar kraliçesi, yaşlı dul, kullanılıp bir kenara atılmış fahişe, ölüm tanrısının çocukları öldüren varlık biçiminde hayata dönüşü ve, eğer Margaret Mead haklıysa, sevgisini göstermeyi reddeden annesinin simgesel yansıması olan Rangda'da Balililer sınırsız kötülüğün güçlü bir imgesini oluşturmuştur.[13] Sakar bir ayı, aptal bir köpek yavrusu ve kasıla kasıla gezen bir Çin ejderhası karışımı gibi görünen ve davranan, nispeten iyi huylu ve bir parça da maskara konumundaki Barong'da Balililer insanın gücünün ve zayıflığının neredeyse parodi türü bir betimlemesini gerçekleştirmiştir. Kafa kafaya karşılaşmalarında, Balililerin *sakti adını* verdikleri mana benzeri güçlerle donatılmış bu iki şeytanın kaçınılmaz bir biçimde yenişememesi de, bu nedenle, tüm büyüsel somutluğuna karşın, nihai bir öneme sahiptir.

Rangda ile Barong arasındaki savaşın gerçek sahnelenişleri, her zaman olmasa da, bir ölüm tapınağının "doğumgünü" töreni esnasında gerçekleşir. Bir köylü (bir erkek) dehşet uyandırıcı bir maske ve iğrendirici bir kostüm kullanarak Rangda'yı canlandırır; sirklerde at kılığına girenler gibi, biri önde diğeri de arkada duran iki erkek de zarif Barong'u canlandırır. Her ikisi de trans içindeki kocakarı ile ejderha, lanetlemeler, tehditler ve gitgide artan gerilim arasında tapmak bahçesinin birer kenarından birbirine yaklaşmaya başlar. Önce Barong tek başına savaşmaktadır, ama kısa süre sonra izleyenlerden bazıları istemdışı olarak trans durumuna geçer, palalarını kapıp Barong'un yardımına koşar. Rangda Barong'a doğru ilerlerken onun yardımcıları da büyülü kumaşını sallamaktadır. Rangda iğrenç ve korkutucudur ve büyük bir hiddetle ondan nefret etmelerine ve onu yok etmek istemelerine karşın, geri çekilirler. Barong'un sahip olduğu *sakti* sayesinde

12) C. Du Bois, *Social Forces in Southeast Asia* (Cambridge, Mass., 1959), s. 31.

13) G. Bateson ve M. Mead, *Balinese Character: A Photographic Analysis* (New York, 1942).

dizginlenen Rangda gerilediğinde, birdenbire dayanılmaz ölçüde çekici hale gelir (en azından bilgi kaynaklarım böyle olduğunu söylediler) ve büyük bir istekle yanlardan ona yaklaşırlar, hatta bazen arkadan üstüne çullanmaya bile çalışırlar; fakat, kafasını çevirip kumaşını dokundurduğu an çaresiz bir koma durumuna geçerler. Sonunda, Rangda yenilmemiş ama en azından durdurulmuş bir halde sahneden çekilir ve Barong'un feci halde bitkin yardımcıları da inanılmaz bir öz-yıkım çılgınlığına kapılırlar – palalarını kendi göğüslerine dayarlar (ama trans içinde oldukları için zararsızca), bilinçsizce oradan oraya savrulurlar, canlı civcivleri yerler ve bunun gibi eylemler sergilerler. Rangda'nın ilk olarak ortaya çıkısından önceki upuzun, huzursuz beklenti anından bu en sondaki gereksiz şiddetle yüklü ve kişilerin kendilerini küçük düşürdükleri cümbüşe kadar, performansın tümüne her an kontrolsüz bir panik ve vahşice yok etmeye girişilebileceğinin habercisi olan çok tedirgin bir hava hakimdir. Belli ki, bu hiç gerçekleşmez, ama insanı korkutan temaslar, durumu hiç değilse en alt düzeyde denetim altında tutmaya çalışanların da birer birer transa geçerek sayılarının sürekli azalması, olanları yalnızca izleyen biri açısından bile ezicidir. Akıl ile akılsızlığı, eros ile öldürme eğilimini, kutsal ile şeytaniyi birbirinden ayıran hattın incecik boyutları bundan daha etkili bir biçimde dramatize edilemez.

Bali Dininin Ussallaştırılması

Bahailik ya da Mormonluk gibi sınırlı öneme sahip birkaç akım dışında (ayrıca, belirsiz durumlar olan ve sözümona politik dinler olan Komünizm ve Faşizm bir kenara bırakıldığında) Muhammed'den bu yana ussallaştırılmış yeni bir dünya dini çıkmadı. Sonuç olarak, o zamandan beridir, geleneksel inançlarının dış kabuğunu, hangi düzeyde olursa olsun, dökmüş olan dünyanın neredeyse tüm kabile ve köylü kökenli halkları bunu büyük misyonerlik dinlerinden birine ya da diğerine –Hıristiyanlık, İslam ya da Budizm– geçerek gerçekleştirdi. Fakat, Bali açısından böyle bir yolun engellenmiş olduğu görülmektedir. Hıristiyan misyonerler adada asla fazla ilerleme gösteremediler ve hiç de sevilmeyen sömürge rejimiyle bağlantılı oldukları için de artık şansları hiç olmadığı kadar az. Endonezya'nın genelinin İslam'a geçmesine karşın, Balililerin büyük kitleler halinde Müslüman olması da olanaklı görünmemekte. Balililer bir Müslüman denizinde bir Hindu ada olmanın bilincindeler ve bundan büyük gurur duymaktalar; İslam'a yönelik tutumları da bir düşesin böceğe yönelik tutumuyla bir. Onlar

açısından, Hıristiyan ya da Müslüman olmak Balili olmaktan vazgeçmekle aynı şey ve, aslında, tek tük de olsa dinini değiştiren bireyler bugün bile, hatta en hoşgörülü ve okumuş kişiler tarafından bile, yalnızca Bali dinini değil, aynı zamanda Bali'yi ve belki de aklı terk etmiş kabul edilmekte. Hem Hıristiyanlık hem de İslam adada daha başka dinsel gelişmeleri etkileyebilir, ama bunları denetleme şansları yok denecek kadar az.[14]

Ancak, Bali'nin toplumsal düzeninin temellerinin kökünden sarsılmasının, henüz başlamamış olsa bile, çok yakın olduğu her açıdan belli. Üniter cumhuriyetin ortaya çıkışı ve Bali'nin bu düzen içine bir bileşen olarak katılması adaya modern eğitimin, modern yönetim biçimlerinin ve modern toplumsal bilincin gelmesiyle sonuçlandı. Radikal düzeyde gelişen haberleşme ağı dış dünya hakkındaki bilincin ve bu dünyayla temasın artmasına neden oldu ve hem kendi kültürlerini hem de başkalarının kültürünü ölçmek için yepyeni kriterler sağladı. Ve çetin içsel değişiklikler –kentleşmenin artması, nüfus baskılarının büyümesi ve benzerleri– toplumsal örgütlenmeye yönelik geleneksel dizgelerin hiç değişmeden korunmasını gitgide daha zorlaştırdı. Yunanistan ve Çin'de İÖ beşinci yüzyılda gerçekleşen şey –dünyanın büyüsünün bozulması– tarihsel açıdan tamamen farklı bir bağlamda ve tamamen farklı bir tarihsel anlamla, yirminci yüzyılın ortalarında Bali'de gerçekleşmek üzeredir.

Olayların kültürel miraslarını hiç koruyamamalarına neden olacak kadar hızlı gelişmemesi durumunda –elbette bu da gerçek bir olasılık– Balililerin dinsel dizgelerini bir "içsel dönüşüm" süreci yoluyla ussallaştırılmaları olası görünmektedir. Nominal düzeyde uzun zamandır ilişkili oldukları Hint dinlerinin rehberliğini – genel anlamda ve eleştirmeksizin – izleyen, ama bu dinlerin doktriner ruhundan da neredeyse tamamen uzak duran Balililer, şimdi, tüm felsefi boyutlarıyla, dünya dinlerine hem sorduğu soruların genelliğiyle hem de verdiği yanıtların kapsamlılığıyla yaklaşacak özbilinçli bir "Balicilik" üretmenin eşiğinde görünmektedir.

En azından, sorular zaten sorulmakta – özellikle de gençler tarafından. On sekizinden otuzuna kadar, Devrim'in ideolojik kalkanını oluşturmuş eğitimli ve yarı eğitimli gençler arasında, tinsel konulara yönelik bilinçli

14) Misyoner bir dilbilimcinin benzer görüşleri için bkz. J. L. Swellengrebel, giriş bölümü, Swellengrebel vd., *Bali*, s. 68-76 içinde. Bu makale, henüz Swellengrebel alana varmadan önce oluşturulduğu için, onun sunduğu malzemelerden bazılarının benimkilerle yakınsaması burada anahatları çizilen sürecin gerçekliği açısından bağımsız destek sağlamaktadır.

bir ilginin dağınık ama belirgin izleri belirmeye başladı; bu konular, yaşı daha ileri olanlara ya da işlere bu kadar da fazla karışmayan yaşıtlarına büyük ölçüde anlamsız gelmektedir.

Örneğin, bir gece, yaşamakta olduğum köydeki bir cenazede, bedeni "korumakta" oldukları bahçede çömelmiş sekiz-on kadar delikanlı arasında bu tür konular hakkında ateşli bir tartışma patlak verdi. Az önce anlattığım geleneksel Bali dininin diğer yönleri gibi, cenaze törenleri de çok ayrıntılı ufak tefek rutin işlerin yerine getirilmesinden oluşur ve ölüm sonrasında neyin önce, neyin sonra sıralanacağı da bol bir ritüeller ağıyla belirlenmiştir. Fakat, gerekli yükümlülükler genellikle daha yaşlılar tarafından yerine getirildiği için, kendilerini bu tür konularla pek az ilişkili gören bu delikanlılar anında dinin doğasını aramaya yönelik bir tartışmaya tutuştu.

Önce hem dindar kişileri hem de dinleri inceleyenleri meşgul etmiş bir konuya daldılar: laik geleneğin bitip dinin, gerçek anlamda kutsal olanın başladığı yeri nasıl belirleyeceğiz? Ayrıntılı bir cenaze alışkısındaki ayrıntıların tümü de tanrılar açısından gerekli mi, gerçekten de kutsal konular mı? Yoksa, bunlardan çoğu yalnızca alışkanlık ya da gelenek gereği yerine getirilen töre unsurları mı? Ve, eğer öyleyse, birini diğerinden nasıl ayırt edebiliriz?

İçlerinden biri, insanları bir araya getirmekle, birbirleriyle olan bağlarını güçlendirmekle açıkça bağlantılı uygulamaların –örneğin, bedenin yakılacağı ateşin köyün tümü tarafından hazırlanması, akrabaların bedeni hazırlaması– gelenek olduğunu ve bu nedenle de kutsal olmadığını, ama tanrılarla bağlantılı uygulamaların –ölenin ruhu için ailenin saygıyla dua etmesi, bedenin kutsal suyla temizlenmesi ve diğerleri– dinsel olduklarını ileri sürdü. Bir diğeri, insanın doğumundan ölümüne kadar her yerde, tapınaklarda ve Rangda oyunlarında (bir kez daha, kutsal suya iyi bir örnek) bulduğu ve genellikle ritüel törenlerde ortaya çıkan unsurların dinsel olduğunu, ama oraya buraya serpiştirilmiş halde ortaya çıkan ya da birkaç alışkıyla sınırlı olanların da dinsel olmadığını ileri sürdü.

Ardından, tartışma, bu tür tartışmalarda her zaman olduğu gibi, dinin geçerliliği konusuna geldi. Bir parça Marksçılık etkisinde kalmış bir adam, toplumsal göreliliği anlattı bize: Endonezya dilinde "bulunduğun ortama uy" anlamına gelen bir deyişi dile getirdi. Din insanların ürünüdür. İnsan önce Tanrı'yı zihninde canlandırıp ardından ona bir ad verdi. Din yararlı ve değerlidir, ama hiçbir doğaüstü geçerliliği yoktur. Bir insan için din olan, diğer biri için batıl inançtır. Derinlere inildiğinde, her şey geleneklerde birleşir.

Bu yorum herkes tarafından karşı çıkmalar, reddetmeler ve esefle karşılandı. Ona yanıt olarak, muhtarın oğlu, basit, ussal olmayan bir inanış sergiledi. Entelektüel tartışmalar tamamen gereksizdir. Tanrı'nın var olduğunu kalben bilmekte, önce inanç gelir, sonra düşünce. Gerçek anlamda dindar kişiler, örneğin kendisi, tanrıların gerçekten de tapınaklara geldiklerini bilmektedir – onların varlığını hissedebilir. Daha entelektüel eğilimli bir diğer adam sorunu çözme yolunda karmaşık bir alegorik benzetme getirdi. Diş doldurma, insanın tanrılara daha fazla ve kesici dişleri olan hayvanlara da daha az benzer hale gelmesini simgeler. Bu alışkı bu anlama gelir, şu da şu; bu renk adaleti temsil eder, şu da cesareti vb. Anlamsız görünen şeyler gizli anlamlarla yüklüdür, yeter ki, siz bunun anahtarına sahip olun. Yani, Balili bir kabalist. Dindar değil denemese de daha bilinmezci olan başka biri bizlere altın değerindeki yolu gösterdi. Bu konularda kafa yoramayışımız doğal, çünkü bunlar insan anlayışının ötesinde şeyler. Bilemezsiniz. Yapılacak en iyi şey tutucu bir tavır takınmaktır – yalnızca, duyduğunuz her şeyin yarısına inanın. Böylece, ayağınız yere sağlam basar.

Böylece, tartışma gecenin büyük bölümünde devam etti. Yakınlardaki bir kasabada devlet memuru olan muhtarın oğlu dışında tümü de çiftçi ya da nalbant olan bu gençler, belli ki, tam bir Weber yanlısıydı. Bir yanda dini toplumsal yaşamın genelinden ayırmayı düşünürken, diğer yandan da bu dünya ile öteki dünya, laik ile kutsal arasında bir tür kasıtlı dizgesel tutum, bir tür genel üstenim yoluyla oluşan boşluğu kapamaya çalışmakla ilgileniyorlardı. İnanç krizi, mitlerin terk edilmesi, oldukça yalın bir biçimde temellerin sarsılması, hepsi konu dahilindeydi.

Bu tür konularda yeni yeni belirlemeye başlayan ciddiyet, seyrek de olsa, ayinsel bağlamlarda da görülmeye başlıyor. Birtakım tapınak törenlerinde –özellikle de, gitgide artan oranlarda, bir Brahman rahibin, geleneklerde gösterildiği gibi, yalnızca düşük kastlı tapınak rahibine kutsal su tutmak yerine, doğrudan görev aldığı törenlerde– cemaatin bazı genç erkek (ve çok az sayıda da genç bayan) üyeleri arasında adeta dindarlık türünden bir isteklilik görülmeye başlıyor. Tanrıların önünde diz çözmesi için ailenin tümünü temsil etsin diye tek bir üyeyi göndermek yerine, ailenin tüm üyeleri ayine katılmakta ve üzerlerine kutsal suyun serpilmesi için rahibin önünde bekleşmekteler. Avaz avaz bağrışan çocukların ve hiç titizlenmeden dualar okuyan yetişkinlerin yer aldığı törenlerin yerine, artık insanlar sessiz ve saygı yüklü bir atmosfer talep etmekteler. Sonradan da kutsal sudan söz ederken büyüsel değil, duygusal terimler kullanmakta, su

üzerlerine serpildiğinde içlerindeki huzursuzluk ve belirsizlik duygusunun "serinletildiğini" söylemekte ve tanrıların varlığını doğrudan hissettiklerini anlatmaktalar. Bütün bunlardan yaşlıların ve gelenekçilerin pek bir şey çıkardığı söylenemez; kendi ifadeleriyle, bütün bu yapılanlara bir öküzün gamelan orkestrasına baktığı gibi bakmaktalar – hiçbir şey anlayamadan, tam (ama kesinlikle düşmanca olmayan) bir hayretle.

Ancak, daha kişisel düzeyde gerçekleşen bu tür ussallaştırıcı gelişmeler, eğer kalıcılık kazanacaklarsa, dogma ve inanç düzeyinde de benzer biçimde ussallaştırılmaları gerektirir. Ve, aslında, bu da, sınırlı bir ölçüde, yakın zamanlarda kurulmuş bazı yayınevlerinin Brahman rahiplerinin öğrenimin temelini oluşturduğunu ileri sürdükleri klasik, palmiye yapraklarına kaydedilmiş edebiyata bilimsel bir düzen getirme, bunu modern Batı ya da Endonezya diline çevirme, ahlaksal-simgesel terimlerle yorumlama ve sayıları gitgide artan okur-yazar sınıflar için ucuz yayınlar halinde yayımlama çabaları sayesinde gerçekleşmektedir. Bu yayınevleri, ayrıca, hem Hindu hem de Budist kaynaklı Hint eserlerinin çevirilerini de yayımlamakta, Java'dan felsefe içerikli kitaplar getirtmekteler; hatta Balili yazarların tarih konusunda ve dinlerinin önemi konusunda yazdığı birkaç özgün eseri de yayımladılar.[15]

Bu kitapları satın alanlar çoğunlukla genç ve eğitimli erkekler, ama onlar da genellikle bu kitapları evde ailelerine yüksek sesle okumaktalar. Kitaplara, özellikle de eski Bali elyazmalarına olan ilgi oldukça gelenekçi insanlar arasında bile çok fazla. Bu tür kitaplardan bazılarını satın alıp köydeki evimizin orasında burasında bıraktığımda, evin ön sundurması köylülerin gruplar halinde gelip saatler boyu oturarak kitapları birbirlerine okudukları, ara sıra anlamları hakkında yorumlarda bulundukları ve, her seferinde de, böyle yazıları görmelerine ancak Devrim'den beridir izin verildiğini, sömürge döneminde üst sınıfların bu kitapların dağıtımını tamamen engellediğini dile getirdikleri bir okuma merkezi halini aldı. Şu halde, bu sürecin tümü, din temelli bir okuryazarlığın geleneksel rahip kastlarından –bu yazılar, bu rahipler açısından zaten dinsel elyazmaları olmaktan ziyade birer büyüsel gizemdi– kitlelere doğru yayılmasını, dinsel bilgi ve kuramın –en yalın anlamıyla– avamlaşmasını temsil etmektedir. İlk kez olarak, en azından birkaç Balili dinlerinin ne anlam taşıdığını bir parça da olsa anlayabildiklerini ve, daha da önemlisi, böyle bir anlayışın hem gereksinimleri hem de hakları olduğunu düşünmekte.

15) Bu eserlerden bazıları konusunda bkz. Swellengrebel, *Bali*, Giriş, s. 70-71.

Böyle bir artyetişim karşısında, bu dinsel temelli okuryazarlığın, bu felsefi-ahlaksal yorumlama hareketinin ardındaki temel gücün asiller ya da onların bir bölümü olması ve elyazmalarını derleyip çevirisini gerçekleştirenlerin ve bunları yayımlayıp dağıtmak için firmalar kuranların da aristokrat sınıfın genellikle genç üyeleri olması çatışkı gibi görünebilir.

Ama bu çatışkı yüzeysel. Belirttiğim gibi, asillerin geleneksel konumu büyük ölçüde törensel temellere dayanıyordu; geleneksel törensel etkinliğin büyük bir bölümü de asillerin seçkinliğinin ve yönetme hakkının adeta sorgusuzca kabulünü yaratmak için tasarlanmıştı. Fakat günümüzde seçkinliğin varsayımsal niteliği zorluklarla karşılaşmaktadır. Cumhuriyetçi Endonezya'daki ekonomik ve siyasal değişiklikler ile bu değişikliklere eşlik eden radikal düzeyde popülist ideoloji bu seçkinliği baltalamakta. Büyük ölçekli törenselliğin büyük bir bölümü Bali'de hâlâ varlığını sürdürse ve yönetici sınıf üstün olma savında hâlâ ısrarcı olsa bile, ritüel savurganlık açısından, devasa ölü yakma törenleri ile muhteşem diş doldurma törenlerinin sonu yaklaşıyor gibi.

Aristokrasinin daha çabuk kavrayan üyeleri açısından, mesaj bu amaçla daha net: eğer yönetme haklarını tamamen geleneksel temellere dayandırmakta ısrar ederlerse, kısa zaman içinde bu hakkı yitirecekler. Artık otoritenin kendi haklılığını kanıtlamak için saray törenlerinden fazlasına gereksinimi var; "nedenler" talep etmekte – yani, bir doktrin. Klasik Bali edebiyatını yeniden yorumlamak ve Hindistan'la entelektüel bağları yeniden oluşturmak yoluyla bu doktrini sağlamaya çalışıyorlar. Eskiden ritüel alışkılara dayanan şeyler artık ussallaştırılmış dogmatik inanışa dayanmakta. Yeni edebiyatın odaklandığı temel konular –çoktanrılılık ile tektanrılılığın bağdaştırılması, "Hindu-Bali" dininde "Hindu" ve "Bali" unsurlarının göreli öneminin dengelenmesi, tapınmada dışsal biçimin içsel biçimle ilişkisi, kast derecelendirmelerinin tarihsel-mitolojik kökenlerinin ortaya çıkarılması ve benzerleri– geleneksel sıradüzensel toplumsal dizgeyi açıkça entelektüel bir bağlamda ele almaya hizmet ediyor. Aristokratlar (ya da onların bir parçası), daha genel toplumsal başatlık konumlarını korumak amacıyla, kendilerine yeni Baliciliğin liderleri rolünü uygun görmekte.

Ancak, bütün bunlarda yalın bir Machiavelli taraftarlığını görmek, bu genç asillere hem gereğinden fazla hem de gerekenden az değer vermek olur. Onlar, hem –en kötü olasılıkla kısmen de olsa– ne yaptıklarının farkındalar, hem de, benim köy tanrıbilimcilerim gibi, en kötü olasılıkla kısmen de olsa, siyasal dürtülerden çok dinsel dürtülerle hareket etmek-

teler. "Yeni Endonezya"nın getirdiği dönüşümler eski elitleri Bali toplumundaki diğer gruplar kadar kötü çarptı ve bunu da kendi uğraşlarına olan inançlarını ve, dolayısıyla, bu uğrasın temellerinde yattığını düşündükleri gerçekliğin doğasına ilişkin görüşlerini sorgulayarak gerçekleştirdi. Elitlerin iktidardan uzaklaştırılması tehdidi, bu kişilere toplumsal değil, tinsel bir konu gibi görünmekte. Bu nedenle de aniden dogma konusuna merak sarmaları, kısmen de olsa, yalnızca kitlelerin gözünde değil, aynı zamanda kendileri açısından, kendilerini ahlaki ve metafizik açılardan kanıtlama ve hiç değilse radikal düzeyde değişmiş bir toplumsal ortamda yerleşik Bali dünyasının ve değer dizgesinin temel niteliklerini koruma endişelerinin bir ürünü. Diğer birçok din yenilikçisi gibi, bu kişiler aynı zamanda hem reform hem de restorasyon yanlısı.

Dinsel konulara duyulan ilginin yoğunlaşması ve doktrinin dizgeli bir hale getirilmesinden ayrı olarak, bu ussallaşma sürecinin bir de üçüncü yönü bulunmakta – toplumsal örgütlenme. Eğer yeni bir "Balicilik" serpilecekse, bunun yalnızca yüreklerde ve yasalarda popüler bir değişime değil, aynı zamanda toplumsal açıdan yerleşebileceği daha düzenli örgütlenmiş bir kurumsal yapıya gereksinimi olacak. Temel olarak dinsel nitelik taşıyan bu gereksinim dönüp dolaşıp Bali dininin ulus devletle, özellikle de bu dinin Din Bakanlığı içindeki yeriyle –ya da yerinin olmamasıyla– ilişkisi konusuna dayanmakta.

Bir kabine üyesinin başkanlığındaki bakanlığın merkezi Cakarta'da, ama ülkenin genelinde büroları bulunuyor. Bakanlık tamamen Müslümanların elinde ve temel etkinlikleri de cami inşa etmek, Kuran'ın ve yorumlarının Endonezya dilinde çevirilerini yayımlamak, Müslüman nikâh memurları atamak, Kuran okullarını desteklemek, İslam konusunda bilgiler yaymak vb. Bakanlığın ayrıntılı bürokrasisi içinde ayrı dinler olarak Protestanlar ve Katolikler için de özel birimler bulunmakta (bu dinsel gruplar ayrımcı olduğu gerekçesiyle zaten bakanlığı boykot etmiş durumdalar). Fakat Bali dini genel kalıntı kategorisine dahil edilmekte; adı "yabani" –yani pagan, putperest, ilkel vb.– olarak çevrilebilecek kategoriye ait olanların da bakanlıkta hiçbir hakları yok; bakanlıktan hiçbir yardım da almamaktalar. Bu "yabani" dinler, "kitap halkları" ile "cehalet dinleri" arasında kesin bir ayrıma giden klasik Müslüman yaklaşımına göre, gerçek dindarlık açısından birer tehdit ve bahse bile değmez birer konu olarak değerlendiriliyor.[16]

16) Bu konudaki bazı parlamento görüşmeleri için bkz. Swellengrebel, *Bali*, s. 72-73.

Balililer, elbette, bunu hiç de hoş karşılamadıkları gibi sürekli olarak Cakarta'ya Protestanlık, Katoliklik ve İslam'ın yanı sıra dördüncü büyük din olarak kendilerine eşit davranılması konusunda taleplerde bulunmaktalar. Kendisi de yarı Balili olan Başkan Suharto ve diğer birçok ulusal lider bu talebe anlayışla yaklaşsa da henüz siyasal açıdan güçlü, tutucu Müslümanları soğutmayı göze alamamakta ve dolayısıyla da çok az destek sağlamaktalar. Müslümanlar Bali Hinduizmine inananların tümünün, Endonezya'nın tamamına dağılmış Hıristiyanların aksine, tek bir yerde toplandığını söylüyor; Balililer, Cakarta'da ve Java'nın başka yerlerinde, ayrıca Güney Sumatra'da (göçmenler) Bali kolonileri bulunduğuna dikkatleri çekip yakın zamanlarda Doğu Java'da Bali tapınakları inşa edilmesini örnek gösteriyor. Müslümanlar diyorlar ki, sizin bir kitabınız yok, nasıl olur da bir dünya dini olabilirsiniz? Balililer de, bizim Muhammed öncesine bile uzanan elyazmalarımız ve yazıtlarımız var yanıtını veriyor. Müslümanlar diyorlar ki, siz birçok tanrıya inanıyorsunuz ve taşlara tapıyorsunuz; Balililer Tanrı tektir ama bir adı vardır ve "taş" da Tanrı'nın kendisi değil, Tanrı'nın aracıdır diyorlar. Daha eğitimli birkaç Balili ise, daha ileri giderek, Müslümanların Balilileri bakanlığa kabul etmemesinin gerçek nedeni olarak, eğer "Balicilik" resmi yollardan tanınmış bir din haline gelirse, Müslüman adını taşıyan ama ruhen hâlâ büyük ölçüde Hindu-Budist olan birçok Javalının bu dine geri dönmesinden ve "Balicilik"in İslam karşısında hızla büyümesinden korkulmasını göstermekte.

Her ne olursa olsun, bir kördüğüm söz konusu. Ve, bunun bir sonucu olarak da, Balililer kendi bağımsız, yerel açıdan finanse edilen "Din Bakanlığı" birimlerini oluşturdular ve bu bakanlık yoluyla da en temel dinsel kurumlarından bazılarını yeniden örgütlemeye çabalıyorlar. Şimdiye kadar en büyük çaba Brahman rahiplerin niteliklerinin düzenli bir hale getirilmesi üzerinde (çoğunlukla pek de ciddiye alınmadan) yoğunlaştı. Rahiplik rolünün miras yoluyla aktarılması –elbette bunu sorguluyor değiller– ya da ritüel virtüozluk üzerine dayanması yerine, "Bakanlık", rahipliğin dinsel bilgi ve erdeme dayanmasını hayal etmekte. Bakanlık rahiplerin kutsal yazmaların ne anlama geldiklerini bilmelerini ve bunları çağdaş yaşamla ilişkilendirebilmelerini, en az bir parça gerçek düzeyde akademik bilgiye sahip olmalarını istiyor. Görevliler, "Gençlerimiz artık sırf Brahman olduğu için bir adamın ardından gitmeyecek," diyorlar, "biz rahibi ahlaki ve entelektüel yönlerden saygı uyandıran, gerçek bir tinsel lider yapmalıyız." Ve bu amaçla da din adamı atama konusunda

birtakım denetimler getirmeye çalışıyorlar, hatta rahiplik sınavları düzenlemeyi ve bir bölgedeki bütün rahipleri bir araya getirerek rahipliği daha tüzel bir kurum haline getirmeyi amaçlıyorlar. Ayrıca, "Bakanlık" temsilcileri köy köy dolaşarak Bali dininin ahlaksal önemi, tektanrıcılığın erdemleri ve putlara tapınmanın tehlikeleri konusunda konuşmalar yapmakta. Hatta tapınak dizgesine de bir tür düzen ve tapınaklar için bir sınıflandırma dizgesi getirmeyi ve belki de, sonuçta, bir caminin ya da kilisenin evrensel yapısıyla kıyaslanabilecek düzeyde evrensel bir yapıyı –büyük olasılıkla da köylerdeki özgün tapınak biçimini– ön plana çıkarmayı amaçlamaktalar.

Fakat bütün bunlar henüz büyük ölçüde kağıt üzerinde ve planlama aşamasında ve Bali dininin kurumsal yapısının gerçek anlamda yeniden düzenlenişinin gerçekleştiğini ileri sürmek de olanaksız. Ama bugün her bir Bali bölgesinde bir adet "Bakanlık" bürosu ve bu büronun basında da maaşlı bir Brahman rahip (düzenli maaş alan "resmi" bir rahibin bulunması bile başlı başına bir devrim sayılır) bulunmakta; bu rahibe tümü de Brahman kastının üyeleri olan üç ya da dört memur yardımcı oluyor. "Bakanlık"tan bağımsız olarak kurulan ama onun tarafından desteklenen bir din okulu kuruldu ve hatta bu gelişmeleri daha da ileri götürmeyi amaçlayan, asillerden ve kendini bu işe adayanlardan oluşan küçük bir dinci parti de kuruldu. Şu halde, en azından dinde bürokrasinin oluşturulmasının az da olsa başlangıç aşamaları görülebilir düzeyde.

Bütün bunların –dinin gitgide daha yoğun bir biçimde sorgulanmasının, dinsel okuryazarlığın yayılmasının ve dinsel kurumları yeniden düzenleme çabasının– nereye varacağını bekleyip görmemiz gerekecek. Birçok açıdan, modern dünyanın sürüklendiği yön bu gelişmelerin önceden haberini ulaştırdığı dinsel ussallaşma hareketinin aleyhine gibi görünebilir; belki de, Bali kültürü, sonuçta, tam da Sir Richard Winstedt'in korktuğu türden "modern özdekçi fikirler" tarafından batağa sürüklenecek ve yavanlaşacak. Fakat hem bu tür bütünsel sürüklenmeler –sonuçta bir hayal olmadıkları ortaya çıktığında– kökleri derinlere ulaşan kültürel yapıların üstünden bizim olanaklı görebileceğimizden çok daha az etki yaparak geçiyor, hem de, şu anda ne kadar zayıf olursa olsun, halinden memnun olmayan gençlerin, durumları tehdit altında olan aristokratların ve bilinçlenen rahiplerin oluşturduğu üçlü ittifakın yeniden canlandırma potansiyelinin hafife alınmaması gerekir. Bugün Bali'de, dünya tarihindeki temel dönüşümlere yol açan toplumsal ve entelektüel süreçlerin aynılarının bazıları en azından başlamış gibidir

ve bunların yarattığı değişiklik ya da nihai sonuçları ne olursa olsun öğretici yönleri olacağı kesindir. Gelecek birkaç onyılda bu tuhaf küçük adada neler olduğuna yakından bakarak, çoktan gerçekleşmiş olan tarihin bize veremeyeceği bir özgüllük ve dolaysızlıkla dinsel değişimin dinamiklerine ışık tutabiliriz.[17]

17) 1962'de "Bali Dini" nihayet Endonezya'da resmi bir "büyük Din" olarak kabul edildi. O zamandan beri, özellikle de 1965 katliamlarından bu yana, İslam dininden Bali dinine geçiş Java'da dikkate değer düzeyde arttı. Bütün bu gelişmeler hakkında bkz. C. Geertz, "Religious Change and Social Order in Soeharto's Indonesia", *Asia* 27 (Sonbahar 1972): 62-84.

IV.

Kısım

8
Bir Kültürel Dizge Olarak İdeoloji

I

"İdeoloji" teriminin kendisinin tamamen ideolojikleştirilmiş olması, modern entelektüel tarihin küçük alaysılamalarından biri. Bir zamanlar –belki bir parça entelektüellik kokup pratiklikten uzak olsa da, yine de idealist sayılabilecek– politik önermelerin derlemesi anlamına gelen bir kavram –birileri, belki de Napoléon bu önermelere "toplumsal maceralar" demişti– günümüzde, *Webster's* sözlüğündeki tanımıyla, "bir politik-toplumsal program oluşturan ve çoğu zaman da gerçekdışı propaganda anlamını içeren bütünleşik savlar, kuramlar ve amaçlar biçiminde, örneğin, Almanya'da Faşist Nazi *ideolojisine* uyacak biçimde değiştirildi" – yani çok daha azametli bir önerme oldu. Bilim adına, bu terimin tarafsız bir anlamını kullandıklarını ileri süren çalışmalarda bile, terimin kullanımının etkileri yine de bir parça polemik özellikli olma eğilimi sergiliyor: örneğin, Sutton, Harris, Kaysen ve Tobin'in birçok yönden kusursuz *The American Business Creed* adlı çalışmasında, "nasıl ki Molière'in ünlü karakteri bütün yaşamı boyunca düzyazı biçiminde konuşmuş olduğunu keşfedince kederlenmiyor ya da kederli hissetmesi için bir neden görmüyorsa, hiç kimsenin görüşleri 'ideoloji' olarak nitelendirildi diye bu biçimde hissetmesi için bir neden bulunmamaktadır" gibi bir teminatın ardından,

ideolojinin temel nitelikleri olarak eğilim, aşırı düzeyde basitleştirme, duygulandırıcı bir dil ve kamu önyargılarının benimsenmesi sıralanmaktadır.[1] Toplum içinde düşüncenin rolü konusunda bir parça farklı bir anlayışın kurumsallaştırıldığı komünist blok dışındaki hiç kimse kendisini ideolog olarak adlandırmayacak ya da başkaları tarafından böyle adlandırılmaya sorgusuzca razı olmayacaktır. O bildik alaycı paradigma artık neredeyse evrensel düzeyde geçerli: "Benim bir toplumsal felsefem var; senin siyasal görüşlerin var; onun bir ideolojisi var."

İdeoloji kavramının kendisinin değindiği konunun bir parçası haline gelmesine neden olan tarihsel süreci Mannheim takip etmiştir; sosyopolitik düşüncenin bedensiz düşüncelerden çıkmadığı, bunun yerine, "her zaman, düşünürün yaşadığı mevcut durum ile bağlantılı" olduğunun anlaşılması (ya da, belki de, yalnızca böyle olduğunun kabul edilmesi), bu düşünceyi, yükselmek için avantaj sağlamaya yeltendiğini itiraf ettiği kaba mücadeleyle lekeler göründü.[2] Ama, daha da önemlisi, kendi göndergesinin içine bu şekilde çekilişinin onun bilimsel kullanılırlığını yok edip etmediği, bir suçlama haline gelmesinin ardından analitik bir kavram olarak kalmayı sürdürüp sürdüremeyeceği sorusudur. Mannheim açısından, bu sorun, çalışmasının bütününün amacıydı – onun deyimiyle, "eleştirel olmayan bir ideoloji anlayışı"nın yapılandırılması. Fakat, bu sorunla ne kadar çok uğraştıysa o sorunun müphemliklerine o kadar çok saplandı, ta ki, ilk baştaki kendi görüş açısını bile toplumbilimsel analize terk etme varsayımının mantıklılığının etkisiyle, sonuçta, iyi bilindiği gibi, kendisinin bile pek memnun kalmadığı bir etik ve bilgikuramsal bağıntıcılığa ulaşıncaya kadar. Bu alandaki daha sonraki çalışması, fazlasıyla eğilimli ya da düşüncesizce görgül olmasının yanı sıra, Akhilleus ile kaplumbağa bilmecesinde olduğu gibi, ussal bilginin temellerini sarsar nitelikte olduğu için, Mannheim Çatışkısı olarak adlandırılabilecek şeyden sıyrılabilmek için bir dizi hayli dâhice yöntembilimsel gereç kullanmaktaydı.

Nasıl ki Zenon Çatışkısı matematiksel usavurmanın geçerliliği konusunda rahatsız edici sorular ortaya çıkardıysa (ya da en azından dile getirdiyse), Mannheim Çatışkısı da toplumbilimsel analizin tarafsızlığı ko-

1) F. X. Sutton, S. E. Harris, C. Kaysen ve J. Tobin, *The American Business Creed* (Cambridge, Mars., 1956), s. 3-6.

2) K. Mannheim, *Ideology and Utopia*, derleme baskı (New York, tarih belirtilmemiş), s. 59-83; ayrıca bkz. R. Merton, *Social Theory and Social Structure* (New York, 1949), s. 217-220.

nusunda benzer sorular ortaya attı. İdeolojinin nerede bitip (elbette böyle bir şey varsa) bilimin nerede başladığı konusu, modern toplumbilimsel düşüncenin büyük bölümü açısından Sfenks Bilmecesi haline geldi ve düşmanlarının da paslanmaz silahı oluverdi. Tarafsızlık savları, kişisellikten uzak araştırma yordamlarına duyulan disiplinli bağlılık adına, akademik kişinin günün dolaysız gereksinimlerinden kurumsal yolla yalıtılması ve bu kişinin tarafsızlığa duyduğu mesleki bağlılık adına, kişinin kendi eğilim ve çıkarları hakkındaki incelmiş farkındalığı ve bunların düzeltilmesi adına irdelendi. Bu savlar, yordamların kişisizliğinin (ve etkinliklerinin), yalıtılmışlığın sağlamlığının ve öz-farkındalığın derinlik ve gerçekliğinin inkârıyla karşılandı. Amerikalı entelektüeller arasında ideolojik konuları yakın zamanlarda inceleyen bir araştırmacı, bir parça tedirgin bir ifadeyle, "Birçok okurun, benim konumumun kendisinin ideolojik olduğu savında bulunacaklarının farkındayım," sonucuna varmaktadır.[3] Diğer tahminlerinin kaderi ne olursa olsun, bu tahminin geçerliliği kesindir. Bilimsel bir toplumbilimin gelişi sık sık dile getirilse de, onun varlığının kabul edilmesi toplumbilimlerin kendi aralarında bile evrensel olmaktan çok uzak. Ve nesnellik savları da hiçbir yerde ideoloji çalışmalarında olduğu kadar dirençle karşılaşmıyor.

Bu direncin kimi kaynaklarına toplumsal bilimlerin af dileyen literatüründe tekrar tekrar değinilmektedir. Konunun değerle yüklü doğası, belki de, en sık dile getirilen unsurdur: insanlar serinkanlılıkla incelenmiş büyük bir ahlaksal önem atfedecekleri inanışlara sahip olmaya aldırmazlar, amaç ne kadar saf olursa olsun; ve eğer kendileri büyük ölçüde ideolojikleştirilmiş hale gelirlerse, tek yapacakları, toplumsal ve siyasal inanışın eleştirel konularına dönük çıkarsız bir yaklaşımın skolastik bir palavradan öte bir şey olabileceğini olanaksız buluvermektir. Girift simgesel bağlarla ifade edildiği gibi müphem düzeylerde de tanımlanan ve duygusal açıdan da saldırıya uğrayan ideolojik düşüncenin doğal kaçamaklığı; Marx'tan beridir ideolojik savunmanın çoğu zaman "bilimsel toplumbilim" maskesi altında tanıtıldığı gerçeği; fikirlerin toplumsal kökenlerini bilimsel yollardan arama çabalarını kendi konumları açısından birer tehdit olarak gören yerleşik entelektüel sınıfların savunma durumuna geçmesi – bütün bunlar da sık sık dile getirilmektedir. Ve, başka bütün yollar tükendiğinde, bir kez daha, toplumbilimin genç bir bilim dalı olduğunu ve, çok yakın zamanlarda kurulduğundan, duyarlı alanlardaki araştırma özgürlüğüne

3) W. White, *Beyond Conformity* (New York, 1961), s. 211.

dönük taleplerini desteklemek için gereken kurumsal sağlamlığa erişecek zamanı bulamadığını dile getirmek de olanaklı. Hiç kuşkusuz, bütün bu görüşlerin belirli bir geçerliliği var. Fakat –kötü niyetlilerin ideolojik olmakla suçlayabilecekleri tuhaf, seçmeci bir dışlama sayesinde– pek fazla dikkate alınmayan bir konu da, sorunun büyük bir bölümünün bu toplumsal bilimin kendisinden kaynaklanan bir kavramsal kültürlülük eksikliğinde yatıyor olabileceği, ideolojinin toplumsal analize direncinin bu kadar büyük olmasının bu tür analizlerin aslında temelde uygun olmamasından, kullandıkları kuramsal çerçevenin bariz bir biçimde eksik olmasından kaynaklanıyor olabileceğidir.

Ben bu makalede durumun gerçekten de böyle olduğunu göstermeye çalışacağım: toplumsal bilimlerin henüz gerçek anlamda eleştirel olmayan bir ideoloji anlayışı geliştirmediğini, bu başarısızlığın yöntembilimsel disiplinsizlikten ziyade kuramsal savrukluktan kaynaklandığını, bu savrukluğun özellikle ideolojinin bir varlık olarak –toplumsal ve psikolojik bağlamlarının ayrımı açısından (analiz mekanizmamız bu yönden çok daha tanımlı bir düzeydedir) değil de, düzenli bir kültürel simgeler dizgesi olarak– ele alınmasında göze çarpar hale geldiğini, bu nedenle de Mannheim Çatışkısı'ndan kaçışın anlamla daha ustaca ilinti kurabilecek bir kavramsal gerecin kusursuzluğunda yattığını göstermeye çalışacağım. En yalın haliyle, araştırma konumuza yönelik daha net bir kavrayış bulmamız gerekmektedir; aksi halde, Javalıların halk öyküsündeki, annesinden kendisine sessiz sakin bir eş bulma talimatını aldıktan sonra eve bir cesetle dönen "Aptal Oğlan" figüründen farkımız kalmaz.

II

Günümüzde toplumsal bilimlerde saltanat süren ideoloji kavramının tamamen eleştirel (yani, küçük düşürücü) olduğu yeterince sergilenmektedir. Werner bizleri "[İdeoloji incelemesi] gerçek rotasından çıkarılmış bir düşünce kipiyle ilgilenmektedir," diyerek uyarmaktadır; "ideolojik düşünce (...) gölgeli, zihinlerimize girmesi yasaklanması ve zihinlerimizden atılması gereken bir şey." Yalan söylemekle (tamamen) aynı şey sayılmaz çünkü bir yalancı hiç değilse kuşku duyulmasına neden olmayı başarırken bir ideolog yalnızca kendisini aptal yerine koymayı başarır: "Her ikisi de gerçek olmayanla ilgilenir, fakat bir yalancı kendi kişisel düşüncesi doğruyken, kendisi gerçeğin ne olduğunu biliyorken başka-

larının düşüncelerini saptırmaya çalışır, bir ideolojiye bağlanan kişiyse kendi kişisel düşünceleri içinde yolunu yitirir ve eğer başkalarını yanlış yönlendirirse de bunu istemeden ve bilmeden yapar."[4] Mannheim'ın izinden gidenlerden Stark bütün düşünce biçimlerinin doğaları gereği toplumsal açıdan koşullandırılmış olduklarını, ama ideolojinin bir de buna ek olarak nefret, arzu, endişe ya da korku gibi kişisel duyguların baskısıyla psikolojik açıdan "deforme" ("çarpık", "zehirlenmiş", "tahrif edilmiş", "çarpıtılmış", "bulanıklaştırılmış") edilmiş olma niteliği taşıdığını ileri sürer. Bilgi toplumbilimi gerçeğin arayışı ve algılanmasındaki, gerçeğin şu ya da bu varoluşsal perspektifle kaçınılmaz biçimde sınırlanmasındaki toplumsal unsurla ilgilenir. Fakat ideoloji incelemesi –tamamen farklı bir girişim olarak– entelektüel hatanın nedenleriyle ilgilenir.

> Açıklamaya çalıştığımız gibi, fikirler ve inanışlar gerçeklikle iki yoldan ilişkilendirilebilir: ya gerçekliğin *olgularına* ya da bu gerçekliğin, daha doğrusu bu gerçekliğe verilen tepkinin ortaya çıkardığı *uğraşılara* (strivings). Bu bağlantılardan ilki var olduğunda, prensipte doğru olan düşünceyi buluruz; ikinci bağlantı gerçekleştiğinde, yalnızca rastlantı sonucu gerçek olabilecek ve eğilim –burada bu sözcük olası en geniş anlamıyla ele alınmaktadır– tarafından etkisiz kılınmaları olası fikirlerle karşı karşıya kalırız. Birinci düşünce tipi kuramsal olarak adlandırılmayı hak eder; ikincisi öte-kuramsal olarak nitelendirilmelidir. Belki ilki ussal, ikincisi de duygusal açıdan çarpıtılmış olarak –ilki tamamen bilişsel, diğeri de eleştirel olarak– betimlenebilir. Theodor Geiger'in benzetmesini kullanacak olursak (...) toplumsal gerçek tarafından belirlenen düşünce tertemiz, berrak ve saydam bir akarsu gibidir; ideolojik fikirler, içine akan atıklar yüzünden kirlenmiş, çamurlu bir nehir gibidir. İlkinden içmek olanaklıdır; ikincisi ise sakınılması gereken bir zehirdir.[5]

"İdeoloji" teriminin göndergesini radikal bir entelektüel yoksunluk oluşturmak için böyle ilkel ama benzer bir biçimde sınırlamak, aynı zamanda siyasal ve bilimsel tartışmaların hem çok daha kültürlü hem de çok daha derinlere işler olduğu bağlamlarda da karşımıza çıkmaktadır.

4) W. Stark, *The Sociology of Knowledge* (Londra, 1958), s. 48.

5) A.g.e., s. 90-91. Özgün metindeki yatık yazılar korunmuştur. Aynı görüşün Mannheim tarafından "bütünsel" ve "özel" ideoloji biçiminde dile getirilişi için, bakınız *Ideology and Utopia*, s. 55-59.

Örneğin, "Ideology and Civility" başlıklı önemli makalesinde, Edward Shils, Stark'ın çizdiğinden daha da karamsar bir tabloyla "ideolojik bakış açısı"nın portresini çizer.[6] "Her biri de kendisini benzersiz gören çok çeşitli biçimlerde" –İtalyan Faşizmi, Alman Nasyonal Sosyalizmi, Rus Bolşevizmi, Fransız ve İtalyan Komünizmi, Action Française, İngiliz Faşistler Birliği ve bunların henüz serpilen Amerikalı akrabası olacakken doğumdan hemen sonra ölen 'McCarthycilik'– ortaya çıkan bu bakış açısı "19. ve 20. yüzyıllarda kamu yaşamını çevreleyip ele geçirdi (...) bir ara evrensel bir egemenlik sağlayacak bir tehdit düzeyine bile ulaştı". Bu bakış açısı, esas olarak, "politika diğer her konuyu aşması gereken tutarlı ve kapsamlı bir fikirler seti açısından yerine getirilmelidir varsayımı"ndan oluşur. Desteklediği politika gibi, kendisi de ikilik yanlısıdır; kötülük içeren "onlar" karşısında saf nitelikli "biz"e muhalefet eder, benimle olmayanın benim karşımda olduğunu ilan eder. Yerleşik siyasal kurumlara güvenmemesi, saldırması ve bunları baltalamak için çabalaması yönünden dışlayıcıdır. Siyasal gerçeğin tamamına sahip olduğunu ileri sürmesi ve bağlanımdan nefret etmesi yönünden kuramcıdır. Toplumsal ve kültürel yaşamın tamamını kendi idealleri doğrultusunda düzenlemeyi amaçlaması yönünden bütünlük yanlısı, tarihin bu tür bir düzenlemenin gerçekleştirilebileceği bir biçimde, ütopik olarak sonuçlanması doğrultusunda çalışması yönünden gelecekçilik yanlısıdır. Kısacası, herhangi bir iyi burjuva centilmeninin (hatta herhangi bir iyi demokratın) dile getirmiş olduğunu kabulleneceği türden bir söylem değildir.

Tamamen kavramsal yönle ilgilenilen daha soyut ve kuramsal düzeylerde bile, "ideoloji" teriminin "düşünce açısından esneklik içermeyen ve daima haksız olan"ların görüşlerine koşutluk taşıdığı görüşü ortadan kalkmaz. Örneğin, Talcott Parsons'ın Mannheim Çatışkısı'na ilişkin yakın tarihli görüşlerinde, "[toplumsal] bilimsel nesnellikten sapmalar" ortaya "bir ideolojinin gerekli ölçütleri" olarak çıkmaktadır. "İnanılan şey ile bilimsel açıdan doğruluğu [saptanabilir] olan şey arasında bir *ihtilaf* olduğunda ideoloji sorunu ortaya çıkar," denir.[7] Söz konusu "sapmalar" ve "ihtilaflar" iki çeşittir. Birincisi, içerildiği toplumun tüm

6) E. Shils, "Ideology and Civility: On the Politics of the Intellectual", *The Senawee Review* 66 (1958): 450-480.

7) T. Parsons, "An Approach to the Sociology of Knowledge", *Transactions of the Fourth World Congress of Sociology* (Milano ve Stressa, 1959), s. 25-49. Özgün metindeki italik yazılar korunmuştur.

değerleri tarafından şekillendirilen bütün düşünceler olarak toplumbilim, sorduğu soruların ve ele almayı seçtiği sorunların türü açısından seçmeci davranırken, ideolojiler daha öte, bilişsel açıdan daha zararlı bir "ikincil" seçmeciliğe maruz kalırlar, çünkü toplumsal gerçekliğin bazı yönlerini –örneğin, mevcut toplumsal-bilimsel bilginin ortaya çıkardığı gerçekliği– vurgularken diğer yönleri ihmal eder, hatta bunlara baskı uygularlar. "Böylece, örneğin, iş dünyası ideolojisi işadamlarının ulusal gönence katkısını büyük ölçüde abartır ve bilim adamları ile profesyonel insanların katkısını görmezden gelir. Ve güncel 'entelektüel' ideolojisinde, 'genele uyma yönündeki [toplumsal] baskılar'ın önemi abartılır ve bireyin özgürlüğünde kurumsal unsurlar ya ihmal edilir ya da hor görülür." İkincisi, yalnızca aşırı seçmecilikle yetinmeyen ideolojik düşünce, toplumsal gerçekliğin kendi tanıdığı yönlerini bile çarpıtır – bu çarpıtma, ancak ve ancak, söz konusu savlar toplumsal bilimlerin otoriter bulguları ışığında gözler önüne serildiklerinde belirginleşmektedir. "Bu çarpıtmanın kriteri, toplum hakkında, toplumsal-bilimsel yöntemler tarafından hatalı oldukları gösterilebilen ifadelerin dile gelmesi, bu arada da seçmeciliğin bu ifadelerin uygun bir düzeyde ve 'doğru' olduğu ama mevcut gerçeğe ilişkin dengeli bir açıklama oluşturmadığı yerde devreye girmesidir." Ancak, dünyanın genel bakış açısından, kesinlikle hatalı olmak ile mevcut gerçekliğin dengesiz bir açıklamasını sunmak arasında seçilebilecek pek çok şey olması da pek olanaklı görünmemektedir. Bu açıdan da ideoloji oldukça kirli bir nehirdir.

Çoğaltılmaları olanaklı olsa da bu örnekleri çoğaltmak gereksiz. Daha önemlisi, soğukkanlı bir nesnellik savında bulunarak kuramsal yorumlamalarını "çarpıtılmamış" bir biçimde ve dolayısıyla toplumsal gerçekliğin düzgüsel görüşleri olarak ileri süren bir toplumsal bilimin analitik gereçleri arasında böylesine korkunç düzeyde yüklü bir kavramın ne aradığı sorusudur. Eğer toplumsal bilimlerin eleştirel gücü toplumsal bilimlerin tarafsızlığından kaynaklanmaktaysa, nasıl ki dinin analizinden, bu analiz "batıl inanç" araştırması adı altında sürdürülecek olsa tavizde bulunulmuş olacaksa (bu hiç olmadı da değil), siyasal düşünce analizi böyle bir kavram tarafından yönlendirildiğinde de toplumsal bilimlerin eleştiri gücünden taviz verilmiş olmaz mı?

Bu benzetme abartılı değil. Örneğin, Raymond Aron'un *The Opium of the Intellectuals* başlıklı kitabında, hem eserin başlığı –Marx'ın yerleşik değerlere sertçe karşı çıkışını alaylı bir dille yansıtmakta– hem de retorik tartışmanın tamamı ("siyasal mitler", "tarihin putperestliği", "kilise adam-

ları ve inananlar", "laik din mevzuatı" ve benzerleri) insanın aklına militan tavırlı ateizm literatürünü getirmekte.[8] Shils'in ideolojik düşüncenin aşırı patolojilerini –Nazizm, Bolşevizm ya da diğerleri– yine ideolojik düşüncenin paradigmatik biçimleri olarak kullanma yaklaşımı, Engizisyon'un, Rönesans papalarının kişisel ahlaki düşkünlüğünün, Reformasyon savaşlarının vahşetinin ya da İncil kuşağı köktendinciliğine has ilkelliğin dinsel inanış ve davranışın bir örneği biçiminde tanıtıldığı geleneği anımsatır. Ayrıca, Parsons'ın ideolojinin bilim karşısındaki bilişsel yetersizliğine göre tanımlandığı biçimindeki görüşü, belki de, görünüm açısından, dinin niteliğini gerçekliğin tartışılmayacak bir figüratif anlayışının oluşturduğu ve bunu da –eğretileme yoluyla düzeltilmiş– aklı başında bir toplumbilimin kısa zaman içinde yok edeceği biçimindeki Comte çizgisindeki görüşten fazla uzak sayılmaz. "İdeolojinin sonu" için beklerken, olguculuk yanlılarının dinin sonu için beklemek zorunda kaldıkları kadar beklememiz gerekebilir. Belki de, nasıl ki Aydınlama döneminin ve sonrasının militan tavırlı ateizmi dinsel bağnazlığın, cezalandırmanın ve çekişmenin büyük taşkınlıklarının gerçek dehşetlerine (ve doğal dünyaya ilişkin bilgilerin genişlemesine) bir yanıt niteliği taşıdıysa, ideolojiye yönelik militan tavırlı düşmanlığın da geçen yarım yüzyılın siyasal yıkımlarına (ve toplumsal dünyaya ilişkin bilgilerin genişlemesine) benzer bir yanıt olduğunu söylemek aşırılık olmaz. Ve, eğer bu görüş geçerliyse, ideolojinin kaderi de aynı olabilir – toplumsal düşüncenin temel kaynağından dışlanma.[9]

Bu konu tamamen anlambilimsel olduğu gerekçesiyle de bir kenara atılamaz. İnsan, doğal olarak, isterse "ideoloji" teriminin göndergesini "gölgeli bir şey"le sınırlandırmakta serbesttir; ve belki neden böyle yapıldığına yönelik bir tür tarihsel örnek de getirilebilir. Ama insan onu bu biçimde sınırlandırdıktan sonra da tutup Amerikalı işadamlarının, New York "yazın" entelektüellerinin, İngiliz Tıp Derneği üyelerinin, endüstriyel sendika liderlerinin ya da ünlü ekonomistlerin ideolojileri hakkında eserler yazıp eserlerin öznelerinin ya da alakasız kişilerin bu eserleri tarafsız olarak

8) R. Aron, *The Opium of the Intellectuals* (New York, 1962).

9) Bu noktada yanlış yorumlanmam tehlikesi ciddi boyutlarda olduğu için, genel ideolojik (buna içtenlikle ideolojik diyebiliyorum) konumumun büyük ölçüde Aron, Shils, Parsons ve diğerlerinin konumuyla neredeyse aynı olduğunu, bu kişilerin sivil, ılımlı, kahramanca olmayan bir siyaset arayışlarına katıldığımı belirtirsem, getirdiğim eleştirinin siyasi değil, teknik olarak nitelendirilmesini umabilir miyim? Ayrıca, belirtmem gerekir ki, nasıl ki eleştirel olmayan bir din kavramı dinsel görelilik anlamına gelmeyecekse, eleştirel olmayan bir ideoloji kavramı talebi de ideolojilerin eleştiriden uzak kalması talebi değildir.

değerlendirmesini bekleyemez.[10] Onları, daha en baştan, adlandırılmaları için kullanılmış sözcüklerle deforme edilmiş olmakla ya da daha beteri olmakla suçlayan sosyopolitik görüşlerin tartışmaları, aslında, yalnızca ortaya çıkarır gibi yaptıkları konulara bel bağlamaktadır. Elbette, "ideoloji" teriminin bilimsel söylemden tamamen çıkarılması ve –tıpkı "batıl inanç" için yapıldığı gibi– kendi polemiksel kaderine terk edilmesi de olanaklıdır. Ama şu anda onun yerine getirilebilecek hiçbir şey olmadığı ve ideoloji terimi toplumsal bilimlerin teknik sözcük dağarcığına en azından kısmen yerleşmiş olduğu için de yola onu zararsız hale getirmeye çalışarak devam etmek daha akılcı görünmektedir.[11]

III

Bir aletin gizli kusurlarının o alet kullanıldığında ortaya çıkması gibi, ideolojinin eleştirel kavramının özünlü zayıflıkları da kullanıldığında kendilerini gösterir. Özellikle de, toplumsal kaynaklar ve ideolojinin sonuçlarına yönelik çalışmalarda ortaya çıkarlar, çünkü bu çalışmalarda gücü yalnızca kültürel (yani, simge dizgesi) tarafta benzer bir güç eksikliğini vurgulamaya hizmet eden çok gelişmiş bir toplumsal-dizge ve kişilik-dizgesi analizi gereci bu kavrama eşlik eder. İdeolojik düşüncenin toplumsal ve psikolojik bağlamlarının (ya da en azından "iyi" olanların) incelenmesinde, bu bağlamların ele alındığı ayrıntılı düşünce irdelenirken sergilenen tuhaflığı işaret eder ve tartışmanın bütününün şaşmazlığı üstüne gölge düşürür – bu, itinalı yöntembilimsel çabanın bile ortadan kaldıramayacağı bir gölgedir.

Günümüzde ideolojinin toplumsal belirleyicilerinin incelenmesinde iki temel yaklaşım bulunmaktadır: çıkar kuramı ve gerilim kuramı.[12]

10) Suttton vd., *American Business Creed*; White, *Beyond Conformity*; H. Eckstein, *Pressure Group Politics: The Case of British Medical Association* (Stanford, 1960); C. Wright Mills, *The New Men of Power* (New York, 1948); J. Schumpeter, "Science and Ideology", *American Economic Review* 39 (1949): 345-359.

11) Aslında, literatürde "ideoloji"nin belirttiği görüngüler için kullanılan bazı başka terimler de bulunmaktadır: Platon'un "asil yalanlar"ından Sorel'in "mitleri"ne ve Pareto'nun "türetmeler"ine kadar; fakat bunlardan hiçbiri "ideoloji"den daha büyük bir teknik tarafsızlık düzeyine erişmeyi başaramamıştır. Bkz. H. D. Lasswell, "The Language of Power", Lasswell, N. Leites vd., *Language of Politics* (New York, 1949), s. 3-19.

12) Sutton vd., *American Business Creed*, s. 11-12, 303-310.

Birincisi açısından, ideoloji bir maske ve bir silahtır; ikincisi açısından, bir belirti ve bir çaredir. Çıkar kuramında, ideolojik bildirmeler evrensel bir avantaj sağlama mücadelesi bağlamında değerlendirilirler; gerilim kuramında ise sosyopsikolojik dengesizliği düzeltmeye yönelik kronik bir çaba bağlamında. Birinde, insanlar erk peşindedir; diğerinde, endişeden uzak dururlar. Elbette her ikisini de aynı anda –hatta birini diğerinin vasıtasıyla– yapabilecekleri için, bu iki kuram tam anlamıyla birbirinin karşıtı değildir; fakat gerilim kuramı (çıkar kuramının karşı karşıya kaldığı görgül zorluklara bir yanıt olarak ortaya çıkmıştır), daha az basite indirgediği için, daha derinlere işler, daha az somut ve daha kapsamlıdır.

Çıkar kuramının temel nitelikleri yeniden ele alınmaya gerek kalmayacak kadar iyi biliniyor; Marksçı gelenek tarafından kusursuz denecek düzeyde geliştirilen bu nitelikler, günümüzde, siyasal tartışmalarda her şeyin sonuçta kimin öküzünün yara aldığı noktasına gelip dayandığını çok iyi bilen sokaktaki adam için bile standart entelektüel malzemedir. Çıkar kuramının büyük avantajı, kültürel fikir dizgelerini –bu tür dizgeleri dile getirenlerin güdülenimlerini ve bu güdülenimlerin de toplumsal konuma, özellikle de toplumsal sınıfa bağımlılığını vurgulamak yoluyla– toplumsal yapının sağlam zeminine oturtması oldu ve hâlâ öyle. Dahası, fikirlerin silahlar olduğunu ve belirli bir gerçeklik görüşünü –bir grubun, sınıfın ya da partinin görüşünü– kurumsallaştırmanın en iyi yolunun da siyasal erki ele geçirip onu sağlamlaştırmak olduğunu belirterek siyasal kestirimi siyasal mücadele ile kaynaştırdı. Bu katkılar kalıcıdır; bugün çıkar kuramı bir zamanlar sahip olduğu egemenliği yitirdiyse, bunun nedeni, hatalı olduğunun ortaya çıkması değil, kuramsal gereçlerinin kuramın ortaya çıkardığı toplumsal, psikolojik ve kültürel unsurlar arasındaki etkileşimin karmaşıklığıyla başa çıkamayacak kadar basit olduğunun anlaşılmasıdır. Newton mekaniği gibi, sonraki gelişmeler tarafından bertaraf edilmiş değil, bu gelişmeler tarafından soğurulmuştur.

Çıkar kuramının başlıca hataları, kuramın psikolojisinin gereğinden fazla kansız, toplumbiliminin de gereğinden fazla adaleli olmasıdır. Gelişmiş bir güdülenim analizinden yoksun olan bu kuram, insanları bilinçli bir düzeyde algılanmış kişisel avantajlarının ussal hesaplamaları tarafından zorlanmış olarak gören dar ve yüzeysel bir yararcılık ile insanların fikirlerinin müphemliğini toplumsal üstenimlerini "yansıtır", "ifade eder", bu üstenimlere "tepki verir" ya da bunlardan "kaynaklanır" gören daha geniş ama yine yüzeysel bir tarihselcilik arasında sürekli olarak salınmaya zorlanmaktadır. Böyle bir çerçeve dahilinde, analizci, ya psikolojisinin

zayıflığını tamamen mantık dışı olacak denli özgün davranarak ifşa etmek ya da gerçekçi olacak kadar genel yollu davranarak hiçbir psikolojik kurama sahip olmadığı gerçeğini gizlemek seçeneğiyle karşı karşıya kalır. Profesyonel askerler için "ülke içindeki [yönetsel] siyasalar önemlidir, askeri yapılanmanın korunması ve genişletilmesinin yolları olarak öncelikle önemlidir [çünkü] bu onların işidir; bunun için eğitim görmüşlerdir" biçimindeki görüş, çok yalın olmakla ünlenmiş asker zihniyetine bile yeterince adil davranmış sayılmaz; Amerikalı petrolcüler "saf ve yalın petrolcüler olamazlar" çünkü "çıkarlarına göre (...) onlar aynı zamanda siyasetçidir" görüşü de, afyonun insanı uyutmasının nedeninin uyutucu güce sahip olması biçimindeki (M. Jourdain'in verimli zihninden çıkma) kuram kadar aydınlatıcıdır.[13]

Öte yandan, toplumsal eylemin temel olarak sonu gelmez bir erk mücadelesi olduğu görüşü de ideolojinin daha yüksek bir kurnazlık biçimi olduğu şeklindeki aşırı bir Machiavelli yanlısı görüşe ve sonuçta da onun daha geniş, daha az dramatik toplumsal işlevlerinin ihmal edilmesine yol açar. Toplumun, bir prensipler çatışmasının çıkarlar çatışması olarak sunulduğu bir savaş alanı biçiminde görülmesi, ideolojilerin toplumsal kategorileri tanımlamakta (ya da bulanıklaştırmakta), toplumsal beklentileri dengelemekte (ya da bozmakta), toplumsal anlaşmayı güçlendirmekte (ya da zayıflatmakta), toplumsal gerilimi azaltmakta (ya da kızıştırmakta) oynadığı rolün dikkat çekmesini engeller. İdeolojiyi kalemşor kavgası içinde bir silaha indirgemek, onun analizine taptaze bir saldırganlık havası katar; fakat, aynı zamanda, bu tür bir analizin, taktik ve stratejinin kısıtlanmış gerçekçiliği içinde yönünü bulacağı entelektüel pusulanın da daraltılması anlamına gelir. Çıkar kuramının yoğunluğu –Whitehead'den bir benzetmeyi kullanırsak– onun darlığının ödülüdür.

"Çıkar", müphemlikleri ne olursa olsun, aynı zamanda hem psikolojik hem de toplumbilimsel bir kavramdır – hem bir bireyin ya da bir bireyler grubunun avantajına, hem de bir bireyin ya da grubun içinde hareket ettiği nesnel fırsat yapısına göndermede bulunur; tıpkı "gerilim" gibidir, çünkü gerilim de hem bir kişisel gerilim durumuna hem de bir toplumsal kopma koşuluna göndermede bulunmaktadır. Aradaki fark, "gerilim" durumunda, hem güdülenimsel artyetişimin hem de toplumsal-yapısal bağlamın daha dizgesel bir biçimde ifade edilmesidir, tıpkı birbirleriyle

13) Bu alıntılar yakın zamanların en popüler çıkar kuramcısına aittir: C. Wright Mills, *The Causes of World War Three* (New York, 1958), s. 54, 65.

ilişkileri gibi. Aslında, çıkar kuramını gerilim kuramına dönüştüren şey, bir yanda, gelişmiş bir kişilik dizgesinin eklenmesi (temel olarak Freud çizgisinde) ve bunların birbirinin içine işleme kiplerinin eklenmesidir (Parsons çizgisinde bir ekleme).[14]

Gerilim kuramının hareket noktası olan net ve belirgin görüş, toplumun kronik derecede hatalı bütünleşme sorunudur. Hiçbir toplumsal düzenleme kaçınılmaz bir biçimde karşı karşıya kaldığı işlevsel sorunlarla başa çıkma konusunda tamamen başarılı olamaz. Hepsi de çözülemez karşıtlıklarla yüklüdür: özgürlük ve siyasal düzen arasında, istikrar ve değişiklik arasında, verimlilik ve insanlık arasında, kesinlik ve esneklik arasında vb. Toplumun farklı sektörleri – ekonomi, politika, aile ve diğerleri – içindeki düzgüler arasında süreksizlikler bulunmaktadır. Farklı sektörler içindeki hedeflerde uyumsuzluklar vardır – örneğin, kâr konusuna yapılan vurgu ile iş çevrelerinin üretkenliği arasında ya da bilginin genişletilmesi ile bilginin üniversitelerde yaygınlaştırılması arasında. Ve de yakın zamanlarda ustabaşı, çalışan evli kadın, sanatçı ve siyasetçi konulu Amerikan toplumbilim literatüründe, hakkında çok şey yapılmış olan çelişik rol beklentileri bulunmaktadır. Toplumsal sürtünme mekanik sürtünme kadar yaygın ve bir o kadar da önlenemezdir.

Ayrıca, bu sürtünme ya da toplumsal gerilim bireyin kişiliği düzeyinde –bu kişiliğin kendisi de kaçınılmaz olarak çelişkili arzuların, eski hislerin ve alelacele savunmaların tam olarak bütünleşememiş bir dizgesidir– psikolojik gerilim olarak ortaya çıkar. Kolektif düzeyde yapısal tutarsızlık olarak görülen şey, bireysel düzeyde güvensizlik olarak hissedilir, çünkü toplumun kusurları ve kişilik çatışmaları toplumsal aktörün deneyiminde karşılaşıp birbirini alevlendirmektedir. Ama, aynı zamanda, hem toplumun hem de kişiliğin, eksiklikleri ne olursa olsun, yalnızca kurum yığınlarından ya da güdü kümelerinden oluşmayıp düzenli dizgeler olmaları, bunların kazandırdığı sosyopsikolojik gerilimlerin de dizgesel olduğu, toplumsal etkileşimden türetilen kaygıların kendilerine özgü bir biçim ve düzene sahip olduğu anlamını taşır. En azından modern dünyada, insanların çoğu kalıplaşmış umutsuzluktan oluşan yaşamlar yaşıyor.

Şu halde, ideolojik düşünce bu umutsuzluğa (bir tür) yanıt olarak görülmektedir: "İdeoloji, bir toplumsal rolün kalıplaşmış gerilimlerine

14) Genel bir şema için bkz. Parsons, *The Social System* (New York, 1951), özellikle bölüm 1 ve 7. Gerilim kuramının tamamen gelişmiş hali için bkz. Sutton vd., *American Business Creed*, özellikle bölüm 15.

verilen kalıplaşmış bir tepkidir."[15] İdeoloji, toplumsal eşitsizlik tarafından yaratılan duygusal huzursuzluklar için bir "simgesel çıkış noktası" sağlar. Ve, tahmin edilebileceği gibi, bu tür huzursuzluklar, en azından genel bir açıdan, belirli bir rolü ya da toplumsal konumu elinde bulunduran herkes ya da çoğu kimse açısından ortak olacağı için, huzursuzluklara verilen ideolojik tepkiler de benzer olacaktır; bu benzerlik de yalnızca belirli bir kültürün, sınıfın ya da meslek kategorisinin üyeleri arasında bulunan "temel kişilik yapısı"ndaki varsayımsal ortak noktalar tarafından sağlamlaştırır. Burada, söz konusu model askeri değil, tıbbidir: bir ideoloji bir illettir (Sutton ve diğerleri buna alternatif olarak tırnaklarını yemeyi, alkolikliği, psikosomatik bozuklukları ve "tuhaf tutkular"ı ele alır) ve bir tanı gerektirir. "Gerilim kavramı kendi başına ideolojik kalıplar için bir açıklama olmayıp yalnızca bir açıklama oluşturma aşamasında aranacak unsurlar için genelleştirilmiş bir etikettir."[16]

Fakat, ister tıbbi ister toplumbilimsel olsun, tedavi konusunda, ilgili gerilimlerin tanımlanmasından daha fazlası söz konusudur: belirtiler yalnızca etiyolojik açıdan değil, aynı zamanda erekbilimsel açıdan da anlaşılmaktadır – ne kadar sonuçsuz olursa olsun, onları yaratmış olan rahatsızlıklarla ilgilenecek mekanizmalar olarak işleyiş biçimleri açısından. Dört tür açıklama çok sık kullanılmaktadır: temizleyici, maneviyatçı, dayanışmacı ve savunmacı. "Temizleyici açıklama" ile değerli güvenlik vanası ya da günah keçisi kuramı kastedilir. Duygusal gerilim, yerine simgesel düşmanlar ("Yahudiler", "büyük iş çevreleri", "Kızıllar" ve diğerleri) yerleştirilerek boşaltılır. Açıklamanın kendisi en az açıklama gereci kadar saftır; ancak, düşmanca bir tavır için (ya da aslına bakılırsa sevgi) için meşru hedefler sağlamak yoluyla ideolojinin sıradan bir bürokrat, sıradan bir işçi ya da küçük bir kasabada dükkân sahibi olmanın sancılarını bir ölçüde azaltabildiği de inkâr edilemez. "Maneviyatçı açıklama" ile, bir ideolojinin kronik gerilim karşısında ya bu gerilimi tamamen inkâr ederek ya da daha yüksek değerler cinsinden meşrulaştırarak bireyleri (ya da grupları) sürdürebilme yeteneği kastedilir. Bir yandan ayakta kalmaya çabalarken bir yandan Amerikan dizgesinin kaçınılmaz derecede adilane yaklaşımına olan sonsuz güvenini sergileyen küçük ölçekli işyeri sahibi ile başarısızlığını kültürsüz bir dünyada bir tek kendisinin standartlara uygun davranmasına bağlayan ihmal edilmiş sanatçı, bu tür yollar sayesinde,

15) Sutton vd., *American Business Creed*, s. 307-308.
16) Parsons, "An Approach".

çalışmaya devam edebilmektedir. İdeoloji işlerin gerçek oldukları halleri ile kişilerin olmalarını tercih edecekleri halleri arasındaki açıklıkta bir köprü görevi üstlenir ve, böylece, aksi halde hayal kırıklığı ya da duyarsızlık yüzünden terk edilebilecek rollerin yerine getirilmesini güvenceye alır. "Dayanışmacı açıklama" ile, ideolojinin bir toplumsal grup ya da sınıfı bir arada tutabilme gücü kastedilir. Var olduğu ölçüde, emek hareketinin, işadamları topluluğunun ya da tıp mesleğinin birliği önemli bir ölçüde ortak ideolojik yönelmelere dayanmaktadır; toplumsal çaresizlik duygularıyla yüklü popüler simgelerin varlığı olmasaydı Güney istikameti asla Amerikan Güneyi olamazdı. Son olarak, "savunmacı açıklama" ile, ideolojilerin (ve ideologların), ne kadar kısmi ve belli belirsiz bir düzeyde olursa olsun, onları zorunlu kılan gerilimleri dile getirip böylece insanların dikkatini zorla onun üzerine çekerkenki eylemi kastedilmektedir. "İdeologlar toplumun daha geniş kesimleri için sorunları belirtir, ilgili konularda taraflarını belirler ve ideolojik pazar yerinde 'bunları sergiler'".[17] İdeolojinin savunucuları (yasal ortamdaki avukatlardan pek farklı olmaksızın) ilgili sorunların doğasını netleştirmek kadar bulanıklaştırmak eğiliminde olmalarına karşın, hiç değilse dikkatleri bu sorunların varlığına çekerler ve konuları kutuplaştırmak yoluyla da sürekli ihmal edilmelerini daha zor bir hale getirirler. Marksçıların saldırıları olmasaydı, iş reformu diye bir şey olmazdı; Zenci Ulusçular olmasaydı, kamu alanlarında ırk ayrımcılığının hızla kaldırılması gerçekleşmezdi.

Ancak, bu noktada, ideolojinin belirleyicilerinden ayrı olarak toplumsal ve psikolojik rollerinin incelenmesinde, gerilim kuramı çatırdamaya ve kuramın üstün açıkgözlülüğü de, çıkar kuramıyla karşılaştırıldığında, buhar olmaya başlar. İdeolojik sorunun yaylarının yerinin tam olarak saptanmasında kaydedilen gelişme, bir biçimde, analizin gevşek ve müphem bir hale geldiği sonuçların ayrımı işlemini sonlandırmadan bırakmaz. Kendi başlarına ne kadar gerçek olurlarsa olsunlar, zihinlerde yaratılan sonuçlar, hemen hemen beklenmedik biçimde, aslında başka bir yöne yöneltilmiş ve temelde ussal olmayan, neredeyse otomatik bir ifade süresinin rastlantısal yan ürünleri gibi görünürler – tıpkı ayak parmağını bir yere çarpan bir adamın istemdışı olarak "ah!" diye bağırması ve hiddetini istemeden dışa vurması, sıkıntısını belirtmesi ve kendi sesini işiterek kendi kendisini teselli etmesi gibi; ya da, metroda gecikme olduğunu duyunca canı sıkıldığı için o anda bir "lanet olsun!" patlatıp diğerlerinin de benzer

17) White, *Beyond Conformity*, s. 204.

biçimde lanet okuduğunu görünce kendisi gibi ıstırap çekenlerle tuhaf bir yakınlık bağı oluşturması gibi.

Bu bozukluk, elbette, toplumsal bilimlerin işlevsel analizinin büyük bölümünde bulunabilir: bir güçler seti tarafından şekillendirilmiş bir davranış kalıbı, inanılır ama yine de gizemli bir tesadüf eseri, bu güçlerle yalnızca zayıfça ilişkili amaçlara hizmet eder hale gelir. Bir grup yerli, tüm samimiyetleriyle, yağmur duası için yola çıkar ama sonuçta toplumsal dayanışmasını güçlendirir; bir yerel siyasetçi toplumun alt kesimlerindekilere yaklaşmak ya da onların yakınında kalmak için yola çıkar ama sonuçta topluma dahil edilememiş göçmen gruplar ile soğuk bir devlet bürokrasisi arasında arabulucu haline gelir; ideolog sıkıntılarını çözmek için yola çıkar ama sonuçta kendisini, yanılsamalarının saptırıcı gücü sayesinde, kendisine sıkıntı veren dizgenin sürekli kalıcılığına katkı sağlar halde bulur.

Örtülü işlev kavramı genellikle işlerin bu anormal halini gözlerden gizlemek için kullanılırsa da, görüngüyü (bunun gerçekliğine kuşku yoktur) açıklamak yerine adlandırır; bunun net sonucu da işlevsel analizlerin –üstelik yalnız ideolojininkilerin değil– belirsiz kalmalarıdır. Sıradan bürokratın anti-semitizmi, entelektüel açıdan kendisinden düşük düzeyde saydığı kişilere sürekli dalkavukluk etmesinin sonucunda içinde gitgide büyüyen öfkeyi yönlendirebileceği ve böylece bu öfkenin bir bölümünü boşaltabileceği bir şey sağlar; ama, aynı zamanda, onu kifayetsizce katılaştırdığı oranda hiddetinin daha da artmasına neden olabilir. İhmal edilmiş sanatçı, sanatının klasik düsturlarını kullanmak yoluyla başarısızlığına katlanabilir; ama bu tür bir uygulama çevresinin sunabileceği olanaklar ile onun talepleri arasındaki uçurum iyice büyüdükçe çıkarılan gürültü ürkütülen kurbağaya değmez bir hal alır. İdeolojik algılamanın ortak paylaşımı insanları bir araya getirebilir, ama, aynı zamanda, Marksçı mezhepçilik tarihinin de gösterdiği gibi, insanlara aralarındaki farklılıkları daha inceden araştırabilmeleri için bir söz dağarcığı da sağlayabilir. İdeologların çatışması toplumsal bir konuya halkın dikkatini çekebilir, ama aynı zamanda bu sorunla ussal bir yönden ilgilenme olasılığının olanaksız hale getirildiği bir tutkuya neden olabilir. Gerilim kuramcıları, elbette, bütün bu olasılıklardan haberdardır. Aslında, onlar da, olumlu olandan ziyade olasılıkları ve olumsuz sonuçları vurgulama eğilimi sergiliyor, ama genellikle de ideolojiyi –daha iyi bir terim olmadığına göre–geçici bir önlem olarak düşünüyorlar – tıpkı tırnak yemek gibi. Ama, temel mesele şu ki, ideolojik kaygının güdülerini ortaya çıkarma konusundaki incelmişliğine

karşın, gerilim kuramının bu tür bir kaygının sonuçlarına dair analizi ham, salınımlı ve kaçamaktır. Tanı açısından ikna edici; işlevsel açıdan ise değil.

Bu zayıflığın nedeni, gerilim kuramı içinde (ya da çıkar kuramında) simgesel formülleştirme süreçlerinin en basit kavramından daha öte bir şeyin bulunmamasıdır. "Simgesel bir çıkış noktası bulan" ya da "uygun simgelere bağlanan" duygulardan bol bol söz edilmektedir; ancak, bu işin nasıl yapılacağı konusunda çok az görüş vardır. İdeolojinin nedenleri ile onun etkileri arasındaki bağlantı beklenmedik görünür, çünkü bağlantıyı sağlayan unsur –simgesel formülleştirmenin otonom süreci– tam bir sessizlik içinde göz ardı edilir. Hem çıkar kuramı hem de gerilim kuramı kaynak analizinden doğrudan sonuç analizine geçmekte ve asla ideolojileri etkileşim içindeki simgelerin dizgeleri olarak, karşılıklı işleyen anlamların kalıpları olarak ciddi bir biçimde ele almamaktadır. Temaların anahatları elbette işaret edilmektedir; hatta içerik analizinde tek tek sayılmaktadır bile. Açıklama amacıyla göndermede kullanılırlar, ama diğer temalara ya da herhangi bir şematik kurama değil, ya geriye dönük olarak –bir olasılıkla– yansıttıkları etkiye ya da ileriye dönük olarak –bir olasılıkla– çarpıttıkları toplumsal gerçekliğe göndermede kullanılırlar. İdeolojilerin, sonuçta, hissi imleme nasıl dönüştürdükleri ve böylece onu toplumsal açıdan erişilebilir kıldıkları sorununa kısa devre yaptıran şey, belirli simgeleri ve belirli gerilimleri (ya da çıkarları), birincinin ikincinin türevleri olması gerçeği sağduyu –ya da en azından post-Freudçu çizgide, post-Marksçı çizgide sağduyu– olarak görünecek biçimde yan yana yerleştiren ham gereçtir. Ve, böylece, eğer analizci de yeterince becerikliyse, bu ham gereç yapacağını yapar.[18] Buradan itibaren bağlantı açıklanmaz, yalnızca ona ulaşılır. İdeolojik tutumları kışkırtan sosyopsikolojik gerilimler ile bu tutumlara kamusal bir varlık kazandıran ayrıntılı simgesel yapılar arasındaki ilişkinin doğası, belirsiz ve çalışılmamış bir duyumsal titreşim bağlamında kavranamayacak kadar karmaşıktır.

IV

Toplumsal-bilimsel kuramın genel akışı son bir buçuk yüzyılın hemen hemen bütün temel entelektüel hareketleri –Marksçılık, Darwincilik,

18) Belki de bunun en etkili kullanımı için bkz. Nathan Leiter, *A Study of Bolshevism* (New York, 1953).

Yararcılık, İdealizm, Freudçuluk, Davranışçılık, Pozitivizm, İşlemselcilik– tarafından derinden etkilenmiş olmasına, ekoloji, etoloji ve karşılaştırmalı psikolojiden oyun kuramına, sibernetiğe ve istatistiğe kadar her önemli yöntembilimsel yenilik alanını kullanmasına karşın, bu bağlantıda ilginç olan nokta, çok az bir istisnayla, yakın zamanların en önemli düşünce akımlarından biri tarafından hiç ele alınmamış olmasıdır: Kenneth Burke'ün "simgesel eylem" olarak adlandırdığı bağımsız bilimi yapılandırma çabası tarafından.[19] Ne Peirce, Wittgenstein, Cassirer, Langer, Ryle ya da Morris gibi felsefecilerin eserlerinin ne de Coleridge, Eliot, Burke, Empson, Blackmur, Brooks ya da Auerbach gibi yazın sanatı eleştirmenlerinin eserlerinin toplumsal bilimsel analizin genel kalıbı üzerinde herhangi bir önemli etkisi olabilmiştir.[20] Kimi oldukça girişimci (ve büyük ölçüde programa bağlı) dilbilimcilerin çabaları –Whorf ya da Sapir gibi– dışında, simgelerin nasıl simgelediği, anlamlara nasıl aracılık yaptıkları sorusu kolayca görmezden gelinmiştir. Fizikçi ve roman yazarı Walker Percy'nin yazdığı gibi, "Utandırıcı gerçek şu ki, günümüzde simgesel davranış hakkında doğal bir görgül bilim bulunmamaktadır. (...) Sapir'in bir simgesel davranış biliminin eksikliği ve bu tür bir bilime olan gereksinim konusundaki nazik paylaması, günümüzde, otuz beş yıl önce olduğuna oranla çok daha bariz bir biçimde doğrudur."[21]

Toplumbilimcileri ideolojileri ayrıntılı ıstırap kaynakları olarak görmeye yönlendiren şey, bu tür bir kuramın yokluğu ve figüratif bir dilin

19) K. Burke, *The Philosophy of Literary Form, Studies in Symbolic Action* (Baton Rouge, 1941). Ben bu tartışmada "simge" terimini geniş bir anlamda, bir kavrayış için araç görevi gören her türlü fiziksel, toplumsal ya da kültürel eylem ya da nesne anlamında kullanmaktayım. Hem "beş" hem de "Haç"ın benzer biçimde simgeler olduğu bu görüşün ayrıntıları için bkz. S. Langer, *Philosophy in a New Key*, 4. basım (Cambridge, Mass., 1960), s. 60-66.

20) Yazınsal eleştiri geleneğinin yararlı, genel içerikli özetleri için bkz. S. E. Hyman, *The Armed Vision* (New York, 1948) ve R. Welleck ve A. Warren, *Theory of Literature*, 2. basım (New York, 1958). Bir parça daha farklı bir doğrultudaki psikolojik gelişmenin benzer bir özetinin bulunmadığı görülmekte; fakat başlıca eserler şunlar: C. S. Pierce, *Collected Papers*, yay. haz.: C. Hartshorne ve P. Weiss, 8 cilt (Cambridge, Mass., 1931-1958); E. Cassirer, *Die Philosophie der symbolischen Foremen*, 3 cilt (Berlin, 1923-1929); C. W. Morris, *Signs, Language and Behaviour* (Englewood Cliffs, N. J., 1944); L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford, 1953).

21) W. Percy, "The Symbolic Structure of Interpersonal Process", *Psychiatry* 24 (1961): 39-52. Burada sözü edilen Sapir çalışması "The Status of Linguistics as a Science", özgün yayımlanma tarihi 1929, yeniden basımı D. Mandlebaum, (yay. haz.), *Selected Writings of Edward Sapir* (Berkeley ve Los Angeles, 1949), s. 160-166 içinde.

ele alınabileceği herhangi bir analitik çerçevenin bulunmayışıdır. Eğretilemenin, örneksemenin, alaysılamanın, müphemliğin, sözcük oyununun, çatışkının, abartının, dizemin ve bizim pek sağlam olmasa da "biçem" olarak adlandırdığımız şeyin diğer bütün unsurlarının kavramının eksik olduğu –hatta, çoğu durumda, bu gereçlerin kamusal biçime kişisel bir tavır katma konusunda önem taşıdıklarının bile farkında olunmayan– bir ortamda, toplumbilimciler daha isabetli bir formülleştirme yapılandırabilecekleri simgesel kaynaklardan yoksundur. Sanatın "çarpıtma"nın bilişsel gücünü yapılandırdığı ve felsefenin de duygusalcı bir anlam kuramının yeterliliğini baltaladığı bir sırada, toplumsal bilimciler bunlardan birincisini reddedip ikincisini benimsemektedir. Bu nedenle, ideolojik savların anlamını yorumlama sorunundan, bunu bir sorun olarak algılamayı başaramayarak kaçınmaları da şaşırtıcı değildir.[22]

Söylemek istediğimi daha açık ifade edebilmek için, hem benim siyasal meselenin içeriği konusuna gizli bir ilgi beslediğime yönelik kuşkuları ortadan kaldıracak, hem de kültürün daha üst düzeydeki yönlerinin –örneğin şiirin– analizi için geliştirilmiş kavramların daha alt düzeydekilere uygulanabilir olduğu ve bunu da bu ikisi arasındaki nitel ayrımları bulanıklaştırmadan başardığı konusunu anlaşılır kılacak kadar önemsiz olduğunu düşündüğüm bir örneği ele alacağım. İdeolojinin tanımlanma nedeni olan bilişsel yetersizlikleri tartışırken, Sutton vd., ideologun "aşırı düzeyde basitleştirme" eğilimine bir örnek olarak, Taft-Hartley Yasası'nın[23] örgütlü emek gücü tarafından "köle emeği yasası" biçiminde adlandırılmasını örnek vermektedir:

> İdeoloji basit ve net olma eğilimindedir – bu basitliğin ve netliğin ele alınan konuya haksızlık ettiği durumlarda bile. İdeolojik tabloda keskin hatlar ve birbirinin karşıtı siyahlar ve beyazlar kullanılır. İdeolog tıpkı bir karikatürcü gibi abartır ve karikatürleştirir. Bunun karşısında, toplumsal

22) Bu eleştiri açısından kısmen de olsa bir istisna için, yazarın, erkin siyasetin toplamı ve özü olduğu takıntısı yüzünden hasara uğrasa da, bkz. Lasswell, "Style in the Language of Politics", Lasswell vd., *Language of Politics*, s. 20-39 içinde. Ayrıca, buradaki tartışmada sözlü simgeciliğin vurgulanmasının tek amacının yalınlık olduğunun ve ideolojik düşüncede plastik, teatral ya da dilsel olmayan diğer gereçlerin –üniformaların retoriği, projektörle aydınlatılmış sahneler ve yürüyüş yapan bandolar– önemini inkâr etmek amacını taşımadığının da belirtilmesi gerekir.

23) 1947 yılında kabul edilen yasada, çalışanların herhangi bir sendikaya ya da benzeri bir örgütlü emek gücüne *katılmama* hakları vurgulanmaktaydı. (ç.n.)

görüngülerin bilimsel bir betimlemesi büyük olasılıkla belirsiz ve seçilemez olacaktır. Yakın zamanların emek ideolojisine göre, Taft-Hartley Yasası bir "köle emeği yasası"dır. Oysa, yansız incelemeler sonucunda, yasanın bu etiketi hiç de hak etmediği görülmektedir. Bu yasaya yönelik her türlü yansız değerlendirmenin onun her bir maddesini tek tek ele alması gerekir. Sendikaların değerler seti de dahil olmak üzere, herhangi bir değer setine göre, böyle bir değerlendirme karma bir kararla sonuçlanacaktır. Fakat karma kararlar ideolojinin malzemesi değildir. Bu tür kararlar fazlasıyla karmaşık, fazlasıyla belirsizdir. İdeoloji emekçileri, seçmenleri ve yasakoyucuları harekete geçirmek için yasayı simgeye sahip bir bütün halinde kategorize etmek zorundadır.[24]

Belirli bir toplumsal görüngüler setinin kaçınılmaz olarak aynı görüngülerin bilimsel formülleştirmelerinden "daha basit" olduklarının gerçek olup olmadığı biçimindeki görgül soruyu bir kenara bırakırsak, bu tartışma içinde bir yanda sendika liderlerinin düşünce süreçlerine yönelik tuhaf denebilecek düzeyde küçük düşürücü –hatta "aşırı düzeyde basit" de denebilir– bir görüş, diğer yanda da "emekçiler, seçmenler ve yasakoyucular" yer almaktadır. Bu sloganı oluşturan ve yayan taraflardan birinin ya da diğerinin, yasanın Amerikalı işçileri gerçekten de köle düzeyine indireceğine (ya da indirme amacı taşıdığına) ya da bu sloganın kendileri açısından bir anlam taşıdığı kamu kesiminin onu bu biçimde algıladığına birilerinin inanmasını beklediklerine inanmak zor. Fakat, başka insanların düşünüşlerine yönelik işte böylesine donuklaştırılmış görüşler de simgenin sahip olabileceği etki konusunda toplumbilimciye –her ikisi de yetersiz olan– yalnızca iki yorum bırakmaktadır: ya konudan habersiz olanları yanıltmaktadır (çıkar kuramına göre) ya da konu üstünde düşünmeyenleri heyecanlandırmaktadır (gerilim kuramına göre). Aslında, gücünü bilimin sertleştirilmiş dilini bertaraf eden toplumsal gerçeklikleri kavrama, formülleştirme ve iletme kapasitesinden almakta olduğu ve bire bir yorumunun akla getirdiğinden daha karmaşık anlamlara aracılık edebileceği dikkate bile alınmaz. "Köle emeği yasası", sonuçta, bir etiket değil, bir kinaye olabilir.

Daha kesin olmak gerekirse, bir eğretileme ya da en azından bir eğretileme girişimi gibi görünmektedir. Pek az toplumsal bilimci hakkında bir şeyler okumuş olsa da, eğretileme –"dilin, hatta küçük bir söz dağar-

24) Sutton vd., *American Business Creed*, s. 4-5.

cığının milyonlarca şeyi içermeyi başarmasını sağlayan güç"– literatürü oldukça geniştir ve büyük ölçüde fikir birliği sergilemektedir.[25] Eğretilemede, karşımızda, elbette, anlamın bir katmanlaşması durmaktadır ve bu katmanlaşma içinde bir düzeyde yer alan bir anlam uyuşmazlığı bir diğer düzeyde yer alan imlem akışını üretir. Percy'nin belirttiği gibi, eğretilemenin felsefecileri (ve bilim adamlarını da diye ekleyebilirdi) en fazla uğraştıran özelliği, onun "yanlış" olmasıdır. "Bir şeyin başka bir şey olduğunu ileri sürer." Ve daha da beteri, en "yanlış" olduğu durumda da en büyük etkiye sahip olma eğilimi sergiler.[26] Bir eğretilemenin gücü, eğretilemenin üniter bir kavramsal çerçeveyle simgesel olarak zorladığı uyumsuz anlamlar arasındaki karşılıklı etkileşimden ve bu zorlamanın onu algılayacak konumda bulunan bir kişide bu tür bir gerilimin kaçınılmaz olarak üreteceği tinsel direnci ne ölçüde yendiğinden gelir. İşe yaradığında, eğretileme yanlış bir özdeşleştirmeyi (örneğin Cumhuriyetçi Parti'nin emek siyasası ile Bolşeviklerin emek siyasasının bir tutulmasını) uygun bir örnekseme haline dönüştürür; hedefi ıskaladığında da savurganlıktan başka bir şey değildir.

Birçok insan açısından "köle emeği yasası" benzetmesinin aslında büyük ölçüde hedefi ıskalamış olması (ve bu nedenle de asla "emekçileri, seçmenleri ve yasakoyucuları harekete geçirmek için" bir simge olarak etkinlik gösterememesi) yeterince net bir biçimde ortadadır. Bir iş yerinde yalnızca sendika üyelerinin istihdamını yasadışı ilan eden muhafazakâr Kongre ile Sibirya'nın çalışma kampları arasındaki anlambilimsel gerilim, belli ki, tek bir kavrayış ile çözülemeyecek kadar büyüktü – en azından, slogan gibi basit bir biçemsel gereç tarafından çözülemezdi. Belki birkaç hevesli kişi tarafından benimsense de, örnekseme ortaya çıkmadı; yanlış özdeşleştirme yanlış kalmayı sürdürdü. Fakat, böylesine temel bir düzeyde bile, başarısızlık kaçınılmaz değildir. Sherman'ın tamamen katışıksız bir karar olan "savaş cehennemdir" sözü bir toplumsal bilim önermesi olmasa bile, Sutton ve çalışma arkadaşları bile bu sözü bir abartı ya da karikatür olarak nitelendirmeyecektir.

Fakat, bu iki benzetme ve benzerlerinin uygunluğuna yönelik herhangi bir değerlendirmeden daha da önemlisi, bu ikisinin birbirlerine karşı

25) Yakın tarihli, kusursuz bir değerlendirme için bkz. P. Henle, (yay. haz.), *Language, Thought and Culture* (Ann Arbor, 1958), s. 173-195. Buradaki alıntının kaynağı Langer, *Philosophy*, s. 117.

26) Henle, *Language, Thought and Culture*, s. 4-5.

harekete geçirmeye çalıştıkları anlamlar sonuçta toplumsal kökenlere sahip olduğu için, bu çabanın başarısı ya da başarısızlığının yalnızca uygulanan biçemsel mekanizmanın gücüne değil, aynı zamanda gerilim kuramının dikkatini yoğunlaştırdığı türden unsurlara da bağlı olmasıdır. Soğuk Savaş'ın gerilimleri, çok yakın zamanlarda sert bir varoluş mücadelesinden doğan bir emeğin korkuları ve yirmi yıllık bir egemenliğin ardından New Deal liberalizminin tehdit altındaki başarısızlığı, hem "köle emeği" benzetmesinin ortaya çıkması hem de –bu konuları inandırıcı bir örneksemeye sokmayı başaramayacağı anlaşıldığında– terk edilmesi için sosyopsikolojik sahneyi hazırladı. *Basic Theory of National Defense and Suggestions for Its Strengthening*[27] başlıklı bildirilerinin açılışını "savaş yaratıcılığın babası ve kültürün anasıdır" biçimindeki bildik eğretilemeyle yapan 1914'ün Japon militaristleri, hiç kuşkusuz, Sherman'ın özlü sözünü ikna edici bulmazlardı – tıpkı Sherman'ın onlarınkini bulmayacağı gibi.[28] Onlar büyük bir enerjiyle modern dünyada tutunmaya çabalayan eski bir ulus içinde emperyalist bir savaş hazırlığındaydılar; Sherman, bezgin bir ifadeyle, içsel nefretlerden ötürü parçalanmış, henüz gerçekleştirilmemiş bir devletteki bir iç savaşın peşindeydi. Şu halde, toplumsal, psikolojik ve kültürel bağlamlara göre değişkenlik gösteren şey, gerçek değil, bizim gerçeği kavramak için etkili çabalarımızla yapılandırdığımız simgelerdir. Japonların sonuçta keşfettikleri gibi –onlar bu gerçeği daha genel bir üslupla ifade ediyor olsalar da– savaş *gerçekten de* cehennemdir ve savaş kültürün anası *değildir*.

Bilgi toplumbiliminin anlam toplumbilimi olarak adlandırılması gerekir, çünkü toplumsal açıdan belirlenen şey, kavrayışın doğası değil, kavrayışın araçlarıdır. Kahvesini koyu içen bir toplulukta, Henle'nin ifadesiyle, bir kıza "sen kahvemin kremasısın" diye övgüde bulunmak tamamen yanlış bir izlenime neden olacaktır; eğer ayıların en önemli niteliği olarak kabalıkları değil de her şeyi yiyebilir olmaları vurgulansaydı, adamın birinden "ayı" diye söz etmek o kişinin kaba biri olduğu değil, geniş kapsamlı zevklere sahip olduğu anlamını taşırdı.[29] Ya da, Burke'ten bir örnek alırsak, Japonlar yakın bir dostun ölümünden söz edildiğinde gülümsedikleri için, bunun Batı'daki karşılığı da (hem sözlü hem de

27) Ulusal Savunma Kuramı ve Savunmanın Güçlendirilmesi için Öneriler. (ç.n.)

28) Alındığı kaynak J. Crowley, "Japanese Army Factionalism in the Early 1930's", *The Journal of Asian Studies* 21 (1958): 309-326.

29) Henle, *Language, Thought and Culture*, s. 4-5.

davranışsal açıdan) "gülümsedi" değil, "suratı asıldı" olacaktır; çünkü, bu tür bir aktarımda bizler "Japonya'da kabul edilmiş bir toplumsal kullanımı Batı'da buna denk düşecek, kabul edilmiş bir toplumsal kullanıma çevirmek"teyiz.[30] Ayrıca, ideolojik alana daha yakın kalarak, Sapir, bir komitenin başkanlığının bizim ona verdiğimiz güce sahip olduğunu, çünkü bizim "yönetsel işlevler, bir şekilde, bir kişiyi yönetilmekte olanlardan daha üstün kılmaktadır" görüşüne inandığımızı dile getirir; "insanlar yönetsel işlevlerin simgesel otomatizmlerden başka bir şey olmadığını düşünseler, komitenin başkanlığı yalnızca taşlaşmış bir simge olarak kabul edilirdi ve şu anda başkanlık kurumunun doğası gereği sahip olduğu düşünülen değer de ortadan kalkardı".[31] Bu durum "köle emeği yasası" için de farklı değil. Eğer zorunlu çalışma kampları, herhangi bir nedenle, Amerikalıların Sovyetler Birliği'ne yönelik görüşlerinde daha az önemli bir rol oynamaya başlarsa, ortadan kalkan şey, simgenin gerçekliği değil, anlamı, doğru *ya da* yanlış olma kapasitesi olacaktır. Taft-Hartley Yasası'nın örgütlü emek karşısında ölümcül bir tehdit olduğu biçimindeki görüş de benzer biçimde dikkate alınmalıdır.

Kısacası, "köle emeği yasası" gibi ideolojik bir figür ile bu figürün ortaya çıktığı Amerikan yaşamının toplumsal gerçeklikleri arasında, "çarpıtma", "seçicilik" ya da "aşırı düzeyde basitleştirme" gibi kavramların formülleştirmeyi başaramadıkları bir karşılıklı etkileşim ayrıntısı yer almaktadır.[32]

30) K. Burke, *Counterstatement* (Chicago, 1957), s. 149.

31) Sapir, "Status of Linguistics", s. 568.

32) Eğretileme, elbette, ideolojinin dayandığı tek biçemsel kaynak değildir. Düzdeğişmece ("size sunabildiğim tek şey kan, ter ve gözyaşı"), abartma ("Bin yıllık Reich"), kapsam daraltma ("geri döneceğim"), kapsamlayış ("Wall Street"), oksimoron ("Demir Perde"), kişileştirme ("hançeri tutan el onu komşusunun sırtına sapladı") ve klasik retorikçilerin büyük çabalarla derleyip büyük bir titizlikle sınıflandırdığı diğer bütün figürler tekrar tekrar kullanılır; tıpkı antitez, ters çevirme ve yineleme gibi sözdizimsel gereçlerde olduğu gibi; uyak, dizem ve ses yinelemesi gibi ölçübilimsel gereçlerde olduğu gibi; alaysılama, özlü konuşma ve alaycılık gibi yazınsal gereçlerde olduğu gibi. Bütün ideolojik ifadeler de figüratif değildir elbette. Bir bölümü de oldukça bire bir, bir bakıma yere sağlam basan savlardan oluşur; bu savları, ilk bakışta inandırıcı olmama yönündeki belirli bir eğilim bir yana, düzgün bilimsel ifadelerden ayırt etmek zordur: "Şimdiye kadar var olmuş toplumların tarihi, sınıf mücadelelerinin tarihidir"; "Avrupa ahlaklılığının bütünü avam için yararlı olan değerlere dayanır" ve buna benzer ifadeler. Bir kültürel dizge olarak, yalnızca sloganlar üretme aşamasının ötesinde gelişmiş olan bir ideoloji, girift bir karşılıklı ilişkili –bunları formülleştiren anlambilimsel mekanizmalar açısından karşılıklı ilişkili– anlamlar yapısından oluşur; bu yapının yalıtılmış bir eğretilemeye ilişkin iki düzeyli düzenlemesi yalnızca zayıf bir betimlemedir.

Hem bir figürün anlambilimsel yapısı yüzeyde göründüğünden çok daha karmaşıktır, hem de bu yapının analizi insanı onunla toplumsal gerçeklik arasında göndergesel bağlantıların çokluğunu aramaya zorlayacaktır; böylece, ortaya çıkan nihai tabloda benzer olmayan anlamların bir konfigürasyonu belirmekte ve bu konfigürasyonun karşılıklı işleyişinden de nihai simgenin hem ifadesel kudreti hem de retorik gücü doğmaktadır. Bu işleyişin kendisi de bir toplumsal süreçtir; "kafanın içinde" değil, "insanların konuştukları, nesneleri adlandırdıkları, savlarda bulundukları ve bir ölçüde birbirlerini anladıkları" ortak bir dünyada geçen bir olaydır.[33] Simgesel eylemin incelenmesi en az küçük grupların, bürokrasilerin ya da Amerikan kadınlarının değişen rolünün incelenmesi kadar toplumbilimsel bir disiplindir; yalnızca biraz daha az gelişmiştir.

V

İdeoloji üzerine çalışan öğrencilerin çoğunun sormayı akıl edemediği soruyu –sosyopsikolojik gerilimler simgesel biçimlerde "ifade edilir" savında bulunurken tam olarak ne demek istiyoruz?– sorduğumuzda, bu nedenle, anında, gerçekten de derin sulara varmaktayız; aslında, insan düşüncesinin doğasını –en azından temel açıdan– kişisel bir etkinlik olarak değil de kamusal bir etkinlik olarak gören, bir parça geleneksel, uzak ve açıkça çatışkı türü bir kurama varmaktayız.[34] Böyle bir kuramın ayrıntıları burada tam olarak ele alınamaz; bu kuramı destekleyen herhangi önemli bir kanıt da verilemez. Ama, eğer simgeler ve anlambilimsel sürecin ele geçmez dünyasından his ve kurumların (görünüşte) daha somut dünyasına geri dönerken yolumuzu bulacaksak, eğer belirli bir koşula bağlılık ile kültür, kişilik ve toplumsal dizgenin birbirinin içine işleme kiplerini izleyeceksek, hiç değilse kuramın anahatlarının ortaya çıkarılması gerekir.

En plein air düşünceye dönük böyle bir yaklaşımın tanımlayıcı önermesine –biz buna, Galanter ve Gerstenhaber'in izinden giderek, "dışsal kuram" diyebiliriz– göre, düşünce, simge dizgelerinin yapı ve yönlendirilmesinden; fiziksel, organik, toplumsal, psikolojik ve benzeri simge dizgelerinin, bu dizgelerin –ve, tercihen, nasıl iş gördüklerinin–

33) Percy, "Symbolic Structure".
34) G. Ryle, *The Concept of Mind* (New York, 1949).

anlaşılmasını sağlayacak modeller biçiminde işletilmesinden oluşur.[35] Düşünme, kavramlaştırma, formülleştirme, kavrama, anlama ya da buna benzer şeyler, zihin içindeki hayalet benzeri oluşumlardan değil, simgesel modellerin durum ve süreçlerinin dünyadaki durum ve süreçlerle uyuşmasından oluşur:

> İmgelemsel düşünme çevrenin bir imgesini yapılandırmak, modeli çevreden daha hızlı işletmek ve çevrenin modelin yaptığı biçimde davranacağını tahmin etmekten başka bir şey değildir. (...) Bir sorunun çözümündeki ilk adım, [çevrenin] "uygun niteliklerinin modelini ya da imgesini yapılandırmaktan oluşur. Bu modeller, bedenin organik dokularının parçaları da dahil olmak üzere, birçok şeyle, insan, kağıt ve kalem ya da gerçek malzemeler kullanılarak oluşturulabilir. Model yapılandırıldıktan sonra çeşitli varsayımsal koşullar ve sınırlılıklar altında yönlendirilebilirler. Ardından, organizma bu yönlendirmelerin sonucunu "gözlemleyebilir" ve tahmine olanak sağlamak için çevreye yansıtabilir. Bu görüşe göre, bir havacılık mühendisi yeni bir uçağın modelini rüzgâr tünelinde yönlendirirken düşünmektedir. Sürücü parmağını bir haritadaki bir hat üstünde gezdirirken düşünmekte, parmağı otomobilin uygun yönlerinin bir modeli hizmetini görürken harita da yolun bir modeli olmaktadır. Bu türden dışsal modeller karmaşık [çevreler] hakkında düşünmek için sık sık kullanılır. Örtülü düşünme sürecinde kullanılan imgeler, organizmanın modeller oluşturmak için kullanılması gereken fizyo-kimyasal sonuçlarının mevcudiyetine dayanırlar.[36]

Bu görüş, elbette, bilinci inkâr etmez; onu tanımlar. Bilinçli her algılama, Percy'nin ileri sürdüğü gibi, bir tanıma eylemi, bir nesnenin (ya da bir olayın, eylemin, duygunun) uygun bir simgenin oluşturduğu bir artyetişim önüne yerleştirilerek tanımlandığı bir eşlemedir:

> Bir kişinin bir şey *konusunda* bilinçli olduğunu söylemek yeterli değildir; kişi aynı zamanda bir şeyin bir şey olmasının da bilincindedir. Bir *gestaltın*

35) E. Galanter ve M. Gerstenhaber, "On Thought: The Extrinsic Theory", *Psychol. Rev.* 63 (1956): 218-227.

36) *A.g.e.* Yukarıdaki bu açık metni (s. 77-78) almamın nedeni, mevcut evrimsel, nörolojik ve kültürel-antropolojik bulgular bağlamında dışsal düşünce kuramını ortaya koymaktır.

kavranması (bir tavuk da Jastrow etkisini en az bir insan kadar iyi algılamıştır) ile *gestalt*ın kendi simgesel aracı altında kavranması arasında bir fark bulunmaktadır. Odada etrafa bakınırken adeta hiçbir çaba gerektirmeyen bir seri eşleştirme eyleminin farkındayım: bir nesneyi görmek ve onun ne olduğunu bilmek. Eğer gözüme tanıdık olmayan bir şey takılırsa, eşleşmenin bir öğesinin eksik olduğunu o an ayrımsarım, [bu nesnenin] ne olduğunu sorarım – son derece gizemli bir soru bu.[37]

Eksik olan ve aranan şeyler, "tanıdık olmayan bir şey"in içerilebileceği ve böylece tanınır kılınabileceği uygulanabilir bir simgesel modeldir:

Eğer biraz uzakta bir nesne görür ve ne olduğunu pek çıkaramazsam, onu birbirinden farklı şeylerin ardışımı olarak görebilirim, hatta görürüm; bunların her biri, ben yaklaştıkça, uygunluk ölçütü tarafından reddedilir, ta ki bir tanesi olumlu görülene kadar. Bir tarlada güneş ışığının yansımasını aslında bir tavşan olarak görebilirim – onun bir tavşan olabileceği tahmininden daha da öteye giden bir görmedir bu; hayır, algısal gestalt, tavşan olmaklığın özü tarafından çokça sezdirilmiş, aslında damgalanmıştır: gördüğümün bir tavşan olduğuna yemin bile edebilirim. Yaklaşınca, güneş ışığının deseni değişir ve tavşan olma ihtimali ortadan kalkar. Tavşan gözden yiter ve ben başka bir kalıp kurarım: o gördüğüm şey bir kesekağıdıdır, ve bu böyle devam eder. Ama, en önemlisi, en sondaki "doğru" algılama bile doğru olmayanlar kadar dolaylı bir kavramadır: o da bir kalıp, bir eşleşme, bir kestirimdir. Bu arada, unutmadan: doğru olmasına karşın, bütün işaretler tarafından desteklenmesine karşın, keşfi gizlemeye yetecek kadar etkili bir biçimde de işleyebilir. Tuhaf bir kuşu bir serçe olarak algıladığımda, görünür formülleştirilişi altında serçe der geçerim: yalnızca bir serçe işte.[38]

Bu çeşitli örneklerin bir bakıma entelektüel özelliklerine karşın, dışsal düşünce kuramı insan düşünüşünün duygusal yanına doğru da genişletilebilir.[39] Nasıl ki bir yol haritası yalın fiziksel konumları numara-

37) W. Percy, "Symbol, Consciousness and Intersubjectivity", *Journal of Philosophy* 55 (1958): 631-641. Özgün metindeki italik yazılar korunmuştur. Alıntı izin alınarak kullanılmıştır.

38) *A.g.e.* Alıntı izin alınarak yapılmıştır.

39) S. Langer, *Feeling and Form* (New York, 1953).

landırılmış yollarla birbirine bağlanan ve ölçülmüş mesafeler tarafından birbirinden ayrılan "yerler"e dönüştürür ve o an bulunduğumuz yerden gitmek istediğimiz yere kadar olan yolu bulmamızı sağlarsa, örneğin, Hopkins'in *Felix Randal* başlıklı şiiri gibi bir şiir de, anlam yüklü dilinin çağrışım gücü sayesinde, zamansız ölümün duygusal etkisinin simgesel bir modelini sağlar; bu model, eğer içe işleyişinden haritada olduğu gibi etkilenirsek, fiziksel duyumları his ve tutumlara dönüştürür ve bizim bu türden bir trajediye "körü körüne" değil, "akıllıca" tepki vermemizi sağlar. Dinin temel ritüelleri –bir ayin, bir hac, bir kabile dansı– ilahi olana ilişkin belirli bir anlamın, belirli bir dinsel-ruhsal durumun simgesel modelleridir (burada sözcüklerden ziyade etkinlikler biçimindedir); bu ritüellerin sürekli gerçekleştirilmesi katılımcılarda bu modellerin üretilmesini sağlar. Elbette, genellikle "biliş" olarak adlandırılan eylemlerin çoğu, bir rüzgâr tünelini işletmekten çok bir tavşanı algılayıp tanıma düzeyinde olduğu için, "ifade" (ikiye bölünme çoğu zaman abartılmıştır ve neredeyse evrensel düzeyde yanlış yorumlanmış haldedir) olarak adlandırılan şey, yüksek düzeyde sanatsal ve formel-dinsel ritüelden çıkarılan modellerden ziyade popüler kültürden çıkarılan modellerce dolayımlanır. Fakat, burada, asıl önemli olan nokta şu ki, "ruh durumlarının", "tutumların", "duyguların" gelişimi, korunması ve çözülmesi, bilinç ırmaklarında çağlayan ve bizim tekrar ulaşmaktan mahrum olduğumuz bir hayali süreç, nesnelerin, olayların, yapıların, süreçlerin ve benzerlerinin çevremizde ayrımsanmasından daha fazlası değildir. Burada da, "insanların öncelikle kamusal nitelikli davranışlarının rollerini sergileme (...) yollarını betimlemekteyiz".[40]

Şu halde, diğer farklılıkları ne olursa olsun, hem bilişsel hem de anlamlı simgeler ya da simge dizgelerinin en az bir ortak noktası bulunmaktadır: bunlar insan yaşamının yapılandırılmasında kullanılan dışsal bilgi kaynaklarıdır – dünyayı algılamak, anlamak, yargılamak ve manipüle etmek için kişinin dışında gelişen mekanizmalardır. Kültür kalıpları –dinsel, felsefi, estetik, bilimsel, ideolojik– "programlar"dır; toplumsal ve psikolojik süreçlerin düzenlenmesi için bir şablon ya da ayrıntılı bir tasarım sağlarlar, tıpkı genetik dizgelerinin organik süreçlerin düzenlenmesi için böyle bir şablonu sağlaması gibi:

> Bu düşünceler, bizim psikoloji ve toplumsal bilimlerde "indirgemecilik" sorununa yaklaşırken kullandığımız terimleri tanımlar. Kesin olmadan

40) Alıntıların kaynağı Ryle, *Concept of Mind*, s. 51.

ayırt ettiğimiz düzeyler [organizma, kişilik, toplumsal dizge, kültür] (...) düzenleme ve denetim düzeyleri (...) olmaktadır. Daha alt düzeyler, içine girdikleri yapıları "koşullandırır" ve böylece bir bakıma "belirler", tıpkı bir binanın dengeli olmasının inşa edildiği malzemelerin fiziksel niteliklerine bağlı olması gibi. Fakat, materyallerin fiziksel nitelikleri binanın *planını* belirlemez: bu, *düzenleme adı* altında başka tür bir düzenin işidir. Düzenleme de malzemelerin birbirleriyle *ilişkilerini*, binanın belirli tipte düzenli bir dizge oluşturması için malzemelerin binada kullanılma yollarını denetler – "yukarıdan aşağı" doğru baktığımızda, daha yüksek bir düzenleme türünün işlevinin bağımlı olduğu "koşullar" setini her zaman araştırabilir ve keşfedebiliriz. Böylece, psikolojik işlevselliğin bağımlı olduğu yoğun denecek düzeyde karmaşık bir psikolojik koşullar seti bulunmaktadır. Uygun biçimde anlaşılıp değerlendirildiklerinde, bu koşullar daha sonraki, daha üst düzeylerde, düzenlenmiş dizgelerde daima sürecin otantik belirleyicileridir. Fakat, bu seri içinde "aşağıdan yukarıya" doğru da bakabiliriz. Bu yönde baktığımızda, dikkatimizi yoğunlaştırdığımız düzeyde dizgenin düzenlenişinin odağını oluşturan "yapılar"ı, düzenlenmiş kalıpları, anlam kalıplarını, "programlar"ı ve benzerlerini görürüz.[41]

Bu tür simgesel şablonlara gereksinim duyulmasının nedeni, daha önce de belirtildiği gibi, insan davranışının doğası gereği çok büyük ölçüde esnek olmasıdır. Genetik programlar ya da modeller –özünlü bilgi kaynakları– tarafından katı değil ama yalnızca çok geniş bir biçimde denetlenmesi gereken bu tür davranış, eğer etkili bir biçime sahip olacaksa, önemli bir

41) T. Parsons, "An Approach to Psychological Theory in Terms of the Theory of Action" *Psychology: A Study of a Science*, yay. haz.: S. Koch (New York, 1959), cilt 3 içinde. Özgün metindeki italik yazılar korunmuştur. Kıyaslayın: "Bu seçiciliği açıklamak için, enzim yapısının bazı yollardan gen yapısıyla ilişkili olduğunun varsayılması gerekir. Bu görüşü mantıksal açıdan ileri götürecek olursak, vardığımız sonuca göre, gen, enzim molekülünün bir betimlemesi, bir bakıma ayrıntılı tasarımı olmaktadır ve genin işlevi de enzimin yapısı açısından bir bilgi kaynağı olarak hizmet etmektir. Bir enzimin –belirli ve benzersiz bir düzende birbirleri ardına sıralanmış yüzlerce aminoasit biriminden oluşan dev bir protein molekülünün– sentezinin bir tür modele ya da yönergeler setine gerek duyacağı aşikâr görünmektedir. Bu yönergeler türe özgü olmalıdır; nesilden nesile otomatik olarak aktarılmalıdır; evrimsel değişimi gerçekleştirebilecek ama evrimsel değişimde sabit kalacak nitelikte olmalıdır. Böyle bir işlevi gerçekleştirebileceği bilinen tek varlık gendir. Bir model ya da şablon olarak davranmak yoluyla bilgi aktardığına inanmak için birçok neden bulunmaktadır." N. H. Horowitz, "The Gene", *The Scientific American*, Şubat 1956, s. 85.

düzeyde dışsal olanlar tarafından denetlenmelidir. Kuşlar uçmayı rüzgâr tünelleri olmadan öğrenir, daha alt düzeydeki hayvanların ölüme karşı vereceği tepki de büyük ölçüde doğuştan gelir ve psikolojik açıdan önceden şekillendirilmiştir.[42] İnsanın doğuştan gelen yanıt kapasitelerinin aşırı genelliği, yaygınlığı ve çeşitliliği, davranışının aldığı özel yapının genetik şablonlardan ziyade kültürel şablonlar tarafından yönlendirildiği anlamını taşır; genetik şablonlar, kesin etkinlik sıralamalarının kültürel şablonlar tarafından düzenlendiği bütünsel, psiko-fiziksel bağlamı hazırlarlar. Alet yapan, gülen ya da yalan söyleyen bir hayvan olan insan, aynı zamanda eksik –ya da, daha doğrusu, kendi kendisini tamamlayan– bir hayvandır. Kendi gerçekliğinin etmeni olan insan, simgesel modeller oluşturma kapasitesinden kendisini tanımlayacak özel yetenekleri yaratır. Ya da –nihayet konumuza geri dönecek olursak– ideolojilerin, toplumsal düzenin şematik imgelerinin oluşturulması yoluyla, insan, kendisini daha iyi ya da daha kötü bir siyasal hayvan yapar.

Dahası, çeşitli türden kültürel simge dizgeleri, dışsal bilgi kaynakları, toplumsal ve psikolojik süreçlerin düzenlenmesinin şablonları oldukları için, içerdikleri özel bilgi türünün eksik olduğu, davranış, düşünce ya da duygunun kurumsallaşmış rehberlerinin zayıf ya da eksik olduğu yerlerde çok önemli unsurlar olarak devreye girerler. İnsanın şiirlere ve yol haritalarına duygusal ya da topografik açıdan tanıdık olmayan yerlerde gereksinimi vardır.

İdeoloji için de aynısı söz konusudur. Edmund Burke'ün "eski fikirler ve yaşamın kuralları" çerçevesindeki temel yapısına sıkıca yerleşik siyasal örgütlenmelerde ideolojinin rolü, her türlü bariz anlamda, marjinaldir. Bu türden gerçek anlamda siyasal dizgelerde, katılımcılar (Burke'ün diğer bir ifadesini kullanırsak) öğretilmemiş duygulara sahip insanlar olarak hareket ederler; yargılarında ve etkinliklerinde hem duygusal hem de entelektüel olarak, olduğu gibi kabul edilmiş önyargılar tarafından yönlendirilirler; bu önyargılar insanları "karar verme anında tereddüt içinde, kuşku dolu, kafası karışmış ve çözümsüz" bırakmazlar. Fakat, Burke'ün itham ettiği devrim Fransası'nda ya da en büyük ideologu olarak içinden çıkarak

42) Bu unsur, yakın zamanlara ait, hayvanların öğrenmesi konulu analizler ışığı altında belki biraz fazla sert bir biçimde dile getirilmektedir; ama asıl tez –yani, daha üst düzeydeki hayvanlardan daha üst düzeydekilere gittikçe özünlü (doğuştan gelen) parametreler tarafından davranışın daha dağınık, daha az kesin bir biçimde denetimine yönelik genel bir eğilimin olduğu– yeterince sağlam bir biçimde kanıtlanmış görünmektedir.

itham ettiği altüst olmuş İngiltere'de, yaşamın kutsal fikirleri ve kuralları sorgulanmaya başladığında, dizgesel ideolojik formülleştirmeler, bunları güçlendirmek ya da yerlerini almak için boy atar. İdeolojinin işlevi otonom siyaseti olanaklı kılmak ve bunu da siyaseti anlamlı kılan otoriter kavramlar sayesinde siyasetin mantıklı bir biçimde kavranabileceği ikna edici imgeler sağlayarak gerçekleştirmektir.[43] Aslında, tam da bir siyasal dizgenin kendisini yerleşik geleneğin yakın yönetişiminden, bir yanda dinsel ya da felsefi ilkelerin dolaysız ve ayrıntılı rehberliğinden ve öte yandan da törel ahlakçılığın düşünce ürünü olmayan kurallarından kurtarmaya başladığı noktada, biçimsel ideolojiler ilk olarak ortaya çıkma ve kendilerine bir yer edinme eğilimi sergiler.[44] Otonom bir siyasal örgütlenmenin farklılaşması, siyasal eylemin ayrı, apayrı bir kültürel modelinin de farklılaşması anlamına gelir, çünkü daha eski ve yetkinleşmemiş modeller bu tür bir siyasal dizgenin talep ettiği türden rehberliği sağlamak için ya gereğinden fazla kapsamlı ya da gereğinden fazla somuttur. Ya politik davranışı aşkınsal imgelemle durdurarak ona engel çıkarırlar ya da siyasal imgelemi alışıldık yargının yavan realizmine bağlayarak onu katılaştırırlar. Bir toplumun en genel kültürel yönelimleri ile onun yere en sağlam basan, "pragmatik" yönelimleri artık siyasal sürecin uygun bir imgesini sağlamayı başaramaz hale geldiğinde, ideolojiler, sosyopolitik anlamların ve tutumların vazgeçilmez kaynakları haline gelmeye başlar.

Bir bakıma, bu ifade, aslında ideolojinin gerilime bir yanıt olduğunu söylemenin farklı bir yoludur. Ama, şimdi, toplumsal ve psikolojik gerilimin yanı sıra *kültürel* gerilimi de buna dahil etmekteyiz. İdeolojik etkinliği en dolaysız biçimde ortaya çıkaran yönelim eksikliği, kullanılabilir model-

43) Elbette, tamamen siyasal olanların yanı sıra, ahlak, ekonomi ve hatta estetik ideolojileri bile vardır; fakat, herhangi bir toplumsal öneme sahip pek az ideoloji siyasal çıkarımlardan yoksun olduğu için, belki de sorunun burada biraz dar bir çerçevede görülmesi kabul edilebilir. Her ne olursa olsun, siyasal ideolojiler için geliştirilmiş görüşler aynı güçle siyasal olmayanlar için de geçerlidir. Bu makalede geliştirilene çok benzer biçimde oluşturulmuş bir ahlak ideolojisi için bkz. A. L. Green, "The Ideology of Anti-Fluoridation Leaders", *The Journal of Social Issues* 17 (1961): 11-25.

44) Bu tür ideolojilerin, Burke ya da de Maistre'in ideolojisinin yaptığı gibi, geleneğin yeniden güçlendirilmesini ya da dinsel başatlığın yeniden dayatılmasını gerektirmesi elbette bir çelişki değildir. Gelenek konusundaki görüşler ancak ve ancak onun nitelikleri sorgulandığında oluşturulacaktır. Bu tür itirazlar, naif gelenekçiliğe değil, başarılı olduğu nispette, ideolojik yeni-gelenekçiliğe geri dönüşü getireceklerledir – bu da tamamen farklı bir konudur. Bkz. Mannheim, "Conservative Thought", *Essays on Sociology and Social Psychology*, (New York, 1953), özellikle s. 94-98.

lerin yokluğu karşısında, kişinin kendisini içinde bulduğu, kamusal haklar ve sorumluluklar evrenini kavrayabilme yetersizliğidir. Farklılaştırılmış bir siyasal örgütlenmenin (ya da bu tür bir siyasal örgütlenme içindeki daha büyük içsel farklılaşmanın) gelişimi beraberinde ciddi toplumsal kopmalar ve psikolojik gerilim getirebilir ve genellikle de getirmektedir. Ama, aynı zamanda, siyasal düzenin yerleşik imgeleri uygunluklarını yitirdikçe ya da gözden düşmeye başladıkça, kavramsal karmaşayı da beraberinde getirir. Fransız Devrimi'nin, en azından gerçekleştiği zamana değin, hem "ilerlemeci" hem de "gerici" nitelikli aşırılıkçı ideolojilerin en büyük kuluçka makinesi olmasının nedeni, kişisel güvensizliğin ya da toplumsal eşitsizliğin daha önceki birçok dönemde olduğundan daha derin ve daha yaygın olması değildi – gerçi yeterince derin ve yaygın oldukları doğruydu; bunun nedeni siyasal yaşamın merkezi örgütsel prensibinin, kralların ilahi nitelikli haklarının yok edilmiş olmasıydı.[45] Gerilimden bir anlam çıkarmak için kullanılabilecek, sosyopsikolojik gerilim ile mantıksal gerilim –bu ikisi birbirini kızıştırmaktadır– arasındaki kavşak, dizgesel (siyasal, ahlaksal ya da ekonomik) ideolojilerin ortaya çıkması için ortamı hazırlar.

İdeolojiler, aksi halde anlaşılamaz olacak toplumsal durumları anlamlı kılma, sınırları dahilinde amaçlı bir yolla edimde bulunmayı olanaklı kılacak biçimde onları yorumlama çabasını, hem ideolojilerin büyük ölçüde figüratif doğasını hem de, bir kez kabul edildiler mi, edindikleri yoğunluğu açıklar. Nasıl ki eğretileme anlambilimsel erimini genişleterek ve onun tam olarak ifade edemediği ya da en azından henüz ifade edemediği anlamları ifade etmesini sağlayarak dili genişletirse, ideoloji içindeki bire bir anlamların –alaysılama, abartı, aşırı antitez– kafa kafaya çarpışması da, tıpkı yabancı bir ülkeye yapılan bir gezi gibi, siyasal yaşamın dönüşümleri tarafından üretilen sayısız "tanıdık olmayan şeyler"i eşleştirecek yepyeni simgesel çerçeveler sağlar. İdeolojiler başka ne olurlarsa olsunlar, –kabullenilmeyen korkuların yansımaları, gizli güdülerin örtmeceleri, grup dayanışmasının sözel ifadeleri– ideolojilerin en belirgin özelliği, problematik toplumsal gerçekliğin haritaları ve kolektif bilincin yaratılması için dizeyler olmalarıdır. Belirli bir durumda bu haritanın doğru ya da bilinç

45) Bu prensibin kraldan çok önce yok edilmiş olduğunu anımsamakta da yarar var; kral aslında bunu izleyen prensibe ritüel bir biçimde kurban gitti: "[Saint-Just] 'Sayesinde, belki de, sanığın [16. Louis] öleceği prensibi belirlemek, onu yargılayan toplumun yaşamını düzenleyen prensibi belirlemektir' dediğinde, Kral'ı öldürecek olanların felsefeciler olduğunu göstermektedir: Kral'ın toplumsal sözleşme adına ölmesi gerekmektedir," A. Camus, *The Rebel* (New York, 1958), s. 114.

açısından inanılır olup olmadığı, insanın Nazizm ve Faşizm için, McCarthy ve Churchill'in ulusçuluğu için, ayrımcılık yanlıları ve karşıtları için aynı yanıtı vermekte zorlanacağı apayrı bir sorudur.

VI

İdeolojik karışıklık, elbette, modern toplumda yaygın olsa bile, şu anda belki de en belirgin mekânı Asya, Afrika ve bazı bölümleriyle Latin Amerika'nın yeni (ya da yeniden) devletleridir; çünkü, komünist olsun ya da olmasın, bu devletlerde dindarlık ve özlü söz temelli geleneksel siyasetten uzak ilk adımlar bugün atılmaya başlıyor. Bağımsızlığın elde edilmesi, yerleşik yönetici sınıfların bertaraf edilmesi, meşruiyetin popülerleştirilmesi, kamu idaresinin ussallaştırılması, modern elitlerin yükselişe geçişi, okuryazarlık ile toplu iletişimin yaygınlaşması ve deneyimsiz hükümetlerin eski katılımcılarının bile çok iyi anlamadıkları, tehlikelerle dolu bir uluslararası düzenin tam ortasına atılıvermeleri yaygın bir dışyönelim duygusunu açığa çıkarmaktadır; bu dışyönelim karşısında, otorite, sorumluluk ve kamusal amacın kabul edilmiş imgeleri radikal düzeyde yetersiz görünmektedir. İster ulusçuluk, ister Marksçılık, liberalizm, popülizm, ırkçılık, Sezarcılık, kilise kurallarını savunma ya da yeniden yapılandırılmış gelenekçiliğin bir türü (ya da, daha yaygın olarak, bunlardan birkaçının karışımı) biçiminde olsun, siyasal sorunları formülleştirmek, üzerlerinde düşünmek ve onlara tepki vermek için kullanılacak yeni bir simgesel çerçeve arayışı bu nedenle büyük yoğunlukta sürmektedir.

Yoğun, ama belirsiz değil. Çoğunlukla, yeni devletler hâlâ kullanılabilir siyasal kavramları aramaktalar, ama bulabilmiş değiller; ve hemen her durumda, ya da en azından komünist olmayan her bir devlette, varılan sonuç, yalnızca her türlü tarihsel sürecin müphem akıbeti anlamında belirsiz olmakla kalmayıp, izlenecek yolun geniş ve genel bir değerlendirmesini yapmanın da çok zor olması anlamında da belirsizdir. Entelektüel açıdan her şey hareket halinde ve siyasete merak salan müsrif şair Lamartine'in on dokuzuncu yüzyıl Fransası hakkında yazdığı sözler de, belki de, ölmekte olan Temmuz Monarşisi'nden ziyade, yeni devletlere daha uygun düşmekte:

> Bu günler kaos günleri; görüşler dağınık; partiler tepetaklak; yeni fikirlerin dili yaratılmadı; hiçbir şey kişinin kendisine din, felsefe, siyaset alanında

> yeni bir tanım vermesinden daha zor olamaz. İnsan davasını hisseder, bilir, yaşar ve gerektiğinde o dava için ölür, ama onu adlandıramaz. Bu günlerin sorunu nesneleri ve insanları sınıflandırmak. (...) Dünya onun katalogunu tepetaklak etti.[46]

Bu gözlem bugün [1964] dünya üzerinde hiçbir yerde Endonezya için olduğu kadar gerçek olamaz; bu ülkede siyasal sürecin tamamı bir ideolojik simgeler bataklığına saplanmış durumda ve bu simgelerin her biri de cumhuriyetin çehresini düzeltmeye, davasını adlandırmaya ve siyasal örgütlenmesine anlam ve amaç kazandırmaya çalışıp şimdiye kadar başarısız oldu. Endonezya, hatalı başlangıçlar ve çılgınca revizyonlarla, tıpkı bir serap gibi yanına yaklaşıldıkça imgesi daha da hızlı uzaklaşan bir siyasal düzenin umutsuzca aranmasıyla dikkatleri çeken bir ülke. Bütün bu hüsran arasında duyulan slogan da "Devrim Henüz Bitmedi!" Bitmedi elbette. Ama sırf devrimi bitirme işinin nasıl başarılacağını hiç kimsenin bilmemesi, hatta bildiklerini haykıranların bile bilmemesinden ötürü bitmedi.[47]

Geleneksel Endonezya'da en çok gelişmiş yönetim kavramları, dördüncü ve beşinci yüzyıllardaki, klasik, Hindulaştırılmış devletlerin temelini oluşturan kavramlardı; bu devletler önce İslamlaştırılıp ardından da büyük ölçüde Hollanda sömürge rejimi tarafından yıkıldıktan sonra bile bu kavramlar bir parça değiştirilmiş ve zayıflamış biçimleriyle var olmayı sürdürdü. Ve bu kavramlar arasında en önemlisi, örnek merkez olarak adlandırılabilecek olandı: yani, başkentin (ya da daha doğrusu kralın sarayının) aynı anda hem doğaüstü bir düzenin mikro evreni –"daha küçük bir boyuttaki evrenin (...) bir imgesi"– hem de siyasal düzenin düzenlemesi olduğu anlayışı.[48] Başkent yalnızca devletin çekirdeği, motoru ya da ekseni olmakta kalmıyordu; başkent devletti.

46) Alphonse de Lamartine, "Declaration of Principles", *Introduction to Contemporary Civilization in the West, A Source Book* (New York, 1946), 2: 328-333 içinde.

47) Bunu izleyen çok şematik ve yetkin tartışma benim kendi araştırmalarıma dayanmaktadır ve yalnızca benim kendi görüşlerimi yansıtmaktadır; fakat gerçek malzeme için Herbert Feith'in eserlerinden de büyük ölçüde yararlandım. Özellikle bkz. *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia* (New York, 1962) ve "Dynamics of Guided Democracy", *Indonesia*, yay. haz.: R. McVey (New Haven, 1963), s. 309-409 içinde. Benim yorumlarımın konu aldığı genel kültürel analiz için bkz. C. Geertz, *The Religion of Java* (New York, 1960).

48) R. Heine-Geldern, "Conceptions of State and Kinship in Southeast Asia", *Far Eastern Quarterly* 2 (1942): 15-30.

Hindu döneminde kralın sarayı tam anlamıyla kentin tamamını içine alıyordu. Hindu metafiziğinin görüşlerine göre inşa edilmiş bu çok iyi korunan "kutsal kent" bir erk mekânı olmanın da ötesindeydi; varoluşun varlıkbilimsel şeklinin özet bir paradigmasıydı. Merkezinde kutsal kral (kral da bir Hintli kutsal varlığın yeniden hayata gelişiydi) ve onun tanrıların yaşadığı yer olan Meru Dağı'nı simgeleyen tahtı vardı; binalar, yollar, kent duvarları ve hatta, törensel açıdan, eşleri ve kişisel bakımını yapmakla görevli olanlar bile kralın çevresinde, dört kutsal rüzgârın yönlerine göre dört köşeli bir biçimde yerleştirilirdi. Yalnızca kralın kendisi değil, aynı zamanda onun ritüeli, süsleri, sarayı ve kalesi de karizmatik bir önem taşırdı. Kale ile bu kalenin yaşamı krallığın özüydü ve (genellikle uygun tinsel konuma gelebilmek için doğada tek başına uzun süre dua ettikten sonra) kaleyi ele geçiren kişi bütün imparatorluğu, yönetimin karizmasını ele geçirir ve artık bir kutsallığı kalmayan kralın yerine geçerdi.[49]

Görüldüğü gibi, ilk başlardaki siyasal örgütlenmeler birbirini zincirleme izleyen bölgesel birimler olmayıp ortak bir kentsel merkeze gevşek bir bağla bağlanmış köyler biçimindeydi; her bir merkez itibar için bir diğeriyle rekabet içindeydi. Var olan bölgesel ya da, kimi zaman, bölgelerarası egemenliğin derecesi, tek bir kralın altındaki geniş bölgenin dizgesel-yönetsel örgütlenmesine değil, kralların başkaldıran merkezleri bertaraf edecek etkili, çarpıcı gücü harekete geçirme ve kullanma konusundaki farklı yeteneklerine, esas olarak dinsel –yani, mistik– temellere dayandığına inanılan yeteneklerine bağlıydı. Yapının bölgesel olması durumunda, bu yapı, dinsel-askeri gücün oluşturduğu iç içe geçmiş bir seri halkadan oluşmaktaydı; bu halkalar çeşitli kent-devlet merkezlerinin çevresinde radyo dalgalarının bir ileticiden yayılması gibi yayılmaktaydı. Bir köy kente ne kadar yakınsa, sarayın o köy üstündeki ekonomik ve kültürel etkisi de o kadar büyüktü. Ve, bunun karşıtı olarak, sarayın –rahiplerin, zanaatkârların, asillerin ve kralın– yayılımı ne kadar fazla olursa, sarayın kozmik düzenin somut örneği olarak otantikliği, askeri gücü ve dışa doğru yayılan gücünün halkalarının etki menzili de o kadar büyüktü. Siyasal saygınlık tinsel kusursuzlukla beslenirdi. Büyüsel güç ile yürütmenin etkisi kraldan dışarı ve aşağı, üst rütbeden alt rütbeye göre sıralanmış maiyetin ve onun altında olan diğer daha önemli saraylıların vasıtasıyla akmakta, sonuçta hem tinsel hem de siyasal açıdan alttaki köylü kitlelere ulaşmaktaydı. Bu, tıpkıbasım türü bir siyasal örgütlenme anlayışıydı; bu

49) *A.g.e.*

anlayışta, başkentin yaşamına mikroskobik biçimde yansıyan doğaüstünün görüntüsü, ardından daha ötelerde, daha solgun bir biçimde, kırsal yörenin bütününe yansımakta, sonsuz ve aşkınsal bir alanın aslından gitgide uzaklaşan kopyalarının sıradüzenini üretmekteydi. Böyle bir dizgede, sarayın yönetsel, askeri ve törensel örgütlenişi, çevresindeki dünyayı ikonik bir biçimde, bu dünyaya somut, kusursuz bir örnek sağlayarak düzenler.[50]

İslam geldiğinde, Hindu siyasal geleneği özellikle Java Denizi'ni çevreleyen kıyılardaki ticaret krallıklarında bir ölçüde zayıfladı. Yine de, saray kültürü varlığını sürdürdü; ancak, üstü İslam'ın simge ve görüşleriyle örtülmüş oldu ve klasik düzene daha az hayranlıkla bakan, etnik açıdan daha fazla farklılaşmış kentli kitleler arasında yayıldı. Özellikle Java'da, on dokuzuncu yüzyılın ortaları ile yirminci yüzyılın başlarında, Hollanda idaresinin denetiminin gitgide artması geleneği bir parça daha sıkıştırdı. Fakat, bürokrasinin alt düzeylerinde neredeyse tamamen Endonezya'nın eski üst sınıflarının üyeleri yer aldığı için, o zaman bile gelenek üst-köy siyasal düzeninin dizeyi olmayı sürdürdü. Kral Naipliği ya da Bölge Ofisi hem siyasal örgütlenmenin ekseni hem de siyasal örgütlenmenin düzenlemesi olarak kaldı; bu siyasal örgütlenmeye göre de köylülerin çoğu aktör değil, izleyiciydi.

Devrim sonrasında cumhuriyetçi Endonezya'nın yeni elitlerinin elindeki işte bu gelenekti. Bu, örnek merkez kuramının –sanki Platonik bir örnek gibi Endonezya tarihinin sonsuzluğu boyunca sürüklenerek– değişmeden kaldığı anlamına gelmez, çünkü (toplumun bütünü gibi) o da evrim geçirdi ve gelişerek sonuçta belki genel havası açısından daha törel ve daha az dinsel bir hal aldı. Bu, Avrupa'nın parlamenter dizgeciliğinden,

50) Yawa-land (Java) yayılımının bütünü Prens'in saltanatı altındaki tek bir kentle karşılaştırılabilir.

Kraliyet arazisini çevreleyen Kraliyet hizmetlilerinin evleriyle karşılaştırıldığında, insanların evleri binlerle [sayılır].

Her türden yabancı ada mutlu ve huzurlu kılınmış ekili alanların toplamıyla karşılaştırılabilir.

Parklar söz konusu olduğunda da, O'nun hepsinde kaygılanmadan dolaştığı ormanlar ve dağlar vardır.

On dördüncü yüzyıldan kalma bir kraliyet epiği olan "Nagara-Kertagama"dan. Şiir 17, kıta 3. Çevirisi Th. Piegeaud, *Java in the 14th Century* (Lahey, 1960) içinde. "Nagara" terimi, bugün de, olumlu ya da olumsuz bir anlam içermeden, Java'da "saray", "başkent", "devlet", "ülke" ya da "hükümet" –hatta bazen "uygarlık"– anlamına gelmektedir.

Marksçılıktan, İslam ahlakından ve benzerlerinden gelen yabancı fikirlerin Endonezya'nın siyasi düşüncesinde önemli bir rol oynamadığı anlamına da gelmez, çünkü modern Endonezya ulusçuluğu artık yıllanmış şarap olmanın çok ötesinde. Ancak, henüz, siyasal örgütlenmenin ihtişam ve erkin yoğunlaştığı merkez –bu merkez hem popüler hayranlık duygusu için bir odak sağlamakta, hem de rekabete kalkışan merkezleri askeri güçle sindirmektedir– olarak değerlendirildiği klasik görüşten siyasal örgütlenmenin dizgesel biçimde düzenlenmiş ulusal bir topluluk olarak değerlendirildiği görüşe geçiş tamamlanamadı. Aslında, duraklamaya uğradı ve bir ölçüde gerileme görüldü.

Bu kültürel başarısızlık, devrimden beridir Endonezya'yı pençesine alan, gitgide büyüyen ve görünüşe bakılırsa dindirilemeyen ideolojik karmaşadan da anlaşılmaktadır. Klasik geleneğin figüratif bir uzantısını kullanmak yoluyla bu geleneğin temelde eğretilemeli bir biçimde –oluşmaya başlayan cumhuriyetçi siyasal örgütlenmeye şekil ve anlam kazandırmak için yeni bir simgesel çerçeve biçiminde– yeniden işlenmesine yönelik en belirgin çaba Başkan Sukarno'nun ilk olarak Japon işgalinin sonlarına doğru halka yönelik bir konuşmada dile getirdiği Pantjasila kavramıydı.[51] Hindu gelenekte yer alan belirli sayıda kurallar setine –üç mücevher, dört soylu ruhsal durum, sekiz kat yol, başarılı yönetimin on iki koşulu vb.– dayanan bu kavram, bağımsız bir Endonezya'nın "kutsal" ideolojik temellerini oluşturması amaçlanan beş (*pantja*) prensipten (*sila*) oluşuyordu. Bütün iyi anayasalar gibi, Pantjasila, kısa, müphem ve kusursuz ölçüde yücegönüllüydü; bu beş prensip şunlardı: "ulusçuluk", "insancıllık", "demokrasi", "toplumsal gönenç", (çoğulcu) "tektanrıcılık". Sonuçta, Ortaçağ'dan kalma bir çerçeveye öylesine duyarsızca yerleştirilmiş bu modern kavramlar yerel bir kavram olan *gotong rojong*, (yani "yükün kolektif olarak üstlenilmesi"; figüratif anlamda, "herkesin çıkarı için herkesin kendisini adaması") ile açıkça bir tutuldu ve böylece örnek devletin "büyük geleneği", çağdaş ulusçuluğun doktrinleri ve köylerin "küçük gelenekleri" tek bir aydınlatıcı imge içinde bir araya getirildi.[52]

Bu dâhice gerecin başarısızlığının nedenleri hem çok hem de karmaşıktır ve bunlardan yalnızca birkaçı –tıpkı Sukarno'nun laikliğiyle

51) Pantjasila konuşmasına ilişkin bir betimleme için bkz. G. Kahin, *Nationalism and Revolution in Indonesia* (Ithaca, 1952), s. 122-127.

52) Buradaki alıntıların kaynağı, adı geçen eser içindeki Pantjasila konuşmasıdır; s. 126.

bağdaştırılması zor olan İslami siyasal düzen kavramlarının nüfusun belli kesimlerindeki gücü gibi– kültüreldir. Makro evren-mikro evren benzetmesini ve Endonezya düşüncesinin geleneksel bağdaştırmacılığını kullanan Pantjasila'dan amaç, Müslümanların ve Hıristiyanların, soyluların ve köylülerin, ulusçuların ve komünistlerin, ticaretle uğraşanların ve tarımla uğraşanların, Javalıların ve Endonezya'da "Dış Ada" gruplarının siyasal çıkarlarını bir arada toplamak, o eski tıpkıbasım ve sürgit yapıyı, her biri doktrinin şu ya da bu yönünü vurgulayan bu farklı eğilimlerin, yönetimin ve parti mücadelesinin her bir düzeyinde bir yaşam biçimi bulacağı modern bir anayasal yapı halinde yeniden işlemekti. Bu çaba bazen resmedildiği kadar da etkisiz ve entelektüel açıdan budalaca değildi. Pantjasila kültü (sonuçta alışkıları ve yorumlarıyla eksiksiz bir kült haline dönüştü) bir süre için parlamenter kurumların ve demokratik duyarlılıkların yavaş da olsa sağlam bir biçimde, hem yerel hem de ulusal düzeyde şekillendirilmesinde esnek bir ideolojik bağlam sağladı. Fakat kötüye giden ekonomik durum, eski metropolle kurulan iflah olmaz düzeyde patolojik ilişkiler, (prensipte) totaliter bir partinin hızla büyümesi, İslami köktendinciliğin yeniden oluşması, liderlerin kitle desteğini alma konusunda gelişmiş entelektüel ve teknik becerileri kullanamaması (ya da kullanmaya isteksiz olması) ve bu tür bir desteği kendi taraflarına çekme konusunda (gereğinden fazla hevesli görünseler de) başarılı olanların ekonomi konusundaki cehaleti, yönetsel beceriksizlikleri ve kişisel zaafları bir araya gelince, taraflar öylesine bir çatışma içine girdiler ki yapının tamamı bozuldu. 1957'deki Anayasa Kongresi'ne gelindiğinde, Pantjasila bir uzlaşma dilinden bir hakaret terimine dönüşmüştü; her bir fraksiyon, Pantjasila'yı, aralarındaki oyunun kurallarını belirleyen yönlerini ön plana çıkararak değil, diğer fraksiyonun uzlaşmacılıktan uzak muhalefetini gözler önüne sererek ifade etmekte kullandı; sonuçta da, Kongre, ideolojik çoğulculuk ve anayasal demokrasi tek bir hamlede yıkıldı.[53]

Kendisinden önceki Pantjasila gibi, revize edilmiş (ya da hayata döndürülmüş) bu yaklaşım, Sukarno tarafından 1959'daki Bağımsızlık Günü'nde (17 Ağustos) yapılan önemli bir konuşmada –"Devrimimizin Yeniden keşfi"– tanıtıldı; Sukarno daha sonraları bu konuşmayı ve bu ko-

53) Kongre'nin ne yazık ki hâlâ çevirisi yapılmamış belgeleri, yeni devletlerde ideolojik mücadeleye ilişkin eldeki en eksiksiz ve en bilgilendirici kayıtlardır. Bkz. *Tentang Negara Republik Indonesia Dalam Konstituante*, 3 cilt (yer belirtilmemiş [Cakarta?], tarih belirtilmemiş [1958?]).

nuşma hakkında üst danışma konseyi olarak bilinen ve yardımcılarından oluşan bir grubun oluşturduğu açıklayıcı notları "Cumhuriyetin Siyasal Manifestosu" ilan etti:

> Böylece, ortaya Endonezya devriminin temeli, amaçları ve görevleri hakkında bir dini öğreti çıktı: Endonezya devriminin toplumsal güçleri, doğası, geleceği ve düşmanları hakkında; siyasal, ekonomik, toplumsal, zihinsel, kültürel ve savunma alanlarını içeren genel programı hakkında. 1960'ın başlarında bu ünlü konuşmanın temel mesajının beş fikirden oluştuğu ilan edildi –1945 anayasası, Endonezya türü toplumculuk, Güdümlü Demokrasi, Güdümlü Ekonomi, Endonezyalı kimliği– ve bu beş terimin ilk harfleri bir araya getirilerek USDEK adı oluşturuldu. "Politik Manifesto"nun da "Manipol" haline gelmesiyle birlikte, yeni inanç "Manipol-USDEK" olarak tanınır oldu.[54]

Ve kendisinden önceki Pantjasila gibi, siyasal düzene ilişkin Manipol-USDEK merkezli bakış açısı da, görüşleri dağınık, partileri tepetaklak ve günleri de kaos halinde olan bir nüfus içinde hazır bir yanıt buldu:

> Birçokları, Endonezya'nın her şeyden önce dosdoğru bir zihin durumuna, dosdoğru bir ruha, dosdoğru bir kahramanca adanmışlığa gereksinim duyduğu görüşüne kapıldı. "Kendi ulusal kişiliğimize dönmek", modernitenin zorluklarından sıyrılmayı isteyenlere ve aynı zamanda mevcut siyasal liderliğe inanmak isteyen ama Hindistan ve Malezya gibi ülkelerdeki kadar hızlı bir modernizasyonu başaramayışlarının da farkında olanlara çekici geldi. Ayrıca, bazı Endonezya toplulukları, özellikle de birçok [Hindu gibi düşünen] Javalı açısından, başkanın Manipol-USDEK'in ayrıntılarında sunduğu ve tarihin o anki aşamasının kendisine özgü önemini ve görevlerini açıkladığı çeşitli karmaşık şemalarda gerçek birer anlam vardı. [Fakat] belki de Manipol-USDEK'in en önemli, en çekici yanı, insanlara bir *pegangan* –sıkıca tutunabilecekleri bir şey– vaat etmesi gerçeğiydi. İnsanları asıl cezbeden, bu *pegangan*'ın içeriğinden ziyade, bir amaç eksikliğinin en çok hissedildiği anda başkanın bir *pegangan* sunmuş olması gerçeğiydi. Değerler ve bilişsel kalıplar akıntıya kapılmış ve çelişki

54) Feith, "Dynamics of Guided Democracy", s. 367. "Manipol-USDEKçilik" in bir parça sert olsa da canlı bir betimlemesi için bkz. W. Hanna, *Bung Karno's Indonesia* (New York, 1961).

içinde olunca, insanlar siyasal açıdan iyi olanın dogmatik ve şematik formüllerini hevesle bekler hale geldi.[55]

Başkan ve maiyeti hemen hemen tamamıyla "mistik olanın yaratılması ve yeniden yaratılması" ile ilgilenirken, bu mistik umut beklenen etkiyi yaratamayıp liderliğe oynayan karşı savlar ortaya çıkınca, ordu, baş gösteren sayısız protesto, komplo, ayaklanma ve isyanla savaşmakla meşguldü.[56] Kamu hizmetinin bazı kesimlerinde, ele geçirilen Hollanda iştiraklerinin yönetiminde ve hatta (parlamenter olmayan) kabinede yer almasına karşın, ordu, eğitim eksikliğinden ötürü, içte birliği, bir yön arayışını, yönetimin maslahat, planlama ve düzenleme görevlerini ayrıntılarıyla ya da etkili bir biçimde üstlenmeyi başaramadı. Bunun sonucunda da görevler ya yerine getirilmemekte ya da çok yetersiz bir biçimde yerine getirilmektedir ve üstyerel siyasal örgütlenme, ulus-devlet, gitgide geleneksel alanı konumundaki başkentin –Cakarta'nın– ve merkezden uygulanan baskı sonucunda minimal düzeyde sadakatlerini koruyan birkaç yarı bağımsız, vergi yükümlüsü kent ve kasabanın sınırlarına çekilmektedir.

Örnek sarayın politikalarını yeniden canlandırmaya yönelik bu çabanın uzun süreli olması epey kuşkulu. Şu anda bile modern bir devletin yönetilmesinde söz konusu olan teknik ve yönetsel sorunlarla başa çıkmaktaki yetersizlikle ciddi biçimde gerilimin içine düşmekte. Endonezya'nın düşüş eğilimini dizginleyip Sukarno'nun ifadesiyle onu "yokoluş uçurumuna"na hapsetmesi şöyle dursun, Pantjasila'nın müstereddit, heyecanlı ve tuhaf bir biçimde işleyen parlamento dizgesinden feragat edip karizmatik bir başkan ile onun koruyucusu konumunda bulunan ordu arasındaki ittifakı yansıtan Manipol-USDEK'e geçiş, muhtemelen, bu düşüş eğilimini hızlandırdı bile. Fakat, görünüşe bakılırsa, bu ideolojik çerçeve de çözüldüğünde onun yerine neyin geleceğini ya da Endonezya'nın çağdaş gereksinimleri ve ihtiraslarına daha uygun bir siyasal düzen anlayışının nereden geleceğini, o da gelirse elbette, söylemek olanaksız.

Endonezya'nın sorunlarının yalnızca ya da büyük ölçüde ideolojik olduğu ve bu sorunların –çok fazla sayıda Endonezyalının inandığı gibi– bir köklü siyasal değişim öncesinde eriyip gideceği doğru değil. Düzensizlik daha genel düzeyde ve modern bir siyasal örgütlenmeyi şekillendirmek

55) Feith, "Dynamics of Guided Democracy", s. 367-368. *Pagang* tam olarak "kavramak" anlamını taşır; *pegangan* da "kavranabilir bir şey".

56) *A.g.e.*

için kullanılacak bir kavramsal çerçeve yaratma başarısızlığı, kısmen, ülkenin ve onun nüfusunun karşı karşıya kaldığı devasa toplumsal ve psikolojik gerilimlerin bir yansıması. İşler yalnızca tepetaklak *görünmekle* kalmamaktadır – işler *gerçekten de* tepetaklaktır ve durumu düzeltmek için de kuramdan fazlasına gerek vardır. Yönetsel beceriye, teknik bilgiye, kişisel cesaret ve kararlılığa, sonsuz sabır ve hoşgörüye, çok büyük özveriye, kesinlikle bozulmaz bir kamu bilincine ve sözcüğün tam anlamıyla büyük ölçüde eksiksiz (ve bulunması neredeyse olanaksız) iyi şansa gerek vardır. Ne kadar zarif olursa olsun, ideolojik formülleştirme bu unsurlardan hiçbirinin yerini tutamaz; ve, aslında, bu unsurların olmadığı bir ortamda, Endonezya'da olduğu gibi, ideolojik formülleştirme de başarısızlık karşısında gizleyici bir unsur, hayal kırıklığını savmak için bir saptırma, gerçekleri gözler önüne seren bir öğe yerine gerçekleri gizleyen bir maske haline gelir. Büyük bir nüfus sorunu, olağanüstü bir etnik, coğrafi ve bölgesel çeşitlilik, can çekişen bir ekonomi, çok ciddi düzeyde bir eğitimli eleman eksikliği, en sert düzeyde yaygın yoksulluk ve yaygın, ortadan kaldırılamayan bir toplumsal memnuniyetsizlik gibi konuları içeren Endonezya'nın toplumsal sorunları ideolojik bir karışıklık olmadan kesinlikle çözülemez görünmektedir. Başkan Sukarno'nun derinlerine bakmakta olduğunu söylediği uçurum gerçek bir uçurum.

Fakat, aynı zamanda, Endonezya'nın (ya da, bana kalırsa, yeni devletlerden herhangi birinin) bu sorunlar ormanından ideolojinin rehberliği olmadan geçebilmesi de olanaksız gözükmektedir.[57] Teknik beceri ve bilgiyi arama (ve daha da önemlisi *kullanma*) güdülenimínin, gereken sabır ve kararlılığı destekleyecek duygusal esnekliğin ve yolsuzluğa sapmama yönündeki özverili kararlılığı sağlayacak ahlaksal gücün bir yerlerden, toplumsal gerçekliğin zorlayıcı imgesine sıkıca bağlanmış bir tür kamusal amaç düşüncesinden gelmesi gerekir. Bu niteliklerin tümünün de mevcut olamayabileceği; şu an görülen yeniden dirilişi içeren usdışıcılık ve dizginlenmemiş fanteziye kayışın devam edebileceği; bir sonraki ideolojik aşamanın, uğruna görünüşte devrim yapılan ideallerden şimdiki ideolojik aşamaya kıyasla daha da uzak olabileceği; Endonezya'nın, Begahot'nun

57) İdeolojinin, ortaya çıkmaya başlayan Afrika devletlerinde bizim burada ele aldığımıza benzer biçimdeki rolünün analizi için bkz. L. A. Fallers, "Ideology and Culture in Uganda Nationalism", *American Anthropologist* 63 (1961): 677-686. Eksiksiz ideolojik yeniden yapılanma sürecinin nispeten başarıyla yönetildiği görülen bir "yeni yetme" ulusa ilişkin kusursuz bir inceleme için bkz. B. Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (Londra, 1961), özellikle bölüm 10.

Fransa için söylediği gibi, başkalarının büyük çıkar sağladığı ama ülkenin çok az çıkar sağladığı siyasal deneyimlerin sahnesi olmaya devam edebileceği ya da nihai sonucun tamamen totaliter ve vahşice bağnaz olabileceği çok doğrudur. Ama, olaylar ne şekilde gelişirse gelişsin, belirleyici güçler tamamen toplumbilimsel ya da psikolojik olmayıp kısmen kültürel –yani kavramsal– olacaktır. Bu tür üç boyutlu süreçlerin analizine uygun kuramsal çerçeveyi oluşturmak da ideolojinin bilimsel yönden incelenmesinin görevidir – bu, henüz başlayan bir görev.

VII

> Eleştirel ve yaratıcı eserler, içinde doğdukları durum tarafından oluşturulan sorulara yanıtlardır. Bunlar yalnızca yanıt da değildir; bunlar *stratejik* yanıtlardır, *stilize* yanıtlardır. Çünkü, bir insan, "Tanrı'ya şükür!" ya da "heyhat!" anlamını taşıyan tonlamaların ikisine de "evet" diye yanıt verirse, biçem ya da stratejide bir fark vardır. Bu nedenle ben "stratejiler" ile "durumlar" arasında işe yarar bir ayrım önermekteyim; böylece, bizler (...) eleştirel ya da yaratıcı yapıya sahip her eseri (...) durumların içerilmesi için çeşitli stratejilerin benimsenmesi olarak düşünürüz. Bu stratejiler durumları ölçüp biçer, yapılarını ve göze çarpan bileşenlerini adlandırır ve bu adlandırmayı da onlara yönelik bir tutum içerecek biçimde gerçekleştirir.
>
> Bu bakış açısı, kesinlikle, bizi kişisel ya da tarihsel öznelcilikle bağlamaz. Durumlar gerçektir; bu durumları ele almanın stratejileri kamusal içeriğe sahiptir; durumların bireyselden bireysele ya da bir tarihsel dönemden diğerine örtüştükleri düzeyde, stratejiler de evrensel geçerlilik taşırlar.
>
> KENNETH BURKE, *The Philosophy of Literary Form*

Hem bilim hem de ideoloji eleştirel ve yaratıcı "eserler" (yani simgesel yapılar) oldukları için, hem aralarındaki belirgin farklılıklara hem de ilişkilerinin doğasına yönelik nesnel bir formülleştirmenin, bu iki düşünce biçiminin karşılaştırmalı bilgi-kuramsal ya da değer-bilimsel konumlarına dönük sinirsel bir kaygıdan ziyade, bu türden bir biçemsel stratejiler kavramından yola çıkılarak gerçekleştirilmesi daha olası görünmektedir. Din konulu bilimsel çalışmaların, ele aldıkları konunun mevcut savlarının meşruluğu hakkında gereksiz sorular sorarak yola çıkmaması gerekir, tıpkı

ideolojiyi konu alan bilimsel çalışmaların da bu tür sorularla başlamaması gibi. Her türlü gerçek çatışkıda olduğu gibi, Mannheim Çatışkısı'nı da ele almanın en iyi yolu, kişinin kuramsal yaklaşımını yeniden formülleştirmesi yoluyla bu çatışkının etrafından dolaşmaktır; böylece, ilk başta varılan yıpranmış tartışma yoluna bir kez daha sapmaktan kaçınılabilir.

Kültürel dizgeler olarak bilim ve ideolojinin farklılıkları, bunların temsil ettikleri durumları içermek için var olan simgesel türden stratejide aranmalıdır. Bilim bir yapıyı adlandırır ve bunu yaparken de onlar konusunda takınılan tutum tarafsızlık içerir. Biçemi sınırlı, apayrı, kararlı bir biçimde analitiktir: ahlaksallık hissi, en etkili biçimde formülleştiren anlambilimsel gereçlerden sakınarak, entelektüel açıklığı en üst düzeye çıkarmayı amaçlar. Fakat, ideoloji, durumların yapısını adlandırırken bunu öyle bir yoldan yapar ki içlerinde barındırılan tutum üstenim tutumudur. Biçemi gösterişli, canlı, iradi biçimde anlamlıdır: ahlaksallık hissi, bilimin kaçındığı gereçlerin aynılarını kullanarak somutlaştırıp, eylemi güdülemeyi amaçlar. Her ikisi de sorunsal bir durumun tanımıyla ilgilenir ve her ikisi de gerekli bilgi alanında hissedilen bir eksikliğe verilen tepkidir. Fakat, durumun aynı olduğu örneklerde bile gereken bilgi oldukça farklıdır. Nasıl ki bir toplumsal bilimci zayıf bir ideolog değilse bir ideolog da zayıf bir toplumsal bilimci değildir. Bu ikisi oldukça farklı çalışma türlerinde yer alır – ya da en azından alması gerekir; bu türler o kadar farklıdır ki birinin etkinliklerini diğerinin amaçlarına göre ölçmekten hem çok az kazanç elde edilir hem de çok şey bulanıklaştırılır.[58]

Bilimin, kültürün tanısal, eleştirel boyutu olduğu noktada, ideoloji savunan, haklı çıkaran boyuttur – "kültürün aktif olarak inanış ve değer yapılarının oluşturulması ve savunulmasıyla ilgilenen parçası"na göndermede bulunur.[59] Bu ikisinin, özellikle de aynı boylamdaki durumların yorumlanmasına yönlendirildiklerinde çarpışmaya yönelik doğal bir eği-

58) Ancak, bu nokta, bu iki etkinlik türünün uygulamada bir arada gerçekleştirilmeyeceğini söylemek değildir, örneğin, bir adamın hem ornitolojik açıdan doğru hem de estetik açıdan etkili bir kuş resmi çizemeyeceğinin söylenememesi gibi. Elbette, bunun en göze çarpan örneği Marx'tır, fakat bilimsel analiz ile ideolojik tartışmanın daha yakın tarihlere ait başarılı bir senkronizasyonu için bkz. E. Shils, *The Torment of Secrecy* (New York, 1956). Ancak, farklı türleri birleştirmeye yönelik bu tür çabaların çoğu bu kadar başarılı değildir.

59) Fallers, "Ideology and Culture". Savunulan inanış ve değer yapıları, elbette, toplumsal açıdan alt bir gruba ait olabileceği gibi toplumsal açıdan başat bir gruba da ait olabilir; bu durumda da reform ya da devrim için "bahane" olacaktır.

limleri olması böylece netleşir; ama bu çarpışmanın kaçınılmaz olması ve (toplumsal) bilimin bulgularının da ideolojinin savunmayı ve çoğaltmayı seçtiği inanış ve değerlerin geçerliliğini sekteye uğratacağı çok müphem varsayımlar olarak görünmektedir. Aynı durumlara karşı takınılan aynı anda hem eleştirel hem de boyun eğmeci bir tutum terimlerdeki özünlü bir çelişki değildir (görgül bir çelişki olduğu ne kadar sık ortaya çıkarsa çıksın); belirli düzeyde bir entelektüel kültürlülüğün işaretidir. Muhtemelen uydurulmuş olsa da, öyküyü anımsayalım: Churchill tecrit olmuş İngiltere konusunda yaptığı ünlü konuşmada, "Kumsallarda savaşacağız, havaalanlarında savaşacağız, tarlalarda ve sokaklarda savaşacağız, tepelerde savaşacağız..." dedikten sonra yanındaki yardımcısına dönerek fısıldamıştı: "Ve de soda şişeleriyle kafalarına vuracağız, çünkü silahımız yok."

Şu halde, ideolojide toplumsal retoriğin niteliği, dayandığı sosyopsikolojik gerçeklik görüşünün yanlış olduğunun ve ikna gücünü inanılan şey ile bugün ya da ileride bir gün bilimsel açıdan doğruluğu kanıtlanabilir şey arasındaki karşıtlıktan aldığının kanıtı değildir. Aslında, otistik bir fantezi karmaşası içinde gerçekle ilişkisini yitirebileceği –hatta özgür bir bilim tarafından ya da genel toplumsal yapıya iyice yerleşmiş rekabet içindeki ideolojiler tarafından eleştirilmediği durumlarda bile, gerçekle ilişkisini yitirme yönünde çok güçlü bir eğilimi vardır– apaçık görünmektedir. Fakat, patolojiler normal işlevselliği netleştirmekte ne kadar ilginç olsalar da (ve görgül açıdan ne kadar yaygın olsalar da), onun prototipleri olarak yanıltıcıdırlar. Asla sınanmasına gerek kalmamış olsa da, çok büyük olasılıkla kumsallarda, havaalanlarında, sokaklarda ve tepelerde savaşacaklardı –gerekirse de soda şişeleriyle– çünkü Churchill ülkesinin insanının ruh halini doğru bir biçimde formülleştirdi ve ardından da bir seri bağlantısız, gerçekleştirilmemiş kişisel duyguya dönüştürmek yerine kamusal bir iyelik, toplumsal bir gerçek haline dönüştürerek harekete geçirdi. Ahlaksal açıdan tiksindirici ideolojik ifadeler bile, yine de, bir halkın ya da grubun ruh halini çok iyi kavrayabilir. Ülke insanının şeytansı öz-nefret duygusunu büyüsel biçimde soysuzlaşmış, çarpıtılmış Yahudi olarak kişileştirdiğinde, Hitler, Alman bilincini çarpıtıyor değildi; yalnızca, onu bir hedefe yönlendiriyordu – yaygın bir kişisel nevrozu kudretli bir toplumsal güce dönüştürüyordu.

Fakat, bilim ve ideoloji farklı girişimler olsa da, birbiriyle ilişkisiz girişimler değildir. İdeolojiler toplumun durumu ve yönü konusunda görgül savlarda bulunur; bu savları değerlendirmek bilimin (ve bilimsel bilgi eksik olduğunda da sağduyunun) işidir. İdeolojiler karşısında bilimin toplumsal

işlevi, öncelikle bunları anlamak –ne olduklarını, nasıl çalıştıklarını, bunları neyin ortaya çıkardığını– ve sonra da bunları eleştirmek, bunları gerçeklikle bağdaşmaya (ama gerçekliğe teslim olmaya değil) zorlamaktır. Toplumsal konuların bilimsel yolla analiz edilmesi geleneğinin varlığı ideolojik aşırılık karşısındaki en etkili teminatlardan biridir, çünkü siyasal imgelemin birlikte çalışıp onurlandırabileceği, kıyaslanamaz ölçüde güvenilir bir pozitif bilgi kaynağı sağlar. Bu türden tek denetim kaynağı da değildir. Daha önce de belirtildiği gibi, toplum içinde başka güçlü gruplar tarafından sahiplenilen rekabet içindeki ideolojilerin varlığı en az bunun kadar önemlidir; tıpkı mutlak erk düşlerinin apaçık fanteziler olduğu liberal bir siyasal dizge gibi; tıpkı törel beklentilerin sürekli olarak boşa çıkartılmadığı ve törel fikirlerin de radikal düzeyde uyumsuz olmadığı istikrarlı toplumsal koşullar gibi. Fakat, sessiz bir uzlaşmazlıkla kendisine özgü bir görüşe adandığında, belki de aralarında en yılmaz olandır.

9
Devrimden Sonra: Yeni Devletlerde Ulusçuluğun Kaderi

1945 ile 1968 arasında toplam altmış altı "ülke" –gerçeklikleri tırnak imi içinde yazılmalarını gerektirmekte– sömürge yönetiminden bağımsızlıklarını kazandı. Amerika'nın bir bağımsızlık mücadelesi sayılıp sayılmayacağı tartışılabilecek olan Vietnam müdahalesini saymazsak, ulusal özgürlük için en son büyük mücadele 1962 yazında Cezayir'in zaferiyle sonuçlandı. Birkaç çatışmanın daha gerçekleşmesi kaçınılmaz gibi görünse de –örneğin, Afrika'nın Portekiz idaresindeki bölgelerinde– Üçüncü Dünya halklarının Batı yönetimine karşı büyük devrimi esas itibarıyla tamamlandı. Siyasal, ahlaki ve toplumbilimsel açılardan sonuçlar karmaşık. Fakat, Kongo'dan Guyana'ya kadar, emperyalizmin vesayeti altındaki bölgeler, en azından biçimsel olarak, özgür.[1]

1) Başlangıçta kesin olmayan "yeni devletler" terimi zaman geçtikçe ve aşamalar da eskidikçe daha da belirsiz bir hal almakta. Benim burada kastım, İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana bağımsızlığını kazanan ülkeler olsa da, amaçlarıma uyduğu ve gerçekçi göründüğü durumlarda, bu terimi, bağımsızlıklarını daha önce kazanmış olan, örneğin Ortadoğu ülkelerini ya da sözcüğün tam anlamıyla asla birer sömürge olmayan Etiyopya, İran ve Tayland gibi ülkeleri de içerecek biçimde anlamını genişleterek kullanmakta da tereddüt etmiyorum.

Bağımsızlığın vaat ettiği onca şey –halkın yönetimi, hızlı ekonomik büyüme, toplumsal eşitlik, kültürel yenilenme, ulusal açıdan büyüklük ve, her şeyin ötesinde, Batı'nın üstünlüğüne son verilmesi– dikkate alındığında, zuhur edişinin beklenen etkiyi karşılamaması şaşırtıcı gelmez. Hiçbir şeyin gerçekleşmediği, yeni bir döneme girilmediği söylenemez elbette. Yeni bir döneme girilmiş olduğuna göre, artık gereken şey, onu hayal etmek değil, onun içinde yaşamaktır; bu da kaçınılmaz olarak heyecanı bir parça yatıştırıcı bir deneyimdir.

Bu karanlık ruh halinin işaretleri her yerde: devrimci mücadelenin empatik kişiliklerine ve çok iyi tasarlanmış dramalarına duyulan özlemde; parti politikası, parlamenter dizge, bürokrasi ve yeni oluşan askerler, memurlar sınıfı ve yerel güçlerle bağlantılı olarak büyünün bozulmasında; yön belirsizliğinde, ideolojik bezginlikte, hedef gözetmeyen şiddetin sürekli yayılmasında; ve işlerin göründüğünden daha karmaşık olduğunun, bir zamanlar yalnızca sömürge yönetiminin birer refleksi oldukları, sömürge yönetimi ortadan kalkınca ortadan kalkacakları düşünülen toplumsal, ekonomik ve siyasal sorunların pek de yüzeysel köklere sahip olmadıklarının birdenbire anlaşılıvermesinde. Felsefi açıdan, gerçekçilik ile kuşkuculuk arasındaki, ihtiyatlılık ve duyarsızlık arasındaki ve olgunluk ile umutsuzluk arasındaki hatlar çok geniş olabilir; fakat toplumbilimsel açıdan, bunlar daima çok dardır. Ve yeni devletlerin birçoğunda şu anda bu hatlar neredeyse yok olma noktasına gelecek kadar inceldi.

Hiç de karmaşık sayılmayacak bu ruh halinin ardında sömürgecilik sonrası toplumsal yaşamın gerçeklikleri yatmakta. Ulusal mücadelenin kutsal liderleri ya gitti (Gandhi, Nehru, Sukarno, Nkrumah, V. Muhammed, U Nu, Cinnah, Ben Bella, Keita, Azikiwe, Nasır, Bandaranaike), ya yerlerini o kadar da kendinden emin olmayan ardıllara ya da daha az istekli generallere terk etti, ya da devletin başı konumunda eski gücünü yitirdi (Kenyatta, Nyerere, Burgiba, Lee, Sekou Touré, Castro). Bir zamanlar bir avuç olağanüstü insanın ellerine teslim edilen çok eski siyasal kurtuluş umutları artık hem çok daha az olağanüstü niteliklere sahip çok sayıda insan arasında paylaşılmakta hem de iyice azaldı. Karizmatik liderliğin, başka ne tür zaafları olursa olsun, belli ki, bir araya getirebildiği büyük toplumsal enerji yoğunlaşması bu liderlikler ortadan kalkınca çözülmektedir. Geçen on yıl içindeki peygamber nitelikli özgürlük liderleri neslinin gelip geçmesi, yeni devletlerin tarihinde, bu devletlerin otuzlu, kırklı ve ellili yıllarda ortaya çıkışları kadar önemli ve bir o kadar da dramatik bir olaydır. Arada sırada bazı yerlerde hiç kuşkusuz yeni liderler ortaya çıkacak ve bazıları

da dünya üzerinde dikkate değer bir etki bırakacaktır. Fakat, bir komünist ayaklanma dalgası –bunun da belirtileri çok az– tüm Üçüncü Dünya'yı bir Che Guevara'lar ordusu doğurarak kasıp kavurmadıkça, yakın zamanlarda, Bandung Konferansı'nın görkemli günlerinde olduğu gibi, başarılı devrim kahramanlarından oluşan bir galaksinin bir daha gelmesi zor görünüyor. Çoğu yeni devlet sıradan yöneticiler döneminin tarafını tutmakta.

Liderliğin görkemindeki azalmaya ek olarak, bu liderliği çevreleyen ve birçok yerde de yutan beyaz yakalı aristokratların somutlaşması –Amerikalı toplumbilimcilerin "yeni orta sınıf", Fransızların da daha az örtmeceyle *la classe dirigeante* olarak adlandırdıkları olgu– gerçek oldu. Nasıl ki sömürge yönetimi hemen her yerde toplumsal açıdan nüfuzlu (ve taleplerine itaatkâr) olanları ortaya çıktığı anda imtiyazlı memur ve idareci taburlarına dönüştürdüyse, bağımsızlık da hemen her yerde nüfuzlu olan (ve bağımsızlığın ruhuna yanıt veren) kişilerden buna benzer ama daha geniş taburlar oluşturdu. Bazı durumlarda yeni elitler ile eski elitler arasındaki sınıf sürekliliği büyük, bazı durumlarda ise daha az büyüktür; bunun yapısını belirleyen, devrimci ve devrimin hemen sonrası dönemlerdeki temel iç siyasal mücadele olmuştur. Fakat uzlaştırıcı, türedi ya da bu ikisi arasında bir yerlerde bulunan bu sınıf artık yerli yerinde görünmektedir ve bir an için çok geniş görünen devinim serbestisi yolları da artık, insanların çoğuna, o kadar geniş gelmemektedir. Siyasal liderlik "normal"e doğru kaydıkça ya da en azından böyle bir görünüm sergiledikçe, katmanlaşma dizgesi de benzer bir yolu izliyor.

Aslında, toplumun bütünü aynı yolu izlemekte. Kitlelerin bilinçliliği, tek sesli ve karşı konulamaz bir hareket, hemen her yerde sömürgecilik karşıtı saldırı sonucunda koskoca bir nüfusun bir anda harekete geçirilmesi; bunlar tamamen ortadan kalkmış değil, ama büyük ölçüde azaldı. Hem yeni devletlerin içinde hem de ilgili akademik literatürde, "toplumsal seferberlik" konusundan –çok değil, daha beş yıl öncesine oranla– çok daha az söz edilmekte (ve sözü edilen şeyin de boş olduğu görülmektedir). Bunun nedeni, aslında, bugün çok az toplumsal seferberlik olması. Değişim devam ediyor ve dikkate değer hiçbir şeyin gerçekleşmediği görüntüsüne –bu görüntü, kısmen, özgürlüğe daha en başında eşlik eden büyük beklentiler tarafından üretildi– nazaran hızlanıyor da olabilir.[2] Ama

2) Üçüncü Dünya'da çağdaş toplumsal koşulların "yerliler" ve yabancılar açısından değişimin algılanmasını nasıl etkilediğine ilişkin bir parça anekdot nitelikli olsa da açık dilli bir aktarım için bkz. A. Hirschman, "Underdevelopment, Obstacles to the Perception of Change, and Leadership", Daedalus 97 (1968): 925-937. Yeni devletlerdeki de-

"bir bütün halinde" ulusun bir atılım yapmasının yerini bu hareketin parçalarının karmaşık, dengesiz ve çok yönlü hareketi aldı; bu durum da daha az ajite olmuş bir durgunluktan ziyade daha az gelişme olduğu duygusuna götürüyor insanı.

Ancak, liderliğin sulandırılmış olmasına, imtiyazların yeniden su yüzüne çıkmasına ve hareketin durdurulmuş olmasına karşın, her yerde bağımsızlık hareketinin kurulması için temeli oluşturan büyük siyasal duygunun gücü biraz azalmış olsa da, varlığını sürdürmekte. Ulusçuluk –amorf, odağı belirsiz, tam olarak dile getirilmemiş, ama bütün bunlara karşın büyük ölçüde yanmaya hazır bir biçimde– hâlâ yeni devletlerin çoğunda temel ve bazılarında da tek kolektif tutku konumunda. Dünya devriminin, tıpkı Troya Savaşı gibi, planlandığı biçimde gerçekleşemeyebileceği, yoksulluk, eşitsizlik, sömürü, batıl inanç ve büyük erk elde etme siyasetinin bir süre daha varlığını sürdürebileceği de, ne kadar kırıcı olursa olsun, birçok insanın en azından bir biçimde birlikte yaşamak zorunda kalabileceği bir görüş. Ama bir kez bir nüfus yerine bir halk olma, bu dünyada sayılan ve dikkat edilen, tanınan ve saygı duyulan bir halk olma arzusu ortaya çıktı mı, bu arzu, gerçekleşmemesi durumunda belli ki yatıştırılamaz niteliktedir. En azından şimdiye kadar hiçbir yerde yatıştırılamadı.

Aslında, sömürge sonrası dönemin yenilikleri birçok açıdan bu arzuyu kızıştırmıştır. Yeni devletler ile Batı arasındaki güç dengesizliğinin sömürgeciliğin ortadan kaldırılmasıyla birlikte yok edilememesinin yanı sıra, bu dengesizliğin bazı açılardan büyüdüğünün, bu arada bu dengesizliğin doğrudan etkisi karşısında sömürge yönetiminin sağladığı tamponun kalkmasıyla yeni oluşan ülkelerin kendilerini daha güçlü, daha pratik hissetmesinin ve yerleşik devletler karşısında kendilerini korumaları gerektiğinin anlaşılması da "dışarıdan müdahale"lere karşı ulusçu duyarlılığı çok daha yoğun ve çok daha genel bir hale getirmektedir. Aynı şekilde, dünyaya yepyeni bir devlet olarak katılmak, komşu devletlerin –bunların çoğu da benzer biçimlerde ortaya çıktılar– eylemlerine ve niyetlerine karşı benzer bir duyarlılığa neden oldu; oysa, bu duyarlılık, bu devletler özgür birimler olmak yerine uzaklardaki bir güce "ait" olduklarında gündemde değildi. Ve, nicel açıdan da, Avrupa yönetiminin uzaklaştırılması bütün

değişimin şu anki hızını Batılıların –ve dolayısıyla da Üçüncü Dünya entelektüellerinin– göz ardı etme (ve yönünü yanlış algılama) eğilimi konusunda bkz. C. Geertz, "Myrdal's Mythology", Encounter, Haziran 1969, s. 26-34.

yeni devletlerde var olan ulusçuluk içinde ulusçuluğu da özgür bıraktı ve bu da bölgecilik ya da ayrımcılık biçiminde su yüzüne çıktı; bazı durumlarda –Nijerya, Hindistan, Malezya, Endonezya, Pakistan– devrimin gerçekleştirildiği yeni şekillenmiş ulusal kimlik karşısında bir tehdit halini aldı.

Ulusal hayal kırıklığının tam ortasında yaşanan bu sürekli ulusçu duyarlılığın etkileri de doğal olarak çok çeşitlidir: Burma'da olduğu gibi, bir yalıtılmışlık içine çekilme; Cezayir'de olduğu gibi, bir yeni-gelenekçilik akımının doğuşu; askeri darbe öncesi Endonezya'da olduğu gibi, bölgesel emperyalizme yönelme; Pakistan'da olduğu gibi, komşularını düşman görme saplantısı; Nijerya'da olduğu gibi, etnik iç savaşla karşılaşma; ya da, çelişkilerin şimdilik o kadar ciddi olmadığı çoğu durumda bütün bunlardan bir parçanın var olmasının yanı sıra, bir de bunun gereksiz korkularla beslenen tam gelişmemiş bir çeşitlemesi. Sömürge sonrası dönemin hızlı, büyük ölçekli, büyük ölçüde eşgüdümlü bir toplumsal, ekonomik ve siyasal ilerleme dönemi olacağı düşünülmüştü. Ama, devrim dönemi ile sömürge sonrası dönemde başlayan sürecin asıl izleğinin değiştirilmiş ve bazı açılardan daha az umut vaat eder hale getirilmiş koşullardaki devamı olduğu ortaya çıktı; bu tema uygulanabilir bir kolektif kimliğin tanımlanması, yaratılması ve somutlaştırılmasından ibaretti.

Bu süreç içinde, sömürge yönetiminden şekilsel olarak kurtulmanın nihai amacı değil bir aşamayı oluşturduğu görülmektedir; önemli ve gerekli bir aşama, ama yine de bir aşama – hem de en nihai aşamadan büyük olasılıkla oldukça uzakta. Nasıl ki tıp alanında yüzeysel belirtilerin ciddiyeti ile derinlerde yatan patolojinin ciddiyeti her zaman yakın bir bağıntı içinde değilse, toplumbilimde de kamusal olayların draması ve yapısal değişimin büyüklüğü her zaman tam bir uyum içinde değildir. En büyük devrimlerden bazıları karanlıkta gerçekleşir.

Ulusçuluğun Dört Aşaması

Dışa dönük değişim ile içe dönük değişimin ivmelerinin birbirleriyle aşama oluşturma eğilimi sergiledikleri, sömürgecilikten kurtulmanın genel tarihinde yeterince net bir biçimde gösterilmiştir.

Dönemlere ayırmanın sınırlılıklarını unutmadan, bu tarihi dört temel aşamaya böldüğümüzde –ulusalcılık hareketinin şekillendiği ve kristalize hale geldiği aşama; zafere oluştukları aşama; kendilerini devlet biçiminde düzenledikleri aşama; devletler olarak örgütlenmelerinin ardından

kendilerini hem diğer devletlerle hem de içinden doğdukları düzensiz toplumlarla olan ilişkilerini tanımlayıp dengelemeye zorunlu hissettikleri son aşama (yani, şu anki aşama)– bu ahenksizlik net bir biçimde gözler önüne serilmektedir. En belirgin, tüm dünyanın dikkatini üstüne çekip uzun süre ilgi odağı olmayı sürdüren değişiklikler bu aşamaların ikincisinde ve üçüncüsünde gerçekleşti. Fakat etkileri daha uzun menzilli olan, toplumsal evrimin genel şeklini ve yönünü değiştiren değişiklikler o kadar da görkemli sayılmayacak birinci ve dördüncü aşamada gerçekleşti ve gerçekleşmekte.

Ulusçuluğun birinci, şekillendirici aşaması, yüzyılların oluşturduğu tarihin basit, soyut, amaçlı biçimde yapılandırılmış ve hemen hemen tamamen öz-bilinçlilik nitelikli siyasal etniklik kavramı yoluyla ürettiği, kendi kendini tanımlama ve toplumsal sadakatin kültürel, ırksal, yerel ve dilsel kategorilerinin yoğun birlikteliğine –modern anlamda uygun bir "ulusçuluk"– karşı koymaktan oluşuyordu. Bireylerin kim olduklarına ve kim olmadıklarına yönelik fikirlerinin geleneksel toplumda öylesine yoğun bir biçimde örüldüğü imgeler daha genel, daha müphem ama bir o kadar yüklü kolektif kimlik kavrayışları ile karşı karşıyaydı; dağınık bir ortak kader duygusuna dayanan bu kavrayışlar, endüstrileşmiş devletleri nitelendirmektedir. Bu yüzleşmeyi sağlayan insanlar, ulusçu entelektüeller, böylece, siyasal olduğu kadar kültürel, hatta bilgikuramsal bir devrim başlatmaktaydı. Bu insanlar, insanların toplumsal gerçekliği tecrübe ettiği simgesel çerçeveyi ve, dolayısıyla, bu çerçeveyi oluşturan şey yaşamın ta kendisi olduğu için de bu gerçekliğin kendisini dönüştürmeye kalkışıyordu.

Kendi kendini algılamanın çerçevelerini elden geçirmeye yönelik bu çabanın zor bir iş olduğunu, çoğu yerde başladığı yerde kaldığını ve hem karışık hem de eksik kaldığını belirtmek bile gereksiz – ya da, daha doğrusu, belirtmek bile gereksiz olurdu, eğer ki bunun tam karşıtı sık sık ileri sürülmüş olmasaydı. Aslında, bağımsızlık hareketlerinin kitlelerin hevesini canlandırma ve bunu yabancı egemenliğine karşı yönlendirme konusundaki başarısı bu hareketlerin özünde yatan kültürel temellerin kolay bozulurluğunu ve darlığını çapraşık hale getirme eğilimindeydi, çünkü sömürge karşıtlığı ile kolektif yeniden tanımlamanın aynı şey oldukları anlayışına yol açtı. Fakat, tüm yakınlıklarına (ve karmaşıklıklarına) karşın, öyle değiller. Birçok Tamil, Karen, Brahmin, Malay, Sih, Ibo, Müslüman, Çinli, Doğu Afrikalı, Bengalli ya da Ashanti kendilerinin İngiliz olmadıkları fikrini kavramayı kendilerinin Hintli, Burmalı, Malay, Ganalı, Nijeryalı ya da Sudanlı oldukları fikrini kavramaktan daha kolay buldu.

Sömürgeciliğe karşı kitlesel saldırı (bazı yerlerde diğerlerine oranla daha yoğun, daha şiddetliydi) geliştikçe, bu saldırının, bağımsızlığın yalnızca onaylayacağı yeni bir ulusal kimliğin temelini yarattığı görüldü. Halkın ortak, aşırı düzeyde özgül bir siyasal amacın arkasında toplanması –bu gerçek, ulusçuluk yanlılarını da en az sömürgecilerin kendileri kadar şaşırttı– daha derin bir dayanışmanın işareti kabul edildi; bu dayanışma siyasal amaçtan kaynaklansa bile ondan daha uzun ömürlü olacaktı. Ulusçuluk, net ve basit bir biçimde, özgürlük arzusu –ve talebi– haline geldi. Bir halkın kendisine, kendi toplumuna ve kültürüne bakış açısını dönüştürmek –Gandhi, Cinnah, Fanon, Sukarno, Senghor ve aslında ulusal uyanışın bütün katı kuramcılarını meşgul edecek türden bir dönüşüm– büyük ölçüde bu insanlardan bazıları tarafından, bu tür halkların kendi kendini yönetmeleriyle bir tutuldu. "Öncelikle siyasal krallığı hedefleyerek" ulusçular devleti oluşturacaktı, devlet de ulusu.

Devleti oluşturma görevinin, bu rüyanın, aslında devrim atmosferinin tamamının, egemenlik sonrasında da bir süre beklemesi gerekeceğini gösterecek kadar zahmetli olduğu ortaya çıktı. Bunun ne ölçüde olanaklı, gerekli, hatta önerilebilir olduğu da bir uçta Endonezya ya da Gana'dan diğer uçta Malezya ya da Tunus'a kadar büyük farklılıklar sergiledi. Fakat, birkaç istisna dışında, şimdiye kadar yeni devletlerin hepsi de kendi sınırları içinde iyi ya da kötü düzeyde işleyen genel bir egemenlik sağlayan yönetimler kurdular. Ve bir yönetim ne zaman akılcı düzeyde tanımlanabilir bir kurumsal biçime –parti oligarşisi, başkanlık otokrasisi, askeri diktatörlük, yeniden yapılandırılan monarşi ya da en iyi örneklerde kısmen de olsa temsili demokrasi– girse, İtalya'yı oluşturmanın İtalyanları oluşturmakla aynı şey olmadığı gerçeğiyle karşılaşmaktan kaçınmak da gitgide zorlaşmaktadır. Siyasal devrim başarıldıktan ve bir devlet de, tam olarak bir araya getirilemese de, kurulduktan sonra, "Biz kimiz, bütün bunları kim gerçekleştirdi?" sorusu sömürge yönetiminden kurtulma çabalarının son yıllarında ve bağımsızlığın ilk yıllarındaki kolaycı popülizmden yeniden doğar.

Artık ortada bir devlet düşü yerine yerel bir devlet bulunduğuna göre, ulusçu ideoloji oluşturma görevi de büyük ölçüde değişir. Bu görev artık insanların yabancı egemenliğindeki siyasal düzenden uzaklaşmalarını sağlamaktan ya da bu düzenin yok oluşunu kitle halde kutlamaya yönlendirmekten ibaret kalamaz. Bu görev, devletin iradesi yoluyla yönetimin etkinliklerini spontane olarak yönlendirecek olan deneyimsel bir "biz" yaratma ya da yaratmaya çalışma yolundaki eylemlerinin içsel

olarak bağlanabileceği kolektif bir özneyi tanımlamak ya da tanımlamaya çalışmaktan oluşur. Ve bu haliyle de, önde gelen iki soyutlamanın içeriği, göreli ağırlığı ve bunların uygun ilişkisi çevresinde dönme eğilimi gösterir: "Yerli Yaşam Biçimi" ve "Çağın Ruhu".

Bunlardan ilkini vurgulamak, yeni bir kimliğin kökleri için yerel törelere, yerleşik kurumlara ve ortak deneyim birliklerine –"gelenek", "kültür", "ulusal karakter", hatta "ırk"– dönmektir. İkincisini vurgulamak, günümüz tarihinin genel anahatlarından ve özellikle de bu tarihin bütünsel yönü ve önemi olarak algılanan noktalardan medet ummaktır. Bu temalardan ikisi de (sırf birer adları olması açısından, bunları "özcülük" ve "çığırcılık" olarak adlandıracağım) mevcut hiçbir yeni devlette bir arada bulunmamaktadır; bu ikisinin birbiriyle tamamen iç içe olmadığı sadece birkaç yeni devlet bulunuyor; ve bu ikisi arasındaki gerilimin dil seçiminden dış siyasete kadar ulusal yaşamın her yönünü ele geçirmediği yalnızca küçük, sömürgecilik süreci henüz tamamlanmamış azınlıklar var.

Dil seçimi aslında iyi, hatta pragmatik bir örnek. Bu konunun şu ya da bu biçimde ulusal siyasa düzeyine ulaşmadığı tek bir yeni devlet bile düşünemiyorum.[3] Bu sorunun yarattığı rahatsızlığın yoğunluğu ile sorunun ne ölçüde etkili bir biçimde ele alındığı da büyük farklılıklar göstermekte; fakat, ifade biçimlerindeki büyük çeşitliliğe karşın, "dil konusu" özcülük-çığırcılık ikilemini de yansıtmaktadır.

Belirli bir dil, o dili konuşan herhangi bir kişi açısından, aynı anda ya aşağı yukarı kendisinin ya da daha az ölçüde bir başkasınındır ve ya aşağı yukarı kozmopolittir ya da aşağı yukarı bölgeseldir – ödünçleme ya da miras; bir pasaport ya da bir kale. Böylece, dilin kullanılıp kullanılmayacağı, ne zaman ve ne amaçlarla kullanılacağı sorusu aynı zamanda halkın kendi kendisini ne ölçüde dehalarının yaklaşımlarına göre ve ne ölçüde de zamanın gereklerine göre şekillendirmesi gerektiği sorusudur.

"Dil konusu"na bilimsel ya da el yapımı bir dilbilimsel açıdan yaklaşma eğilimi bu gerçeği bir biçimde çapraşıklaştırmaktadır. Yeni devletin içinde ve dışında, belirli bir dilin ulusal kullanım için "uygunluğu"na yönelik tartışmaların çoğu bu uygunluğun dilin doğal doğası –o dilin dilbilgisel, metinsel ya da "kültürel" kaynaklarının karmaşık felsefi, bilimsel, siyasal ya da ahlaksal fikirlerin ifadesine uygunluğu– çevresinde gelişeceği anlayışından mustariptir. Ama dil açısından asıl konu –yalnızca "yabancı"

3) Genel bir izlenim için bkz. J. A. Fishman vd. (yay. haz.) Language Problems of Developing Nations (New York, 1968).

ya da bazı durumlarda "yazınsal" dillerin erişim sağlayabileceği düşünce hareketlerine katılabilmenin karşıtı olarak– bir kişinin düşüncelerine, ne kadar ham ya da ince olursa olsun, konuşan kişinin anadilinin izin verdiği türden bir güç katabilmesinin göreli önemidir.

Bu nedenle de, somut haliyle, bu sorun, Ortadoğu ülkelerindeki gibi günlük Arapça'nın karşısında klasik Arapça'nın konumu, Sahra-altı Afrikası'ndaki gibi "kabile" dilleri arasında bir "elit" Batılı dilin konumu, Hindistan ya da Filipinler'deki gibi yerel, bölgesel, ulusal ve uluslararası dillerin karmaşık katmanlaşması ya da Endonezya'daki gibi dünyada sınırlı öneme sahip bir Avrupa dilinin daha büyük öneme sahip başkalarınca ikame edilmesi değildir. Şu ya da bu dilin "gelişmiş" ya da "gelişme kapasitesine sahip" olup olmaması da değildir; önemli olan, şu ya da bu dilin psikolojik açıdan dolaysız olup olmadığı ve modern kültürün daha geniş bir topluluğuna giden yolu sağlayıp sağlamadığıdır.

Dil sorunlarının Üçüncü Dünya'da bu kadar ön planda olmasının nedeni, Swahili dilinin sabit bir sentakstan yoksun olması ya da Arapça'nın bileşen biçimler oluşturamaması –her iki durum da aslında müphem önermelerdir[4]– değildir; bunun nedeni, yeni devletlerde mevcut inanılmaz sayıdaki dilin çoğunluğunu konuşan inanılmaz sayıdaki insanın çoğunluğu açısından, bu ikili sorunun her iki tarafının da tersine işlemesidir. Dilin sıradan bir konuşanı açısından, düşünce ve duyguların doğal aracı olan şey (özellikle de Arapça, Hintçe, Amhar dili, Kmer dili ya da Java dili gibi, dilin gelişmiş dinsel, yazınsal ve sanatsal geleneğin deposu olduğu durumlarda), yirminci yüzyıl uygarlığının şu anki temel bakış açısına göre, kesinlikle bir bozuk dildir. Ve, bu bakış açısına göre, bu bakış açısının yerleşik gereçleri olan şeyler de sıradan bir konuşan açısından en iyi olasılıkla yalnızca pek az tanınan halkların oldukça az tanınan dilleridir.[5]

4) Bunlardan ilki için (kabul edilmeyip eleştirilmekte) bkz. L. Harries, "Swahili in Modern East Africa", Fishman vd., Language Problems, s. 426 içinde. İkincisi için (burada geliştirilmekte olan tartışmaya benzer yollardan, isabetli bir tartışma içinde kabul edilmektedir) bkz. C. Gallagher, "North African Problems and Prospects: Language and Identity", Language Problems, s. 140 içinde. Benim görüşüm, elbette, teknik dilbilimsel konuların yeni devletlerdeki dil sorunlarıyla hiçbir alakası olmadığı biçiminde değil; bence bu sorunların kökleri çok daha derinlerde ve sözcük dağarcığını genişletmek, kullanımları standart hale getirmek, yazma dizgelerini geliştirmek ve öğretimi ussallaştırmak kendi başlarına değerli olsa da, temeldeki zorluğa bir faydaları dokunmuyor.

5) Üçüncü Dünya'nın geneli söz konusu olduğunda, temel bir istisna Latin Amerika'dır; fakat orada da –kuralı kanıtlar biçimde– dil konuları yeni devletlerin genelinde olduğundan daha az ön plandadır ve yalnızca eğitim ve azınlık grup sorunlarıyla

Bu biçimde formülleştirildiğinde, "dil sorunu", bazı yerlerde bu sorundan kaynaklanan çatışmalar ilişkinin tersine döndüğü izlenimini yaratacak kadar yoğun olsa bile, yalnızca küçük düzeyde bir "ulusçuluk sorunu"dur. Genelleştirilmiş bir "biz kimiz" sorusu, devletin etkinliklerine ve dolayısıyla da vatandaşlarının sivil yaşantısına değer ve anlam verebilmek için hangi kültürel biçimlerin –hangi anlamlı simge dizgelerinin– uygulanacağını sormaktadır. Yerel geleneklerden alınma simgesel biçimlerden çıkarılan ulusçu ideolojiler, tıpkı yerli olanları gibi, psikolojik açıdan yakın ama toplumsal açıdan yalıtımcı olma eğilimindedirler; çağdaş tarihin genel hareketlerinden çıkarılmış biçimlerden türetilen –yani çığırcı olan– bu ideolojiler, tıpkı dünya çapında konuşulan diller gibi, toplumsal açıdan birleştirici ama psikolojik açıdan da zorlama olma eğilimindedir.

Ancak, tamamen özcü ya da tamamen çığırcı olan bir ideoloji de kolay bulunur bir şey değildir. Bütün ideolojiler karışıktır ve en iyi olasılıkla bir ya da diğer yönde bir eğilimden söz edebiliriz – çoğu zaman bu bile olanaksızdır. Nehru'nun zihninde canlandırdığı "Hindistan" hiç kuşkusuz büyük ölçüde çığırcıydı, Gandhi'ninki ise büyük ölçüde özcü; ama Nehru'nun Gandhi'nin bir müridi olması ve Gandhi'nin de Nehru'nun hamisi olması (ve ne biri ne de diğeri kendisinin, Nehru söz konusu olduğunda, kahverengi tenli bir İngiliz ve, Gandhi açısından, Ortaçağ'dan kalma bir tutucu olmadığına Hint halkının tamamını inandırabildi) gerçeği göstermektedir ki, kendi kendini keşfetmeye giden bu iki yol arasındaki ilişki incelikli ve hatta çatışkılı bir yoldur. Aslında, ideolojiye daha çok eğilimi olan yeni devletler –Endonezya, Gana, Cezayir, Mısır, Seylan ve benzerleri– aynı anda hem yoğun bir biçimde çığırcı hem de yoğun bir biçimde özcü olma eğilimi sergilemektedir; oysa, Somali ve Kamboçya gibi tamamen özcü olan ülkeler ya da Tunus ve Filipinler gibi tamamen çığırcı olan ülkeler de daha çok istisna kapsamına girmektedir.

Bu iki içtepi –şu anın eğilimlerine göre hareket etmek ve miras alınmış bir yolu izlemek– arasındaki gerilim, yeni devletlerin ulusçuluğuna, aynı

sınırlı kalma eğilimindedir. (Bir örnek için bkz. D. H. Burns, "Bilingual Education in the Andes of Peru", Fishman vd., Language Problems, s. 430-413 içinde.) İspanyolca'nın (ya da, daha da büyük ölçülerde, Portekizce'nin), ne ölçüye kadar, modern düşünceye giden bir yol olduğunu düşündürecek denli o modern düşüncenin taşıyıcısı olduğu ve, aslında, onun –modern düşünceye giden iyi bir yol olamayacak denli– sıradan bir taşıyıcısı olduğu, Latin Amerika'nın entelektüel yayılımında ne kadar rol oynadığı –ve, böylece, Latin Amerika'nın farkında bile olmadan bir dil sorununa sahip olmasını sağladığı– ilginç ve apayrı bir sorudur.

anda hem moderniteye eğilimli olmak hem de modernitenin belirişleri karşısında ahlaksal açıdan hiddete kapılmış olmak gibi tuhaf bir görüntü vermektedir. Bu konuda kesin bir akıldışılık mevcuttur. Ama bu yön kolektif bir karışıklık ile sınırlı değildir; bu yön, gerçekleşme sürecini yaşayan toplumsal bir felakettir.

Özcülük ve Çığırcılık

Bu nedenle, özcülük ve çığırcılığın karşılıklı etkileşimi bir tür kültürel diyalektik, soyut fikirlerin bir lojistiği değildir; bu karşılıklı etkileşim endüstrileşme kadar somut ve savaş kadar da somut bir tarihsel süreçtir. Mücadele yalnızca doktrin ve tartışma düzeyinde değil –gerçi hem doktrin hem de tartışma bol miktarda mevcuttur–, daha da önemlisi, bütün yeni devletlerin toplumsal yapılarının geçmekte olduğu maddesel dönüşümlerde de yaşanmaktadır. İdeolojik gelişme toplumsal süreç boyunca akan ve onu yansıtan (ya da belirleyen) bağımsız bir düşünce akışı değildir; bu sürecin bir boyutudur.

Yeni devletlerdeki toplumlardan herhangi birinde, bir yanda tutarlılık ve süreklilik, öte yanda da dinamizm ve çağdaşlık için duyulan arzunun etkisi hem aşırı düzeyde dengesiz hem de büyük ölçüde nüanslıdır. Yerli geleneğin etkisi de en çok onun atanmış –ve bu günlerde oldukça kuşatılmış– muhafızları –keşişler, mandarinler, bilgeler, şefler, ulema ve benzerleri– tarafından hissedilmektedir: *shabb, pemuda* ve *jeunesse* gibi sözcüklere enerji, idealizm, sabırsızlık ve kötülük havası katan kentli gençler, Kahire, Cakarta ya da Kinşasa'nın sorunlu okul çocuklarının genellikle (tamamen doğru olmasa da) "Batı" olarak adlandırdıkları şeyin etkisidir. Fakat, bu gereğinden fazla ,düzeyde görünür nitelikli iki aşırı uç arasında nüfusun büyük bir bölümü yer almaktadır; bu insanlar arasındaki özcüler ve çığırcılar, yalnızca toplumsal değişim akımının çözebileceği –çünkü onu toplumsal değişim akımı üretmiştir– büyük bir görünüm karmaşası biçiminde dağıtılmaktadır.

Bu karmaşayı çözmek için, bu karmaşanın yaratılmasına örnek gösterilen, tarihsel anekdot boyutlarına indirgenmiş vakalar olarak Endonezya ve Fas en az diğerleri kadar iyi iş görebilir. Benim bu ülkeleri seçmemdeki neden, buralarla ilgili birinci elden bilgiye sahip olmam ve kurumsal değişim ile kültürel yeniden yapılanma arasındaki karşılıklı etkileşimi ele alırken, içkin bir görüş yerine sinoptik bir görüş getirilebilme derecesinin sınırlı olması. Bu ülkelerin deneyimleri, bütün toplumsal deneyimler

gibi, benzersizdir. Fakat, kendi özel bağlamlarında "kişilik"leri olarak adlandırdıkları şey ile "kader"leri olarak adlandırdıkları şeyi işe yarar bir birliktelik halinde bağdaştırmaya çabalayan toplumların karşı karşıya kaldığı sorunların bazı genel anahatlarını ortaya koyamamaları açısından da birbirlerinden ya da yeni devletlerin bütününden pek farklı değiller.

Endonezya'da özcü unsur aşırı düzeyde homojenlikten uzaktır ve uzun süredir de uzak olmuştur. Bir bakıma, bu, organik düzeyde evrimleşen uygarlıklar olmaktan ziyade, birbirine karışmış siyasal çerçeveler içinde rastlantı sonucu bir araya gelmiş, birbirleriyle rekabet içinde olan geleneksel kümelerden oluşmuş yeni devletlerin tümü için geçerli. Fakat, Hindistan, Çin, Okyanusya, Avrupa ve Ortadoğu'nun yakın komşusu konumundaki Endonezya'da kültürel çeşitlilik yüzyıllardır özellikle hem büyük hem de karmaşık olmuştur. Klasik olan her şeyin kıyısındaki ülkenin kendisi inanılmaz düzeyde eklektiktir.

Bu yüzyılın ilk otuz yılına kadar, birkaç yerli gelenek –Hindu, Çinli, Müslüman, Hıristiyan, Polinezyalı– birbiriyle çelişen, hatta birbirine karşıt yaşam biçimlerinin ve dünyaya bakış açılarının –tamamen gerilimden ve şiddetten uzak olmasa da– en azından bir tür işe yarar, herkesin kendi uğraşıyla ilgilendiği bir düzenleme içinde bir arada var olduğu bir tür yarım çözüme kavuşmuştu. Bu yaşam biçimi daha on dokuzuncu yüzyılın başlarında gerilim emareleri gösterdiyse de çözülmeye başlaması tam olarak 1912'den itibaren ulusçuluğun yükselişe geçmesiyle başladı; hâlâ tamamlanmamış olan çöküşü ise devrim ve devrim sonrası dönemlerde gerçekleşti. O zamana kadar yerel bağlamlar ve sınıflar içine alınmış koşut gelenekçilikler Yeni Endonezya'nın özünün rekabet halindeki tanımları haline geldiler. Başka yerlerde kullandığım bir terimi kullanırsam, bir zamanlar bir tür "kültürel erk dengesi" olan şey, engel olunamaz türden bir ideolojik savaş haline geldi.

Böylece, belirgin bir çatışkı içinde (gerçi, bu, yeni devletlerde neredeyse evrensel nitelikli bir oluşumdur) ulusal birlik yolundaki ilerleyiş yerleşik kültürel biçimleri belirli bağlamlarından çıkararak ve bunları genel ittifaklar halinde genişletip politize ederek toplum içindeki grup gerilimlerini yoğunlaştırdı. Ulusçu hareket geliştikçe dilimlere ayrıldı. Devrimde bu dilimler her biri eklektik geleneğin farklı bir yönünü Endonezya'nın birliğinin tek gerçek temeli olarak yücelten partiler haline geldi. Marksçılar ulusal mirasın özü açısından öncelikle köylü yaşantısının halkla karışımına işaret etti; *classe dirigeante* üyesi teknisyenler, memurlar ve yöneticiler Java aristokrasisinin Hindu estetik değerlerini; daha önemli

tüccarlar ve toprak sahipleri de İslam'ı işaret etti. Köy popülizmi, kültürel elitizm, dinsel püritanizm: ideolojik görüşün bazı farklılıklarında belki düzenlemeler yapılabilir, ama bunlarda yapılamaz.

Düzenlemeye maruz kalmak yerine, her bir dilim kendi gelenekselci tabanına modernizm yanlısı bir nitelik kazandırmaya çalışırken bu görüşler daha da vurgulandı. Popülist unsur açısından, bu nitelik komünizmdi; kentsel yaşamın kolektivizm, toplumsal eşitlikçilik ve laik yaklaşımında yerli bir radikal gelenek görme uğraşını veren Endonezya Komünist Partisi hem köylü özcülüğünün –özellikle de Java köylüsünün özcülüğünün– hem de bildik "kitlelerin uyanması" türünden devrimci bir çığırcılığın sözcüsü haline geldi. Maaşlı unsurlar açısından, modernizm yanlısı nitelik Avrupa ve Birleşik Devletler'de bulunan (ya da olduğu hayal edilen) bir endüstriyel toplumdu ve doğulu tinsellik ile Okyanusya bölgesine özgü güdü arasında, "zeka" ile "teknik" arasında bir mantık evliliği önermekteydi; bu birliktelik bir yandan hürmet edilen değerleri korurken bir yandan da bu değerlerin içinden çıktığı toplumun maddesel temelini dönüştürecekti. Ve dindarlar açısından da, doğal olarak, bu nitelik dinsel reform, İslam uygarlığını insanlığın ahlaksal, maddesel ve entelektüel ilerleyişindeki yitirilmiş ve haklı liderliğine yeniden getirecek bir çabaydı. Ama, sonuçta, bunlardan hiçbiri –Köylü Devrimi, Doğu ile Batı'nın karşılaşması ya da İslam'ın Kültürel Uyanışı– gerçekleşmedi. Gerçekleşen şey 1965 yılındaki katliam oldu; bu katliamda çeyrek milyon ile yedi yüz elli bin arasında insan yaşamını yitirdi. Sukarno rejiminin çırpınarak içinde boğulduğu bu kan gölü çok karmaşık nedenlerin bir sonucuydu ve bunu ideolojik bir patlamaya indirgemek de saçma olurdu. Fakat bu katliama yol açan ekonomik, siyasal, psikolojik ya da –bu kez– rastlantısal unsurların rolü (ya da, açıklaması daha da zor olsa da, bu katliamı ayakta tutan unsurların rolü) ne olursa olsun, Endonezya ulusçuluğunun ilerlemesinde apayrı bir aşamanın sonunu işaret ediyordu. Daha en başta bile inandırıcılık kazandırılması çok zor olan birlik sloganları ("tek bir halk, tek bir dil, tek bir ulus", "çoğunluktan tekile"; "kolektif uyum" ve benzerleri) artık tamamen inanılması olanaksız hale gelirken Endonezya kültürünün yerli eklektikliğinin bu kültürün şu ya da bu unsuruna sıkı sıkıya sarılmış genel nitelikli bir modernizme kolaylıkla yol açacağı kuramı da kesinlikle boş çıktı. Geçmişte çoklu biçime sahip olan toplumun hep bu biçime sahip olmasının gerekeceği ortadaydı.

Fas'ta, bütünleşik bir ulusal ben kavramını tanımlamanın önündeki en büyük engel, bir kıyaslama yapıldığında zaten çok da büyük olmayan

kültürel heterojenlik değil, bu kıyaslamaya göre aşırı düzeylerdeki toplumsal tikelcilik olmuştur. Geleneksel Fas saraydan çadıra kadar her düzeyde, mistikten mesleksele kadar her temelde ve devasadan mikroskobiğe kadar her ölçekte hızla şekillenen ve hızla çözülen siyasal yapıların geniş ve bozuk örgütlenmiş alanından oluşmaktaydı. Toplumsal düzenin sürekliliği bu düzeni oluşturan düzenlemelerin ya da düzeni oluşturan grupların dayanıklılığından ziyade (zira bunların en yerleşik olanları gizli kapaklıydı) düzenin –bu düzenlemeleri sürekli yeniden işleyerek ve bu grupları da yeniden tanımlayarak– kendi kendisini biçimlendirmekte ve yeniden biçimlendirmekte kullandığı süreçlerin sürekliliğine dayanmaktaydı.

Eğer bu hiç de yerleşik sayılmayacak toplum için bir merkez aranacak olursa, bu merkez Alevi monarşisiydi. Ama en görkemli anlarında bile bu monarşi bir korkuluk olmaktan öteye gidemedi. Akla gelebilecek en klasik türden bir ataerkil bürokrasi, saray mensuplarının, şeflerin, yazmanların ve hakimlerin rasgele görevlendirilmesinden oluşan monarşik rekabet içindeki erk merkezlerini –bunlardan yüzlerce vardı her biri de bir diğer merkezden pek az farklı sayılabilecek bir temele dayanmaktaydı– kendi denetimine sokmak için sürekli olarak mücadele etmekteydi. On yedinci yüzyıldaki kuruluşu ile 1912 tarihindeki çöküşü arasında bunu gerçekleştirmekte asla tamamen başarısız olmadıysa da, asla kısmi bir başarının ilerisine de geçemedi. Ne tam bir anarşi ne de tam bir siyasal örgütlenme olan Fas devleti, kendi yerli tikelciliğiyle hayatta kalmasına yetecek kadar gerçekliğe sahipti.

İlk başlarda, resmi olarak yalnızca kırk yıl kadar süren sömürge egemenliğinin etkisi, monarşinin içini boşaltıp onu bir tür Mağribi tablosu haline dönüştürmekti; ama niyet ayrı şey, gerçek ayrı. Avrupalı yönetimin nihai sonucu, ilk başlarda olduğundan daha empatik yapıda, Fas siyasal dizgesinin ekseni konumunda bir kral yaratmak oldu. Bağımsızlık yolundaki ilk girişimler Batı'da eğitim görmüş entelektüellerin ve yeni gelenekçi Müslüman reformcuların oldukça tedirgin –ve olayların sonradan gösterdiği gibi pek de istikrarlı sayılmayacak– koalisyonu tarafından üstlenildiyse de, sonuçta bağımsızlık hareketini sağlamlaştıran da Kral V. Muhammed'in 1953 ile 1955 arasında tutuklanması, sürgüne gönderilmesi ve muzaffer bir halde yeniden başa geçirilmesi oldu; bağımsızlık hareketini pekiştiren kral tahtı da Fas'ı gitgide büyüyen ama hâlâ süreksiz olan ulus duygusunun odağı haline getirdi. Ülke merkezini yeniden kazandı, elden geçirdi, ideoloji haline getirdi ve daha iyi düzenledi. Ama kısa zaman içinde ortaya çıktığı gibi, bir o kadar gelişmiş olan tikelciliğini de geri kazandı.

Devrim sonrasındaki siyasal tarihin büyük bir bölümü şu gerçeği gözler önüne serdi: ne biçimde dönüştürülmüş olursa olsun, asıl mücadele hâlâ kral ve onun kadrosunun, toprak ve akrabalık yapısından din ve ulusal karaktere kadar her şeyin siyasal yaşamı bölgesel erkin farklı ve bağlantısız parçalarına bölmek için planlar yaptığı bir toplumda monarşiyi uygulanabilir bir kurum halinde koruma çabasından oluşmaktadır. Bu tür parçalanmalardan ilki yeni devleti bağımsızlığın ilk yıllarında rahat bırakmayan –kısmen yabancı destekli, kısmen iç siyasal manevraların bir sonucu olan, kısmen de kültürel açıdan bastırılmış olanların geri dönüşü merkezli– bir seri ayaklanmayla gerçekleşti. Bunlar, sonunda, krallığın gücü ve krallığın entrikaları sayesinde bastırıldı. Ne ki, bunlar, aslında, sömürge boyunduruğunun yükümlülüklerinden yeni sıyrılmış olup kendisini hem ulus ruhunun otantik ifadesi olarak gösterme hem de ulusun modernizasyonu için uygun gereç olarak kanıtlama durumunda olan klasik bir monarşi açısından hayatın neye benzeyeceğinin oldukça temel belirtileriydi.

Samuel Huntington'ın belirttiği gibi, yeni devletlerin hemen hemen tamamında, gelenekçi monarşilerin kaderi, benzer biçimde, modernize olmuş ya da en azından bu görünümü edinmiş monarşiler haline gelmek zorunda olmalarıdır.[6] Yalnızca başa geçmekle yetinen bir kral siyasal bir ikon, kültürel dekorun bir parçası olarak kalabilir. Ama, Faslı kralların her zaman istediği gibi, eğer yönetmek istiyorsa kendisini çağdaş toplumsal yaşamın ifadesinde kudretli bir güç haline getirmek zorundadır. V. Muhammed –ve 1961'den beridir de oğlu II. Hasan– açısından, bu güç, ülke tarihinde ilk kez toplumun tümüne sızmaya yetecek kadar geniş ve apayrı bir çıkarı temsil etmeye yetecek kadar da farklı, Batı'da eğitim görmüş bir sınıfın ortaya çıkması oldu. Biçemleri bir parça farklı olsa da –Muhammed baba konumundaydı, Hasan ise halktan biraz daha uzaktı–, ikisi de, Yeni Orta Sınıf, Ara Sektörler, *La Classe Dirigeante*, Ulusal Elit ya da

6) S. P. Huntington, "The Political Modernization of Traditional Monarchies", Daedalus 95 (1966): 763-768; ayrıca bkz. Huntington, Political Order in Changing Societies (New Haven, 1968). Huntington'ın, modern çağ öncesi Avrupası'nın kral-aristokrat sınıf mücadelesi benzerliğinden gereğinden fazla etkilenmiş olan genel analizine tam olarak katılmıyorum. En azından Fas açısından, ilerlemeci reformun çıkarları adına kitlelere "yerel çıkarlar, tüzel otonomluk [ve] feodal erk"i kullanarak yaklaşan ve "orta sınıf çevrelerde moda olmayan" bir popülist monarşi görüntüsü bana gerçeğin tam tersi gibi görünmekte. Fas'ta sömürge sonrası siyasete ilişkin daha gerçekçi görüşler için bkz. J. Waterbury, The Commander of the Faithful (Londra, 1970).

bu memurlar, yöneticiler, eğitimciler, teknisyenler ve yazarlar grubu her ne adla adlandırılıyorsa, onu aynı anda hem örgütlemeyi hem de başına geçip yönetmeyi amaçladı.

Kabile ayaklanmalarının bastırılması eski düzenin sona ermesi demek olmadığı gibi eski düzene egemen olmak yolundaki etkisiz stratejinin de sonu değildi. 1958 sonrasında, sarayın, Fas'ın yarı siyasal örgütlenmesinde kendisine daha sağlam bir yer edinmeye yönelik kesinleşmiş yaklaşımının temel nitelikleri ortaya çıktı – eğitimli elit kesimin desteğini alacak kadar anayasal ve kraliyet erkinin özünü korumaya yetecek kadar da monarşik bir anayasal monarşinin oluşturulması. Ne İngiliz ne de Irak monarşisinin kaderini paylaşmayı isteyen V. Muhammed ve II. Hasan, İslam'ı, Araplığı ve üç asırlık Alevi yönetimini kullanarak meşruluğunu geçmişten alan ve usçuluk, *dirigisme*[7] ve teknokrasiye dayanarak da otoritesini günümüzden alan bir kurum oluşturmayı hedefledi.

Yakın tarihte Fas'ı bir tür siyasal melezleme yoluyla krallığın hüküm sürdüğü bir cumhuriyete dönüştürme çabasını –ulusal hareketin laik, dinci ve gelenekselci kanatlarının ayrılması ve sonuçta da 1958-1959'da çok partili dizgenin kurulması; kralın kendi koalisyon partisi olan Anayasal Kurumları Savunma Cephesi'nin 1963 genel seçimlerinde parlamentoda çoğunluğu elde edememesi; 1965'te parlamentonun, görünüşte geçici olarak, kral tarafından askıya alınması; projenin tümünün başlıca muhaliflerinden olan Mehdi Ben Barka'nın 1968'de (Fransa'da) ucuz romanlara konu olacak biçimde öldürülmesi– burada ayrıntılarıyla ele almak gereksiz. Asıl önemli olan nokta, özcülük ile çığırcılık arasındaki gerilimin, sömürge sonrası Fas siyasal dizgesinin yaşadığı olaylarda da Endonezya'da olduğu gibi kolayca görülebilmesi; ve henüz tantanalı bir sona kavuşmadıysa da –umarız asla kavuşmaz– Edward Shils'in "modernleşme isteği" diye adlandırdığı şey ile Mazzini'nin "var olma ve bir ada sahip olma" gereksinimi olarak adlandırdığı şey arasındaki ilişki gitgide daha fazla iç içe geçtiği için bu gerilimin gitgide yönetilemezlik yönüne doğru ilerlemesidir.[8] Ve, her ne kadar aldığı biçim ile ilerleme hızı doğal olarak çeşitlilik gösterse de, aynı süreç, devrimin tamamlanmasının ardından devrimin amacının sorgulandığı yeni devletlerin tümünde olmasa bile büyük bir çoğunluğunda gerçekleşmektedir.

7) Planlı ekonomi. (ç.n.)

8) E. Shils, "Political Development in the New States", Comparative Studies in Society and History 2 (1960): 265-292, 379-411.

Kültür Kavramları

Weber'in Alman idealizmini ve Marksçı materyalizmi birlikte reddedişini (ve birlikte kabullenişini) ileri taşıyan Talcott Parsons uygulanabilir bir alternatif sunana kadar, Amerikan toplumsal biliminde egemen olan kültür kavramı, kültürü öğrenilmiş davranışla bir tutmaktaydı. Bu kavram "yanlış" olarak adlandırılamazdı –yalıtılmış kavramlar ne "yanlış" ne de "doğru"dur– ve birçok oldukça rutin amaç için de işe yarar konumdaydı ve hâlâ da öyledir. Ama ilgi alanı betimselin ötesine uzanan herkesin bugün açıkça görebildiği gibi, böylesine dağınık, görgücü bir kavramdan kuramsal güce sahip analizler üretmek çok zor. Toplumsal görüngülerin kültürel kalıplar olarak yeniden betimlendikleri ve bu tür kalıpların nesilden nesile aktarıldıklarının ifade edildiği gün neredeyse gerilerde kaldı. Ve Parsons, o ciddi ve ifadesiz sesiyle, bir yandan bir grup insanın davranış biçimini onların kültürünün bir ifadesi olarak yorumlarken, diğer yandan da bu insanların kültürünü nasıl davranacaklarını öğrenme yollarının toplamı olarak tanımlamanın pek de bilgilendirici olmadığında, bunun gerçekleşmesinden çağdaş toplumsal bilimlerdeki herhangi bir figür kadar sorumlu olduğunda ısrar etmektedir.

Bu eksik görüş yerine, Parsons, yalnızca Weber'i değil, en azından Vico'ya kadar uzanan bir düşünce zincirini izleyerek, bir kültürü bir simgeler dizgesi olarak gören bir kavramın ayrıntılarını belirledi; bu dizge yoluyla, insan, kendi deneyimine anlam atfetmektedir. İnsan tarafından yaratılan, paylaşılan, geleneksel, düzenli ve gerçekten de öğrenilen simge dizgeleri insanlara kendilerini birbirleriyle, çevrelerindeki dünyayla ve kendileriyle uyumlu hale getirmeleri için anlamlı bir çerçeve sağlamaktadır. Aynı anda toplumsal etkileşimin hem ürünü hem de bir belirleyicisi olan bu dizgeler, tıpkı bir bilgisayar programı ile bilgisayarın işleyişi, gen helezonu ile organizmanın gelişimi, ayrıntılı tasarım ile köprünün yapımı, notalar ile senfoninin icrası ya da, daha mütevazı bir benzetme seçersek, pişirme tarifinin kekin pişirilmesi ile ilişkisinde olduğu gibi, toplumsal yaşamın süreci ile aynı ilişki içindedir – böylece, simge dizgesi, hesaplanabilir bir boyutta, süregelen bir etkinlik akışına şekil, yön, özellik ve anlam kazandıran bilgi kaynağıdır.

Fakat, bir sürece kendi dışından biçim veren, önceden mevcut şablonları akla getiren benzetmeler, bu daha ayrıntılı yaklaşımın merkezi kuramsal sorunu biçiminde ortaya çıkan meseleyi oldukça usta bir biçimde geçiştirir: yani, bu tür bildirimsel "anlam kalıpları" ile toplumsal yaşamın somut gidişi arasındaki diyalektiğin nasıl kavramsallaştırılacağı sorununu.

Bir bilgisayar programının bilişim teknolojisinde gerçekleşen önceki gelişmelerin, bir ayrıntılı tasarımın köprü yapımında önceden gerçekleştirilmiş deneylerin, bir müzik parçasının müzikal icraat alanındaki evrimleşmenin, bir yemek tarifinin de başarılı ve başarısız keklerden oluşan upuzun bir serinin sonucu olması anlamlıdır. Fakat bütün bu örneklerdeki bilgi unsurlarının maddesel açıdan oluşumsaldan ayrı olması gerçeği –insan, en azından prensipte, programı yazabilir, helezonu izole edebilir, ayrıntılı tasarım çizebilir, müzik parçasını yayımlayabilir, tarifi not edebilir– bunları kültürel kalıpların ve toplumsal süreçlerin etkileşimi için modeller olarak daha az yararlı bir hale getirir; bu etkileşim içinde, müzik ve kek yapma gibi daha fazla düşünme gerektiren alanlar bir yana, söz konusu olan soru, bir ayrımın, düşünce düzeyinde kalsa bile, gerçekte tam olarak ne kadar etkileneceğidir. Parsons'ın kültür kavramının işlerliği neredeyse tamamıyla bu tür bir modelin ne düzeyde yapılandırılabileceğine dayanmaktadır – simge dizgelerinin gelişimi ile toplumsal süreç dinamiklerinin arasındaki ilişkinin ne düzeyde koşula bağlı biçimde ortaya konulabileceğine ve böylece teknolojilerin, ritüellerin, mitlerin ve akrabalık terminolojilerinin insan davranışının bildirimsel düzenlenişinin eğretilemenin ötesinde insan yapısı bilgi kaynakları olarak kullanılabileceğine.

Bu sorun Parsons'ın kültür konulu yazılarında, kültürü kişiliklere psikolojik açıdan katılmış ve böylece, bunun devamı olarak, toplumsal dizgeler biçiminde kurumsallaştırılmış Whitehead çizgisinde "dışsal nesneler" seti olarak değerlendirdiği ilk günlerden, kültürü daha ziyade sibernetiğin kontrol mekanizmasına has terimlerle değerlendirdiği yakın tarihlere kadar ayrı bir yer tuttu. Ama en fazla da ideoloji tartışmalarında gündeme geldi; çünkü, ideoloji, bütün kültür alanları içinde simgesel yapılar ile kolektif davranış arasındaki ilişkinin aynı anda en bariz ve en az net olduğu alandır.

Parsons'a göre, ideoloji özel bir simge dizgesi türünden başka bir şey değildir:

> Bir birlikteliğin üyelerinin ortaklaşa paylaştıkları, bu birlikteliğin eleştirel birlikteliğine göre, *birlikteliğin ve içinde yer aldığı durumun görgül doğasının yorumu*, o anki durumuna dek gelişmesini sağlayan süreçler, üyelerinin kolektif olarak yönlendirildiği hedefler ve bunların olayların gelecekteki yönüyle ilişkisi tarafından yönlendirilmiş bir inanışlar dizgesidir.[9]

9) T. Parsons, The Social System (Glencoe, Ill., 1951), s. 349. İtalik yazılı bölümler özgün metinde italik yazılmamıştır.

Ancak, bu haliyle, bu formülleştirme tam olarak birbiriyle uyumlu olmayan özyorumlama kiplerini kaynaştırmakta ve, ideolojik etkinlikte doğal olan ahlaksal gerilime açıklama getirerek, onun devasa toplumbilimsel dinamizminin içsel kaynaklarını çapraşık hale sokmaktadır. Özellikle de benim vurguladığım "birlikteliğin görgül doğasının yorumu" ve [bu birlikteliğin] bulunduğu durumun [yorumu]" bölümleri, şimdiye kadar gözler önüne serdiğimi umduğum gibi, toplumsal öztanımlama konusunda uygulamalı girişimler olarak bunları birbirine bağlayan yalın "ve" sözcüğünün gösterdiği kadar bağlantılı değiller. Yeni devletlerdeki ulusçuluk söz konusu olduğunda, bunlar aslında çok derinden, hatta bazı noktalarda uzlaşmaz düzeylerde, uyuşmazlık içindeler. Ulusun dünya tarihi içinde yer aldığı düşünülen konuma yönelik anlayıştan yola çıkarak ulusun ne olduğunu çıkarmak –"çığırcılık"– ahlaksal-siyasal evrenin bir türünü üretir; ulusun yüz yüze kaldığı durumu bu durumun özünlü açıdan ne olduğuna ilişkin önceki bir anlayıştan –"özcülük"– tanımak ise tamamen ayrı bir türü üretir. Bu ikisini birleştirmek de (en yaygın davranıştır) karışık durumların karmakarışık bir çeşitlemesini üretir. Bu nedenle, ulusçuluk yalnızca bir yan ürün olmayıp birçok yeni devlette toplumsal değişimin malzemesidir – toplumsal değişimin yansıması, nedeni, ifadesi ya da motoru değil, kendisidir.

Kişinin kendi ülkesini "o anki durumuna gelmesini sağlayan süreçler"in ürünü olarak görmesi ya da, bunun yerine, ülkesini "olayların gelecekteki yönü"nün alanı olarak görmesi, kısacası, onu oldukça farklı görmek demektir. Ama, bunun da ötesinde, bunu görebilmek için oldukça farklı yerlere bakmak demektir: ebeveynlere, geleneksel otorite figürlerine, gelenek ve efsaneye; ya da, laik entelektüellere, gelecek nesillere, "güncel olaylar"a ve basın-yayın kurumlarına. Temel olarak, bir yeni devlet ulusçuluğunda özcü ve çığırcı eğilimler arasındaki gerilim entelektüel arzular arasındaki gerilim değil, fakat, uyumsuz kültürel anlamlarla yüklü toplumsal kurumlar arasındaki gerilimdir. Gazete tirajındaki bir artış, dinsel etkinlikte bir coşkunluk, aile bütünlüğünde bir gerileme, üniversitelerin yaygınlaşması, miras yoluyla edinilen imtiyazların yeniden kazanılması, folklorik toplumların çoğalması –karşıtları gibi– kolektif davranış için bir "bilgi kaynağı" olan ulusçuluğun karakter ve içeriğinin belirlenmesine aracılık eden süreçteki unsurlardır. Profesyonel ideologlar tarafından türetilen, düzenlenmiş "inanış dizgeleri bu sürecin yönlerini bilinçli düşünce düzeyine yükseltmeye ve böylece onu denetlemeye çaba gösterir.

Fakat, nasıl ki bilinçlilik düşünüşü tüketmezse ulusçu ideoloji de ulusçuluğu tüketmez; seçmeci ve eksik bir biçimde, onu dile getirir. Ulusçu

ideolojilerin inşa edildiği imgeler, eğretilemeler ve retorik değişiklikler aslında birer gereçtir – kolektif halde kendini yeniden tanımlama sürecinin şu ya da bu yönünü açığa çıkarmak, özcü gurur ya da çığırcı umudu belirli simgesel biçimlere sokarak onların bu biçimler içinde yalnızca hissedilmelerini değil, ayrıca betimlenmelerini, geliştirilmelerini, kabul edilmelerini ve kullanılmalarını sağlamak için tasarlanmış kültürel gereçler. Bir ideolojik doktrini formülleştirmek bir zamanlar genelleştirilmiş bir ruhsal durum olan şeyi uygulanabilir bir güç haline dönüştürmektir (ya da dönüştürmeye çalışmaktır – başarısızlıkların sayısı başarıların sayısından fazladır).

Endonezya'daki siyasal mezheplerin çatışması ile Fas'ta monarşinin yer değiştiren temelleri –bunlardan birincisi şimdiye kadar apaçık bir başarısızlıkken ikincisi de şimdiye kadar tartışılan bir başarıdır– kavramsal değişimin algılanabilir yönlerini anlaşılır kültürel biçimler içine çekmeye yönelik bu tür çabaları temsil etmektedir. Bunlar, elbette, aynı zamanda –ve daha dolaysız bir halde– erk, yer, imtiyaz, zenginlik, ün ve yaşamın diğer bütün "gerçek" ödülleri için yapılan mücadeleyi temsil etmektedir. Aslında, bunu da temsil ediyor olmaları gerçeğinden ötürü insanların kim oldukları ve nasıl davranmaları gerektiğine ilişkin görüşlerini odaklayıp dönüştürme yetenekleri çok büyüktür.

Toplumsal değişimin şekillenmesini sağlayan "anlam kalıpları" bu değişimin kendisinin süreçlerinden doğar ve uygun ideolojiler biçiminde kristalleştikten ya da popüler tutumlara yerleştikten sonra da, kaçınılmaz olarak sınırlı bir düzeyde, bunu yönlendirmeye hizmet eder. Endonezya'da kültürel çeşitlilikten ideolojik mücadeleye ve oradan da kitlesel şiddete dönüşen ortam ya da Fas'ta cumhuriyetin değerlerini otokrasinin gerçekleriyle kaynaştırmak yoluyla toplumsal çoğulculuklar alanına egemen olma çabası, hiç kuşkusuz, çetin siyasal, ekonomik ve katmanlaşmaya ilişkin gerçekliklerin en çetin olanlarıdır; akan, gerçek kandı, gerçek zindanlar inşa edildi – ve, adil olmak gerekirse, gerçek acılar dindirildi. Ama, bunlar, aynı zamanda, hiç kuşkusuz, bu gerçekliklerin –ve onları izleyecek daha kötülerinin– karşılanması, şekillendirilmesi ve anlaşılması için geleceğin ülkelerinin bir "ulus olma" düşüncesini anlaşılır biçimde soluma çabalarının da göstergesidir.

Ve bu, yeni devletlerin geneli için geçerlidir. Sömürge egemenliğine karşı sürdürülen siyasal devrimin kahramanca heyecanları kutsal bir geçmişte kalıp bunların yerini heyecandan yoksun, bugünün daha dağınık ama daha az sancılı hareketleri aldıkça, Weber'in ünlü "anlam

sorunları"nın laik örnekleri de gitgide daha umutsuz hale gelmekte. İşlerin "yalnızca orada ve gerçekleşmekte" olmayıp aynı zamanda "bir 'anlam'a sahip ve bu anlamdan ötürü orada olduğunu" söyleyebileceğimiz tek yer din değil; bu, politikada ve özellikle yeni devlet olma politikasında da geçerli. "Bütün bunlar neden?", "Ne işe yarıyor?" ve "Neden devam edelim?" soruları kitlesel yoksulluk, resmi yolsuzluk ya da kabilelerarası şiddetin yanı sıra, çaresiz hastalık, yitirilen umutlar ya da zamansız ölüm gibi bağlamlarda da ortaya çıkmaktadır. Bunlara verilecek iyi bir yanıtın ne olduğu söylenemese de, bir yanıt bulacaklarsa bunu da korumaya değer bir mirasın imgelerinden ya da elde tutmaya değer bir vaatten almaktadırlar; bunların her zaman ulusçu imgeler olması gerekmese de, hemen hemen tamamı –Marksçı olanlar da dahil– aslında öyledir.[10]

Din gibi ulusçuluğun da modern dünyada kötü bir ünü var ve yine din gibi o da bunu aşağı yukarı hak etmekte. Dinsel bağnazlık ve ulusçu nefret (bazen bu ikisinin bileşimi), muhtemelen, tarihte insanlığa başka herhangi iki güçten çok daha fazla zarar verdi ve hiç kuşkusuz gelecekte çok daha fazlasını verecek. Ancak, yine din gibi, ideoloji, tarihteki en yaratıcı değişikliklerden bazılarının da tetikleyicisi olmuştur ve hiç kuşkusuz gelecekte de birçoklarının tetikleyicisi olacaktır. O halde, ideolojiyi kötülemeye –zaten bu boş yere söylenmekten öte bir şey değildir– daha az zaman ayırıp ideolojinin aldığı biçimleri neden aldığına ve içinden doğduğu toplumları ve bunun da ötesinde modern uygarlığın tüm yapısını yaratırken bile bunu parçalara ayırmasının nasıl engellenebileceğine daha fazla zaman ayırmak daha iyi olacaktır. Çünkü yeni devletlerde ideoloji çağı devam etmekle kalmıyor, aynı zamanda, son kırk yılın büyük olayları tarafından şekillendirilen, henüz gelişimini tamamlamamış değişimler açınlanmış doktrinin ışığı altında ortaya çıktıkça, daha yeni başlıyor. Kendimizi onu anlamaya ve ele almaya ya da yalnızca onun karşısında hayatta kalmaya hazırlarken, Parsons'ın kültür kuramı, uygun bir biçimde yeniden düzenlenmiş haliyle, en güçlü entelektüel gereçlerimizden biridir.

10) Marksçılık ile ulusçuluk arasındaki ilişki sorunu sırf anahatlarını bile oluşturmak için başka bir makaleyi gerektirecek karışık bir sorun. Burada, yeni devletler söz konusu olduğunda, komünist olsun ya da olmasın Marksçı hareketlerin hem amaç hem de üslup açısından hemen her yerde yoğun biçimde ulusçu olduklarını ve bu ulusçu özelliklerinde bir azalma olacağına ilişkin herhangi bir izin de görülmediğini söylemekle yetinelim. Aslında, aynı yorum dinsel-siyasal hareketler –Müslüman, Budist, Hindu ya da diğerleri– için de yapılabilir; onlar da prensipte ne kadar mekânsız ise gerçekte o kadar sınırlıdır.

10
Bütünleyici Devrim: Yeni Devletlerde İlksel Duyarlılıklar ve Sivil Siyaset

I

1948 yılında, bağımsızlığının üstünden henüz bir yıl kadar geçmişken, Pandit[1] Nehru kendisini sonunda iktidara gelen bir muhalif siyasetçinin hep tedirgin edici konumunda bulduğunda, uzun zamandır kabullendiği ama asla hoşlanmadığı bir siyasayı uygulamaya koymak zorunda kaldı. Patel ve Sitaramayya ile birlikte Dilsel Bölgeler Komitesi'ne atandı.

Kongre Hindistan içinde devlet sınırlarının dilsel yönden belirlenmesini neredeyse devletin kurulma aşamalarında desteklemiş, İngilizlerin oluşturduğu "keyfi" –yani dilsel olmayan– yönetsel birimlerin böl ve yönet siyasasının bir parçası olduğunu alaysılamalı denebilecek bir biçimde savunmuştu. 1920'de, gerçekten de, kendi bölgesel sınırlarını, halk desteğini güvenceye almak için dilsel hatlar boyunca yeniden düzenlemişti. Ama, belki de, ayrılığın yankıları hâlâ kulaklarında çınlayan Nehru, Dilsel Komite'deki deneyimlerinden ötürü büyük ölçüde sarsılmıştı ve onu yeni devletlerin liderleri arasında bir benzeri daha olmayan bir konuma getiren bir samimiyetle şunları itiraf ediyordu:

1) Bilge. (ç.n.)

> [Bu talep] bir bakıma gözümüzün açılmasını sağladı. Hindistan Ulusal Kongresi'nin 60 yıllık çalışması önümüzde duruyordu – onun karşısında da ölümcül anlaşmazlıklara dönüşüveren, çabucak bozulur türden sadakatler, küçük kıskançlıklar ve cehaletten kaynaklanan önyargıların Hindistanı; üzerinde yürüdüğümüz buzun ne kadar ince olduğunu görünce dehşete kapıldık. Ülkenin en yetenekli insanlarından bazıları karşımıza çıkıp tam bir kesinlik ve kavrayışla bu ülkede dilin kültürün, ırkın, tarihin, bireyselliğin ve son olarak da bir alt-ulusun yerine geçtiğini, bunları temsil ettiğini dile getirdiler.[2]

Ama, dehşete kapılsın ya da kapılmasın, sonuçta, Nehru, Patel ve Sitaramayya Andhra'nın Telugu konuşulan bir eyalet olma savlarını onaylamak zorunda kaldı ve incecik buz kırıldı. Bir on yıl içinde Hindistan'ın neredeyse tamamı dilsel hatlar boyunca yeniden düzenlendi ve hem yerli hem de yabancı birçok gözlemci ülkenin siyasal birliğinin "çabucak bozulur türden sadakatler, küçük kıskançlıklar ve cehaletten kaynaklanan önyargılar"a verilen taviz karşısında hayatta kalıp kalamayacağını yüksek sesle sorgulamaya başladı.[3]

Nehru'nun gözlerinin faltaşı gibi açılmasına neden olan sorun dilsel açıdan dile getirilse de, çok çeşitli terimlerle dile getirilen aynı sorun, elbette, yeni devletler açısından bulaşıcıdır, tıpkı "ikili" ya da "çoğul" ya da "çoklu" toplumlara, "mozaik" ya da "bileşik" toplumsal yapılara, "ulus" olmayan devletlere ve "devlet" olmayan "ulus"lara, "aşiretçilik", "bölgeselcilik" ve "eyaletçilik"e, aynı zamanda çeşitli türden ulusçuluk yanlısı hareketlere yapılan sayısız göndermenin gösterdiği gibi.

Hindistan'da eyaletçilikten söz ettiğimizde dinsel karşıtlıklara değinmekteyiz; Malaya'daki denginden söz ettiğimizde bizi asıl ilgilendiren ırksal karşıtlıklardır; Kongo'da kabilesel karşıtlıklar. Ama, ortak bir adlandırma altında gruplama yapmak yalnızca raslantısal değildir; değinilen görüngüler bir bakıma benzerdir. Endonezya'nın muhalefetinde bölgecilik asıl temayı oluştururken Fas'ta bunu gelecekteki farklılıklar oluşturur.

2) S. Harrison, "The Challenge to Indian Nationalism", *Foreign Affairs* 34 (Nisan 1956): 3 içinde geçmektedir.

3) Oldukça karamsar bir görüş için bkz. S. Harrison, *India: The Most Dangerous Decades* (Princeton, NJ., 1960). "Hindistan'ı Dilsel Eyaletler adına bölme planı"nı, zehir yüklü ama "demokrasiye giden yolu kolaylaştırmak, ırkçı ve kültürel gerilimi uzaklaştırmak için" gerekli gören capcanlı bir Hindistan görüşü için bkz. B. R. Ambedkar, *Thoughts on Linguistic States* (Delhi, tahminen 1955).

Seylan'da Tamil azınlık Sih çoğunluktan din, dil, ırk, bölge ve toplumsal gelenek açısından ayrılmaktadır; Irak'taki Şii azınlık başat konumdaki Sünnilerden yalnızca İslam'ın kendi içinde var olan bir mezhep farklılığı ile ayrılmaktadır. Afrika'daki ulusçuluk yanlısı hareketler büyük ölçüde ırka, Kürdistan'da aşiretçiliğe dayanır; Laos, Shan Eyaletleri ve Tayland'da dile dayanır. Fakat bütün bu olgular da bir bakıma tek bir parça halindedir. Bunlar tanımlanabilir bir araştırma alanı oluşturmaktadır.

Yani oluştururlardı, eğer ki onları tanımlayabilseydik. "Ulus", "uyruk" ve "ulusçuluk" terimlerini çevreleyen kavramsal müphemliğin sersemleştirici havası, komün ve siyaset açısından sadakatler arasındaki ilişkiye saldırmayı amaçlayan hemen her eserde yoğun bir biçimde tartışılmış ve her yönüyle reddedilmiştir.[4] Fakat, tercih edilen tedavi yolu –söz konusu sorunların çok yönlü doğasına haksızlık yapmama çabası içinde– siyasal, psikolojik, kültürel ve demografik unsurları karıştırma eğilimi gösteren kuramsal bir eklektikliği benimsemek olunca, bu müphemliğin gerçek anlamda indirgenmesinde henüz fazlaca bir ilerleme kaydedilemedi. Ortadoğu konulu yakın tarihli bir sempozyum, hiçbir ayrım gözetmeksizin, Arap Birliği'nin mevcut ulus-devlet sınırlarını yok etme çabalarından, Sudan hükümetinin bir parça keyfi ve rastlantı sonucunda sınırları belirlenmiş bir egemen devleti bir araya getirme çabalarından ve Azeri Türklerin İran'dan ayrılıp Sovyet Azerbaycan Cumhuriyeti'ne katılma çabalarından "ulusçuluk" diye söz etmektedir.[5] Benzer biçimde çok amaçlı bir kavram kullanan Coleman da Nijeryalıların (ya da bazılarının) aynı anda beş farklı türden ulusçuluk –"Afrikalı", "Nijeryalı", "bölgesel", "gruba dayalı" ve "kültürel"– sergilediklerini görmektedir.[6] Ayrıca, Emerson, bir ulusu bir "nihai topluluk (...) bir kriz anında insanların sadakatini etkili bir biçimde elinde tutan, hem içindeki daha küçük toplulukların hem de bunları kesen ya da daha büyüklerinin içine dahil eden toplulukların taleplerini aşan en büyük topluluk..." olarak tanımlar; bu tanım müphemlik konusunu "ulus" teriminden "sadakat" terimine aktarmakta ve aynı zamanda Hindistan, Endonezya ya da Nijerya'nın birer ulus olup

4) Örneğin, bkz. K. Deutsch, *Nationalism and Social Communication* (New York, 1953), s. 1-14: R. Emerson, *From Empire to Nation* (Cambridge, Mass., 1960); J. Coleman, *Nigeria: Background to Nationalism* (Berkeley, 1958), s. 419 ve bunu izleyen sayfalar; F. Hertz, *Nationalism in History and Politics* (New York, 1944), s. 11-15.

5) W. Z. Laqueur, *The Middle East in Transition: Studies in Contemporary History* (New York, 1958).

6) Coleman, *Nigeria*, s. 425-426.

olmadıkları türünden soruları da gelecekteki, nitelikleri tam bilinmeyen tarihsel krizlerin sonucuna bırakır görünmektedir.[7]

Yeni devletlerin halklarının birbirlerine tamamen bağımlı, ama birbirinden ayrı ve aslında çoğu zaman da karşıt iki güdü –istekleri, eylemleri, umutları ve görüşleri "anlam taşıyan" sorumlu unsurlar olarak tanınma ve etkili, dinamik bir modern devlet inşa etme arzusu– tarafından harekete geçirildikleri kabul edildiğinde, bu kavramsal bulanıklığın bir bölümü ortadan kaldırılır. Bu amaçlardan biri fark edilmektir: bu bir kimlik arayışı ve kimliğin bir anlama sahip olduğunun açıkça tanınması, benin "bu dünyada birisi olma" biçiminde toplumsal açıdan onaylanması yönünde bir taleptir.[8] Diğer amaç ise uygulamaya yöneliktir: bu, ilerleme, yaşam standartlarının yükselmesi, daha etkili siyasal düzen, daha fazla toplumsal adalet ve bunun da ötesinde "dünya siyasetinin daha geniş arenasında bir rol oynama", "diğer uluslar üzerinde etki yapabilme" talebidir.[9] Bu iki güdü, daha önce de belirtildiği gibi, yakından ilişkilidir, çünkü Mazzini'nin var olmak ve bir ada sahip olmak olarak adlandırdığı şey, büyük ölçüde, dünya toplumunun önemli erk merkezlerinden dışlanmanın verdiği aşağılanma duygusu tarafından beslenmektedir. Aslında, yeni devletlerin doğal evrimindeki merkezi güdülerden biri bunlar arasındaki gerilimdir; tıpkı, aynı zamanda, bu evrimin karşısındaki en büyük engellerden biri olması gibi.

Bu gerilim yeni devletlerde tuhaf denebilecek kadar ciddi ve kronik bir hal almaktadır; bunun nedeni, hem bu devletlerin halklarının benlik duygusunun büyük ölçüde kan, ırk, dil, bölge ya da geleneğin mutlak gerçekliklerine bağlı kalmayı sürdürmesi, hem de bu yüzyıl içinde kolektif amaçların gerçekleşmesi için egemen devletin pozitif bir gereç olarak öneminin hızla artmasıdır. Yeni devletlerin etnik köken, genellikle dil ve bazen de ırk açısından çokluk sergileyen nüfusları, bu tür bir "doğal" çeşitlilik içindeki yakın, somut ve –onlara göre– doğal olarak anlamlı bir ayrımlamayı, kendi bireyliklerinin asıl içeriği olarak değerlendirme eğilimindedirler. Bu özel ve bildik kimlikleri kapsayıcı ve bir parça yabancı bir sivil düzene genel anlamda bir bağlılık uğruna ikinci plana atmak, otonom bir kişi olarak tanınmayı yitirme riskini göze almaktır; bu da ya kültürel açıdan farklılaşmamış bir kitleye soğurma yoluyla ya da, daha beteri, bu düzeni kendi kişiliği ile doldurabilen

7) Emerson, *Empire to Nation*, s. 95-96.

8) I. Berlin, *Two Concepts of Liberty* (New York, 1958), s. 42.

9) E. Shils, "Political Development in the New States", *Comparative Studies in Society and History* 2 (1960): 265-292, 379-411.

başka bir rakip etnik, ırksal ya da dilsel topluluğun egemenliği altına girmek yoluyla gerçekleşebilir. Ama, aynı zamanda, bu tür toplumların en bilgisiz üyeleri dışındaki herkes, büyük bir isteklilikle arzuladıkları ve elde etmeye çok kararlı oldukları toplumsal reform ve maddesel ilerleme olanaklarının gitgide artan oranlarda kendilerinin makul düzeylerde geniş, bağımsız, kudretli ve iyi düzenlenmiş bir siyasal örgütlenme içinde yer almalarında yattığının az ya çok farkındadır – liderleri ise bunun tamamen farkındadır. Görünür ve önemli biri olarak tanınma konusundaki ısrarcılık ile modern ve dinamik olma isteği, böylece, sapma eğilimindedir; yeni devletlerdeki siyasal ilerlemenin büyük bir bölümü de bunları aynı çizgide tutma yolundaki kahramanca çabanın çevresinde döner.

II

Burada söz konusu olan sorunun doğasını daha kesin bir dille belirtmek gerekirse, yeni devletler, toplumlar olarak göz önünde bulundurulduklarında, ilksel bağlılıklara dayanan ciddi bir düşmanlığa anormal düzeyde açıktır.[10] İlksel bir bağlılık ile, toplumsal varoluşun "veriler"inden –ya da, daha açık konuşmak gerekirse, kültür bu tür konularla kaçınılmaz biçimde iç içe geçtiğine göre, varsayılan "veriler"den– kaynaklanan bir bağlılık kastedilmektedir: öncelikle dolaysız benzeşim ve akrabalık bağı, ama bunların ötesinde, belirli bir dinsel topluluk içinde doğmuş olmaktan, belirli bir dili ya da hatta bir dilin lehçesini konuşmaktan ve belirli toplumsal uygulamaları izlemekten kaynaklanan belirlenmişlik. Kan, dil, gelenek ve diğer türden niteliklerin benzeşimlerinin anlatımı olanaksız ve kimi zaman da ezici bir baskıcılığa sahip olduğu görülür. Kişi akrabasına, komşusuna, dindaşına sırf bu bağlardan ötürü bağlıdır; bu bağlılık yalnızca kişisel bağlılık, gereksinim, ortak çıkar ya da zorunlu yükümlülüklerden ötürü var olmayıp aynı zamanda, büyük ölçüde, bu bağın kendisine atfedilecek açıklanamaz, mutlak bir anlamdan ötürü vardır. Bu tür ilksel bağların gücü ve önemli olanları kişiden kişiye, toplumdan topluma ve zamandan zamana değişiklik gösterir. Fakat, neredeyse tüm zamanlarda, her toplum içinde, neredeyse tüm kişiler için, bazı bağlılıklar toplumsal etkileşimden ziyade bir doğal –bazıları tinsel de diyebilir– yakınlıktan kaynaklanır görünmektedir.

10) E. Shils, "Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties", *British Journal of Sociology* 8 (1957): 130-145.

Modern toplumlarda bu tür bağların siyasal üstünlük düzeyine yükseltilmesi –vuku bulmuş olmasına ve vuku bulmaya devam etmesine karşın– patolojik olduğu gerekçesiyle gitgide artan düzeylerde reddedilir olmuştur. Gitgide artan ölçülerde, ulusal birlik, kan ya da toprak bağına değil, sivil devlete müphem, süreksiz ve rutin bir bağlılığa atfedilir hale gelmektedir; bunu da az ya da çok oranlarda yönetimin polis gücü ve ideolojik baskı kullanımı desteklemektedir. Sivil siyasal topluluklar yerine ilksel topluluklar haline gelmeye büyük bir istekle çabalayan modern (ya da yarı modern) devletlerin hem kendilerine hem de diğerlerine verdiği zararın yanı sıra, ilksel bağların genellikle üretebileceğinden ya da izin verebileceğinden daha geniş boyutlu toplumsal bütünleşmenin pratik avantajlarının da gitgide daha fazla farkına varılması; ırk, dil, din ve benzerlerini terminal bir topluluğun tanımı için temel olarak alma isteksizliğini yalnızca güçlendirmektedir. Fakat sivil siyaset geleneğinin zayıf olduğu ve gönenç sağlamaya yönelik etkili bir yönetimin teknik gereksinimlerinin çok az anlaşılabildiği modernleşen toplumlarda, ilksel bağlılıklar, Nehru'nun da farkına vardığı gibi, otonom siyasal birimlerin sınırlarının belirlenmesinin tercih edilen temeli olarak sürekli, bazı durumlarda da neredeyse kesintisiz denebilecek düzeylerde önerilir ve büyük ölçüde de onaylanır. Ayrıca, gerçek anlamda meşru otoritenin yalnızca bu tür bağlılıkların bir şekilde sahip olduğu düşünülen doğal baskıcılıktan kaynaklandığı tezi de, açıkça, istekle ve ayrıntıya girilmeden savunulmaktadır:

> Tekdilli bir devletin istikrarlı ve çokdilli bir devletin de istikrarsız olmasının nedenleri oldukça aşikârdır. Bir devlet ortak duygular üzerine inşa edilir. Bu ortak duygular nedir? Kısaca anlatmak gerekirse, bir olmanın verdiği birlik duygusudur – bu duyguyla yüklü olanların kendilerini akrabalardan biri olarak hissetmelerini sağlar. Bu duygu çift uçlu bir duygudur. Bu "aynı türden olma bilinci" aynı anda hem ona sahip olanları ekonomik çatışmalardan ya da toplumsal derecelendirmelerden doğan tüm farklılıkları aşacak kadar güçlü bir biçimde birbirlerine bağlar, hem de onları kendi türlerinden olmayanlardan ayırır. Bu, başka herhangi bir gruba ait olmama özlemidir. Bu ortak duygunun varlığı istikrarlı ve demokratik bir devletin temelidir.[11]

11) Ambedkar, *Thoughts on Linguistic States*, s. 11. Bu söyledikleri karşısında Kanada, İsviçre ve (beyaz) Güney Afrika gibi ikidilli devletlerin örnek gösterilebileceğinin farkında olan Ambedkar şu eklemede bulunur: "Unutulmaması gerekir ki, Hindistan'ın özellikleri

İlksel ile sivil duyarlılıklar arasındaki dolaysız çatışmanın bu biçimde kristalleşmesi –"başka herhangi bir gruba ait olmama özlemi"– aşiretçilik, bölgeselcilik, eyaletçilik gibi adlarla bilinen soruna, yeni devletlerin karşılaştıkları bir o kadar ciddi ve ele avuca sığmaz sorunlardan daha kötü ve derinden tehdit edici bir nitelik vermektedir. Karşımızda yalnızca rekabet içindeki sadakatler değil, aynı zamanda, aynı bütünleşme düzeyinde, aynı genel düzenin rekabet içindeki sadakatleri durmaktadır. Yeni devletlerde, her devlette olduğu gibi, rekabet içinde bulunan birçok sadakat söz konusudur – sınıf, parti, iş, sendika, meslek vb. konulardaki bağlar. Fakat, bu tür bağlardan oluşan gruplar asla ulus olabilmek için kendi ayakları üstünde durabilecek azami toplumsal birimler olarak kabul edilmezler. Aralarındaki çatışmalar yalnızca az ya da çok düzeyde tam olarak kabullenilmiş bir nihai topluluk dahilinde gerçekleşir ve bu topluluğun siyasal bütünleşmesi de, kural gereği, sorgulanmaz. Ne kadar ciddi bir hal alırlarsa alsınlar, grubun varoluşunu tehdit etmezler – en azından amaçlı olarak. Yönetimleri, hatta yönetim biçimlerini tehdit ederlerse de ender olarak –zaten o zaman da genellikle ilksel duyarlılıklarla aşılanmışlardır– ulusun kendisini baltalama tehdidinde bulunurlar; çünkü, ulusun ne olduğuna, ulusun gönderme alanının ne olduğuna ilişkin alternatif tanımlar içermezler. Ekonomik, sınıfsal ya da entelektüel düşmanlık devrimi tehdit eder, fakat ırk, dil ya da kültüre dayanan düşmanlık bölünme, genişleme arzusu ya da birleşme tehdidinde, devletin sınırlarının yeniden çizilmesi, devletin alanının yeniden tanımlanması tehdidinde bulunur. Halkın huzursuzluğu doğal çıkış yolunu devlet gerecini yasal ya da yasadışı yollardan boyutlandırmakta bulur. İlksel huzursuzluk ise daha derinden çabalar ve daha zor tatmin edilir. Yeterince ciddiyse, yalnızca Sukarno'nun, Nehru'nun ya da Moulay Hasan'ın kellesini değil, Endonezya'nınkini, Hindistan'ınkini ya da Fas'ınkini ister.

Bu huzursuzluğun çevresinde kristalize olma eğilimi gösterdiği gerçek odaklar çeşitlidir ve her durumda bunlardan birkaçı aynı anda gerçekleşir,

Kanada, İsviçre ve Güney Afrika'nın özelliklerinden oldukça farklıdır. Hindistan'ın özelliği bölmektir – İsviçre, Güney Afrika ve Kanada'nın özelliği ise birleştirmek." [1972'de, hem bu not hem de benim "modern" devletlerde ilksel bölünmelerin inişe geçmiş rolüne yönelik metnim, en yalın ifadeyle, bu makalenin ilk kez kaleme alındığı 1962'ye oranla daha az ikna edici görünmektedir. Ama, nasıl ki Kanada, Belçika, Ulster ve diğerlerindeki olaylar ilksel tanımı daha az baskın bir düzeyde bir "yeni devlet" olgusu haline getirdiyse, burada geliştirilen düşüncelerin de konuyla çok daha ilgili görünmesini sağlamıştır.]

bazen birbirleriyle amaçları çakışır. Yalın, betimsel bir düzeyde, bunlar, yine de, kolay sayılabilir niteliktedir:[12]

Varsayılan Kan Bağları. Burada tanımlayıcı unsur sözde akrabalıktır. "Sözde", çünkü bilinen biyolojik ilişki (geniş aile, soy ve benzerleri) çevresinde oluşturulmuş akrabalık biçimleri, geleneklere en bağlı olanlar açısından bile, taşıdığı sınırlı önemden daha fazlasına sahip olduğunun ileri sürülebilmesi için fazlasıyla küçüktür ve sonuçta gönderge bir kabilede olduğu gibi izi sürülemeyecek durumda ama toplumbilimsel açıdan gerçek bir akrabalık kavramına yöneliktir. Nijerya, Kongo ve Sahra'nın güneyindeki Afrika'nın büyük bir bölümü bu türden bir ilkselliğin niteliklerini taşır. Fakat aynısı Ortadoğu'nun göçebeleri ya da yarı göçebeleri –Kürtler, Beluciler, Patanlar ve diğerleri– için de geçerlidir; ya da Hindistan'da Nagalar, Mundalar, Santallar ve diğerleri ve Güneydoğu Asya'da ağ kabileleri denen grupların çoğu için.

Irk. Açıkçası, ırk, varsayılan akrabalık ile benzerlik taşır, çünkü budundirimsel bir kuram içerir. Ama tamamen de aynı şey değildir. Burada, yapılan gönderme, birçok kesin ortak soydan ziyade soyserimsel fiziksel özelliklere dönüktür – elbette özellikle ten rengine ama aynı zamanda da yüzün biçimine, duruşa, saç tipine ve benzerlerine dairdir. Malaya'da toplumsal sorunlar büyük ölçüde bu türden farklılıklara, aslında soyserimsel olarak birbirine çok benzeyen iki Moğol halk arasındaki farklılıklara odaklanmaktadır. "Siyah tenlilik", sahip olduğu gücün kesinlikle tamamını olmasa da belli ki çoğunu ırkın önemli bir ilksel nitelik olması kavramından almaktadır; dışlanmış ticari azınlıklar da –Güneydoğu Asya'daki Çinliler ya da Afrika'daki Hintliler ve Lübnanlılar gibi– benzer biçimde belirlenir.

Dil. Dilden kaynaklanan ayrımcılık –uygun biçimde açıklanması gereken nedenlerden ötürü– Hindistan Yarımadası'nda özellikle yoğundur, Malaya'da tartışılmıştır ve başka yerlerde de dağınık ölçülerde boy göstermiştir. Fakat, dil bazen ulusçuluk çatışmalarının temel ekseni olarak değerlendirildiği için, dilden kaynaklanan ayrımcılığın dilsel çeşitliliğin kaçınılmaz bir sonucu olduğunu vurgulamak gerekir. Akrabalık, ırk ve aşağıda sıralanacak diğer unsurlar gibi, dil farklılıklarının kendi başlarına bölücü olmaları gerekmez; Tanganyika'da, İran'da (tam anlamıyla yeni

12) Benzer ama oldukça farklı bir biçimde tasarlanıp düzenlenmiş bir listeleme için bkz. Emerson, *Empire to Nation*, Bölüm 6, 7 ve 8.

bir devlet sayılmayabilir), Filipinler'de, hatta Endonezya'da çoğu zaman bölücü olmamıştır; buralarda, dillerin büyük bir karışıklık sergilemesine karşın, dilsel çatışma her ülkenin aşırı biçimde dışa vurmadan her nasılsa atlatabildiği bir toplumsal sorun olarak görünmektedir. Ayrıca, Lübnan'da, Endonezya'da Batak dilini konuşanlar arasında ve daha az düzeylerde Kuzey Nijerya'daki Fulani ile Hausalar arasında görüldüğü gibi, ilksel çatışmalar hiçbir dilsel farklılığın söz konusu olmadığı yerlerde de gerçekleşebilir.

Bölge. Hemen her yerde bir faktör olmasına karşın, bölgecilik, doğal olarak coğrafi açıdan heterojen alanlarda özellikle sorunlu olma eğilimdedir. Aslında, aynı ipte iki cambaz olan bölünmüş Vietnam'daki Tonkin, Annam ve Cochin aynı dili, kültürü, ırkı ve benzerlerini paylaşsa da bir tek bölge açısından karşıt haldeydi. Doğu ve Batı Pakistan [günümüzde Bangladeş ve Pakistan] arasındaki gerilim dil ve kültür farklılıklarını da içeriyordu, ama ülkenin bölgesel açıdan süreklilik göstermemesinden ötürü coğrafya unsuru büyük öneme sahipti. Endonezya takımadasında, Java'ya karşılık dış adalar, dağların böldüğü Malaya'da ise kuzeydoğuya karşılık Batı Sahili ulusal siyasette önemli bir ilksel unsur olmuştur.

Din. Bu tür bir bağlılığın işleyişi açısından Hindistan'daki bölümlenme özellikle dikkate değer bir örnektir. Fakat Lübnan; Burma'da Hıristiyan Karenler ile Müslüman Arakenesler; Endonezya'da Toba Batakları, Amboneseler ve Minahassanlar; Filipinler'de Morolar, Hindistan denetimindeki Pencap'ta Sihler ve Pakistan'da Ahmediler; Nijerya'da Hausalar dinin tam bir sivil anlayışın gelişmesini baltalama ya da engelleme gücüne diğer ünlü örneklerdir.

Gelenek. Bir kez daha, gelenek farklılıkları, hemen her yerde, belirli oranlarda ulusal birliğin gevşek kalmasının temelini oluşturmaktadır; bu farklılıklar, entelektüel ve/veya sanatsal açıdan oldukça kültürlü bir grubun, kendisini model almasının iyi olacağını düşündüğü büyük ölçüde barbar bir nüfusun ortasında kendisini "uygar" olarak nitelendirdiği durumlarda özellikle ön plana çıkmaktadır: Hindistan'da Bengalliler, Endonezya'da Javalılar, Fas'ta (Berberilere karşı) Araplar, bir diğer "eski" yeni devlet olan Etiyopya'da Amharalar ve diğerleri. Fakat, yaşamsal düzeyde karşıt grupların genel yaşam biçimlerinde aslında çok az farklılıklar sergileyebileceklerinin de belirtilmesi önem taşımaktadır: Hindistan'da Hindu Guceratlılar ve Maharastiler; Uganda'da Baganda ve Bunyoro; Endonezya'da Java ve Sundan halkı. Ve bunun tersi de geçerlidir: Balililer Endonezya'da kesinlikle en ıraksak kültür yapısına

sahip olsalar da, şimdiye kadar, hiçbir ilksel huzursuzluk sergilememeleri dikkat çekicidir.

Fakat, bir yerde olmasa bile diğerinde politize olma eğilimi sergileyen bu ilksel bağ türlerinin bu yalın listesinin de ötesine geçip, aslında, çeşitli yeni devletlerde var olan ve bu bağların birer bileşen görevini üstlendikleri ilksel çeşitliliğin somut yapılarını da sınıflandırmak ya da bir biçimde düzenlemek gerekir.

Siyasal etnografyada görünürde rutin nitelikli bu uygulama, oysa, ilk başta göründüğünden daha incelikli bir görevdir – hem şu anda açıkça bastırılan sivil devletin bütünlüğüne yönelik eyaletçilik yanlısı sorunların görülebilmesi gerektiği için, hem de ilksel kimliklerin kalıcı yapısında gizlenmiş bekleyen, uygun türden toplumsal koşulların geçekleşmesi durumunda açıkça siyasal bir biçim almaya hazır olan unsurların da ortaya konulması gerektiği için. Malaya'da Hintli azınlığın şu ana kadar devletin yaşayabilirliği açısından ciddi bir tehdit oluşturmaması, dünya kauçuk fiyatlarında ters bir gelişme olması ya da Bayan Gandhi'nin başka ülkelerdeki Hintlilerle bütünleşmeme siyasasının yerine Mao'nun başka ülkelerdeki Çinlilere dönük yaklaşımına benzer bir yaklaşımın baş vermesi halinde durumun böyle devam edeceği anlamını taşımaz. Birkaç West Point neslinin seçilmiş üyelerinin lisansüstü eğitimlerine ev sahipliği yapan Moro sorunu günümüzde Filipinler'de durağandır ama bu durum sonsuza kadar sürmeyebilir. Özgür Tayland hareketi şu anda durulmuş görünse de Tayland'ın dış politikasında, hatta Pachet'in Lagos'ta başarı kaydetmesi durumunda bile yeniden canlanabilir. Birkaç kez görünüşte yatıştırılan Iraklı Kürtler huzursuzluk işaretleri göstermeyi sürdürmektedir. Ve buna benzer örnekler mevcuttur. İlksel tabanlı siyasal dayanışmaların yeni devletlerin çoğunda sonsuz denebilecek bir gücü olsa da bu her zaman aktif ve hemen görünür bir güç değildir.

İlk olarak, yararlı bir analitik ayrım, sivil devletin sınırları dahilinde aşağı yukarı eksiksiz bir biçimde işleyen ittifaklar ile işlemeyen ama bu sınırları aşan ittifaklar arasındaki bir sınıflandırma açısından gerçekleştirilebilir. Ya da, başka bir ifadeyle, ırksal, kabilesel, dilsel vb. temelli gönderme, grubun "bir olmanın duyarlılığı" ile yüklü olduğu durumlar ile bu grubun daha geniş olduğu ya da en azından bir biçimde sınırlarını aştığı durumlar bağlamında karşılaştırılabilir. İlk durumda, ilksel huzursuzluk siyasal açıdan bastırılmış olma duygusundan kaynaklanır; ikincisinde de siyasal açıdan parçalanmışlık duygusundan. Burma'da Karen, Gana'da Ashanti ya da Uganda'da Baganda ayrılıkçılığı ilkine

örnektir; büyük Arap birliği düşü, büyük Somali düşü, büyük Afrika düşüncesi ikincisine.

Yeni devletlerin çoğu bu iki tür soruna aynı anda bulaşmış durumdadır. Birincisi, devletler arasındaki ilksel hareketlerin çoğu –en azından "büyük" hareketlerin eğilim gösterdiği biçimde– ayrı ayrı ülkeleri içermemekte, bunun yerine birkaç ülkeye yayılmış azınlıkları içermektedir; örneğin, İran, Suriye ve Türkiye'deki Kürtleri birleştirmek isteyen Kürdistan hareketi ve belki de bütün zamanların başarısız olma olasılığı en yüksek hareketi olan Sovyetler Birliği; Kasuvubu'nun Abako[13] hareketi ve onun müttefikleri Kongo Cumhuriyeti ve Angola; kendisini Güney Hindistan'dan Seylan'a kadar uzanan Palk Boğazı boyunca uzanan alanda etkin gören Dravidyan hareketi; hem Hindistan hem de Pakistan'dan bağımsız, birleşik ve egemen bir Bengal –büyük Bangladeş– için yürütülen hareket ya da yürütülmekten ziyade henüz yalnızca şekilsiz bir duyarlılık. Ayrıca, yeni devletlere dağılmış birkaç klasik, genişlemecilik yanlısı sorun da söz konusudur: Güney Tayland'da Malaylar, Pakistan'ın Afgan sınırı boyunca Peştu dilini konuşanlar ve diğerleri; Sahra'nın güneyinde kalan Afrika'da siyasal sınırlar daha yerleşik hale geldiğinde bunlar sayıca fazlalaşacak. Bütün bu örneklerde hem yerleşik sivil devletten ayrılma arzusu hem de siyasal açıdan bölünmüş ilksel topluluğu yeniden bir araya getirme özlemi bulunmaktadır ya da bu özlem gelişebilir.[14]

İkincisi, devletlerarası ve devletler dahilindeki ilksel bağlılıklar çoğu zaman dengeli –bu denge bozulmaya çok yatkın olsa da– üstenimlerin karmaşık bir ağı içinde birbirleriyle kesişmektedir. Malaya'da en azından şimdiye kadar Hıristiyanlarla Malayları –ırksal ve kültürel farklılıkların devasa merkezkaç eğilimlerine karşın– tek bir devlet içinde bir arada tutan en etkili güçlerden biri, her iki grubun da eğer federasyon dağılacak olursa başka bir siyasal çerçevede açıkça küçük bir azınlık haline gelme korkusudur: bu değişiklik, Malaylar açısından, Çinlilerin Singapur ya da Çin'e dönmesi, Çinliler açısından da Malayların Endonezya'ya dönmesiyle gerçekleşebilir. Benzer biçimde, Seylan'da hem Tamiller hem de Sinhalalar kendilerini azınlık olarak görmektedir: Tamiller, Seylanlıların

13) Kongo'daki aşırı ulusçu hareket. (ç.n.)

14) Her bir durumda, bu arzuların yoğunluğu, yaygınlığı ve hatta gerçekliği ayrı bir mesele ve bunun hakkında burada hiçbir savda bulunulmamaktadır. Güney Taylandlı Malaylar arasında Malaya'nın asimilasyonuna yönelik ne düzeyde bir arzunun var olduğu, Abakoların görüşlerinin gerçek gücü ya da Seylan'da Tamillerin Madraslı Dravidyan ayrılıkçılarına yönelik tutumları görgül araştırma gerektiren konulardır.

yüzde 70'i Sinhala olduğu için; Sinhalalar da Seylan adasındaki nüfusları topu topu sekiz milyon olduğu, oysa adadaki 2 milyon Tamil'in yanı sıra Güney Hindistan'da 28 milyon Tamil yaşadığı için. Fas'ta hem Araplar ile Berberiler arasında devlet içinde bölünme, hem de Nasır'ın büyük Arap birliği doktrininin partizanları ile Burgiba'nın *regroupement maghrebin* doktrininin partizanları arasında devlet-ötesi bir bölünme söz konusudur. Ölümüne kadar yeni devletlerin ilksel sanatlarda en başarılı virtüozu olan Nasır'ın kendisi de Bandung Konferansı'nın güçlü uluslarını örnek alarak Mısır'ın egemenliği uğruna büyük Arap, büyük İslam ve büyük Afrika yönündeki duyarlılıkları kullanmaya dalmıştı.

Ama, bazı bağlılıklar devletin sınırlarını aşsın ya da aşmasın, başlıca ilksel mücadelelerin çoğu şimdilik sınırlar içinde verilmektedir. İlksel konular çevresinde odaklanan ya da en azından bu konular tarafından canlandırılan belirli düzeyde uluslararası anlaşmazlıklar da yeni devletler arasında mevcuttur. İsrail ile onun Arap komşuları arasındaki düşmanlık ve Hindistan ile Pakistan'ın Keşmir yüzünden çekişmeleri elbette en belirgin örneklerdir. Fakat, daha eski iki devlet olan Yunanistan ve Türkiye arasında Kıbrıs yüzünden süregelen karışıklık bir diğer örnektir; Somali ile Etiyopya arasında aslında genişlemecilik yanlısı sorunun doğurduğu bir gerilim; Endonezya'daki Çinlilerin "çifte vatandaşlığı" konusunda Pekin ile Endonezya arasında doğan sorunlar ve daha nicesi. Yeni devletler siyasal açıdan somut nitelik kazandıkça bu tür anlaşmazlıklar daha da sıklaşabilir ve daha yoğun bir hal alabilir. Ama şimdilik –İsrail-Arap anlaşmazlığı ve arada sırada da olsa Keşmir sorunu dışında– bu gerçekleşmedi ve ilksel farklılıkların yakın önemi hemen her yerde birer iç mesele – gerçi, bu nedenle önemli uluslararası etkileri olmadığı anlamına gelmez bu.[15]

Yeni devletlerin genelinde görülen ilksel çeşitliliğin somut kalıplarının bir tipolojisini oluşturmayı ise örneklerin büyük çoğunluğunda ayrıntılı

15) İlksel duyarlılıkların devletlerarası önemi tamamen bu duyarlılıkların bölücü gücünde yatmaz. Zayıf ve eksik tanımlanmış olsalar da, büyük Afrika yanlısı tutumlar başlıca Afrika ülkelerinin liderlerinin yüzleşmesi için elverişli bir yumuşak dayanışma bağlamı sağladı. Burma'nın, 1954'te Yegu'da düzenlenen Altıncı Büyük Konsey'de olduğu gibi uluslararası Budizmi güçlendirme ve yeniden canlandırmaya yönelik büyük (ve pahalı) çabaları, en azından geçici bir süre için bile olsa, bu ülkenin diğer Theravada ülkeleri olan Seylan, Tayland, Laos ve Kamboçya'yla daha etkili bağlar kurmasına hizmet etti. Ayrıca, ortak bir "Malay olma" kavramının müphem, büyük ölçüde ırksal hisleri de Malaya ile Endonezya ve Malaya ile Filipinler arasındaki ve hatta, daha yakın tarihlerde, Endonezya ile Filipinler arasındaki ilişkilerde olumlu bir rol oynadı.

ve güvenilir bilginin eksik olması ciddi biçimde sekteye uğratmaktadır. Ama, yine de, kapsamlı ve yalnızca görgül bir sınıflandırma kolaylıkla düzenlenebilir ve bu düzenleme henüz keşfedilmemiş alanlar için kaba bir rehber görevini üstlenerek sivil siyasette ilksel duyarlılıkların rolü hakkında sağduyusal toplumbilimin "çoğulculuk", "aşiretçilik", "bölgeselcilik", "eyaletçilik" ve benzer klişelerinden daha isabetli bir analize olanak sağlayabilir:

1. Ortak ve bir bakıma da basit bir kalıbın tek bir egemen ve –kaçınılmaz olmasa da– genellikle daha büyük grubun tek bir güçlü ve kronik düzeyde sorunlu azınlık karşısında yer aldığı kalıp olduğu görülmektedir: Türkleri ve Rumları ile Kıbrıs, Sinhalalar ve Tamilleri ile Seylan; Ürdünlüleri ve Filistinlileri ile Ürdün – gerçi bu son örnekte bu kez egemen olan grup daha küçük olandır.

2. Bu ilk kalıba bazı yönlerden benzer biçimde, ama daha karmaşık düzeyde, bir merkezi grubun –çoğu zaman siyasal açıdan olduğu kadar coğrafi açıdan da merkezi konumda–, orta büyüklükte ve en azından bir parça baskı altındaki yan grupların bulunduğu kalıp yer alır: Endonezya'da Javalılar karşısında dış adaların halkları; Burma'da Irrawaddy Vadisi'nde yaşayan Burmalılar karşısında çeşitli dağlık bölge kabileleri ve yüksek vadilerin halkları; İran'da (yine, tam anlamıyla yeni bir devlet sayılmaz) merkez yaylada yaşayan İranlılar karşısında çeşitli kabileler; Rif, Atlas ve Sour dağlarının çeşitli Berberi kabileleriyle çevrili Atlantik Havzası Arapları; Lagos'ta Mekong bölgesinde yaşayan Laolar karşısında kabile halkları ve diğerleri. Böyle bir kalıbın siyah Afrika'da ne ölçüde bulunabileceği ise açık değil. Bu kalıbın kristalize olmuş olabileceği bir örnekte, Gana'daki Ashantilerde, merkezi grubun erki, en azından geçici olarak, kırılmışa benziyor. Ve yeni bir devlet içindeki Balangaların daha üst düzeydeki eğitimleri, siyasal bilgileri ve buna benzer nitelikleri sayesinde, nüfusun yalnızca beşte birini oluşturmalarına karşın diğer Uganda grupları karşısında egemen konum elde edip edemeyeceklerini [ya da, belki de, bugün bunu yeniden kazanıp kazanamayacaklarını] bekleyip görmemiz gerekecek.

3. İçsel açıdan daha az homojen bir tip oluşturan bir diğer kalıp, yaklaşık olarak eşit dengede iki büyük grup arasındaki iki kutuplu yapıdır: Malaya'da Malaylar ve Çinliler (gerçi bir de daha küçük bir Hintli grup bulunmakta); Lübnan'da Hıristiyanlar ve Müslümanlar (gerçi burada da her iki grup daha küçük mezhepler barındırıyor) ya da Irak'ta Sünniler ve

Şiiler. Batı bölgesi kendi içinde homojenlik içermekten çok uzak olsa da, Pakistan'ın iki bölgesi bu ülkeye çok keskin bir ilksel kalıp vermekteydi ve ülke ikiye bölündü. Bölünme öncesinde Vietnam da bu kalıba uygundu – Tonkinler karşısında Cochinler; bu sorun büyük güçlerin yardımı ile "çözüm"e kavuşmuş olsa da, yeniden birleşme yoluyla ülke bu sorunu yeniden canlandırabilir. Nüfusu gerçek anlamda grup çekişmeleri yaratacak insan sayısını zorlukla karşılayabilen Libya bile Kuzeydoğu Libya-Trablus karşıtlığıyla bu kalıbın bir benzerini taşımakta.

4. Ardından, grupların bazı büyükçe gruplardan bazı orta boy gruplara ve oradan da daha küçük gruplara doğru nispeten düzgün bir biçimde sıralandığı kalıp gelmektedir; bu kalıpta egemen gruplar yoktur ve gruplar arasında da keskin hatlar yer almaz. Buna örnek olarak belki Hindistan, Filipinler, Nijerya ve Kenya verilebilir.

5. Son olarak, çok fazla küçük grubun yer aldığı ve Wallerstein'ın basit etnik parçalanma olarak adlandırdığı kalıp yer almaktadır; bu bir bakıma tortu nitelikli yapıya Afrika'nın büyük bir bölümünü dahil etmek gerekiyor – en azından bu kıta hakkında daha fazlası öğrenilene kadar.[16] Deneysel nitelikli Leopoldville Hükümeti'nin getirdiği ve Kongo Cumhuriyeti'nde yer alan yaklaşık iki yüz elli kadar kabilesel-dilsel grubun önce seksen adet otonom kabile bölgesi halinde gruplandırılmasını ve bunun da on iki ayrı federal eyalet halinde düzenlenmesini konu alan öneri bu tür bir parçalanmanın ulaşabileceği boyut ve içerebileceği ilksel ittifakların karmaşıklığı konusunda bir fikir verebilir.

Böylece, kolektif düzeyde onaylanan ve açıkça ifade edilen kişisel kimlik dünyası düzenli bir dünyadır. Mevcut yeni devletler içinde ilksel kimlik ve bölünme kalıpları akışkan, şekilsiz ve sonsuz sayıda çeşitli olmayıp kesinlikle sınırları belirlenmiş ve dizgesel yollardan farklılıklar sergilemektedir. Ve bu kalıplar çeşitlilik gösterdikçe bireyin toplumsal benlik sorunu da, bireyin bu kalıp tiplerinden herhangi biri içindeki konumuna bağlı olarak, çeşitlilik gösterir. Dikkate alınması gereken bir kimse olarak tanınmanın güvenceye alınması, Seylan'daki bir Sinhala'ya, Endonezya'daki bir Javalı'ya ya da Malaya'daki bir Malay'a göründüğünden farklı biçimde görünecektir, çünkü bir azınlık grubu karşısındaki büyük grubun üyesi olmak, bir küçük gruplar kümesi ya da başka bir

16) I. Wallerstein, "The Emergence of Two West African Nations: Ghana and the Ivory Coast", (Doktora tezi, Columbia University, 1959).

büyük grup karşısında yine büyük bir grubun üyesi olmaktan oldukça farklıdır. Kıbrıs'taki bir Türk'e bir Yunan'a göründüğünden, Burma'da bir Karen'e bir Burmalı'ya göründüğünden, Nijerya'da bir Tiv'e bir Hausa'ya göründüğünden farklı biçimde görünecektir, çünkü bir azınlık grubunun üyesi olmak kişiyi bir büyük grubun üyesi olmanın yerleştirdiği konumdan farklı bir konuma yerleştirir, hatta tek bir dizge içinde bile bu böyledir.[17] Yeni devletlerin birçoğunda bulunan "yabancı" tüccarların dışlanmış toplulukları –Batı Afrika'da Lübnanlılar, Doğu Afrika'da Hintliler, Güneydoğu Asya'da Çinliler ve, biraz farklı bir biçimde, Güney Hindistan'da Marwariler– tanınmış bir kimliğin sürdürülmesi sorunu açısından, aynı toplumlar içindeki yerleşik tarımsal gruplardan –bu gruplar ne kadar küçük ve önemsiz olurlarsa olsunlar– tamamen farklı bir toplumsal evren içinde yaşamaktadır. İlksel ittifak ve muhalefet ağı yoğun, girift ama aynı zamanda tam olarak anlaşılmış bir ağdır ve çoğu durumda da yüzyılların getirdiği aşamalı kristalleşmenin bir ürünüdür. Daha dün, tükenmiş bir sömürge rejiminin bereketsiz kalıntılarından doğan ve hiç de tanıdık olmayan sivil devlet, bu ince dokunmuş ve sevgiyle korunan gurur ve kuşku dokusunun üstüne yerleştirilmekte ve bu devletin bir şekilde bu dokuyu modern siyasetin kumaşı halinde dokuması gerekmektedir.

III

Ancak, ilksel duyarlılıkların sivil düzene indirgenmesini daha da zorlaştıran gerçek, siyasal modernizasyonun ilk başlarda bu tür duyarlılıkları susturma değil, çabuklaştırma eğilimi göstermesidir. Egemenliğin bir sömürge rejiminden bağımsız bir rejime aktarılması, erkin yabancı ellerden yerli ellere aktarılmasıyla sınırlı değildir; bu siyasal yaşamın tüm dokusunun dönüşümü, tebaanın vatandaşa dönüşümüdür. sömürge yönetimleri, tıpkı örnek aldıkları modern çağ öncesi Avrupa'nın aristokrat yönetimleri gibi, soğuk ve tepkisizdir; yönettikleri toplumların dışında dururlar ve keyfi, düzensiz ve dizgesel olmaktan uzak davranırlar. Fakat, yeni devletlerin yö-

17) Bu sorunun Endonezya açısından kısaca ele alındığı bir çalışma için bkz. C. Geertz, "The Javanese Village", *Local, Ethnic and Natioal Loyalities in Village Indonesia*, yay. haz.: G. W. Skinner, Yale University, Southeast Asia Studies, Cultural Report Series, No. 8 (New Haven, 1959), s. 34-41.

netimleri, oligarşik olsalar da, popüler ve özenlidir; yönettikleri toplumun ortasında yer alırlar ve geliştikçe de bu toplumlara gitgide daha sürekli, kapsamlı ve amaçlı bir tarzda yaklaşırlar. Ashanti kakao çiftçisi, Guceratlı dükkân sahibi ya da Malayalı Çinli çinko madencisi açısından, ülkesinin siyasal bağımsızlığı elde etmesi aynı zamanda kendisinin, planlamamış olsa bile, modern siyasal konumu elde etmesidir – kendisi kültürel açıdan ne kadar gelenekçi kalacak olsa da ya da yeni devlet aslında ne kadar etkisiz ve çağdışı bir işlev görecek olsa da. O artık yaşamının en kişisel alanlar dışında her noktasına etki etmeye başlayan otonom ve farklılaşmış bir siyasal örgütlenmenin ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Endonezyalı ulusçu Sjahrir, İkinci Dünya Savaşı'nın arifesinde, "Şimdiye kadar yönetim işlerinden olabildiğince uzak tutulmuş olan halkın artık yönetim işlerinin içine çekilmesi gerekmektedir," diye yazarken aslında gelecek on yıl içinde Hint Okyanusu'nda gerçekleşecek olan "devrim"in gerçek karakterini tanımlamaktaydı. "Bu halk siyasal açıdan bilinçlendirilmelidir. Siyasal çıkarları harekete geçirilmeli ve hareketli tutulmalıdır."[18]

Hâlâ büyük ölçüde modernleşmemiş bir nüfusun oluşturduğu kitleye modern siyasal bilinçliliğin kazandırılmaya çalışılması, aslında, yönetim işlerine çok yoğun bir popüler ilginin uyandırılmasına ve bu ilginin korunmasına yol açacaktır. Fakat, ilksel tabanlı bir "yekpare olma duyarlılığı" birçokları açısından meşru otoritenin kökeni –"kendi kendini yönetme" terimindeki "kendi"nin anlamı– olarak kaldıkça, bu ilginin büyük bir bölümü, kişinin kabilesi, bölgesi, mezhebi ya da benzerlerinin hızla daha aktif hale gelmesine karşın, ilksel bağlılıklar ağından sömürge yönetiminde olduğu gibi kolaylıkla yalıtılamayan ya da bu bağlılıkların "küçük topluluktaki" sıradan otorite dizgeleri olarak özümlendiği bir erk merkeziyle ilişkisine yönelik saplantılı bir ilgi halini alır. Böylece, bölgeselcilik, eyaletçilik, ırkçılık gibi duyarlılıkları güdüleyen şey, diğer şeylerin yanı sıra, egemen bir sivil devletin oluşum sürecidir, çünkü topluma uğruna çarpışılacak değerli bir yeni mükafatla çarpışmak için korkutucu bir yeni güç sağlar.[19] Ulusçu

18) S. Sjahrir, *Out of Exile* (New York, 1949), s. 215.

19) Talcott Parsons'ın belirttiği gibi, toplumsal amaçlar için toplumsal kaynakların harekete geçirilme kapasitesi olarak tanımlanan bu nitelik, toplumsal dizge içinde "kazan ya da kaybet" türü bir nicelik olmayıp, zenginlik gibi, tikelin işleyişi tarafından üretilir – bu kez ekonomik olmaktan ziyade siyasal kurumlar tarafından. "The Distribution of Power in American Society", *World Politics* 10 (1957): 123-143. Bu nedenle de, geleneksel bir toplumsal bağlamda modern bir devletin büyümesi yalnızca belirli miktarda erkin gruplar arasında, belirli grupların ya da bireylerin toplam kazanımları başkalarının

propagandacıların karşıt doktrinleri bir yana, Endonezya'nın bölgeciliği, Malaya'nın ırkçılığı, Hindistan'ın dilden kaynaklanan ayrımcılığı ya da Nijerya'nın aşiretçiliği, kendi siyasal boyutlarında, sömürge döneminin böl ve yönet siyasasının mirası olmaktan ziyade bağımsız, kendi içinden destek alan, amaçlı olarak üniter bir devletin sömürge rejiminin yerine geçişinin ürünüdür. Bazılarını sömürge yönetiminin vurguladığı (ve diğerlerinin de ılımlı hale gelmesine yardım ettiği) tarihsel yönden gelişmiş ayrımlara dayanmalarına karşın, yeni bir siyasal örgütlenme, yeni bir vatandaşlığın yaratılması sürecinin kendisinin bir parçasıdır.

Bu bağlantıya iyi bir örnek için, yeni devletler ailesine sessiz sedasız katılmasının ardından bugün (1962) en gürültülü toplumsal kargaşalardan birinin sahnesi haline gelen Seylan'a bakabiliriz. Seylan'ın bağımsızlığı büyük ölçüde bir mücadele olmadan kazanıldı; hatta, çok fazla çaba da göstermeden. Diğer yeni devletlerin çoğunda olduğu gibi, hiçbir hırs küpü ulusçu kitle hareketi, hiçbir ağzı laf yapan ihtiraslı kahraman lider, hiçbir gelenekselcilik yanlısı sömürge muhalefeti, hiçbir şiddet, hiçbir tutuklama –aslında hiçbir devrim– bulunmuyordu, çünkü, 1947'de egemenliğin devri tutucu, ılımlı, halktan uzak İngiliz memurların yerine tutucu, ılımlı, halktan uzak, İngilizler tarafından eğitilmiş Seylanlı asillerin yerleştirilmesiyle gerçekleşti. Bu asiller, en azından kendi insanlarından birinin gözünde, "her açıdan önceki sömürge yöneticilerine benziyorlardı, derilerinin rengi dışında".[20] Devrim, daha sonraları, bir on yıl sonra, bağımsızlığın resmen kazanılmasıyla geldi ve İngiliz valinin buradan ayrılırken yaptığı "Seylan'ın özgürlük hedefine barışçıl görüşmelerle, çatışma olmadan ya da kan dökülmeden ulaşması çok memnunluk vericidir"[21] yorumu için biraz erken olduğu ortaya çıktı: 1956'da Tamil-Sinhala ayaklanmalarında yaklaşık bin kişi yaşamını yitirdi; bu sayı 1958'de yaklaşık iki bine ulaştı.

kayıplarına denk düşecek biçimde değiştirilmesini ya da aktarımını değil, bunun yerine, erkin kendisinin üretimi için yeni ve daha etkili bir makinenin yaratılmasını ve böylece toplumun genel siyasal kapasitesindeki bir artışı temsil eder. Bu, erkin belirli bir dizge içinde –ne kadar radikal düzeyde olursa olsun–dağılımından çok daha gerçek anlamda "devrimci" bir olgudur.

20) D. K. Rangenekar, "The Nationalist Revolution in Ceylon", *Pacific Affairs* 33 (1960): 361-374.

21) M. Weiner, "The Politics of South Asia", G. Almond ve J. Coleman, *The Politics of the Developing Area* (Princeton, N.J., 1960): s. 153-246 içinde.

Yüzde 70'i Sinhala, yüzde 23'ü de Tamil olan ülke yüzyıllardır belirli oranda grup gerilimleriyle dikkatleri çekmiştir.[22] Fakat, 1956'da S. W. R. D. Bandaranaike'nin ani bir Sinhala kültürel, dinsel ve dilsel uyanışı sonucunda başbakanlığa getirilmesinden beridir bu gerilim gözü doymaz, kapsamlı ve ideolojik yönden kışkırtılmış kitlesel nefretin en belirgin modern halini almış durumda. Oxford mezunu, Marksçı çizgide ve temelde laik bir kişi olan Bandaranaike İngilizce konuşan (ve iki etnik gruptan oluşan) aristokratların otoritesini açıkça –ve belki de kuşkucu bir yaklaşımla– Sinhala çoğunluğunun ilksel duyarlılıklarına hitap ederek baltaladı; "yalnızca Sinhala"ya odaklanan bir dil siyasası, Budizme ve Budist din adamlarına saygı gösterilmesi, Tamillerin "refaha kavuşturulması" siyasasından geri adım atılması ve Batı giysilerinin terk edilerek kırsal yörede yaşayan Sinhala halkın geleneksel "kumaş ve banyan" giysilerine dönüş vaat ediliyordu.[23] Ve, "asıl amacı", onu rahatlıkla eleştirebilen yandaşlarından birinin ileri sürdüğü gibi, "modası geçmiş, bölgesel, ırkçı bir yönetim" kurmak değil, "demokrasiyi istikrara kavuşturmak ve ülkesini Nehru türü toplumculuğa dayalı bir modern gönenç devletine dönüştürmek" olsa bile,[24] kısa süre içinde kendisini gitgide artan bir ilksel coşkunun çaresiz kurbanı konumunda buldu ve iktidarda geçen karışık ve bunaltıcı otuz ayın ardından tuhaf dürtülerle donatılmış Budist bir rahibin elinden gerçekleşen ölümü de fazlasıyla alaysılama yüklüydü.

Bu nedenle, kararlı, halktan destek alan bir toplumsal reform hükümetine doğru ilk kesin hamle ulusal birliğin büyümesine değil, tam aksine yol açtı – daha da artan dilsel, ırksal, bölgesel ve dinsel bölgeselcilik, tuhaf

22) Tamillerin yaklaşık yarısı devletsiz "Hintli Tamil"dir – yani, on dokuzuncu yüzyılda İngiliz çay alanlarında çalışmak üzere Seylan'a getirilmiş ve şimdi de Seylan'da yaşadıkları gerekçesiyle Hindistan tarafından vatandaşlık verilmeyen, Hindistan'dan geçici bir süre kalmak üzere gelmiş insanlar oldukları gerekçesiyle de Seylan tarafından vatandaşlık verilmeyen kişilerdir.

23) Sir Ivor Jennings'in 1954'te yaptığı ve Bandaranaike'nin ulusçu hareketin liderliğini kazanmasının olanak dışı olduğu, çünkü onun bir Hıristiyan gibi eğitilmiş olsa da bir "siyasal Budist" olduğu biçimindeki tahmininin yanlış çıkması konusunda yorumda bulunan Rangenekar şunu sert bir dille belirtir: "Asya ortamında kendisinin Batılı değerlerini reddeden ve yerli kültürle uygarlığı ön plana çıkaran, Batı'da eğitim görmüş bir siyasetçi, tamamen yerli değerler içinde yetişmiş ve en dinamik siyasetçinin umut edebileceğinden çok daha fazla etki sağlayacaktır." Rangenekar, "Nationalist Revolution in Ceylon".

24) *A.g.e.*

işleyişi Wriggins[25] tarafından ayrıntılarıyla açıklanan tuhaf bir diyalektik. Herkesin oy kullanma hakkının olması kitlelerin karşı konulamaz geleneksel sadakatler yoluyla cezbedilmesinin yolunu açtı ve Bandaranaike ile onun izinden gidenleri ilksel duyarlılıkları seçimlerden önce artırıp seçimlerden sonra da azaltma gibi bir kumara yönlendirdi – bunda başarılı olamadıkları da sonradan ortaya çıktı. Bandaranaike'nin sağlık, eğitim, yönetim ve benzeri alanlardaki modernleştirme çabaları kırsal yörenin önemli kişilerinin –rahiplerin, ayurveda doktorlarının, köylerdeki öğretmenlerin, yerel memurların– statüsünü tehdit edince bu kişiler siyasal destek sağlamak karşılığında toplumsal konumlarının güvenceye alınması konusunda ısrar ettiler. Artık bir biçimde devlet haline gelmiş bir ulus durumundaki ülkenin kimliğine içerik sağlaması amaçlanan ortak bir kültürel gelenek arayışı yalnızca eski ve unutulması daha hayırlı olacak Tamil-Sinhala düşmanlıklarını, saldırılarını, hakaretlerini, aşağılamalarını ve savaşlarını yeniden canlandırmaya yaradı. Sınıf sadakatlerinin ve eski okul bağlarının ilksel farklılıklara üstün geldiği, Batı'da eğitim görmüş kentli elit kesimin gitgide kaybolması iki topluluk arasındaki karşılıklı anlaşmanın birkaç önemli noktasından birini de ortadan kaldırdı. Temel ekonomik değişikliğin ilk etkileri üretken, tutumlu ve girişken Tamillerin konumunun daha az yöntemsel Sinhala çoğunluğu karşısında güçleneceği korkularını da beraberinde getirdi. Devlet sektöründeki işler için rekabetin artması ve yerli basının da gitgide önem kazanması ve hatta hükümetin gerçekleştirdiği toprak reformu programları –çünkü nüfus dağılımı ve dolayısıyla parlamentoda toplulukların temsil oranı değişiyordu– benzer biçimde kışkırtıcı etki yaptı. Seylan'ın artan ilksel sorunu yalnızca bir kalıt, ülkenin siyasal, toplumsal ve ekonomik modernizasyonu önündeki miras alınmış bir engel değildir; ülkenin bu türden bir modernizasyonu başarma yolundaki ilk ciddi –ve bir parça da etkisiz– çabasının doğrudan ve dolaysız refleksidir.

Çeşitli biçimlerde dile getirilen bu diyalektik yeni devlet siyasetlerinin genel bir niteliğidir. Endonezya'da yerli üniter bir devletin kurulması, çok az nüfus yoğunluğuna sahip olmasına karşın mineral açısından zengin dış adaların ülkenin döviz kazancının büyük bölümünü sağlamasına ve kaynak açısından yoksul Java'nın da gelirin büyük bölümünü tüketmesine yol açtı –hem de sömürge döneminde asla gerçekleşmeye-

25) H. Wriggins, "Impediments to Unity in New Nations – The Case of Ceylon" (yayımlanmadı).

cek kadar belirgin bir biçimde– ve bölgesel haset iyice gelişerek silahlı ayaklanma noktasına kadar tırmandı.[26] Gana'da, Nkrumah'ın yeni ulusal hükümeti kalkınma fonları oluşturmak amacıyla kakao fiyatını Ashanti kakao üreticilerinin istediğinden daha düşük tutunca Ashantilerin incinen gururu açık bir ayrımcılık halinde patlak verdi.[27] Fas'ta, bağımsızlık mücadelesine sağladıkları önemli katkı okul, iş, gelişmiş iletişim olanakları ve benzerleri biçiminde daha büyük hükümet desteğiyle ödüllendirilmeyince, Rif Berberileri Rabat'ın dikkatini çekebilmek için klasik bir kabile protestosu yöntemine başvurdular – vergi ödemeyi reddettiler, pazaryerlerini boykot ettiler, üreticiliğe dayanmayan dağ yaşantısına çekildiler.[28] Ürdün'de, Abdullah'ın, egemenliğini yeni kazanmış sivil devleti yitirilen toprakların yeniden elde edilmesi, İsrail'le masaya oturulması ve ordunun modernizasyonu yoluyla umutsuzca güçlendirme çabaları, etnik açıdan küçük düşürülmüş, Arap yanlısı bir Filistinli tarafından öldürülmesiyle sonuçlandı.[29] Bu tür huzursuzlukların açıkça ayrımcılık noktasına kadar ilerlemediği yeni devletlerde bile, hemen her zaman evrensel düzeyde, bu tür bir yönetsel erk mücadelesinin çevresinde geniş bir ilksel anlaşmazlık gölgesi belirdi. Parti ve parlamentonun, kabine ve bürokrasinin ya da monarşi ve ordunun genel siyasetiyle etkileşim içinde kalarak ve bu siyasetin yanı başında yer alarak, hemen her yerde, çatışan halk kimliklerinin ve hızlanan etnik merkezli isteklerin bir tür siyaset dışı ifadesi yer almaktadır.

Dahası, bu siyaset dışı savaşın kendisine özgü savaş alanları olduğu görülmektedir; bu savaşın güçlü bir yerleşme eğilimi sergilediği, geleneksel siyasal çatışma arenaları dışında belirli özel kurumsal bağlamları bulunmaktadır. İlksel meseleler zaman zaman parlamento görüşmelerinde,

26) H. Fieth, "Indonesia", G. McT. Kahin (yay. haz.), *Government and Politics of Southeast Asia* (Ithaca, N.Y., 1959), s. 155-238 içinde; ayrıca Kahin, G. McT. (yay. haz.), *Major Governments of Asia* (Ithaca, N.Y., 1958), s. 471-592. Bu, elbette, bölgesel düşmanlığın kristalleşmesinin Padang isyanının tek nedeni olduğu ya da Java ile dış adalar karşıtlığının muhalefetin tek ekseni olduğu anlamını taşımaz. Bu makalede yer alan bütün unsurlar, istekleri, umutları ve düşünceleri dikkate alınan sorumlu bir etken olarak tanınma arzusu ile zenginlik, erk, prestij gibi daha bildik arzular iç içe geçmektedir. Yalın ilksel belirlenimcilik de, ekonomik belirlenimcilik gibi, savunulabilir bir konumda değildir.

27) D. Apter, *The Gold Coast in Transition* (Princeton, N.J., 1955), s. 68.

28) W. Lewis, "Feuding and Social Change in Morocco", *Journal of Conflict Resolution* 5 (1961): 43-54.

29) R. Nolte, "The Arab Solidarity Agreement", American University Field Staff Letter, Southeast Asia Series, 1957.

kabine tartışmalarında, mahkeme kararlarında ve, daha sık bir oranda, seçim kampanyalarında gündeme gelse bile, diğer türden toplumsal meseleler normalde ya da en azından bu kadar sık ya da bu kadar akut biçimde baş göstermediği daha saf, daha bariz ve daha keskin biçimlerde ortaya çıkma eğilimi sergiler.

Bunlar içinde en görünür olanlardan biri okul dizgesidir. Özellikle dil eksenindeki çatışmalar okul krizleri biçiminde su yüzüne çıkmaktadır – örneğin, Malaya'daki Çin okullarında Malay dilinin ne oranda Çince'nin yerini alacağı konusunda Malay ve Çinli öğretmen sendikalarının şiddetli çatışması; Hindistan'da eğitim dili olarak İngilizce'nin, Hintçenin ve yerel anadillerin kullanılmasını savunanlar arasındaki üçlü gerilla savaşı ya da Batı Pakistan'ın Doğu Pakistan'a Urdu dilini empoze etme çabasını engellemek için Bengal dilini konuşan üniversite öğrencilerinin sahnelediği kanlı ayaklanmalar. Fakat, dinsel konular da eğitsel bağlamlara kolaylıkla nüfuz edebilmektedir. Müslüman ülkelerde geleneksel Kuran okullarını Batılı biçimlerde yenileme sorunu sürekli gündemdedir; Filipinler'de Amerikalıların getirdiği laik devlet okulları geleneği ile din adamlarının bu tür okullarda dinin öğretilmesini artırmaya yönelik çabaları arasında çatışma bulunmaktadır; Madras'ta Dravidyan ayrılıkçıları "eğitim siyasal, dinsel ya da komünal eğilimden özgür olmalıdır" düşüncesini sahte bir dindarlıkla dile getirirken aslında eğitim "epik Ramayana gibi Hindu yazılarını vurgulamamalı" demek istemektedir.[30] Büyük ölçüde bölgesel olan mücadeleler bile okul dizgesini tamamen ele geçirme eğilimi gösterir: Endonezya'da bölgesel huzursuzluğa, rekabet sonucunda, yerel yüksek öğrenim kurumlarının sayısındaki artış eşlik etti; öyle ki, yetişmiş öğretmen eksiği çok büyük olmasına karşın, bugün ülkenin neredeyse başlıca bütün bölgelerinde bir fakülte yer almaktadır ve bunlar da geçmişin nefretlerinin birer anıtı, gelecektekilerin de beşiği konumundadır. Bugün Nijerya'da da benzer bir durum gelişiyor olabilir. Eğer ki genel grev sınıf kavgasının klasik siyasal ifadesi ve askeri darbe de militarizm ile parlamenter dizge arasındaki kavganın ifadesiyse, o halde, belki de okul krizi ilksel sadakatlerin klasik siyasal –ya da siyaset dışı– ifadesi haline gelmektedir.

Siyaset dışı girdapların çevresinde şekillenme eğilimi gösterdiği başka birkaç kutup daha bulunmakta, fakat, literatür göz önüne alındığında, bunlar ayrıntıyla analiz edilmek yerine savsaklanmaktadır. Toplumsal

30) P. Talbot, "Raising a Cry for Secession", American University Field Staff Letter, South Asia Series, 1957.

istatistik konusu buna bir örnektir. Lübnan'da 1932'den beri genel nüfus sayımı gerçekleştirilmedi, çünkü nüfus sayımı gerçekleştirilirse nüfusun dinsel yapısındaki değişikliklerin ortaya çıkmasından ve bunu da mezhep çıkarlarını dengelemek için kusursuz denebilecek bir incelikle oluşturulmuş siyasal düzenlemeleri geçersiz kılmasından korkuluyor. Ulusal dil sorunundan mustarip Hindistan'da, Hindu dilini konuşan bir kişinin tam olarak kim olduğu bazı oldukça sert anlaşmazlıkların konusu haline geldi, çünkü mesele sayı hesabına gelip dayanmaktadır: Hindu dili taraftarları Hindistan halkının yaklaşık yarısının (Urdu ve Pencap dilleri de dahil olmak üzere) Hindu dili konuştuğunu kanıtlamak için nüfus sayımı sonuçlarını kullanırken, Hindu dili karşıtları da yazıdaki farklılıklar gibi konuları ve hatta kişinin dinsel inancını da dilsel açıdan dikkate alarak bu sayıyı yüzde 30'a kadar indirmekteler. Bir de, Weiner'in açıkça "nüfus sayımının yeniden tanımlanması yoluyla soykırım"[31] olarak adlandırdığı olguyla yakından ilişkili bir sorun söz konusu: Hindistan'da 1941 nüfus sayımına göre kabile halkların nüfusu toplam 25 milyonken 1951 sayımında bu sayının yalnızca 1.7 milyon olması gibi tuhaf bir gerçek var ortada. Fas'ta ilan edilen rakamlara göre nüfus içinde Berberilerin oranı yüzde 35 ile yüzde 60 arasında değişmektedir ve hatta bazı ulusçu liderler Berberilerin aslında bir Fransız icadı olduğuna inanmak ya da başkalarını inandırmak istemektedir.[32] Kamu hizmetinin etnik yapısı konusundaki istatistikler –gerçek ya da üzerinde oynanmış biçimleriyle– her yerdeki ilksel demagogların çok sevdikleri bir silahtır – özellikle de bir kısım yerel memur yönettikleri gruptan farklı bir gruba üye olduklarında. Endonezya'da, önde gelen bir gazete, bölgecilik krizinin dorukta olduğu bir noktada, dışsatım gelirleri ile hükümetin bölgelere göre yaptığı harcama dağılımını sahte bir masumiyetle grafik halinde yayımladığı için yasaklandı.

31) M. Weiner, "Community Associations in Indian Politics" (yayımlanmadı). Bunun tersi olan süreç, yani "nüfus sayımının yeniden tanımlanması yoluyla budunoluş"ta gerçekleşmektedir, Gabon'un başkenti Libreville'de Togo ve Dahome nüfusunun istatistiksel olarak "Popo" adında yeni bir kategori halinde bir arada sayılması gibi. Ya da, Kuzey Rodezya'da bir bakır üretim sahası olan Henga, Tonga, Tambuka ve benzeri kentler "ortak mutabakat" sonucunda Nyasalanderler adı altında gruplandırılmakta ve bu yeni üretilmiş gruplandırmalar da ardından gerçek bir "etnik" varlık kazanmaktadır. I. Wallerstein, "Ethnicity and National Integration in West Africa", *Cahiers d'études africaines* 3 (1960): 129-139.

32) Yüzde 35 sayısı N. Barbour (yay. haz.), *A Survey of North West Africa* (New York, 1959), s. 79 içinde bulunabilir; yüzde 60 sayısı D. Rustow, "The Politics of the Near East", Almond ve Coleman, *Politics of Developing Areas*, s. 369-453 içinde bulunabilir.

Giysi (Burma'da vatanseverliklerini geliştirmek amacıyla Birlik Günü için Rangoon'a getirilen yüzlerce kabile üyesi, fırsattan istifade, geri gönderilirken yanlarına hediye olarak Burma giysileri verilmektedir), tarihyazımı (Nijerya'da çelişkili kabile tarihlerinin aniden bollaşması ülkeyi kasıp kavurmakta olan zaten çok güçlü merkezkaç eğilimleri daha da güçlendirmektedir) ve kamu otoritesinin resmi tutumu (Seylan'da Tamiller Sinhala dilinin harfleriyle yazılmış otomobil plakalarını kullanmayı reddetmekteler; Güney Hindistan'da da Hindu dilinde yazılmış yol işaretlerinin üstünü boyauyorlar) siyaset dışı anlaşmazlıkların henüz yalnızca izlenimlere dayanılarak gözlemlenmiş diğer alanlarıdır.[33] Tıpkı yeni devletlerin tamamında kentleşmeye eşlik eden ve bu devletlerin bazılarında büyük kentleri –Lagos, Beyrut, Bombay, Medan– komün geriliminin kaynar kazanları haline getiren kabile birliklerinin, kast örgütlerinin, etnik dayanışmaların, bölgesel örgütlenmelerin ve dinsel arkadaşlıkların hızla genişleyen yapıları gibi.[34] Fakat, ayrıntılar bir yana, yeni devletlerin ortaya çıkmaya başlayan yönetsel kurumları ile destekleme eğilimi gösterdikleri uzmanlaşmış siyasetler çevresinde ilksel huzursuzluğun kendi kendisini güçlendiren girdaplarının dönmekte olması ve bu siyaset dışı girdabın büyük ölçüde siyasal gelişme sürecinin kendisinin bir ürünü –eğretilemeyi sürdürecek olursak, bir dalgası– olması asıl önemli noktadır. Devletin toplumsal kaynakları kamusal amaçlar için harekete geçirebilme kapasitesinin artması, kudretinin yaygınlaşması ilksel duyarlılıkları artırıyor çünkü, meşru otoritenin bu tür duyarlılıkların sahip olduğu doğal ahlaksal baskıcılığın yalnızca bir uzantısı olduğu biçimindeki doktrin karşısında, kişinin kendisini başka kabilelerden, başka ırklardan ya da başka dinlerden insanların yönetimine terk etmesi yalnızca baskı görmeye, aynı zamanda aşağılanmaya izin vermek demektir – tıpkı çocukların, saf kimselerin ve akıl hastalarının görüşlerinin kendilerini olgun, zeki ve akıllı kabul edenler tarafından tam anlamıyla dikkate alınmaması gibi, görüşleri, tutumları, istekleri tam olarak dikkate alınmayan daha alt düzeyde bir varlık olarak ahlaksal topluluktan dışlanmaya da izin vermektir.

33) Burma giysisi konusunda bkz. H. Tinker, *The Union of Burma* (New York, 1957), s. 184. Nijerya'da kabile tarihleri için bkz. Coleman, *Nigeria*, s. 327-328. Seylan'da otomobil plakaları için bkz. Wriggins, "Ceylon's Time of Troubles, 1956-8", *Far Eastern Survey* 28 (1959): 33-38. Hindu yol işaretleri için bkz. Weiner, "Community Associations".

34) Modernleşen toplumlardaki kentlileşme sürecinde gönüllü kuruluşların rolüne ilişkin genel bir tartışma için bkz. Wallerstein, "The Emergence of Two West African Nations", s. 144-230.

Ilımlı bir hale getirilebilse bile, ilksel duyarlılıklar ile sivil siyaset arasındaki bu gerilim muhtemelen asla tam olarak ortadan kaldırılamaz. Yer, din, kan, görünüm ve yaşam biçimi gibi unsurların "veri"lerinin bir bireyin en temelde kim olduğuna ve, ayrılmaz bir biçimde, kiminle birlikte olduğuna ilişkin düşüncesini şekillendirme gücü kişiliğin ussal olmayan temellerinde yatmaktadır. Ve, bir kez yerleşti mi, ulusal devletin istikrarlı bir biçimde genişleyen siyasal sürecindeki bu düşünceye dayanmayan kolektif benlik duygusu kesindir, çünkü bu sürecin olağanüstü düzeyde çeşitlenmiş konulara göndermede bulunduğu görülmektedir. O halde, ilksel bağlılıklar söz konusu olduğunda, yeni devletlerin –ya da bunların liderlerinin– yapmayı planlamaları gereken şey, çoğu durumda yapmaya çabaladıkları gibi, onları küçülterek ya da hatta gerçekliklerini inkâr ederek onların ortadan kaybolmalarını dilemek değil, onları evcilleştirmektir. Bu bağlılıkları oluşmaya başlayan sivil düzenle bağdaştırmalı ve bunu da onları yönetsel otorite karşısındaki meşrulaştırıcı güçlerinden arındırarak, onlarla ilişkisi açısından devletin gerecini tarafsızlaştırarak ve bu bağlılıkların kopmasından kaynaklanan huzursuzluğu siyaset dışı ifade yolları yerine uygun siyasal ifade yollarına yönlendirerek gerçekleştirmelidirler.

Bu hedef de tam olarak ulaşılabilir türden bir hedef değil, ya da en azından henüz tam olarak ulaşılabilmiş değil – hatta, sahip oldukları varsayılan "birleştirici zekâ"ya karşın Ambedkar'ın Kanadası'nda ve İsviçre'de bile ulaşılabilmiş değil (bu konuda Güney Afrika hakkında ne kadar az konuşulsa o kadar iyidir). Ama, göreli de olsa, başarılmış olduğu söylenebilir ve yeni devletlerin özgür ilksel yanlıları tarafından bütünlüklerine ve meşruluklarına yöneltilen saldırıyı püskürtebilme umutları da böylesine göreli bir başarı olasılığında yatmaktadır. Tıpkı bu devletlerin yaşamak zorunda kaldıkları endüstrileşme, kentleşme, yeniden tabakalaşma ve diğer toplumsal ve kültürel "devrimlerde olduğu gibi, çeşitli ilksel toplulukların tek bir egemen güç altında toplanması da bu toplulukların halklarının siyasal kapasitesinin en son sınırında –bazı durumlarda, hiç kuşkusuz, bunun da ötesinde– kullanılmasını vaat etmektedir.

IV

Bu "bütünleyici devrim", elbette, zaten başladı ve daha kusursuz bir birliği yaratmanın yol ve araçlarına dönük arayış da her yerde sürmekte. Ama

yalnızca bir başlangıç ve henüz yeni başlayan bir arayış söz konusu; öyle ki, yeni devletler oldukça geniş, karşılaştırmalı bir temele göre incelenecek olursa, dışsal görünümdeki her türlü çeşitliliğine karşın, aslında herkesin ortak sorunu olan meseleye verilen çok farklı kurumsal ve ideolojik tepkilerin şaşırtıcı tablosuyla karşılaşılır; bu sorun, ilksel huzursuzlukların siyasal açıdan normalleştirilmesidir.

Günümüzde, yeni devletler kendilerine uygun biçemi, kendi ortamlarının yarattığı zorluklara karşı kendilerine özgü çözüm yollarını aramaktalar – tıpkı naif ya da çırak ressamlar, şairler ya da besteciler gibi. Taklitçi, kötü düzenlenmiş, eklektik, fırsatçı, aşırı hevesli, eksik tanımlanmış, güvensiz – tipolojik açıdan, klasik kategorilere ya da bunların tersine çevrilmiş biçimlerine göre sıralanmaları gerçekten çok zor; tıpkı henüz olgunlaşmamış sanatçıları ekoller ya da geleneklere göre sınıflandırmanın kendilerine özgü biçem ve kimliği bulmuş olan olgun sanatçıları sınıflandırmaktan çok daha zor olması gibi. Endonezya, Hindistan, Nijerya ve diğerleri, söz konusu alanda, yalnızca birer kötü örneği paylaşmaktadır; ama bu kötü örnek de bu ülkeler için siyasal yaratıcılığın temel dürtülerinden biri, bu ülkeleri ondan sıyrılabilmek ve onun karşısında zafere ulaşmak için yollar bulmak amacıyla sürekli denemeye yönlendiren kötü bir durumdur. Bir kez daha, bu, bütün bu yaratıcılığın sonuçta başarılı olacağı anlamını taşımaz. Fransa'nın belki de gayet iyi sergilediği gibi, başarısız sanatçılar olduğu gibi başarısız devletler de vardır. Fakat, kesintisiz siyasal ve hatta anayasal yenileşme sürecini devam ettiren ve yeni devletlerin siyasetlerini dizgesel olarak sınıflandırma çabalarına radikal düzeyde geçici, belki de yalnızca olgunlaşmamış bir nitelik kazandıran şey de, diğer her şeyin yanı sıra, ilksel meselelerin inatçılığıdır.

Bugün yeni devletlerde ortaya çıkan çeşitli yönetim düzenlemelerini dilsel, ırksal ve başka bir tür katışmadan kaynaklanan sorunlar olarak sıralama çabasının, bu nedenle, bu türden çeşitli düzenlemelerin basit bir görgül incelemesiyle, mevcut deneylerin model biçiminde düzenlenişiyle başlaması gerekir. Böyle bir incelemeden yola çıkılarak, en azından söz konusu çeşitliliğin boyutlarına ilişkin bir fikir sahibi olmak, bu düzenlemelerin gerçekleşmekte olduğu toplumsal alanın genel boyutlarını genel anlamda kavramak olanaklı olabilir. Bu yaklaşımda bir tipolojik oluşturmak, ideal olsun ya da olmasınlar, yapılandırılmış tipleri (bunlar olağanüstü çeşitliliğin karışıklığı içinde yapının temel değişmezlerini izole edecektir) kullanmakla değil, bu çeşitliliğin gerçekleşme sınırlarını,

içinde etkin olduğu alanı belirlemekle ilgili bir meseledir. Bu noktada, bu mesafelere, boyutlara ve sınırlara yönelik bir fikir, belki de, en iyi biçimde, kaleydoskop gibi iş görerek, ilksel çeşitlilik açısından farklı somut kalıplar ve bu kalıplara dair farklı siyasal tepki kipleri sergileyen yeni devletler arasından seçtiğimiz ülkelerde, "bütünleyici devrim"in bir dizi fotoğrafını bu devrimin ilerleyişiyle birlikte, birbiri ardına sunmakla edinilebilir. Kültürel açıdan ayrı ve coğrafi açıdan da birbirinden uzak ülkeler olan Endonezya, Malaya, Burma, Lübnan, Fas ve Nijerya; bu ülkeler –varsayım gereği– birleşme yolunda olan bölünmüş uluslara yönelik bu türden bir şıpınişi inceleme açısından uygundur.[35]

35) Endonezya'nın [ve şimdi de –1972– Fas'ın] kısmen istisna oluşturması dışında, bunu izleyen özetlerin tümü de alan araştırmasına değil, literatüre dayandığı için, kaynakların eksiksiz dökümü bu makalenin boyutları açısından çok uzun olacaktır. Bu nedenle, aşağıda yalnızca oldukça yoğun olarak kullandığım kaynakları sıraladım. Ele alınan ülkelerin tartışıldığı en iyi genel araştırma Almond ve Coleman'dan *Politics of Developing Areas*; Asya için de Kahin'in editörlüğünü yaptığı *Governments and Politics of Southeast Asia* ve *Major Governments of Asia* başlıklı eserleri çok yararlı buldum. Emerson'dan *Empire to Nation* da karşılaştırma için bazı değerli malzemeler sağlamaktadır.

ENDONEZYA: H. Feith, *The Wilopo Cabinet, 1952-1953* (Ithaca, N.Y., 1958); H. Feith, *The Indonesian Elections of 1955* (Ithaca, N.Y., 1952): G. Pauker, "The Role of Political Organization in Indonesia", *Far Eastern Survey* 27 (1958): 129-142; G. W. Skinner, *Local, Ethnic, and National Loyalties in Village Indonesia.*

MALAYA: M. Freedman. "The Growth of a Plural Society in Malaya", *Pacific Affairs* 33 (1960): 158-167; N. Gnisburg ve C. F. Roberts, Jr., *Malaya* (Seattle, 1958): 161-168; J. N. Parmer, "Malaya's First Year of Independence", *Far Eastern Survey* 27 (1958): 161-168; T. E. Smith, "The Malayan Elections of 1959", *Pacific Affairs* 33 (1960): 38-47.

BURMA: L. Bigelow, "The Growth of a Plural Society in Burma", *Far Eastern Survey* 29 (1960): 70-74; G. Fairbairn, "Some Minority Problems in Burma", *Pacific Affairs* 30 (1957): 299-311; J. Silverstein, "Politics in the Shan State: The Question of the Secession from the Union of Burma", *The Journal of Asian Studies* 18 (1958): 43-58; H. Tinker, *The Union of Burma.*

HİNDİSTAN: Ambedkar, *Thoughts on Linguistic States*; S. Harrison, *India*; R. L. Park ve I. Tinker (yay. haz.), *Leadership and Political Institutions in India* (Princeton, N.J., 1959); *Report of the States Reorganization Commission* (New Delhi, 1955); M. Weiner, *Party Politics in India* (Princeton, N.J., 1957).

LÜBNAN: V. Ayoub, "Political Structure of a Middle East Community: A Druze Village in Mount Lebanon" (Doktora tezi, Harvard University, 1955); P. Rondot, *Les Institutions politiques du Liban* (Paris, 1957); N. A. Ziadeh, *Syria and Lebanon* (London, 1957); N. A. Ziadeh, "The Lebanese Elections, 1960", *Middle East Journal* 14 (1960): 367-381.

FAS: D. Ashford, *Political Change in Morocco* (Princeton, N.J., 1961); N. Barbour (yay. haz.), *A Survey of North West Africa* (New York, 1959); H. Favre, "Le Maroc A L'Epreuve de la Democratisation" (yayımlanmadı, 1958); J. ve S. Lacouture, *Le Maroc A L'Epreuve* (Paris, 1958); W. Lewis, "Rural Administration in Morocco", *Middle East Jour-*

ENDONEZYA

1957'nin başlarında, Java ile dış adalar arasındaki gerilim, devrim dayanışmasının ivmesinin devam ettirilmesi, çok geniş bir çok-partili dizge ve Endonezya'ya özgü olarak yürütme yetkisinin Dwi-Tunggal –kabaca "ikili liderlik"; burada iki eski ulusçu lider olan Javalı Sukarno ile Sumatralı Muhammed Hatta başkan ve başkan yardımcısı olarak yönetimi paylaştı– altında çift elden sürdürülmesi sayesinde sınırlandı. O zamandan beri de dayanışma soluklaştı, parti dizgesi çöktü, Dwi-Tunggal ayrıldı. 1958'de bölgesel ayaklanmanın ordu tarafından etkili bir biçimde bastırılmasına ve Sukarno'nun yönetimi "45 ruhunun yeniden hayata geliş"i sıfatıyla kendi kişiliğinde odaklama çabalarına karşın, yitirilen siyasal denge kurulamadı ve yeni devlet adeta bütünleyici başarısızlığın klasik bir örneği haline geldi. Modernite yolunda atılan her bir adımla birlikte artan bir bölgesel huzursuzluk baş gösterdi; bölgesel huzursuzluğun her artışıyla birlikte siyasal yetersizliğin yeni bir tezahürü belirdi ve siyasal yetersizliğin her bir tezahürüyle birlikte de siyasal cesaretin yitirilmesine varıldı, askeri baskı ile ideolojik yeniden uyanışın dengesiz bir karışımına daha umutsuzca sarılındı.

Parlamenter dizgenin genel anahatlarını tamamlayan ve 1955'te düzenlenen ilk genel seçimler, konu üzerinde kafa yoran Endonezyalılara neredeyse isteksizce yarattıkları modern sivil düzen çerçevesinde sorunlarını çözümlemenin bir yolunu bulmazlarsa ilksel huzursuzluk ile siyaset dışı anlaşmazlığın gitgide artan kargaşasıyla yüz yüze kalacakları gerçeğini artık kaçınılmaz bir biçimde gösterdi. Ortamı durgunlaştırması beklenen seçim her şeyi daha da karıştırdı. Seçimlerde ağırlık merkezi Dwi-Tunggal'dan partilere kaydı. Hem toplam oyların yüzde 16'sını alan hem de Java'dan yüzde 90'a yakın bir oranda destek alan Komünist Parti'nin dizge içine

nal 14 (1960): 45-54; W. Lewis, "Feuding and Social Change in Morocco", *The Journal of Conflict Resolution* 5 (1961): 433-54.

NİJERYA: J. Coleman, *Nigeria: Report of the Commission Appointed to Enquire into the Fears of Minorities and the Means of Allaying Them* (Londra, 1958); H. Ve M. Smythe, *The New Nigerian Elite* (Stanford, Calif., 1960).

Güncel olaylar için, American University Field Staff Letters, özellikle de Endonezya (W. Hanna), Malaya (W. Hanna), Hindistan (P. Talbot), Fas (C. Gallagher) ve Nijerya (R. Frodin) konulu olanlar.

[Yukarıda yer alan listenin on yıl kadar önce derlenmesinden bu yana konumuzla ilgili çok sayıda yeni çalışma ortaya çıktı. Ancak, benim bildiğim kadarıyla, bu alanda kapsamlı bir kaynakça henüz yok.]

yerleşmesi de bölgesel ve ideolojik gerilimi artırdı. Seçimler, toplumdaki daha önemli erk merkezlerinden bazılarının –ordu, Çinliler, belirli dış adaların dışsatım yapan tüccarları– siyasal dizge içinde yeterince temsil edilmedikleri gerçeğini ön plana çıkardı. Ayrıca, siyasal liderlik için gereken niteliklerin temelini, devrimde ön plana çıkmaktan halkın tercihine kaydırdı. Seçimler, eğer mevcut sivil düzen korunacak ve geliştirilecekse, başkan, başkan yardımcısı, parlamento ve kabine arasında tamamen yeni ilişkilerin kurulmasını, girişken, çok iyi örgütlenmiş, demokratik ve çok-partili siyasetin kendisine düşmanca yaklaşan totaliter bir partinin de dizgeye dahil edilmesini, parlamento çerçevesi dışındaki önemli grupların parlamento ile etkili bir ilişki içine sokulmasını ve 1945-1949'un paylaşılan deneyimlerinden farklı bir elit dayanışma temeli sağlanmasını gerekli hale getirdi. Aşırı ölçüde denetimden çıkan ekonomik sorunlar, soğuk savaşın uluslararası ortamı ve yüksek mevkidekiler arasındaki kalıcı kan davalarının bolluğu düşünüldüğünde, bu talepler karşılanabilmiş olsaydı gerçekten şaşırtıcı olabilirdi. Fakat, gerekli siyasal yetenekler de göz önüne alındığında, asla gerçekleştirilemezdi diye düşünmek için de bir neden yoktur.

Sonuçta, gerçekleştirilemedi. 1956'nın sonuna gelindiğinde, Sukarno ile Hatta arasındaki zaten hep pamuk ipliğine bağlı olan ilişkiler o kadar gerginleşti ki Hatta istifa etti; bu hareket dış adaların önde gelen askeri, finans, siyasal ve dinsel gruplarından çoğunun merkezi hükümete verdikleri meşruluk onayını geri çekmesi anlamını taşıyordu. İkili başkanlık dizgesi cumhuriyetteki çok sayıda Javalı karşısında dış ada halklarının tam ve eşit ortaklar olarak tanınmaları için simgesel ve büyük ölçüde de gerçek bir teminat olmuş, Javalıların Endonezya'da ipleri ele geçirmemeleri için bir tür yarı anayasal denetim sağlamıştı. Kısmen Javalı bir mistik ve kısmen de eski bir eklektik olan Sukarno ile kısmen Sumatralı bir püriten ve kısmen de işin başında olmayı seven bir yönetici olan Hatta birbirlerini yalnızca siyasal açıdan değil, ilksel açıdan da desteklemekteydi. Sukarno kaçamak davranan Javalıların bağdaştırmacı yüksek kültürünün, Hatta da daha az incelikli dış adalıların İslamcı tüccarlığının bir örneğiydi. Başlıca siyasal partiler –özellikle de Marksçı ideolojiyi geleneksel Java "halk dini" ile bütünleştiren komünistler ile Java dışındaki daha tutucu bölgelerde halkın oyunun neredeyse yarısını alarak onların başlıca sözcüsü haline gelen Müslüman Masjumi– kendilerini buna göre ayarlamaktaydı. Böylece, başkan yardımcısı istifa edip başkan da 1945 öncesinin (yani seçimler öncesinin) "güdümlü demokrasi" anlayışına uygun olarak En-

donezya ulusal yaşamının tek ekseni haline gelince, cumhuriyetin siyasal dengesi bozuldu ve bölgesel düşmanlık yönündeki gelişmeler radikal bir aşamaya girdi.

O zamandan beri de ara sıra patlak veren şiddet olayları ile siyasal çareler bulmak için umutsuzca verilen mücadele birbirini izledi. Boşa çıkarılan darbeler, hedefine ulaşmayan suikast girişimleri ve başarısız ayaklanmalar birbirini izledi ve bunları inanılmaz sayıda ideolojik ve kurumsal deney takip etti. Yeni Yaşam hareketinin ardından güdümlü demokrasi hareketi, güdümlü demokrasinin ardından "1945 anayasasına geri dönüş" hareketi geldi; bu arada da yönetim yapıları –ulusal konseyler, devlet planlama komisyonları, anayasal kuruluşlar ve diğerleri– ihmal edilmiş bahçedeki yabani otlar gibi çoğaldı. Fakat, onca tedirgin araştırma ve soluk soluğa üretilen sloganın ardından, ülkenin çeşitliliğini kapsamaya yetecek hiçbir form bulunamadı, çünkü bu türden rasgele doğaçlamalar ülkenin bütünleyici sorunlarına bir çözüm arayışını değil, gelişi sürekli hissedilen siyasal kargaşanın gitgide artan varlığını gizlemek için umutsuzca gerilen bir perdeyi temsil etmektedir. Şimdilik, yeni, fiili bir ikili yönetim liderliğini paylaşıyor: "birliğin devrimci ruhu"nun yeniden canlandırılması için hiç olmadığı kadar çok çağrı yapan Sukarno ile kısmen kamu hizmeti görevini de üstlenen askeri birimleri yöneten, savunma bakanı ve eski genelkurmay başkanı (ve diğer bir açık tenli Sumatralı profesyonel) olan Korgeneral A. H. Nasution. Fakat bu ikisinin birbirleriyle olan ilişkileri ile sahip oldukları kudretin boyutları, Endonezya siyasal yaşamındaki diğer her şey gibi, belirsizdir.

"Gelişi sürekli hissedilen siyasal kargaşanın gitgide artan varlığı" ifadesinin çok doğru olduğu ortaya çıktı. Başkan Sukarno'nun çılgın ideolog yönü 30 Eylül 1965 gecesine kadar artarak devam etti; bu tarihte başkanlık muhafızlarının komutanı bir askeri darbe girişimi başlattı. Altı general öldürüldüyse de (General Nasution son anda kaçabildi) bir diğer generalin, Suharto'nun ordunun başına geçip isyancıları ezmesiyle darbe başarısızlığa uğradı. Ardından da askeri darbenin arkasındaki güç olduğuna inanılan, Endonezya Komünist Partisi'nin taraftarı olduğu düşünülen bireylere karşı –öncelikle Java ve Bali'de, ama yer yer de Sumatra'da– halkın da katıldığı, aylarca sürecek olağanüstü bir vahşet sergilendi. Birkaç yüz bin insan katledildi; genellikle de köylüler köylüleri katletti (gerçi arada ordunun gerçekleştirdiği idamlar da vardı) ve, en azından Java'da, yukarıda anlatılan ilksel ilişkiler çerçevesinde –dindar Müslümanların Hindu bağdaştırmacıları öldürmesi biçiminde– katliamlar gerçekleşti. (Özellikle

Sumatra'da, Çinlilere karşı birtakım hareketler de oldu, ama genellikle Javalılar Javalıları, Balililer Balilileri vb. öldürmekteydi.) Aşamalı olarak, Sukarno, ülke liderliğinden Suharto tarafından uzaklaştırıldı ve Haziran 1970'te öldü; bundan iki yıl önce Suharto ülke liderliğine getirilmişti. O zamandan beri de ülke çeşitli sivil teknik uzmanların ve yöneticilerin desteğiyle ordu tarafından yönetilmektedir. 1971 yazında düzenlenen ikinci genel seçimlerde yönetimin desteklediği ve denetlediği parti zafer kazanırken daha eski siyasal partiler ciddi düzeyde zayıfladı. Şu anda, 1965 olayları yüzünden ilksel nitelikli dinsel, bölgesel ve etnik gruplar arasındaki gerilim daha da artmış olsa bile bu gerilimin açıktan ifade edilmesi söz konusu değil. Ama durumun böyle kalacağı da –en azından bence– kesin değil.

MALAYA

Malaya'da çarpıcı olan şey, çeşitli grupların katı biçimde çok ırklı bir toplumla topyekûn bütünleşmesinin devlet yapısı yoluyla değil, çok daha yakın zamanlara ait bir siyasal icat olan parti örgütlenmesi yoluyla gerçekleşmesidir. İlksel anlaşmazlıklar gayrı resmi ve gerçekçi bir biçimde Birleşik Malaylar Ulusal Örgütü (UMNO), Malaya Çin Derneği (MCA) ve bunlar kadar önemli olmayan Malaya Hint Kongresi'nin oluşturduğu bir konfederasyon olan ittifak ile düzeltilmekte ve belki de yeni, eski ya da orta yaşlı herhangi bir ülkenin karşılaştığı kadar yoğun ve güçlü bir ittifak içinde etkili bir biçimde soğurulmakta ve başka yönlere aktarılmaktadır. 1952'de, terör yüklü "olağanüstü hal"in doruğa ulaştığı günlerde, Malay ve Çin topluluklarının tutucu, İngilizler tarafından eğitilmiş, üst sınıf unsurları tarafından oluşturulan (ne yöne katılacaklarından asla emin olamayan Hintliler de bir iki yıl sonra katıldı) ittifak yeni devletlerin siyaset alanında olanaksızı başarma sanatının başarılı bir uygulamasının en hayranlık uyandırıcı örneğidir: taleplerinde açıkça ve kimi zaman da ileri derecede toplumsal olan ama bir araya geldiklerinde komün dışı nitelik kazanan partilerin oluşturduğu, Habsburg İmparatorluğu'nu bile Danimarka'ya veya Avusturya'ya benzetebilecek kadar büyük bir ilksel kuşku ve düşmanlık ortamında kurulmuş federe bir parti bu. Yüzeyden bakıldığında, işlememesi gereken bir parti.

Yine de, asıl önemli soru, işlemeye devam edip etmeyeceği. Malaya henüz 1957'nin ortasından beridir bağımsız bir ülke ve nispeten olumlu sayılabilecek ekonomik koşullara sahip; egemenlik –komünizmin yeniden

canlanması bir yana– oldukça sorunsuz bir biçimde devredildi ve ülke, bunun sonucunda, İngiliz varlığının sürmesinin yanı sıra, tutucu ve bir parça da ussallık yanlısı oligarşinin, bu dizgenin diğer yeni devletlerin çoğunda görülen solcu, duygusal açıdan popülist nitelikli liderlik tipine oranla istekleri için daha uygun bir araç olduğuna nüfusu ikna etme yeteneğinden yararlandı. İttifak yönetimi kendisine oldukça benzediği Seylan'daki Birleşik Ulusal Parti gibi aslında fırtınadan önceki sessizlik mi? Endonezya'nın Dwi-Tunggal çok-partili dizgesinin başına geldiği gibi, toplumsal ve ekonomik koşullar sertleşince zayıflayıp dağılması kaçınılmaz mı? Kısacası, kalıcı olabilmek için fazlasıyla mı iyi?

Kehanetler çeşitli. Devrim öncesinde gerçekleşen ilk genel seçimde, ittifak, oyların yüzde 80'ini alarak federal yasama konseyindeki 52 sandalyeden 51'ini elde etti ve sömürge rejiminin tek meşru vârisi konumuna geldi; fakat, 1959'da, bağımsızlık sonrasında düzenlenen ilk genel seçimde, daha basit komünal partiler karşısında oy kaybına uğradı ve oylarının oranı yüzde 51'e, koltuk sayısı da 103 içinde 73'e düştü. Malay kesimini temsil eden UMNO, kuzeydoğuda dindar, kırsal ve çoğunluğu Malay olan halkın İslamcı bir teokratik devlet kurulması, "Malay egemenliğinin yeniden inşası" ve "büyük Endonezya" çağrıları yapan, yoğun biçimde toplumsal bir partiye oy vermesiyle zayıfladı. Çinli ve Hintli kanatlar merkez Batı sahilindeki kalay ve kauçuk açısından zengin büyücek kentlerde Marksçı partiler tarafından budandı; buralarda büyük sayılarda yeni ve alt sınıf üyesi Çinli ve Hintli seçmenler bağımsızlık sonrası özgür vatandaşlık yasaları gereğince seçmen kaydedilmişlerdi ve Marksçılık da burada, diğer yerlerde olduğu gibi, ilksel sadakatlere uyum sağlamakta zorluk çekmedi. İlk belirtileri federal boyuttaki seçimlerden birkaç ay önceki eyalet seçimlerinde görülen bu kayıplardan ötürü sendeleyen ittifak aslında neredeyse tamamen dağılıyordu. UMNO'nun kayıpları MCA içindeki daha genç, daha az tutucu unsurların daha fazla sayıda Çinli'nin adaylığı, ittifakın Malay ırkçılığını açıkça kınaması ve Çin okullarındaki dil sorunu konusunda devletin eğitim politikasının yenilenmesi konularında baskı yapmalarına yol açtı. UMNO içindeki şahinler de aynı biçimde karşılık verdiler ve sonuçta seçimlerden hemen önce yırtık yamanmış –ya da bir kez daha yamanmış– olsa da, MCA'nın genç liderlerinden bazıları istifa etti ve UMNO da kendi içindeki ilksel "kışkırtıcı"ları partiden atarak kendisini sağlama aldı.

Böylece, Endonezya'da olduğu gibi, genel seçimlerin düzenlenmesi potansiyel ilksel meseleleri odağa taşıdı ve bu konuların bir ulusçu retorik

perdesi ardına saklanmak yerine doğrudan dikkate alınmaları gerekti; fakat Malaya'da siyasal yeteneğin, şu ana kadar, bu görev için daha yetkin olduğu görülmekte. İttifak eskiden olduğu kadar mutlak düzeyde egemen olmasa da ve bağımsızlığı izleyen dönemki haline oranla biraz daha az bütünleşik olsa da, hâlâ iktidarı rahatlıkla elinde tutuyor ve hâlâ çok yoğun ilksel meselelerin siyaset dışı bir karmaşa içinde süzülmesine göz yumaktansa sınırları içinde ele alınabildiği ve benimsenebildiği etkili bir sivil çerçeve konumundadır. Gelişmekte ve kristalleşmekte olduğu görülen yapıda üç tane alt birimden ya da alt partiden oluşan kapsamlı bir ulusal parti adeta devletin bütününü oluşturmakta ve birtakım küçük partilerin saldırısına uğramaktadır; ya gereğinden fazla toplumsal olduğu gerekçesiyle sınıf partileri tarafından ya da yeterince toplumsal olmadığı gerekçesiyle toplumsal partiler tarafından (ya da "demokratik olmadığı" ve "tutucu" olduğu gerekçesiyle her ikisi tarafından) eleştiriliyor. Bu küçük partilerin her biri, iktidar partisi işlevini yerine getirirken, parti içinde gelişen gerilim vesilesi meselelere saldırarak ve ilksel duyarlılıklara daha açıktan yönelerek küçük parçalar koparmaya çabalamaktalar. Böyle olunca da, ittifakın temel güç kaynağını –Malay, Çinli ve Hintli liderler arasındaki yavan, zorunluluktan kaynaklanan, "hepimiz aynı teknedeyiz" türü bir siyasal anlayış– baltalamak için tüm yönlerden gelen çabalara karşın yaşamsal merkezi korumak için gösterdiği çaba esnasında kendi iç mekanizmalarının nazik işleyişi, Malaya'da ilerlemekte olan bütünleyici devrimin özünü oluşturmakta.

1962'de Malaya anakarası (yani yarımada), Singapur ve Sarawak ile Sabah'ın kuzey Borneo bölgelerinin oluşturduğu federasyonla Malaya Malezya haline geldi. İttifak birinci parti olmayı sürdürdüyse de, Singapur'un birinci partisi olan Halkın Eylem Partisi yarımadadaki Çinlilerle bağlantı kurup MCA'nın gücünü azaltmaya koyuldu ve böylece de ittifakı ve Çinli-Malay siyasal dengesini tehdit eder hale geldi. Ağustos 1965'te gerilim o kadar arttı ki Singapur bu Federasyon'dan ayrılıp bağımsızlığını ilan etti. Yeni Federasyon'a Endonezya'dan ve Sabah'ı dahil ettiği için Filipinler'den gelen yoğun muhalefet, meydana gelen yeni siyasal varlıkta zaten mevcut olan gerilimlere güç verdi. 1969 yılı Mayıs ayındaki genel seçimlerde ittifak zaten elinde zor tuttuğu çoğunluğu yitirdi; bunun temel nedeni, MCA'nın Çinlilerin desteğini almayı başaramamasının yanı sıra (bu desteğin çoğu Çinli Demokratik Eylem Partisi'ne gitti), metinde sözü geçen İslamcı-Malay eyaletçilik yanlısı partinin de oyların yaklaşık dörtte birini almasıydı. Çinli topluluğun güvenini yitirdiği duygusuna

kapılan MCA ittifaktan ayrılınca tam anlamıyla kriz baş gösterdi. Aynı ay başkent Kuala Lumpur'da şiddetli toplumsal ayaklanmalar patlak verdi ve yaklaşık 150 kişi, çoğunluğu vahşice denebilecek yollardan, öldürüldü; Çinli ve Malay topluluklar arasındaki iletişim neredeyse tamamen koptu. Olağanüstü durum ilan edildi ve durum sakinleşti. Eylül 1970'te, kuruluşundan beri UMNO ile ittifakın başkanlığını yürüten Teunku Abdul Rahman ayrıldı ve yerine onun uzun süredir yardımcılığını yapan, rejimin en güçlü adamı Tun Abdul Razak geldi. Olağanüstü hal sonunda sona erdi ve yirmi bir ay sonra, Şubat 1971'de, parlamenter yönetim yeniden oluşturuldu. Şu an için durum istikrarlı görünmekte ve ittifak hâlâ ondan bir şeyler yontmaya yönelik eyaletçi çabalara karşı direnmektedir (ancak, Sarawak'ta bir Çinli komünist gerilla ayaklanması da devam ediyor); yine de, ülkenin bütünü aslında toplumsal uyuma varoluşunun ilk yıllarında olduğu kadar yakın bulunmayabilir.

BURMA

Burma'da durum Malaya'dakinin adeta tamamen karşıtı. Her ne kadar, bir kez daha, Endonezya'nın aksine, çok katılımlı bir ulusal parti (U Nu'nun anti-faşist halkın Özgürlüğü Birliği'nin "temiz fraksiyon"u) çok zayıf bir muhalefetin bulunduğu resmi anlamda federal bir devleti yönetmekteyse de [1962], gerçek erki, Burmalıların kültürel gururuna doğrudan hitap etmesine dayanmaktadır; bu arada, bazıları bağımsızlıktan birkaç yıl sonra ülkenin çok taraflı bir iç savaşa girmesine yol açan azınlıklar oldukça titizlikle hazırlanmış bir anayasa dizgesi tarafından desteklenmekteler. Anayasa, parti dizgesinin hemen her zaman üretme eğilimi sergilediği Burma halk egemenliğine karşı bu azınlıkları korumakta. Yönetimin kendisi büyük ölçüde tek, merkezi bir ilksel grubun apaçık temsilcisi durumunda ve bu nedenle de bu yönetimi doğal olarak yabancı kabul eden azınlık gruplarının –nüfusun üçte birinden fazlasını oluşturmaktalar– gözünde meşruluğu korumak gibi çok ciddi bir sorunla karşı karşıya; yönetim bu sorunu teminat türünden ayrıntılı yasal jestler ile yoğun bir asimilasyon siyasetini birleştirerek çözmeye çabalıyor.

Kısacası, azınlıkların korkularını yatıştırmak için tasarlanmış olan anayasal dizge bugün [1962] hukuksal açıdan birbirinin aynı olmayan altı "eyalet"ten oluşuyor; bu eyaletlerin sınırları büyük ölçüde bölgesel-dilsel-kültürel hatlar boyunca belirlendi ve her biri de birbirinden farklı güçlere sahip. Bazı eyaletlerin –kesinlikle nominal değerde– bir-

likten çekilme hakkı varken diğerlerinin yok. Her bir eyaletin az ya da çok düzeyde farklı seçim dizgeleri bulunmakta ve her bir eyalet kendi ilköğretim okullarını kendi denetimi altında tutuyor. Eyalet yönetim yapısının ayrıntıları hemen hiç yerel otonomluğun yer almadığı Chin eyaletinden geleneksel "feodal" şeflerin geleneksel haklarının büyük bölümünü korumayı başardıkları Shan eyaletine kadar farklılık gösteriyor; bu arada, Burma anakarası birlik içinde kurucu eyalet olarak algılanmasa da, birlikten kesinlikle ayrılamaz. Bölgesel sınırların ilksel gerçekliklerle örtüşme derecesi de farklıdır; Karen eyaletinde en kronik düzeyde huzursuzluklar yaşanırken küçük Kayah Eyaleti, belli ki, bir "Kızıl Karen" ırkının siyasal açıdan yaratılmış olması gerçeğiyle kurulmuştur. Bu eyaletlerin her birinde, iki meclisli birlik yasama kurumunun üst meclisi –Uluslar Odası– için bir delegasyon seçilir; bu yasama kurumu çok büyük ölçüde azınlık halkların tarafını tutmaktadır. Birlik yönetiminde ise bu üst meclis halkın tamamının oylarıyla seçilen alt meclis –Vekiller Odası– karşısında ikinci planda kalmaktadır; fakat, üst meclisin her bir eyalet delegasyonu, devlet adına alt meclisten gelen temsilcilerle birlikte, devleti yönetecek olan Devlet Konseyi içinde yer aldığı için, üst meclisin büyük yerel önemi vardır. Ayrıca, devletin başı (yani Devlet Konseyi'nin başı) aynı zamanda birlik hükümetinde bakan olarak görev yapar ve anayasal değişiklikler de her iki meclisin üçte iki onayını gerektirir; böylece, azınlıklara hiç değilse yönetimin ve ondan sorumlu olan alt meclisin erkini denetleyebilme hakkı verilmektedir. Ve, son olarak, birlik başkanlığının –aslında büyük ölçüde törensel bir konumdur– üstlenilmesi anayasal kurallar gereği değil de etnik gruplar arasındaki gayrı resmi anlaşma sonucunda rotasyon usulüne göre düzenlenmektedir.

Birlik ile onu oluşturan unsurlar arasındaki farklılıkları tam da gerektiği bir anda büyük bir beceriyle gözlerden gizleyen, titizlikle düzenlenmiş bu anayasal yapı içinde, AFPFL'nin asimilasyon yanlısı siyasaları sürdürülmektedir. Söz konusu "Burmalılaştırma" ya da bazı azınlık grupların fazla süslemeden dile getirdikleri gibi "AFPFL emperyalizmi" yüzyılın başına, Budist öğrenci kulüplerindeki ulusçu hareketin başlangıcına kadar uzanır; otuzlu yıllara gelindiğinde, Thakinler, Burma dilinin ulusal dil, Burma giysisinin ulusal giysi olacağı ve Budist rahipliğin de (genellikle Burmalılar rahiplik yapıyordu) laik yöneticiye öğretmenlik, rehberlik ve danışmanlık yapacağı rolün yeniden tesis edilmesini istemekteydi. Bağımsızlığın yanı sıra başbakanlığın da dindar Thakin Nu'nun ellerine

bırakılmasından beri, hükümet bu amaçlara ulaşmak için büyük çaba sergiledi; bir buçuk yıllık askeri yönetim esnasında asimilasyon baskıları dikkate değer ölçüde azaldıysa da hemen ardından U Nu'nun devlet dini olarak Budizm'in ön plana çıkarıldığı bir ortamda yeniden yapılan seçimi büyük farkla kazanmasıyla baskılar görülmedik düzeyde arttı. (Burma anakarasında U Nu'nun "temiz" AFPFL'si alt meclisin yüzde 80 kadarını ele geçirdi; eyaletlerde ve tarafsız Arakan bölgesinde de oyların yaklaşık üçte birini aldı.)

Sonuç olarak, Burma'da ilksel çıkarların siyasal düzenlemelerinin büyük bölümü, en azından şekilsel açıdan, yasama yoluyla tasarlandı ve anayasal meşruiyetin oldukça tuhaf ve yapay diliyle gerçekleştirildi. Karenlerin, sömürge rejimi esnasında tadını çıkardıkları özel imtiyazların yitirilmesinin tazmin edilmesi açısından eyaletin resmi sınırlarının fazlasıyla sınırlandırılmış olduğu inancı ayaklanmalarına neden oldu; birlik güçleri karşısındaki yenilgileriyle birlikte duruma boyun eğmeleri sağlama alındı ve bu sınırları kabul etmeleriyle de simgeleştirildi. Ayrıca, ders olması amacıyla da bir kısım yasal cezalar getirildi: birlikten ayrılma hakkının ellerinden alınması, parlamentonun her iki meclisinde de temsilci sayılarının azaltılması ve Kayah Eyaleti'ni Karenlerle birleştirme yönünde daha önce alınmış bir kararın feshedilmesi gibi. Benzer şekilde, Araken ve Monların ilksel memnuniyetsizliği –arada sırada da olsa açık şiddet halinde baş veriyordu– Araken ve Mon eyaletlerinin kurulma talepleri biçiminde dile getirildi; daha fazla eyalet kurulmasına karşı olduğunu sık sık dile getirmesine karşın, U Nu, sonunda bu talepleri desteklemek zorunda kaldı. Shan Eyaleti'nde geleneksel şefler birlikten geri çekilme haklarının ve eyaletlerin de hakları olduğu doktrininin anayasaya yazılmasını, çeşitli geleneksel erk kaynaklarından vazgeçmeleri karşılığında ödenecek tazminatın türü ve miktarı konusunda birlikte yapılacak bir pazarlıkta silah olarak kullanmaktadır. Ve buna benzer başka sorunlar mevcuttur. Dil açısından kesin olsa da anlam açısından son derece müphem olduğu için, "[Burmalı] avukatlar bile birliğin aslında federal bir devlet mi yoksa üniter bir devlet mi olduğunu bilemiyor"[36] dedirten bu düzensiz ve gelenekselden uzak anayasal çerçeve tek bir partinin, Burma merkezli AFPFL rejiminin yönetimin her alanında güçlü asimilasyon siyasasını sürdürmesine izin verirken, on yıl önce mevcut olmayan bir şeyi de gerçekleştirmekte ve Burmalı olmayan Burma halkından da en

36) Fairbairn, "Some Minority Problems in Burma."

azından asgari düzeyde sadakat bekleyebilmektedir – gerçi etnik talepler denetim altına alınmazsa, on yıl sonra bu da ortadan kalkabilir.

Mart 1962'de General Ne Win askeri darbe gerçekleştirerek Burma yönetimini U Nu'dan devraldı; U Nu hapsedildi. Nu Win Burma'nın tümü için aşırı bir yalıtılmışlık siyasası izlemeye başlayınca ülkede neler olup bittiğini ayrıntılarını öğrenmek iyice güçleşti. Açıkça bilinen bir şey varsa, o da etnik azınlık grupların silahlı muhalefetinin daha önce olduğu gibi sürdüğü, aslında ulusal düzeyde kurumsallaşarak sıradan bir nitelik haline geldiğidir. Ocak 1971'de hapisten salıverilmiş olan U Nu Batı Tayland'da "Ulusal Özgürlük Cephesi"nin merkezini kurarak isyancı Burma Shan eyaletlerine katıldı. Bundan henüz bir sonuç alınmadan Karen, Shan ve Kochin ayaklanmalarının da aynı hızla devam ettikleri görülmektedir. (Karenlere Ne Win tarafından Güney Burma'da 1969'da bir eyalet verildiyse de "otonomluk" hakkının çok sınırlı olmasından ötürü onlar da 1971'de Ne Win'i devirmek amacıyla saldırı başlattılar.) Şubat 1971'de Karen, Mon, Chin ve Shanların isyancı unsurlarının katıldığı bir Birleşik Ulusal Özgürlük Cephesi oluşturuldu. (Kendi bağımsızlık ordusu birimlerine sahip olan Kochinler katılmayı değil, işbirliğini kabul etmiş durumda.) Böyle olunca da, Burma'nın dış gözlemlere neredeyse tamamen kapatılmış olmasından ötürü bütün bunların ne kadarının bir sonuca ulaşabileceğini söylemek zor olsa da, Burma'nın ilksel muhalefetinin karakteristik yapısının değişmesinin yanı sıra bu yapının siyasal ortamın kalıcı bir niteliği haline geldiği de açıkça görülmekte.

HİNDİSTAN

Din, dil, bölge, ırk, kabile ve kast bağlılıklarının en geniş ve en çeşitli düzeyde var olduğu Hindistan, ülkenin karmaşık toplumsal ve kültürel yapısındaki bezdirici düzensizliğe uyacak çok yanlı bir siyasal biçim geliştirmektedir. Uluslar arasında yerini alabilmek için (E. M. Forster'ın alaycı benzetmesini kullanırsak) bu geç saatlerde paytak paytak ilerleyen Hindistan birbiri üzerine karmaşık bir biçimde binen ilksel anlaşmazlıklarla kuşatılmış durumda. Pencap'ın dil sorunu kazındığında altından Sihlerin dinci eyaletçiliği çıkmakta; Tamil bölgeciliğinin altından Brahman karşıtı ırkçılık, Bengallilerin kültürel gururlarının altından ise büyük Bengal vatanseverliği çıkmakta. Böyle bir durumda ilksel huzursuzluk sorununa dönük hiçbir genel ve tektip siyasal çözüm olanaklı

görünmemektedir; yalnızca birbirleriyle rastlantısal ve pragmatik düzeyde bağlantılı, farklı ve yerel düzeyde etkili çok gevşek bir çözüm demeti söz konusu olabilir. Assam Naga'nın kabile boyutundaki muhalefetine uygun siyasaları genelleştirerek Andhra'daki köylü toprak sahiplerinin kast tabanlı memnuniyetsizliğine uyarlamak olanaksız. Yönetimin Orissa prenslerine karşı takındığı tavır Guceratlı sanayicilere karşı kullanılamaz. Hindu kültürünün merkezi olan Uttar Pradeş'teki Hindu köktendinciler sorunu Dravidyan Mysore'da bambaşka bir şekil almakta. İlksel konular açısından, Hindistan'ın sivil siyaseti geçici çözümleri kalıcı kılmak için birbirinden bağımsız bir seri çabadan oluşuyor.

Bu çabaların gerçekleştirilmesinde temel kurumsal araç, elbette, Hindistan Ulusal Kongresi. Malaya İttifakı ve Burma'daki AFPFL gibi Kongre de yeni devletin yönetim mekanizmasını büyük ölçüde elinde tutan ve onun en önemli merkezi gücü haline gelmiş olan çok katılımlı ulusal bir parti; ancak, bunu ne ilksel niteliklerini açıkça dile getiren partilerin bir konfederasyon oluşturmasıyla, ne de çoğunluk grubun asimilasyon siyasetinin bir aracı sıfatıyla başardı. Bu yönlerden, ilkini, ilksel yapının çok boyutlu doğası –söz konusu farklı grupların sayısı– ve ikincisini de bu yapının içinde herhangi bir merkezi grubunun bulunmaması olanaksızlaştırmaktadır. Bunun sonucunda da, Kongre, bir parça Kuzey Hindistan eğilimli olması bir yana, bir yandan gücünü yerel düzeyde güvenceye almak için birbirinden ayrı ve büyük ölçüde bağımsız dar parti unsurlarının birliğini oluştururken, öte yandan da ulusal düzeyde etnik açıdan yansız, kesinlikle modernizm yanlısı ve bir bakıma kozmopolit bir güç haline geldi. Bu durumda da Kongre'nin imgesi iki yönlüdür: merkezlerin birinde aynı anda hem vaaz veren Hindu sofu hem de yabancı düşmanı Tamil rolünde, "akıllı, eğitimli, modern bir entelektüel; kendi ülkesi söz konusu olduğunda özlem, kuşkuculuk, dogmatizm ve öz-şüpheyle yüklü" bir kişi olan Nehru;[37] öte yanda da partinin egemenliğini sağlamak için dil, kast, kültür ve dinin yerel gerçekliklerini bilerek yönlendiren daha az düşünceli yerel efendiler – Madras'ta Kamaraj Nadar, Bombay'da Chavan, Maharaştra'da Ghosh, Orissa'da Patmaik, Pencap'ta Kairon, Racastan'da Sukhadia.

37) E. Shils, *The Intellectual Between Tradition and Modernity: The Indian Solution*, Comparative Studies in Society and History, Supplement I (Lahey, 1961), s. 95. [Bugün ise onun yerinde çok daha az istekli olsa da Bayan Gandhi var; ama aynı yapı devam ediyor.]

Daha önce de belirtildiği gibi, bağımsızlıktan birkaç on yıl önce Kongre içinde başlayan bir sürecin ürünü olan 1956 tarihli Eyaletler Yeniden Örgütlenme Yasası bu yapıya sivil bir açıklık, ilksel çerçeveye de resmi örgütlenme fırsatı verdi. Ülkenin dilsel açıdan belirlenmiş alt birimlere bölünmesi, aslında, siyaset dışı güçleri yerel bağlamlara sıkıştırarak onları ulusal meselelerden soyutlamaya yönelik genel bir "böl ve parselle" yaklaşımıdır. Burma'da olanın tersine, Hindistan eyaletlerinin eğitimden tarıma, vergilendirmeden kamu sağlığına kadar her alanda gerçek ve açıkça –belki de gereğinden fazla açıkça– dile getirilmiş anayasal gücü bulunmaktadır; böylece, devlet yapılanmalarının ve devlet yönetiminin çevresindeki siyasal süreç önemsiz bir konu olmaktan çok uzaktır. Hindistan'ın iç siyasetinin günlük içeriğini şekillendiren göğüs göğüse sert çatışmaların belki de büyük bir bölümü devlet düzeyinde gerçekleşmektedir ve bölgesel çıkarlar yine devlet düzeyinde etkilenmektedir – eğer etkilenecek durumdalarsa.

Sonuçta, Kongre Partisi, 1957 seçimlerinde, 1952 seçimlerindekinden çok daha yoğun bir düzeyde, kendi kendisini çok cepheli bir savaşın içinde, değişik eyaletlerdeki farklı seçim muharebelerinde, çeşitli türden huzursuzlukları öne çıkaran çeşitli muhalif gruplara karşı –Kerala, Bengal ve Andhra'da komünistlere karşı; Pencap, Uttar ve Madhya Pradeş'te toplumsal dinci partilere karşı; Assam ve Bihar'da aşiret birliklerine karşı; Madras, Maharaştra ve Gucerat'ta budun-dilci cephelere karşı; Orissa, Bihar ve Racastan'da feodal prenslik dizgesini canlandırmak isteyen partilere karşı; Bombay'da Praja Toplumcularına karşı– savaşır halde buldu. Bu mücadelelerin hepsi de ilksel meseleler çevresinde gelişmiyordu, ama tamamı –hatta solcu "sınıf" partilerini ilgilendirenler bile– büyük ölçüde ilksel meselelerden önemli düzeyde etkilenmişe benzemektedir.[38] Yine de, değindikleri belirli meseleler çok bereketli olsa bile, kendileri birkaç tutamak noktası dışında pek etkili olamayan bu muhalefet partileri karşısında, gerçek anlamda tek ulusal parti niteliğini taşıyan Kongre, toplam oyların yarısından azını elde etmesine karşın, hem merkezi yönetimde hem de – birkaç istisna dışında– eyalet yönetimlerinde ezici üstünlük kurmayı bildi.

38) "Kerala Komünist Partisi'nin Hindistan'da bir eyalette yönetimi eline geçiren ilk bölgesel komünist parti olma başarısı, her şeyin ötesinde, bu partinin Kerala'nın tamamında bölgesel vatanseverliğe hitap edebilmesinin yanı sıra dinsel sınırlar dahilindeki siyasal açıdan stratejik sınıf lobilerini de yönlendirebilmiş olmasıyla açıklanabilir" – Harrison, *India*, s. 193. Bombay'da hem komünistler hem de sosyalistler Maharaştra dilsel cephesine katıldı; muhalif Gucerat'ta ise Gucerat dilsel cephesine.

Yasal temelde sürdürülen bu çatışmanın kitlesel karmaşasından, dış siyasetin sürdürülmesi için olağanüstü bir komite biçiminde, çok bilgili bir toplumsal ve ekonomik komite biçiminde ve Hindistan'ın tümünü içerecek ulusal kimliğin simgesel ifadesi biçiminde hizmet edecek, oldukça aklı başında, serinkanlı ve ahlakçı bir merkezi Kongre'nin nasıl doğduğu Doğu'ya özgü bir gizem. Birçok gözlemci hiçbir analizde bulunmadan bunu Nehru'nun ulusçu bir kahraman olarak edindiği karizmatik güce bağlamakta. Nehru'nun Gandhi'nin müridi ve vârisi ve bağımsızlığın da simgesi olması, kendi kozmopolit anlıkçılığı ile halk kitlelerinin bölgeleriyle sınırlı ufukları arasındaki uçurumun iki yakasını birleştirmektedir. Ve, belki de bu nedenle ve bir de Nehru'nun yerel efendileri sadık, bir hizada ve makul denecek ölçüde ihtirastan uzak tutmasını sağlayan eşsiz yeteneğinden ötürü, Hindistan'ın genelini ilgilendiren ardıllık meselesi –"Nehru'dan sonra kim?"– ardıllığın hemen her zaman büyük bir endişe kaynağı olduğu diğer yeni devletlere oranla çok daha tedirginlik verici bir niteliğe sahip. Ambedkar'ın net bir dille ifade ettiği gibi, Hindistan'ın şimdiye kadar bir arada tutulmuş olması Kongre Partisi'nin disiplin gücünden kaynaklanmakta – "fakat Kongre daha ne kadar devam edecek? Kongre demek Pandit Nehru demek ve Pandit Nehru demek de Kongre demek. Ama Pandit Nehru ölümsüz mü? Kafasında bu soruları tartışan her kişi Kongre'nin sonsuza kadar kalıcı olmadığının farkına varacaktır".[39] Nasıl ki Burma'da bütünleşme sorunu ilksel istekleri merkezde sınırlamak ise, Hindistan'da bu sorunun onu merkezin dışında sınırlamak olduğu görülmektedir.

Yukarıdaki satırlar kaleme alındığında ardıllık sorununa ilişkin gerçek temellere oturan korkuların temelsiz oldukları anlaşıldı. Mayıs 1964'te Nehru'nun ölümünün ardından kısa bir süre Lal Bahadur Shastri yönetimde kaldı; ardından da Nehru'nun kızı ve Gandhi'nin adaşı Bayan Indira Gandhi'nin başbakanlığa yükselmesi ile "havari" benzeri ardıllık yapısı yeniden oluşturuldu. Bayan Gandhi'nin yönetiminin ilk aşamalarında Kongre kan kaybetti ve devlet düzeyinde gerçekleşen bir seri başkaldırı çeşitli eyaletlerde merkezi hükümetin doğrudan müdahalesine yol açtı. 1969'da bir Müslüman olan Devlet Başkanı Zakir Husein ölünce Hindistan içindeki Hindu-Müslüman anlaşması tehlikeye girdi ve Indira Gandhi ile Kongre Partisi'nin gelenekçi liderleri arasında sürtüş-

39) Ambedkar, *Thoughts on Linguistic States*, s. 12. Ortak düşman konumundaki Çinlilerin saldırısı, elbette, Nehru'dan daha güçlü bir tutkal görevi görebilir.

me başladı; bundan Indira Gandhi kesin biçimde galip çıktı. Devlet düzeyinde sürekli başkaldırılarla karşılaşmasına karşın, Indira Gandhi, Mart 1971'deki seçimlerde büyük bir zafer kazandı ve yönetimi itiraza mahal bırakmayacak bir biçimde ele geçirdi. Şimdiye kadar yeni devletlerde gerçekleşen en dramatik ve kesinlikle en başarılı ilksel ayrımcılık hareketi olan Bangladeş ayaklanması o yılın sonlarına doğru baş gösterdi; Hindistan soruna müdahale etti ve Pakistan'la kısa süren ama zaferle sonuçlanan bir savaşa tutuştu. Bütün bunlar sayesinde, Kongre'nin birçok ilksel grubu denetim altında tutma yeteneği en azından geçici süreyle de olsa arttı. Fakat sorunun hâlâ devam ettiğini Assam'daki Naga ayaklanmasından Pencap'taki Sih ayaklanmalarına kadar bir seri "olay" açıkça göstermektedir. Aslında Bangladeş örneğinin uzun vadede Hindistan açısından yalnız Bengal'de değil, başka yerlerde de iki yönlü bir örnek olduğu ortaya çıkabilir: bu yılın (1972) Şubat ayında Dravidyan Kalkınma Partisi Güney Hindistan'da otonom bir Tamil eyaleti olan Tamil Naadu için bir kampanya başlattı ve Bangladeş'le açıkça koşutluk kurmanın yanı sıra Indira Gandhi'yi de General Yahya Han gibi davranmakla suçladı. Böylece, Kongre'nin merkezi hükümetinin artan gücü Hindistan'ın ilkselliğe karşı verdiği çok cepheli savaşı bir süreliğine dondursa da, bunu sona erdirmekten çok uzaktır.

LÜBNAN

Phillip Hitti'nin de belirttiği gibi, Lübnan, Yellowstone Parkı kadar bir alanı kaplar ama oradan çok daha hayret uyandırıcı bir yerdir. Nüfusunun neredeyse tamamı Arapça konuşan insanlardan oluşmasına ve genel olarak da "Levanten" bir "ethos"u paylaşmasına karşın, Lübnan yedi temel Müslüman (Sünni, Şii ve Dürzi) ve Hıristiyan (Maruniler, Rum Ortodokslar, Rum Katolikler ve Ermeni Ortodokslar) mezhep ile bir o kadar çok sayıda azınlık mezhep (Protestanlar, Yahudiler, Ermeni Katolikler, diğerleri) arasında bölünmüş durumdadır; bu dinsel heterojenlik hem bireyin kendisini onunla özdeşleştirmesinin temel kamusal çerçevesini oluşturur, hem de devletin yapısının bütününe doğrudan işlemiş haldedir. Parlamentodaki koltuklar, yasa tarafından belirlenmiş ve bağımsızlıktan bu yana düzenlenen beş seçimde de temel olarak değişmeden kalmış, nüfus oranlarına göre belirlenen mezhepçi bir dizgeye göre dağıtılmaktadır. Devletin en yukarısındaki yürütme yetkisi iki mezhepten değil, üç mezhepten oluşmakta: ülkenin cumhurbaşkanı geleneklere göre bir Maruni. Başbakan Sünni, parlamento başkanı da Şii. Kabinedeki görevler

de titizlikle, dinsel bir temele göre dağıtılmakta ve bakanlık sekreterlikleri, bölge yöneticilikleri ve diplomatik görevlerden sıradan kâtiplik görevlerine kadar bütün kamu hizmetinde de bu denge korunmakta. Yargı dizgesi de aynı oranda bir dinsel çoğulculuk labirenti; hem yasalar hem de bu yasaları uygulayan mahkemeler mezhepten mezhebe farklılık göstermekte ve kişileri ilgilendiren hukuk işlerinde nihai otorite bazen ülke sınırları dışına taşmakta. Bir Arap bölgesi ve Hıristiyan ileri karakolu, modern ticari antrepo ve Osmanlıların millet dizgesinin son kalıntısı olan Lübnan bir devlet olduğu kadar adeta bir anlaşma (entente).

Bu anlaşmanın desteklediği siyaset türü oldukça tuhaf. Resmi açıdan var olmalarına karşın siyasal partiler henüz yalnızca marjinal bir rol oynamaktalar. Para ve iktidar için yürütülen mücadele, bunun yerine, ya önemli toprak ağalarından ya da, ülkenin serbest mülkiyet bulunan bölümlerinde, büyük ve saygın geniş ailelerin başlarındaki insanlardan oluşan güçlü yerel liderlerin etrafında gerçekleşiyor. Bu hizip liderlerinin her birinin adamları lidere ideolojik açıdan, temel olarak geleneksel açıdan bağlılık duymakta; bu liderler yerel düzeyde temsil edilen benzer liderlerle ittifaklar oluşturmakta ve seçim kampanyasını Tammany Hall[40] usulü "bir İrlandalı, bir Yahudi, bir İtalyan" biçiminde bir oy dengeleme işine dönüştürmekteler.

Bunu teşvik eden bir diğer unsur da herhangi bir bölgedeki seçmenlerin, mezhepleri hiç önemli olmaksızın, bütün yerel seçimlerde oy kullanmalarını sağlayan süreç. Böylece, Maruni adayların yanı sıra Sünni, Rum Ortodoks ve Dürzi temsilciliklerin de bulunduğu bir bölgede oy kullanan bir Maruni, Maruni adayın yanı sıra Sünni, Rum Ortodoks ve Dürzi adayları da seçmekte. Bu da her bir mezhepten adayın ihtiyacı olan dışrak oyları alabilmek için diğer mezheplerin popüler adaylarıyla bağlar kurmasını sağlayacak listeler oluşturmasına yol açıyor. Bir adayın etkili ittifaklar oluşturması, beraberinde sadık seçmenlerini de getirebilme becerisine bağlı olduğu için (ve zaten sıradan seçmenlerin de diğer mezheplerin adayları hakkında ussal yargılarını dayandıracak kadar bilgiye sahip olmamaları yüzünden) listeler ender olarak bölündüğünden, bu da demektir ki, belirli bir koltuk için Maruni Maruni'ye karşı, ya da Sünni Sünni'ye karşı yarışmaktaysa da, aslında, seçime katılan, listenin kendisidir. Böylece seçim süreci çeşitli mezheplerden belirli liderleri kendileri

40) 1789 tarihinde New York kentinde kurulan bir topluluk. 13 "boy" halinde örgütlenen toplulukta her bir boy bir Kızılderili kabilesinin adını taşımaktaydı.

gibi başka liderlerin karşısına çıkarmakta ve böylece siyasal bağlar mezhep bağlarını aşma eğilimi göstermekte. Farklı mezheplerin üyeleri dinlerarası koalisyonlar içinde birbirlerine muhtaç hale gelirken aynı mezhebin üyeleri de dinleriçi hizipler içinde birbirlerinden ayrılmaktadır.

Önemli siyasal kişilikler arasındaki ittifakların bu biçimde ince hesaplarla oluşturulması (ya da bozulması) yalnızca kampanya taktikleriyle sınırlı olmayıp siyasal yaşamın tamamına uzanmaktadır. Ulusal ölçüde üst düzey konumlar söz konusu olduğunda, en güçlü liderler arasında aynı prensipler işlemektedir; böylece, örneğin, başkan olabileceğini düşünen önde gelen bir Maruni kamu yaşamında başbakanlığı hedefleyen önde gelen bir Sünni ile işbirliğine gidecektir – hem Sünnilerin desteğini kazanmak için, hem de başkanlık için adaylığını koyan diğer Maruni rakiplerinin de benzer türden etkili ittifaklar oluşturmalarını engellemek için. Benzer yapılar dizgenin her aşamasında, yönetimin her düzeyinde ve alanında işlemektedir.

Bu tür koalisyonlar ideolojik tabanlı olmaktan ziyade oportünist temelli oldukları için sık sık bir gece içinde bozuluvermektedir – tıpkı ihanet, yolsuzluk, yetersizlik ve sadakatsizlik suçlamaları ve karşı suçlamalarıyla canciğer dostların aniden düşman olması ve kan güden düşmanların birbirine düşmesinde görüldüğü gibi. Böyle olunca da bu yapı geleneksel dinsel, ekonomik ve akrabalık gruplanmalarına otursa da, siyasal erk peşinde koşanlar dizgeyi beceriyle yönlendirerek kendi çıkarına kullanma yolunda olunca, yapı da aslında bireyci, hatta egoistçe bir nitelik kazanmaktadır. Hem güçlü kişilerin aday adaylığı hem de oyların kendisi satın alınmaktadır (1960 seçimlerinde harcanan para miktarı 3 milyon Lübnan lirasına ulaştı); rakiplere kara çalınır, hatta ara sıra fiziksel saldırıda bulunulur; ister kayırmacılık biçiminde ister başka türlü olsun, taraf tutma sıradan kabul edilir; rüşvet siyasal görevin normal ödülü olarak görülür. Ayoub'a göre[41] Lübnan Dürzileri "Lübnan'da hak söz konusu değildir," derler, "yalnızca gümüş ve 'şike' vardır."

Yine de, bunca kandırmacadan Arap dünyasının yalnızca en demokratik devleti değil, aynı zamanda en gönençli devleti çıkmaktadır; ayrıca, bu devlet, radikal düzeyde en muhalif, mevcut devlet-ötesi ilksel özlemlerden ikisinden gelen yoğun merkezkaç baskılar altında dengesini –bir dikkate değer istisna dışında– korumayı da başarmaktadır: Hıristiyanların, özellikle de Marunilerin Avrupa'nın bir parçası olma özlemi ile

41) Ayoub, "Political Structure", s. 82.

Müslümanların, özellikle de Sünnilerin büyük Arap dünyasının bir parçası olma özlemi. Bu güdülerden ilki Lübnan'ın Arap devletleri arasında özel ve benzersiz bir görüngü, ayrıcalıklı hali titizlikle korunması gereken "güzel bir mozaik yapıt" olarak değerlendirildiği yalıtımcı görüş içinde ifadesini bulmaktadır; ikincisi de Suriye ile yeniden birleşme çağrısı biçiminde gerçekleşmektedir. Ve Lübnan siyaseti kişisel ve geleneksel olandan kaçıp genel görüşlerle ve meselelerle ilgilendikçe de, siyasetin kutuplaşması bu meseleler çevresinde oluşmaktadır.

Dengenin korunmasına tek dikkate değer istisna –1958 yılındaki iç savaş ve Amerikan müdahalesi– büyük ölçüde bu tür bir atipik siyasal kutuplaşmadan kaynaklandı. Bir yanda, Başkan Shamun'un anayasal eğilimlere aykırı bir biçimde kendisini yeniden seçtirme ve muhtemelen Nasır'ın gitgide yayılan etkisi karşısında Hıristiyanların gücünü artırmak için Lübnan'ı Batı'ya daha da yaklaştırma çabası Müslümanların zaten sürekli taşıdıkları Hıristiyan egemenliği korkularını harekete geçirdi; öte yanda, Irak devrimi ile Suriye'nin Kahire'ye yönelmesinin güdülediği büyük Arap dünyası heyecanının aniden patlak vermesi Hıristiyanların da aynı ölçüde süregen Müslüman denizinde boğulma korkularını açığa çıkardı. Ama kriz –ve Amerikalılar– gelip geçti. Shamun, en azından geçici süreyle de olsa, "ülkeyi bölmek"ten ötürü açığa alındı. Büyük Arap dünyası yanlılarının hevesi de, yine en azından geçici bir süreyle, Lübnan devletinin bütünlüğünün ne pahasına olursa olsun korunması gerektiği biçimindeki, Sünnilerin bile katıldığı görüşün yeniden teyit edilmesiyle denetim altına alındı. Sivil düzen çabucak yeniden sağlandı ve 1960'a gelindiğinde huzur içinde yapılan yeni bir seçimle eski bildik yüzlerin çoğu eski bildik konumlarına yeniden kavuştu.

Bu nedenle, Lübnan siyasetinin, eğer işleyecekse, artık anayasallaştığına göre kişi odaklı, hizipçi, fırsatçı ve programsız olmayı sürdürmesi gerektiği görülmektedir. Dinsel heterojenliğin aşırılığı ile bu heterojenliğin devletin örgütlenmesinin tümüne yayılması düşünüldüğünde, ideolojik nitelik kazanmış parti siyasetindeki her türlü yükseliş, çok büyük bir hızla, büyük Arap dünyası meselesi çevresinde dengesiz bir Hıristiyan-Müslüman kutuplaşmasının oluşmasına, normal siyasal manevraları sürecinde mezhepleri birbirinden ayıran ve, her an bozuluverse de, yönetimi bir araya getiren mezhepler arası bağlantıların bozulmasına yol açacaktır. Machiavelli yanlısı hesaplamalar ile dinsel hoşgörü Lübnan'da aynı madalyonun iki yüzüdür; yine de, kısa vadede "gümüş ve 'şike'"nin alternatifi ulusal çözülme olabilir.

Arap-İsrail anlaşmazlığının sürekliliğinden ve özellikle de Filistinli komandoların bölgede önemli bir siyasal unsur olarak ortaya çıkmalarından büyük ölçüde yıpranmış olsa da, Lübnan "güzel bir mozaik yapıt" olarak yekpare durmakta. Aslında, burada ele alınan bütün ülkeler arasında, Lübnan, içindeki derin ilksel bölünmeleri içerimleme konusunda en etkili olan ülke; ekonomik güçlüklerden, Sol ve Sağ'da küçük radikal grupların varlığından (henüz çok mezhepli partiler oluşturulamadı) ve sık sık patlak veren şiddet olaylarından ötürü yıpranmasına karşın, Lübnan'ın siyasal dizgesi İkinci Dünya Savaşı'ndan beri olduğu gibi işlemeyi sürdürmekte. Filistinli komandolara (ve İsrail'in ülke içine düzenlediği saldırılara) karşı uygun bir tutum belirleme konusundaki görüş farklılıkları hükümetlerin devrilmesine ve önemli mezhep gruplaşmalarının yeniden oluşmasına yol açtı. 1970'te Hıristiyan destekli başkan, yazılı olmayan bir kurala göre bu görev bir Maruni'ye ayrılmış olduğu halde, Müslümanların desteklediği rakibi karşısında yalnızca tek bir oyla kazanabildi. Fakat kabine bir Müslüman'ın liderliğinde kurulduğu için yerleşik düzen devam etmektedir; hükümetin Filistinli komandolar ile onların Lübnanlı destekçileri karşısındaki otoritesi arttı – özellikle de Eylül 1970'te komandoların Ürdün ordusu karşısında yenilmelerinden beri. Hiçbir şey sonsuza kadar var olmaz, hele ki Doğu Akdeniz'de; fakat, bugün, aşırı ilksel çeşitlilik siyasal dengeleri sürekli olarak tehlikeye atsa da, Lübnan, aslında onun bu dengeleri olanaksız kılmadığının bir kanıtı olmayı sürdürmekte.

FAS

Ortadoğu'nun tamamında –Nil Nehri'ne bağımlı olan Mısır dışında– Coon'un ifadesiyle "uysal ile isyancı, evcil ile bağımsız" arasında, büyük üretken kentlerin siyasal, ekonomik ve kültürel yörüngesinde yaşayanlar ile bu yörüngenin tamamen dışında olmasa da kenarlarda yaşayan ve "Bronz Çağı'ndan bu yana kentsel uygarlıkları taptaze ve devinim içinde tutmuş olan isyancılara destek" sağlayanlar arasında eskilerden kalma bir toplumsal sözleşme yürürlüktedir.[42] Şah ve sultanların merkezi erki ile bunları çevreleyen kabilelerin inatçı özgürlükçülüğü arasında nazik bir denge vardı (ve bir ölçüde bugün de var). Devlet bir hata yaptığında kabileler devlete en azından homurdanarak da olsa onay vermek ve anarşik dürtülerini dizginlemekle yükümlüydü; devlet zayıf düştüğünde, kabileler onu yağmalamakta

42) C. Coon, *Caravan* (Londra, 1952), s. 295.

ve hatta –içlerinden biri ya da diğeri– onu devirerek kendisi kentsel büyük geleneğin taşıyıcısı ve savunucusu haline gelmekteydi. Ancak, çoğu zaman, merkez ile çevresi arasında huzursuz bir ateşkes sürmekte ve bu ateşkes tarafları "gevşek bir al-ver dizgesi" ile birbirine bağlamaktaydı; bu dizge sayesinde "dağlarda yaşayanlar ile göçebeler kente serbestçe girerler, kent halkının istihkâmına dokunulmaz ve [birbirinin bölgelerinden] geçen yolcu, tüccar ve hacı kervanları yolculuğun olağan külfeti dışında herhangi bir engelleme ya da rahatsızlık olmadan kendi haline bırakılırdı".[43]

Fas'ta bu karşıtlık özelikle hep güçlü olmuştur – kısmen bölgenin büyük bölümünün dağlık olmasından ötürü, kısmen yedinci yüzyıldan sonra Doğu'dan gelen bir Arap kültürünün oldukça büyük sayıdaki yerli Berberi nüfusa aşamalı bir biçimde empoze edilmesinden ötürü, kısmen de ülkenin Mısır ve Mezopotamya'daki Ortadoğu uygarlığından çok uzakta yer almasından ötürü.

Bölgenin erken tarihsel dönemlerinin karmaşıklığı bir kenara bırakılacak olursa, Araplaşmış, İslamcı, reformcu Şerifi Hanedanlığı'nın on yedinci yüzyılın sonlarına doğru kurulması ve bunun ardından krallığın Berberilerin geleneksel hukukunun işlerlik alanını İslam hukuku lehine daraltma, azizlere tapınmayı ve kült uygulamaları azaltma, yerel putperest unsurlarda İslam inancını sağlamlaştırma çabaları, *bled al makhzen* –"yönetim alanı"– ile *bled as siba* –"başıboşluk alanı"– arasındaki ayrımı pekiştirdi. Peygamber'in (yani "şerif"in) soyundan geldiğini ile süren ve bugün de hüküm sürmekte olan hanedan, Atlantik Havzası'nın daha fazla Araplaşmış nüfusunun yanı sıra, bu bölgeleri çevreleyen Rif ve Atlas dağlarındaki Berberi ağırlıklı nüfusa hem tinsel hem de zamansal gücünü kabul ettirmeye çabaladı; fakat tinsel sav –yani imamlık savı– yaygın biçimde kabul görse bile zamansal sav daha çok geçici durumlara özgü bir sav halini aldı, özellikle de yüksek bölgelerde. Böylece, Fas siyasal dizgesinin belki de en çarpıcı ve ayırt edici niteliği ortaya çıktı: bakanlar, seçkin kişiler, askerler, hukukçular, memurlar, askerler ve vergi toplayıcılarından oluşan çok gelişmiş ataerkil bürokrasinin saltık lideri olarak sultanı kabul eden, düzlük bölgenin kentsel ve köylü nüfusunun bağlılığı ve sultanı "İnananların Efendisi" olarak tanıyan ama onun laik yönetimine ya da temsilcilerine inanç beslemeyen kabile halklarının bağlılığı.

1912'de Fransız ve İspanyol sömürge yönetimlerinin kurulmasına kadar, sultanlık içsel yolsuzluk ve dışsal zorlama nedeniyle o kadar

43) *A.g.e.*, s. 264-265.

zayıf düşmüştü ki ne dağlardaki ne de düzlükteki halk üzerinde etkili bir denetim sağlayabiliyordu. Yaklaşık on yıl kadar Mareşal Lyautey'nin derebeylerini andıran yönetimi kabileleri zaptetti ve, oldukça ataerkil bir yaklaşımla, *Makhzen* bürokrasisini yeniden canlandırdıysa da, onun ayrılmasının ardından yerine geçenler Berberi Siyasası denen yaklaşımı başlattılar; bu siyasa Araplar ile Berberiler arasında keskin bir ayrıma gitmeyi ve Berberileri *Makhzen*'in etkisinden tamamen çıkarmayı amaçlıyordu. Bir "Berberi elit" yaratmak için tasarlanmış özel Berberi okulları kuruldu, misyonerlik etkinlikleri arttı; ve –en önemlisi– İslam hukukunun simgesel üstünlüğü (ve aynı zamanda da imam konumundaki sultanın üstünlüğü), dağ kabilelerinin Fransız ceza hukukuna maruz bırakılması ve sivil anlaşmazlıklarda geleneksel kabile konseylerinin yasama yetkisinin tanınması yoluyla baltalandı. Araplaştırılmış kentlerin ileri gelenleri –özelikle de Fas kentindeki eski Quarawiyin Üniversitesi çevresindeki ileri gelenler– arasında Mısır ve Afgan-Fars reformcuları Abduh ile Al-Afghani'nin yoğun İslam püritanizminin yükselişe geçmesiyle aynı zamana denk düşen Berberi Siyasası ve onun İslam için taşıdığı tehdit, İslam dinini Avrupa destekli laiklik ve Hıristiyanlaştırma karşısında savunma sloganı altında ulusçuluğun büyümesini teşvik etti. Böylece, ciddi biçimde farklılaşmış koşullar altında bile olsa, Fas'taki ulusalcı hareket de, genel olarak Ortadoğulu bir kentsel uygarlığın bütünleyici gücünü kabile tikelciliğinin merkezkaç eğilimleri karşısında güçlendirmeye çalışmak çabasına dönüştü.

1953 yılında Sultan V. Muhammed'in Fransızlar tarafından sürgüne gönderilişi ve 1955'te bir ulusal kahraman olarak geri dönüşü, ibreyi Sultan'ın *Makhzen*'inin siyasal ve kültürel açıdan canlandırılışı lehine çevirdi ve bağımsızlığın kazanılmasından sonra da belki de açık biçimde "modernize edici otokrasi"[44] olarak betimlenen bir yeni devlet rejiminin başlangıcını sağladı. Fransız ve İspanyolların gitmesiyle birlikte, Rabat Sultanlığı bir kez daha dizgenin merkezi halini aldı. Başlıca ulusçuluk yanlısı parti olan ve şimdiye kadar gerçek bir parlamento yönünde ulusal bir seçim yapılmamış olduğu için gücünü tam olarak sergileyemeyen İstiklal bir parça modernize edilmiş ama yine de temelde ataerkil bir *Makhzen*'in uydusu haline geldi. Düzlüklerdeki kent ve kasabaların [ve, bir kez daha, özellikle de Fas kentinin – "*la ville sainte de l'Islam (...) la*

44) Bu kavram ve onun analitik anlamları için bkz. D. Apter, *The Political Kingdom in Uganda* (Princeton, N.J., 1961), s. 20-28.

métropole de l'Arabisme (...) (et) la vraie capitale du Maroc"][45] tutucu, Araplaşmış ileri gelenleri önderliğindeki parti, tahtın yönetsel kolu, krallık tarafından atanmış yönetim konseylerini elinde tutan bir "vezirler heyeti", parti yoluyla ussallaştırılmış sivil bürokrasi ve İslam yargı dizgesinin yeniden oluşturulmuş (ve yeniden şekillendirilmiş) biçimi olarak davranmaktadır. Fakat, kabile halkları arasında İstiklal'e yönelik tutum, tıpkı daha önceleri sarayın kırtasiyeciliği bağlamında olduğu gibi, en iyi haliyle ılımlı ve en kötü haliyle de açıkça düşmanca olduğu için, sultan ile en azından çok bozulmadan kalmış dışrak kabileler arasındaki ilişki temelde kişisel düzeyde kalmıştır. Krala sadık olan ama onun yönetimine direnen kabileler, egemenliğin devrinden beridir, egemenliğin devrinden önce oldukları gibi, ulusal bütünleşme karşısında en temel ilksel tehdit kaynağını oluşturmaktadır.

1956'dan beri, merkez-çevre öykünmeleri artış gösterdi. Sultan'ın sürgüne gönderildiği yıllarda kabileler arasından seçilen kişilerle oluşturulmuş düzensiz askeri güçlerin –diğer adıyla Özgürlük Ordusu'nun– Kraliyet Ordusu'na katılmasının açıkça çatışmalara yol açacak çok nazik bir girişim olduğu ortaya çıktı; kralın Kraliyet Ordusu'nu İstiklal'in etkisinden çıkarması ve doğrudan silahlı kuvvetlerin başı sıfatıyla oğlu Prens Moulay Hasan'ın emri altında saraya bağlamasının ardından gerilim kısmen azaldı. 1956 sonbaharında krala yakınlığı ve İstiklal'e sert muhalefetiyle tanınan, Orta Atlas bölgesinden bir Berberi önde geleni, kralın kabinesindeki içişleri bakanlığı görevinden istifa edip kabilelere ilksellik telkin etmek ("Fas'ın ihtişamı kabilelerden kaynaklanır"), bütün siyasal partilerin kapatılıp ("kabileleri tamamen ihmal eden adamlara sorumluluk yüklemek ülke çıkarlarına aykırıdır") Kral V. Muhammed çevresinde ulusal bir birlik oluşturmak ("bu ulus içinde zayıflar da var güçlüler de, aynı dağda ve aynı göğün altında bir araya gelmiş bu insanlar kralın gözünde eşittir")[46] taleplerini dile getirmek için dağlara çekildi. Çabaları kısa süre sonra –en azından açıkça sürdürülmeyerek– belli ki kralın önerisiyle son buldu; ama birkaç ay sonra daha da gelenekçi bir Berberi, Tafilelt bölgesinin valisi, aynı anda hem "bizi dilediğimiz gibi

45) Favre, "Le Maroc". Fas'ta çalıştığımdan beri, artık bu konulardan bazılarını bir parça farklı formülleştirmekteyim: bkz. C. Geertz, *Islam Observed: Religious Developments in Morocco and Indonesia* (New Haven, 1968, özellikle bölüm 3).

46) Bu tümcedeki alıntıların kaynağı Lahcen al-Youssi, bunu izleyen tümcedekinin kaynağı ise Lacouture, *Le Maroc*, s. 90 içindeki Addi ou Bihi'dedir.

yaşamaktan alıkoyan bir parti"ye boyun eğmeyi reddederek hem de krala sonsuz bağlılığını ilan ederek bir tür başkaldırı gerçekleştirdi. Kral onun da kısa süre içinde kan dökülmeden teslim edilmesini sağladı ve onu krallık sarayının yakınlarında zorunlu ikamete gönderdi. Fakat, 1958 ile 1959'un başlarında da kuzey ve güneydoğuda ara sıra ayaklanmalar yaşandı; bunlar da kralın popülerliği, diplomatik becerisi, askeri gücü ve dinsel karizması sayesinde sınırlı ölçülerde tutuldu.

Fakat, yeni Fas devletinin modernize edici yönü saltıkçı yönü kadar güçlü ve büyük olasılıkla da daha kalıcıdır. Kabilelerin huzursuzluğu yalnızca "geçmiş ve bölge karşısında gelecek ve ulus" sorunu değil, aynı zamanda geleneksel kesimin, "başıboşluk alanı" gruplarının gelecek endişeleri ile ulus içinde güvenilir ve kabul edilmiş bir yer edinme endişeleridir.[47] Kırsal özlemlerin aracı olarak yeni bir ulusal siyasal partinin –Halk Hareketi'nin– önce gizli kapaklı bir biçimde ve ardından da –kabilelerin memnuniyetsizliğinin çeşitli siyaset dışı ifadeleri çökünce– açıkça gerçekleşen gelişimi, yalnızca kentsel merkeze karşı düşmanlık ile merkezi otoriteye karşı kırılamayan direnişin yerini, kenarlarda yaşayan halklar arasında, modern bir sivil düzen içinde ikinci sınıf vatandaşa dönüştürülme korkusunun alacağının daha belirgin işaretlerinden biridir. Özgürlük Ordusu'nun eski lideri Ahardane başkanlığında akla gelebilecek en müphem programı –"İslam Toplumculuğu" ve kralın yalnız Fas'ın değil, bütün Mağrip ülkelerinin imamı olduğu yeni bir birlik– benimseyen yeni parti bu yeni düzene az da olsa uyum göstermektedir. Fakat, çok ciddi siyasal değişimlerin birbiri ardına hızla gelişmesi –yerel seçimlerin düzenlenmesi; V. Muhammed'in hiç beklenmedik, ani ölümü; onun kadar popüler olmayan oğlunun onun yerine geçmesi– son birkaç yıl içinde monarşi yönetiminin geleceği üzerinde belirsizlik bulutlarının birikmesine neden olduğu için, bu yeni devlet, kendisini, gitgide artan bir ölçüde, geleneksel *siba* duyarlılıkları ve Ahardane'nin bıkıp usanmadan yinelediği "bağımsızlığımızı, özgürlüğü yitirmek için kazanmadık"[48] sloganıyla özetlenen modern siyasal ihtirasların ince karışımını hoşnut etme baskısıyla karşı karşıya bulabilir.

Uzun vadede yeni Fas devletinin modernize edici yönü saltıkçı yönünden daha kalıcı olsa da, son on yıl içinde belirginleşen de bu saltıkçı yön oldu.

47) *A.g.e.*, s. 93.
48) Ashford, *Political Change*, s. 322 içinde.

Casablanca'da gerçekleşen ayaklanmalarda, çoğu hükümet güçlerinin elinden olmak üzere, resmi rakamlara göre otuz, başka kaynaklara göre de birkaç yüz insan ölünce, Kral II. Hasan 1965 yılında anayasayı askıya alıp parlamentoyu dağıttı. Hükümetin denetimini doğrudan ele alan kral ülkeyi emirlerle yönetmeye ve iki büyük partinin –İslamcı İstiklal ile toplumcu Union Nationale des Forces Populaires– ve bunların seçmenlerinin büyük çoğunluğunu oluşturan kentli Arap kitlelerinin etkisini azalttı. Bu dönemde yeni-gelenekçilik hızlandı: Hasan birçoğu Berberi olan çeşitli yerel ileri gelenleri ve büyük çoğunluğu Berberi olan subayları tahta bağlılıklarını açık, kişisel bir şekilde ifade etmeye zorladı. 1970'te kralın yeni bir anayasa yürürlüğe koyup genel seçimlerin yapılacağını ilan etmesiyle olağanüstü durum en azından kısmen sona erdi. Berberilerin egemenliğindeki Mouvement Populaire dışında kalan partiler anayasanın yeterince demokratik olmadığını, seçimlerin de yeterince özgür olmadığını ileri sürerek bu manevrayı da kralın hükümdarlığının ilk on yılında geliştirdiği taht merkezli yeni-gelenekçi yönetim dizgesini kurumsallaştırma ve meşrulaştırma çabasının bir parçası olarak değerlendirdiler. Böylece, dürüst olduğundan kuşkulanılan koşullarda seçimler düzenlendi ve anayasa onaylandıysa da, saray ile ileri gelenlere dayanan yapı varlığını sürdürdü. Haziran 1970'te kralın kırk ikinci doğum günü için düzenlenen piknikte gerçekleşen askeri darbe girişimiyle bu yapı büyük ölçüde bozuldu; birçoğu yabancı olan yaklaşık beş yüz konuktan yüz kadarı darbe girişimi esnasından öldürüldü. Bir binbaşı, beş albay ve dört general anında idam edildi (lider de dahil olmak üzere diğerleri darbe girişimi esnasında öldürülmüştü) ve çeşitli subaylar da hapsedildi. İlksel sadakatlerin bu saldırıda ne ölçüde rol oynadıkları belli değil (liderlerin neredeyse tamamı Berberi'ydi; çoğu Rif kökenliydi ve birçoğu da taht merkezli yönetimde kralın tanıdığı olağanüstü yetkilerden yararlanan kişilerdi); fakat bu saldırıdan beri (Ağustos 1972'de gerçekleşen ikinci bir saldırı da başarısızlıkla sonuçlandı), kral, ordudaki Berberilerin rolünü azaltmaya ve şimdi "Ulusal Eylem Bloğu" adı altında birleşmiş olan iki temel partinin temsil ettiklerini ileri sürdüğü büyük kentlerdeki Arapça konuşan nüfusun desteğini almanın bir yolunu bulmaya girişti. Böylece, bled al makhzen/bled as siba *karşıtlığının gerçekliği ne olursa olsun, ya da geçmişte ne olmuş olursa olsun (bugün bu ayrımın Avrupalı akademisyenlerin betimlediği kadar kesin ya da yalın olmadığını düşünmekteyim), "Arap" ile "Berberi" arasındaki farklılık –kısmen kültürel, kısmen dilsel, kısmen toplumsal, budun-siyasal bir mit; grup farklılıklarını algılamaya ilişkin neredeyse özünlü bir yaklaşım– Fas'ın ulusal yaşamında ele geçmez olsa da, önemli bir unsur olmayı sürdürmektedir.*

NİJERYA

İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana evrimleştiği biçimiyle Nijerya'nın siyasal yaşamının belirgin özelliği, Coleman'ın deyişiyle, "ulusçuluğun bölgeciliği" olmuştur.[49] Diğer yeni devletlerin çoğunda bağımsızlık arayışının son aşamalarında değişik unsurların sömürge yönetimine karşı yoğun bir tek parça muhalefet halinde bir araya geldikleri, açık görüş ayrılığının ise ancak yönetim devredildikten ve devrim dönemi yoldaşlıkları kaçınılmaz bir biçimde sona erdikten sonra gerçekleştiği görülürken, Nijerya'da çeşitli ilksel gruplar arasındaki gerilim sömürge yönetiminin son on yılı içinde arttı. 1946 sonrasında, Nijerya'nın özgürlük mücadelesi, yabancı otoritenin sona erdirilmesinden ziyade, bu otoritenin ortadan kaldırılmasından önce sınırların çizilmesi, başkentlerin kurulması ve keskinleşen budun-bölgesel düşmanlıkları yumuşatmak için erkin dağıtılmasına yönelikti. İngilizleri ayrılmaya zorlamak için gitgide artan ayaklanmalar yerine, İngilizlerin ülkeyi terk edebilmeleri için Yorubalar, Ibolar ve Hausa-Fulaniler arasında bir *modus vivendi* yaratmak üzere Lagos ile Londra arasında ateşli pazarlıklar yaşandı.

Sonunda oluşturulan anlaşma (çok küçük harflerle yazılmış 240 sayfalık anayasa) radikal düzeyde federal bir yapı içeriyordu; bu yapıda yer alan üç güçlü anayasal bölge –Kuzey, (güney) Doğu ve (güney) Batı– kendi başkentine, kendi parlamentosuna, kabinesine, yüksek mahkemesine ve kendi bütçesine sahipti; her bir bölgede bir etnik grup hakimdi. Sırasıyla Hausalar, Ibolar ve Yorubalar; yine her birinde belirli bir siyasal parti hakimdi – Kuzey Halkının Kongresi (NPC), Nijerya ve Kamerun Halkı Ulusal Konseyi (NCNC) ve Eylem Grubu (AG); ve her birinde de siyasal bir kişilik egemendi – Sokoto sultanı Hacı Sir Ahmadu Bello, Doktor Nnamdi Azikiwe ve Şef Obafemi Awolowo. Bütün bu bölgesel kalelerin üstünde de, pek de güven telkin etmeyen federal hükümet yer almaktaydı; bu tür bir üç kişilik oyundan doğal olarak beklenileceği gibi, bire karşı iki kişilik koalisyonların gerçekleştiği ve dizgenin merkezindeki liderlik boşluğunu dolduracak otoriter liderliğin eninde sonunda ortaya çıkacağı siyasal arena da Lagos'tu.

Ancak, bu liderliğin nasıl bir biçimde olacağı, liderliğe kimin geleceği ve bu çok nazik yönetim mekanizmasında liderin gerçekten de nasıl ortaya çıkarılacağı tamamen belirsizdi. Bu arada, geleneksel Nijerya'nın kabile

49) Coleman, *Nigeria*, s. 319-331.

toplumları modern Nijerya'nın bölgesel-dilsel (ve Müslüman kuzeyde de dinsel) halk topluluklarını oluşturacak biçimde yeniden bir araya gelirken, ilksel kimliğin bu üçgen yapısı da ülkede büyük ölçüde yerleşmeye başladı. Fakat, ülkenin etnik iskeleti olarak gitgide önem kazanmasına karşın, bu yapı, yerleşmiş "bilinçlilik"in tüm çeşitliğini kullanmıyordu, çünkü her bir bölgede –çekirdeği oluşturan Hausa, Yoruba ve Ibo bölgelerinin dışında– ulusu oluşturan bu büyük varlıklar içinde eriyip gitmeye direnen çok sayıda küçük grup da yer almaktaydı. Her bir partinin, az ya da çok düzeyde başarıyla, rakiplerinin kalesi içindeki azınlık sorunlarını kendi yararına kullanma çabasıyla birlikte, bu marjinal bölgelerde –Kuzey'in güney yarısı, Batı'nın doğu ucu, Doğu'nun güney ve doğu sınırları– temel etnik gruplar arasındaki en önemli seçim rekabeti gerçekleşti. Merkezde üç taraflı bir rekabet biçiminde ve bölge başkentlerinde de (gitgide) bir tek parti hakimiyeti olarak görünen yapı, kırsal kesimde kabile ittifaklarının ve muhaliflikerinin çok daha karmaşık ve çeşitlenmiş bir ağını temsil etmekteydi.[50] Bu, yerel sadakatlerin genellikle geleneksel düzeyde örgütlenmiş kaldığı, bölgesel sadakatlerin parti siyaseti düzeyinde örgütlendiği ve ulusal olanların da yalnızca örgütlendiği katmanlı bir dizgeydi.

Böylece, ulusçuluğun bölgeselleştirilmesi süreci, Nijerya'nın yaklaşık altı milyonluk Hausa nüfusundan başlayıp birkaç yüz kişiden oluşan küçük kabilelerine kadar yüzlerce ilksel grubun bir süreliğine büyük ölçüde dostluk içinde yaşamalarına olanak tanıyan bir parti dizgesinin ve anayasal yapının kurulmasına öncülük ettiyse de, aynı zamanda ulusal siyasal yaşamın tam merkezinde bir boşluk da yarattı ve ülkeyi büyük ölçüde başsız bıraktı.

50) Bu tabloyu daha da karmaşıklaştıran şey, hem üç büyük grup içindeki kabile kimliklerinin daha geniş budun-dilbilimsel sadakat karşısında tamamen terk edilmemiş olması, hem de başka birimler içine, özellikle de kentlerde göç etme ya da dağılma yoluyla birer önemli azınlık halinde yerleşmelerinden ötürü, bu tür geniş birimlerin bütün üyelerinin de bir arada yaşamıyor olmaları gerçeğiydi. Bütünleyici sorunların ilksel öneme sahip bölgesel alt eyaletler yaratmak yoluyla çözümlendiği bütün yeni devletlerde kendi "yurt bölgesi" dışında yaşayan bir bireyin bağlılığı sorunu çok nazik bir konudur – tıpkı Nehru'nun, örneğin, Madras'ta yaşayan bir Bengalli'nin eyalet düzeyinde bir Bengal vatandaşı değil de Madras vatandaşı olması gerektiğinde ve Hindistan'da başka yerlerde yaşayan etnik gruplar için "ulusal yurt" ile ilişkili tüm kavramların da yok edilmesi gerektiğinde ısrar etmesinin gösterdiği gibi. Bu tür bazı grupların diğerlerinden daha hareketli olması (Nijerya'da Ibo; Hindistan'da Marwari vb.) bu sorunu daha da derinleştirmektedir.

Bağımsızlık sonrasında (Ekim 1960) partiler ve parti liderleri bu durumu düzeltmek için kampanyalarını yürütecekleri başlangıç pozisyonunu almaya hazırlanırken federal başkent Lagos nihayet siyasetin odağına yerleşti. İlk başlarda, ekonomik ve siyasal açılardan daha ileri düzeydeki Doğu ve Batı bölgeleri arasında, daha geleneksel yapıdaki Kuzey karşısında ittifak oluşturma girişimleri, gezgin, girişken Ibo aydın sınıfı ile vurdumduymaz, varlıklı Yoruba işveren sınıfı arasındaki –ve bir dakikası diğerine uymayan Doktor Azikiwe ile yüce Şef Awolowo arasındaki– düşmanlığın artması yüzünden başarısızlığa uğradı; böyle bir ittifakı Kuzey ile Doğu kurarak Batı'yı dışladılar. Azikiwe genel vali olmak için Doğu'nun liderliğinden ayrıldı; genel valilik aslında simgesel bir konumdu ama Azikiwe bundan yola çıkarak çok şey gerçekleştirmeyi umuyordu. Sokoto sultanı, kendi bölgesel liderliği içindeki Kuzey'de en güçlü kişi olarak kalmayı tercih ederek, federal başbakanlık için kendi yerine yardımcısı Hacı Sir Abubakar Tafawa Balewa'yı gönderdi. Bire karşı iki kişilik koalisyon düzenlemelerinin ilkinde tek başına kalan Awolowo da Batı liderliği görevinden ayrılarak federal parlamentoda muhalefetin lideri oldu.

Herkesin yerini almasıyla birlikte, manevralar başladı. Federal parlamento Batı bölgesinin azınlık alanında Ortabatı adı altında bir dördüncü eyalet oluşturma kararı aldı; Awolowo muhafazakâr eğilimli sayılabilecek hükümeti sarsmak ve yeni sömürgeciliğe karşı olmasının verdiği kozu kullanarak Eylem Grubunu bölmek amacıyla ideolojik sağ çizgisini tamamen ideolojik sol çizgi biçiminde değiştirdi; NCNC içinde gitgide bağdaşma yanlısı bir hale gelen eski tüfekler ile daha da radikal yenilikçiler arasındaki gerilim arttı.

Ama bütün bu olanlar, durumu açıklığa kavuşturmak yerine daha da karıştırdı, sorunları basitleştirmek yerine zorlaştırdı. Bağımsızlığını kazanalı (bu makale yazılırken) henüz bir yıl bile olmamışken, burada ele alınan yeni devletlerin en yenisi olan Nijerya, temel niteliğini ve olası geleceğini değerlendirmek için kullanılabilecek yalnızca çok eksik malzemeler sunmaktadır. Bağımsızlık öncesinin anayasa yapmakla geçirilen telaşlı son birkaç yılında alelacele bir araya getirilmiş, olağanüstü düzeyde hantal siyasal kurumlara sahip olan, kapsayıcı bir ulusal partiden, üstün bir siyasal liderden, kapsayıcı bir dinsel gelenek ya da ortak bir kültürel altyapıdan ve görünüşe bakılırsa adeta hiçbir çaba göstermeden sahip olduğu bağımsızlıkla neler yapılabileceği konusunda bir fikri olan kişilerden yoksun olan Nijerya, yeni bir devlet için bile alışılmadık sayılabilecek düzeyde kesinliksiz, belirsiz bir niteliğe sahip.

Benim özgün makalemde, genel olarak eksik tanımlanmış devletler içinde yine en az tanımlanmış olanı Nijerya'ydı. O zamanlar durumu hem en fazla umut verici hem de en fazla kötülük habercisi olandı. Umut veriyordu, çünkü sömürgelikten kurtulmanın bildik karmaşasını atlatmış, ekonomik açıdan uygulanabilir olmasına yetecek ölçüde geniş, ayrıca mütevazı, iyi eğitimli ve deneyimli bir elit kesime sahip bir ülkeydi; kötülük habercisi görünüyordu, çünkü ülkenin ilksel grup gerilimleri hem çok büyük hem de inanılmaz ölçüde karmaşıktı. Kötü günlerin yakında olduğu öngörüsünün haklı olduğu ortaya çıktı. Ocak 1966'da gerçekleşen askeri darbe sonucunda Sir Abubakar Tafawa Balewa da dahil olmak üzere birçok Kuzeyli siyasal lider yaşamını yitirdi ve Ido liderliğinde askeri bir rejim kuruldu. Daha küçük, yani Hausa olmayan, Kuzeyli bir kabileden gelen Albay Yakubu Gowon'un gerçekleştirdiği ikinci askeri darbede Kuzeyin Hausa bölgelerinde yaşayan Ibolardan on ila otuz bir kadarı yaşamını yitirdi ve iki yüz bin ila bir buçuk milyon arasında Ibo da Kuzeyi terk ederek Doğu bölgesindeki yurtlarına kaçtı. Mayıs 1967'de General Gowon kendisini olağanüstü yetkilerle donattı, Ibo olmayan Doğuluların gücünü artırıp Iboların gücünü azaltmak için Doğu bölgesini üç bölgeye ayırmaya kalkıştı. Biafra Cumhuriyeti adı altında bir araya gelen Ibolar buna direndi ve yaklaşık üç yıl süren, modern zamanların en sert savaşının ardından (yaklaşık iki milyon insan savaşta öldürüldü; sayısız insan da açlık nedeniyle yaşamını yitirdi) artık general ve ülkenin lideri konumundaki Gowon'un komutasındaki federal yönetim Ibo isyanını bastırdı. Bütün bunların ardından, ilksel sadakatlerin ve antipatilerin gücünün en canlı örneği olan bu ülkenin (gerçi, askeri darbelerin ve savaşların nedenleri, büyük güçlerin de işe karışmasının gösterdiği gibi, "yalnızca" ilksel nedenler değildi)" kesinlikten uzak", "belirsizlik" hali sürmekte – tıpkı ülkenin karmaşık, yoğun, ama dengeleri her an değişebilecek grup güvensizliği yapısının sürmesi gibi.

V

Endonezya'da "merkez ve çevresi" eksenindeki bölgecilik, Malaya'da tek partili ırklararası ittifak, Burma'da anayasal meşruiyetle örtülmüş yoğun asimilasyon politikası, Hindistan'da bilinen her tür bölgeselciliğe (bazılarına sadece Hinduların aşina olduğu) karşı çok cepheli bir savaşı bölgesel olanaklarla vermeye çalışan kozmopolit bir merkezi parti, Lübnan'da mezheplere dayanarak seçim bölgesi yaratma ve rakibini destekleme, Fas'ta çift yönlü saltıkçı yönetim, Nijerya'da bir odağı olmayan denetleme

ve dengeleme çekişmesi – bu dizgeler göründükleri kadar benzersiz mi? Siyasal bir düzen arayışına yönelik bu çok çeşitli çabalardan, bütünleyici devrimin genel bir süreç olduğunu ileri sürmek için bir kanıt çıkarılabilir mi?

Burada ele alınan örnekler içinde en az bir ortak gelişimsel eğilim dikkati çekmekte: bağımsız biçimde tanımlanmış, özel biçimde belirlenmiş geleneksel ilksel grupların, kesin gönderim çerçevesi yerel olmayıp "ulus" olan daha geniş, daha dağınık birimler halinde bir araya gelmesi – böylece de toplumun tümünün yeni sivil devlet tarafından sarmalanması. Bu gruplaşmanın gerçekleşmesini sağlayan temel prensip farklılık göstermektedir – Lübnan'da bölge, Malaya'da ırk, Hindistan'da dil, Lübnan'da bölge, Fas'ta gelenek, Nijerya'da yarı akrabalık. Bir dış adalı olmanın yanı sıra bir Minangkabau olmayı, Duleng olmak yerine Kachin olmayı, Maruni olmanın yanı sıra Hıristiyan olmayı ya da yalnızca Egba olmak yerine Yoruba olmayı içersin ya da içermesin, bu süreç, hem ülkeler arasında hem de ülkeler içinde büyük ölçüde farklılıklar sergilese de, geneldir. Yerel bağlamlarda, kültürel açıdan çeşitli grupların dolaysız ve uzun süreli karşılaşması sırasında üretilen şey, ilksel benzerlik ve farklılık duygusunun ulusal toplum çerçevesinde etkileşen, benzer türden, daha geniş anlamda tanımlanmış gruplara uzanmasıdır; bu olguyu Freedman özellikle Malaya için çok iyi betimlemektedir:

> Malaya kültürel açıdan çoğul nitelikli bir toplumdu ve öyle kalmayı sürdürmektedir. Bunun karşısında, tamamen yapısal bir bakış açısından, ülkenin çoğul doğası bugün hiç olmadığı kadar ön planda. Ulusçuluk ve siyasal bağımsızlık, erken aşamalarında, büyük Malaya çerçevesinde bir temele dayanarak, önceki zamanlarda yalnızca kategorilerden oluşan etnik blokları tanımlama eğilimi göstermektedir. O zamanlar Malaya'nın toplumsal yapısı, bir bakıma, kendi kendilerini yerel koşullara göre yeniden düzenlemiş küçük, kültürel açıdan tanımlanmış birimlerin rengarenk yapısından oluşuyordu. "Malaylar", "Çinliler" ve "Hintlilerle etkileşim kurmuyordu. Bazı Malaylar bazı Çinlilerle ve bazı Hintlilerle etkileşim kuruyordu. Ama "Malaylar", "Çinliler" ve "Hintliler"in ulus boyutunda yapısal varlıklar olarak kabul görmeleriyle birlikte, bu gruplar birbirleriyle toplu ilişkiler kurmaya başlayabilirler.[51]

51) Freedman, "Plural Society in Malaya".

"Birbirleriyle toplu ilişkiler"e girmiş, "etnik bloklar"dan oluşan ulus çapında bir dizgenin ortaya çıkması, yeni devletlerde kişisel kimlik ile siyasal bütünlük arasındaki dolaysız çatışma için gereken ortamı oluşturur. Kabile, ırk, dil ya da diğer ilksel dayanışma temellerini genelleştirip genişleterek, böyle bir dizge, kökü derinlere uzanan bir "bilinçlilik"in korunmasına olanak verir ve bu bilinci de gelişmekte olan sivil düzenle ilişkilendirir. Kişinin kendi varlık ve anlamının grubun benzersizliğinin bildik simgeleri yoluyla genel kabul görmesini talep etmeye devam etmesini ve aynı zamanda bu simgelerin tanımladığı "doğal" topluluktan tamamen farklı bir kalıba dökülmüş bir siyasal topluma gitgide daha fazla çekilmesini sağlar. Ama, öte yandan, gruplar arasındaki düşmanlıkları basitleştirip yoğunlaştırır, bu düşmanlıklara kapsamlı bir siyasal anlam vererek ayrımcılık yelpazesini genişletir ve, özellikle kristalleşen etnik bloklar devlet sınırlarını aştığında, uluslararası anlaşmazlıkları körükler. Bütünleyici devrim etnik-merkezliliği ortadan kaldırmaz, onu yalnızca modernize eder.

Fakat etnik-merkezliliği modernize etmek de onu gelişmiş ulusal siyasal kurumların varlığıyla kolaylıkla uzlaşır hale getirmez. Böyle kurumların etkili bir biçimde işleyişi ilksel bağların ve kimliklerin yerine kolayca sivil olanların getirilmesini gerektirmez. Her tür olasılıkta, böyle bir yer değiştirme kesinlikle olanaksızdır. Asıl talep ettiği şey ise bunlar arasında bir düzenlemeye gidilmesidir; bu düzenlemede yönetim süreçleri kişisel kimliğin kültürel çerçevesini tehdit etmeden serbestçe ilerleyebilir ve yine bu düzenleme sırasında toplumun genelinde "tür bilincinin" de var olabileceği kesintiler siyasetin işleyişini bozmayacaktır. En azından burada algılandıkları biçimleriyle, ilksel ve sivil duyarlılıklar klasik toplumbilimin pek çok kuramsal ikiliği biçiminde –*Gemeinschaft* ve *Gesellschaft*, mekanik ve organik dayanışma, köylü ve kentli toplumu–, yani birbirlerinin doğrudan ve kesinlikle evrimsel karşıtları olarak sınıflandırılmamaktadır; bunların gelişim tarihi, yalnızca birinin diğeri karşısında yaygınlaşmasından ibaret değildir. Bunların yeni devletlerde birbirleriyle belirgin bir biçimde çatışma eğilimi sergilemeleri, aralarındaki herhangi doğal ve yok edilemez antipatiden değil, yirminci yüzyılın ortalarında dengesizlik doğuran güçlere yanıt verirlerken her birinde özünlü halde bulunan farklı değişim kalıplarından kaynaklanan kopmalardan gelir. Aralarındaki çatışma geleneksel siyasal kurumlar ile geleneksel özalgı kiplerinin modernite yönünde kendi yollarında ilerleyişleri esnasında geçtikleri karşıt türden dönüşümlerin bir sonucudur.

Özalgı cephesinde, modernize edici sürecin doğası hiç araştırılmamıştır; hatta genellikle böyle bir sürecin var olduğunun bile farkına varılmaz. Dar ölçülerde sınırlanmış dil, din vb. grupların yukarıda sözü edilen biçimde ortak bir toplumsal çerçeve bağlamında daha genel etnik bloklar halinde bir araya gelişi kesinlikle bunun çok önemli bir parçasıdır. Birçok sanayileşmiş toplumda görülen türden basit, tutarlı, geniş düzeyde tanımlanmış bir etnik yapı, gelenekçiliğin katı kalıntısı değil, modernitenin bir işaretidir. Fakat ilksel yakınlık dizgesinin yeniden yapılandırılmasının nasıl gerçekleştiği, hangi aşamalardan geçtiği, onu ilerleten ya da sekteye uğratan güçlerin neler olduğu, kişilik yapısında hangi dönüşümleri içerdiği gibi konuların tümü büyük ölçüde bilinmemektedir. Etnik değişime ilişkin karşılaştırmalı toplumbilim (ya da toplumsal psikoloji) henüz kaleme alınmamıştır.

Siyasal cephede sorunun fark edilmediğini söylemek zordur, çünkü bir sivil toplum anlayışı, vatandaşlığın doğası ile sivil toplumun dayandığı değişik toplumsal duyarlılıklara ilişkin anlayış, Aristoteles'ten beri siyaset biliminin konusu olmuştur. Ama yine de müphemliğini korumaktadır – belirtilmesi betimlenmesinden çok daha kolay, hissedilmesi analiz edilmesinden çok daha kolay bir haldedir. Yurttaşlık duygusunun her şeyin ötesinde içerir göründüğü şey, apayrı ve farklı bir organ olarak kamunun kesin bir tanımı ve hem kişisel hem de kolektif çıkarın diğer türlerinden bağımsız ve zaman zaman da bunlarla çelişki içinde olan –ama onlara üstün olması da gerekmeyen– gerçek bir kamu çıkarı kavramıdır. Yeni devletlerde ya da başka yerlerde sivil siyasetin değişen biçimlerinden söz ettiğimizde değindiğimiz şey, kamunun ve kamu çıkarlarının bu anlamının değişiklikleri, çoğalma ve azalmaları, ifade kipindeki farklılıklarıdır. Ancak, bir kez daha, uygar olmanın doğasına ve onun sanayileşmiş devletlerde maddeleşmesini sağlayan biçimlerin çeşitliliğine yönelik en azından genel bir fikrimiz olsa da, mevcut yapıların şu anki biçimlerini almalarını sağlayan süreç hakkında çok az şey bilinmektedir. Geleneksel devletlerden gerçek anlamda bir yurttaşlık duygusu esirgenmektedir ve bence bu bir hatadır. Yine de, geleneksel bir topluluktan modern anlamda siyasal bir topluluğun doğmasının aşamaları elden geldiğince ama izlenimlere dayanılarak izlenmiştir ve bu nedenle de uygar olmanın hem kökleri hem de karakteri bulanıklığını korumaktadır.

Yeni devletlerde toplumsal açıdan onaylanmış bir kişisel kimliği korumak gereksinimi ile güçlü bir ulusal topluluk kurma arzusu arasındaki kronik gerilimin nedenlerinin tatmin edici bir biçimde anlaşılması, bu

nedenle, birbirleriyle olan ilişkinin bu iki unsurun kendi gelişim yollarında ilerlerken geçtiği aşamaların daha koşula bağlı biçimde izlenmesini gerektirir. Böyle bir izleme de bu devletlerin gözlerimizin önünde yatan tarihleri yoluyla başarılabilir. En azından burada betimlenen yeni devletleri nitelendiren çok farklı anayasal, yarı anayasal ya da yalnızca özel yönetim deneyleri, her şey bir yana, ilksel ve sivil sadakatlerin kafa kafaya çarpışmasının engellenebileceği bir siyaset yapısını kurma çabasını temsil etmektedir. Etnik farklılaşmaya bölgesel alt birimler, siyasal partiler, hükümetteki mevkiler, yürütmeyle bağlantılı liderlik ya da, en yaygın olduğu biçimiyle, bunlardan birkaçının bir bileşimi yoluyla siyasal ifade olanağı verilsin ya da verilmesin, asıl çaba, her yerde, ulusun benlik duygusunu modernize etme hızını ülkenin hem siyasal hem de ekonomik, katmanlaşmaya ilişkin, içsel ve benzeri kurumlarının buna koşut modernizasyonuyla bir tutacak bir formül bulmaya yöneliktir. Bütünleyici devrimi anlamamız onu izlemek yoluyla olacaktır. Bu, bilimin öngörü isteklerine pek de uymayan bir "bekle ve gör" siyasası olarak algılanabilir. Ama bu tür bir siyasa hiç değilse, şimdiye kadar genellikle gerçekleştiği gibi, bekleyip de görememeye oranla hem daha tercih edilir hem de daha bilimsel niteliktedir.

Her halükârda, günümüzde yeni devletlerde gerçekleşmekte olan değişimin ortasında denge için bir formül bulmaya yönelik çabaların başarısı garanti edilemez. Farklı ilksel grupları uzlaştırma çabasından kaynaklanan yüksek düzeyde yönetimsel devinimsizlik her yerde açıkça görülmektedir. Bu tür uzlaşmaları etkileyebilmek için hoşgörüyle yaklaşılması gereken önyargılar çoğu zaman iğrençtir. Ama ilksel uzlaşmaya dayanan böyle bir sivil siyaseti oluşturma çabaları, Balkanlaştırma, *Herrenvolk*[52] fanatikliği ya da etnik savın çok güçlü bir devlet tarafından zorla bastırılması olarak görüneceği için, bunlara, özellikle de kendilerinin en sorunlu ilksel sorunlarını çözmeyi dikkate değer düzeyde başaramamış bir toplumun üyeleri tarafından kayıtsızlık ya da küçümsemeyle bakılabilir mi?

52) Üstün ırk. (ç.n.)

11
Anlam Siyaseti

I

Herkesin bildiği ama hiç kimsenin nasıl açıklayacağını bilmediği şeylerden biri, bir ülkenin siyasetinin o ülkenin kültür yapısını yansıttığıdır. Bir bakıma, bu önerme kuşku duyulmaz niteliktedir – Fransa siyaseti Fransa dışında başka nerede var olabilir? Ancak, bunu yalnızca ifade etmek de kuşkuları beraberinde getirir. 1945'ten beridir Endonezya devrime, parlamenter demokrasiye, iç savaşa, başkanlık otokrasisine, kitlesel cinayetlere ve askeri yönetime ev sahipliği yapmış bir ülke. Yapı bunun neresinde?

Siyasal yaşamı oluşturan olayların akışı ile bir kültürü oluşturan inanışlar ağı arasında bir orta yol bulmak zor. Bir yanda, her şey plan ve sürprizlerin bir dağınıklığı gibi görünmekte; öte yanda da yerleşik yargıların devasa bir geometrisi gibi. Böylesi bir düzen kaosunu böylesi bir his evrenine bağlayan şey büyük ölçüde bulanıktır ve nasıl formülleştirileceği daha da bir bulanıktır. Her şeyin ötesinde, siyaset ile kültürü ilişkilendirme çabasının gereksinim duyduğu şey, siyasete yönelik daha az soluksuz bir görüş ile kültüre yönelik daha az estetik bir görüş.

Culture and Politics in Indonesia başlıklı eseri oluşturan çeşitli makalelerde, böylesine bir perspektif değişikliğini üretmek için gereken türden kuramsal yeniden yapılandırma Benedict Anderson ve Taufik Abdullah

tarafından çoğunlukla kültür açısından, Daniel Lev ve G. William Liddle tarafından çoğunlukla siyaset açısından, Sartono Katrodirdjo tarafından ise her ikisine eşit ağırlık verilerek ele alınmaktadır.[1] Mesele ister hukuk ya da parti örgütlenmesi, ister Javalılar açısından erkin anlamı ya da Minangkabau açısından değişimin anlamı, ister etnik anlaşmazlık ya da kırsal ırkçılık olsun, çaba aynıdır: Endonezya'nın siyasal yaşamını, en aksadığı anlarda bile, onu kat kat aşan kavramlardan türemiş kavrayışlar seti –idealler, varsayımlar, saplantılar, yargılar– tarafından biçimlendirilmiş olarak görmek yoluyla bu yaşamı anlaşılabilir kılmak ve bu kavrayışların zihinsel biçimlerin bir tür puslu dünyasında değil, partizanca mücadelenin somut ivediliği içinde var olduklarını görerek bu kavrayışlara gerçeklik kazandırmak. Burada, kültür, kültler ve gelenekler değil, insanların yaşamlarına şekil vermek için kullandıkları anlam yapılarıdır; siyaset de darbeler ve anayasalar olmayıp içinde bu tür yapıların açıkça gözler önüne serildikleri temel arenalardan biridir. Her ikisinin çerçevesi bu şekilde belirlendikten sonra, aralarındaki bağlantıyı belirlemek hiç de mütevazı olmasa da uygulanabilir bir girişim haline gelir.

Bu girişimin mütevazı olmaktan uzak, en azından cüretkâr olmasının nedeni, bunu gerçekleştirmek için kullanılacak hemen hiçbir kuramsal gerecin bulunmamasıdır; bu alanın tamamı –buna ne ad vereceğiz, izleksel analiz mi?– bir belirsizlik etiğiyle bağlantılıdır. Belirli toplumsal bağlamlarda sergilenen genel kültürel kavrayışları bulma yönündeki çabaların çoğu yalnızca çağrıştırıcı olmakla, bir seri somut gözlemi yan yana yerleştirmekle ve kaplayıcı unsuru sözbilimsel önerme yoluyla ortaya çıkarma (ya da yorumlama) ile yetinir. Açıkça tartışma çok enderdir, çünkü, ihmalden olduğu kadar yapıdan da ötürü, onu bir kalıba oturtacak herhangi bir terim neredeyse yok gibidir; böyle olunca da elimizde anıştırmayla birbirine bağlanmış bir dizi anekdot ve pek çok şeye dokunulduğu halde pek az şeyin kavrandığı duygusu kalmaktadır.[2]

Bu türden bir kusursuzlaştırılmış izlenimcilikten kaçınmak isteyen akademisyen, kuramsal çerçevesini oluştururken bir taraftan analizini de sürdürmek zorundadır. İşte, bu nedenle, [editörlüğünü Holt'un yaptığı]

1) Bkz. C. Holt (yay. haz.), *Culture and Politics in Indonesia* (Ithaca, 1972); bu makale bu eserde bir "sonsöz" olarak yer almıştır (s. 319-336).

2) Siyaseti kültürle ilişkilendirmeye yönelik bu yaklaşımın belki de en önde gelen ve en tavizsiz uygulamacısı Nathan Leites'tir. Özellikle bkz., Leites, *A Study of Bolshevism* (Glencoe, Ill., 1953) ve *The Rules of the Game in Paris* (Chicago, 1969).

kitaptaki yazarlar böylesine çeşitlenmiş yaklaşımlara sahip – Liddle, bu nedenle, grup anlaşmazlıklarından, Anderson da sanat ve yazın sanatından yola çıkmakta; bu nedenle, Lev'in bulmacası yasal kurumların politize olması, Sartono'nunki popüler binyıl öncülüğünün sürekliliği, Abdullah'ınki ise toplumsal tutuculuk ile ideolojik dinamizmin kaynaşımı. Burada, söz konusu birlik, konu ya da görüş birliği değil, analitik biçem birliğidir – bu tür bir amacın gerektirdiği yöntembilimsel konuların birliği.

Tanım, doğrulama, nedensellik, örneklilik, nesnellik, ölçüm, iletişim sorunlarını içeren bu konular çok çeşitli. Ama temelde hepsi de tek bir soruda birleşmekte: aynı anda hem bir fikir taşıyacak kadar koşula bağlı hem de kuramı ileri götürmeye yetecek kadar soyut bir anlam analizi – bireylerin deneyimi yorumlamak için kullandıkları kavramsal yapılar – nasıl dile getirilebilir? Bunlar denk düzeyde gerekliliklerdir; biri pahasına diğerini seçmek, boş betimleyicilik ya da gereksiz genellik üretir. Ama, bunlar, aynı zamanda, en azından yüzeysel açıdan, karşıt yönlere gitmektedir; çünkü, ne kadar ayrıntıya dalınırsa yakın durumun özelliklerine o kadar saplanıp kalınır; bunlar ne kadar çok dışlanırsa da tartışmanın oturtulduğu zemin o düzeyde yitirilir. Bu çatışkıdan nasıl kurtulunacağını –ya da, daha doğrusu, kurtulmak asla söz konusu olmadığına göre, bu çatışkının nasıl denetim altında tutulacağını– keşfetmek, yöntembilimsel açıdan, izleksel analizin konusunu oluşturur.

Ve, sonuç olarak, belirli konularla ilgili belirli bulguların ötesinde, [Holt'un editörlüğünü yaptığı] kitabın da konusunu oluşturur. Her bir çalışma genel durumlardan geniş genellemeler çıkarmaya, ayrıntının yeterince derinlerine dalarak ayrıntıdan öte bir şeyler elde etmeye çalışmaktadır. Bunu gerçekleştirmek için benimsenen stratejiler de çeşitlidir; ancak, bölgesel birimlerin kendileri adına konuşmaktan daha ötesini gerçekleştirmelerini sağlama çabası hepsinde ortak noktadır. Sahne Endonezya'dır; ama amaç, nasıl olup da her halkın hayal ettiği siyasete kavuştuğunu anlamaktır.

II

Endonezya böyle bir arayışa kalkışmak için kusursuz bir yer. Polinezya, Hindu, İslam, Çin ve Avrupa geleneklerinin mirasçısı olarak, büyük olasılıkla, metrekare başına dünya üzerindeki diğer büyük kara parçalarında olduğundan çok daha fazla sayıda sıradüzensel simgeye sahip;

aynı zamanda, Endonezya bu simgeleri yeni oluşturulmuş cumhuriyet için öğretisel bir *Staatsreligion* halinde bir araya getirmeye çok istekli ve yeterince de yetenekli Sukarno'ya sahipti (Sukarno'nun dehası dışında özelliksiz biri olduğunu düşünmek yanlış olur). 1921'de orduya dönük ve gazetelerde çıkan bir seslenişinde, "Toplumculuk, Komünizm, Vishnu Murti'nin yeniden hayata gelişi" demekteydi. "Kölesi olan emperyalizm tarafından donatılan kapitalizmi yok edin! Tanrı İslam'a başarılı olması için güç versin."[3] Sukarno birkaç on yıl sonra da "Ben Karl Marx'ın izinden giden biriyim. (...) Ben aynı zamanda da dindar bir adamım," demekteydi. "Kendimi bütün eğilimlerin ve ideolojilerin toplandıkları yer haline getirdim. Onları karıştırdım, karıştırdım, karıştırdım; ta ki sonunda şu anki Sukarno haline gelene kadar."[4]

Fakat, öte yandan, simgesel gönderimin yoğunluğu ve çeşitliliğinin Endonezya kültüründen yarattığı benzetme ve imgeler girdabında birden fazla tedbirsiz gözlemci yolunu kaybetti.[5] Ortada bu kadar çok anlam dağınık halde yatarken, siyasal olayları anlamın anlaşılabilirlikten tamamen yoksun şu ya da bu gerilimi ile ilişkilendirecek bir görüş belirlemek neredeyse olanaksızdır. Bir bakıma, siyasal etkinliklerdeki kültürel yansımaları görmek Endonezya'da çok kolaydır; fakat bu da kesin bağlantıların belirlenmesini bir o kadar zorlaştırır. Bu eğretileme bahçesinde eylem içindeki bir düşünce biçimini ayırt eden hemen her varsayımın belirli bir mantığı olduğu için, aynı zamanda gerçekliğe sahip olan varsayımlar geliştirmek, fırsatları yakalamaktan ziyade, ayartmalara direnç göstermeyi gerektirir.

Direnilmesi gereken başlıca ayartma hemen bir sonuca varıvermektir, buna karşı temel savunma yolu da kültürel temalar ile siyasal gelişmeler arasındaki toplumbilimsel bağların açıkça izini sürmektir – birinden diğerine çıkarsamalı biçimde ilerlemek yanlış olacaktır. Başkalarının yanı sıra Max Weber'in bıkıp usanmadan dile getirdiği gibi, fikirlerin –dinsel, ahlaksal, uygulamaya yönelik, estetik– güçlü toplumsal etkilere sahip olmaları için güçlü toplumsal gruplar tarafından taşınmaları gerekir;

3) *Utusan Hindia* adlı eserden alınan bu alıntının geçtiği yer, B. Dahm, *Sukarno and the Struggle for Indonesian Independence* (Ithaca, 1969), s. 39.

4) Alıntının geçtiği yer, L. Fischer, *The Story of Indonesia* (New York, 1959), s. 154. Sukarno'nun halka yönelik gerçekleştirdiği bir konuşmada geçen benzer ifadeler için bkz. Dahm, *Sukarno and the Struggle*, s. 200.

5) Bir örnek olarak bkz. H. Luethy, "Indonesia Confronted", *Encounter* 25 (1965): 80-89 ve benim yorumum "Are the Javanese Mad?" ile Luethy'den "Reply", *a.g.e.*, Ağustos 1966, s. 86-90.

birilerinin bu fikirlere saygı göstermesi, onları kabullenmesi, savunması, sunması gerekir. Fikirlerin yalnızca toplum içinde entelektüel bir varlığa kavuşmaları değil, bir bakıma, maddesel bir varlığa da kavuşmaları için kurumsallaştırılmaları gerekir. Son yirmi beş yıldır Endonezya'yı sarsmakta olan ideolojik savaşların, çoğu zaman yapıldığı gibi, karşıt düşünüşlerin –Java'daki "gizemcilik"e karşı Sumatra'daki "uygulamacılık", Hindulara özgü "bağdaştırmacılık"a karşı İslam'daki "dogmacılık"– çarpışması olarak değil, yeterli sayıda vatandaşın onu işlev görmeye yetecek kadar bağdaştırıcı bulması için ülkede kurumsal bir yapı yaratma mücadelesi olarak görülmelidir.

Siyasal nedenlerle ölmüş yüz binlerce insanın da kanıtladığı gibi, hiçbir yerde yeterli sayıda vatandaş bunu yapmış değildir ve şu anda ne ölçüde yaptıkları da tartışılır. Kültürel bir karmaşayı işler bir siyasal örgütlenmeye dönüşecek biçimde düzenlemek, onun çeşitliliğini köreltmek için karmakarışık bir sivil din icat etme sorunundan öte bir sorundur. Bu, ya muhalif gruplar içinde güvenle ileri sürebileceği siyasal kurumların yapılandırılmasını ya da biri dışında tüm siyasal grupların siyaset sahnesinden silinmesini gerektirir. Bu iki yaklaşımdan ne biri ne de diğeri, şimdiye kadar, Endonezya'da marjinal düzeyde kullanılmıştır; Endonezya bütüncüllük konusunda olduğu kadar anayasalcılık konusunda da yeteneksizliğini kanıtladı. Bundan ziyade, toplum içindeki hemen her kurum –ordu, bürokrasi, mahkemeler, üniversiteler, basın, partiler, din, köyler– ne bir amaca ne de bir yöne sahip olduğu görüntüsü çizen ideolojik ihtirasın büyük sarsıntıları tarafından silinip süpürüldü. Eğer Endonezya'dan edinilebilecek genel bir izlenim varsa, o da bir gerçekleşmemişlik izlenimidir – halkının ruh haline uygun bir siyasal biçimi bulamayışından ötürü bir kurumsal ayarlamadan diğerine endişeyle salınıp duran bir ülke Endonezya.

Sorunun büyük bir bölümü, elbette, ülke coğrafyasının takımadalardan oluşmasıdır. Yaygın bir karakter sergilemesi yanında, iç karşıtlıklar ve çelişkilerle de iç içedir. Bölgesel farklılıklar söz konusudur (örneğin, Minangkabauların söz sanatlarındaki hırçınlığı ile Javalıların düşünceye dayalı kaçamaklığı); "kaynayan kazan" Doğu Sumatra'da olduğu gibi, en yakından ilişkili gruplar arasında bile inanç ve gelenekten kaynaklanan "etnik" farklılıklar vardır; doğuştancı hareket materyaline yansıyan sınıf çatışmaları ile işlerliği olan bir yasal dizge için verilen mücadeleye yansıyan mesleki çatışmalar söz konusudur. Irksal azınlıklar (Çinliler ve Papualılar), dinsel azınlıklar (Hıristiyanlar ve Hindular), yerel azınlıklar (Cakarta'da

Batak, Surabaja'da Maduralılar) vardır. Ulusçuların "Tek Bir Halk, Tek Bir ülke, Tek Bir Dil" sloganı bir betimleme değil, yalnızca bir beklentidir.

Fakat bu sloganın temsil ettiği beklenti akıldışı da sayılmaz. Avrupa'nın büyük uluslarının çoğu en az bu kadar belirgin bir kültürel heterojenlikten doğdu; eğer Toscanalılar ve Sicilyalılar aynı devlet içinde yaşayabiliyor ve kendilerini doğal yurttaşlar olarak algılayabiliyorsa, bunu Javalılar ile Minangkabaular da yapabilir. Endonezya'nın etkili bir siyasal form arayışını sekteye uğratan şey, yalnızca içsel çeşitlilik gerçeği değil, daha çok, toplumun her kesiminde, bu gerçekle uzlaşmanın reddedilmesi olmuştur. Bu çeşitlilik sömürge döneminin bir iftirası olduğu gerekçesiyle inkâr edilmiş, feodal dönemin kalıntısı olduğu gerekçesiyle aşağılanmış, yapmacık bağdaştırmacılıklar, eğilimli tarih ve ütopik fantezilerle kapatılmaya çalışılmıştır; bu esnada da birbirlerini yalnızca siyasal ve ekonomik güçten ötürü değil, aynı zamanda hakikatin, adaletin, güzelliğin, ahlakın ve gerçekliğin doğasını tanımlama hakkından ötürü de rakip gören grupların sert mücadelesi, resmi siyasal kurumlar olmadığı için, tamamen denetimsiz bir biçimde sürmektedir. Kültürel açıdan Hindistan ya da Nijerya gibi heterojen olduğu halde Japonya ya da Mısır gibi homojenmiş gibi davranan Endonezya (ya da, sanırım, Endonezya'nın elit kesimi) sivil yönetimin yerleşik yapılarından anlamlı bir anarşik siyaset çıkarmayı başarmıştır.

Bu siyaset her zaman rastlanan düzensiz bir siyaset olmayıp tam anlamıyla kuralsız olmasıyla anarşiktir. [Holt'un editörlüğünü yaptığı] kitabın her bir makalesinin de kendi bildiği yoldan gösterdiği gibi, benim başka çalışmalarımda "gerçek için mücadele" olarak adlandırdığım, işlerin tabanda nasıl olduğunu ve bu nedenle de insanların nasıl davranmaları gerektiğini dünyaya empoze etme çabası, şu ana kadar ona işler bir kurumsal ifade kazandırmayı başaramamış olsa da, yalnızca bir gayret ve önyargı kaosundan ibaret değildir. Kendisine özgü bir şekli, yörüngesi ve gücü vardır.

Tüm ulusların siyasal süreçleri, onları düzenlemek için tasarlanmış resmi kurumlardan daha geniş ve daha derindir; kamu yaşantısının istikametini ilgilendiren en kritik kararlardan bazıları parlamentolarda ya da prezidyumlarda alınmaz; bu kararlar Durkheim'ın "kolektif bilinç" (ya da "bilinçlilik") olarak adlandırdığı şeyin resmileşmemiş alanlarında alınır. Fakat Endonezya'da resmi yaşamın yapısı ile bu yaşamın içinde yer aldığı popüler hislerin çerçevesi o kadar bağlantısız hale gelmiştir ki yönetimin etkinlikleri, merkezi açıdan önemli olsa da, yine de, neredeyse tamamen konu dışı unsurlar, aslında ülkenin izlediği perdelenmiş (hatta

bastırılmış bile denebilir), ani siyasal sapmaların neden olduğu sancı verici sıradanlıklar gibi görünmektedir.

Kamu yaşamının daha erişilir olayları –en dar anlamda, siyasal gerçekler– bu yönü ortaya sermek kadar bulanıklaştırmak için de ellerinden geleni yaparlar. Onu yansıtmaları söz konusu olduğunda –kuşkusuz yansıtmaktadırlar da– bunu tamamen dolaylı ve çarpık bir biçimde gerçekleştirirler, tıpkı rüyaların arzuları ya da ideolojilerin çıkarları yansıtmasında olduğu gibi; bu yönü ayırt etmek, bir nedenler zincirini izlemekten ziyade, bir belirtiler dizisini yorumlamaya benzer. Bu nedenle de [Holt'un editörlüğünü yaptığı] kitaptaki çalışmalar ölçüp tahmin etmekten ziyade tanıda bulunup değerlendirmektedir. Parti dizgesindeki parçalanma etnik öz-bilinçliliğin yoğunlaşmasını, resmi hukukun zayıflamasını, anlaşmazlıkları çözümlemeye yönelik uzlaştırıcı yöntemlere yeniden dönüşü gerektirir. Bölgesel anlamda modernize edici unsurların ahlaki kararsızlıklarının ardında, kabile tarihinin geleneksel anlatımındaki karmaşıklıklar yatmaktadır; kırsal yöredeki itirazların ardında, değişimin karmaşık imgelerine duyulan ilgi yatmaktadır; güdümlü demokrasinin sahte heyecanının ardında, otoritenin kaynaklarına yönelik eski kavrayışlar yatmaktadır. Bir arada ele alındıklarında, siyasal yorum ekseninde yürütülen bu alıştırmalar, Endonezya Devrimi'nin aslında ne demek olduğuna yönelik solgun anahatları gözler önüne sermeye başlar: vatandaşlarının törel bilinç ile ilişki içinde olan modern bir devlet oluşturma çabası; vatandaşların tam anlamıyla anlayış içinde olabilecekleri bir devlet. Sukarno'nun aklından oldukça farklı şeyler geçse de, haklı olduğu bir nokta, bu devrimin bitmediğiydi.

III

Meşruiyet anlamındaki klasik sorun –bazı insanların nasıl olup da başkalarını yönetme hakkını elde ettikleri sorunu– uzun süren sömürge egemenliğinin alan açısından ulusal ama görünüş açısından ulusal olmayan bir siyasal dizgeyi yarattığı bir ülkede tuhaf denecek biçimde akuttur. Bir devletin yönetmekten öte işlev görebilmesi ve kendisini kendi halkına karşı koruyabilmesi için, o devletin eylemlerinin, devleti olduğunu ileri sürdüğü kişilerin, yani vatandaşlarının "ben"leri ile süreklilik sergilemesi gerekir – yükseltilmiş, artırılmış bir anlamda, onların *eylemleri* olmalıdır. Bu yalnızca bir anlaşma sorunu değildir. Nasıl ki bir insanın kendi eylemlerini gerçekleştirdiğini kabullenmesi için kendi eylemlerini onaylaması

gerekmiyorsa, kendisini yönetim katının eylemleriyle çevrelenmiş görmesi için de bu eylemlerle aynı fikirde olması gerekmez. Bu bir dolaysızlık sorunudur, tanıdık ve anlaşılabilir bir "biz"den yola çıkarak devletin ne "yaptığını" tecrübe etme sorunudur. En iyi durumlarda, bu açıdan hem yönetimin hem de vatandaşlığın belirli bir oranda psikolojik maharet sergilemesi daima beklenir. Ama bir ülke yaklaşık iki yüz yıl kadar bir süre yabancılar tarafından yönetildiyse, yabancıların yerine yerliler geldikten sonra bile, bunu sağlamak daha da zordur.

Bağımsızlığa ulaşıldığında çok korkutucu görünen siyasal görevlerin –dış güçlerin egemenliğini sona erdirme, liderlik kadroları oluşturma ve ulusal birlik duygusunu korumanın– aslında korkutucudan da öte oldukları bağımsızlık elde edildiğinden bu yana anlaşıldı. Ama bunlara o kadar açık bir biçimde düşünülmemiş ve bugün de tam olarak kavranamamış bir görev daha eklendi – modern yönetimin kurumları üzerindeki yabancılık havasını söküp atma görevi. Sukarno rejiminde gerçekleşen ve onun ardılı tarafından da sona erdirilmek yerine yumuşatılan simge yaratma işinin büyük bölümü, devlet ile toplum arasında yer alan ve tamamen sömürge yönetimi tarafından yaratılmış olmasa da onun tarafından büyük ölçüde genişletilen kültürel uçurumu kapatma yolunda yarı bilinçli bir çabaydı. Altmışlı yılların başlarındaki slogan karmaşası, hareketler, anıtlar ve neredeyse histerik bir yoğunluğa ulaşan gösteriler yumağı, en azından kısmen, ulus-devletin yerli görünmesini sağlamak için tasarlandı. Yerli olmadığı için de inançsızlık ile düzensizlik birlikte su yüzüne çıktı ve bunu izleyen çöküşü esnasında Sukarno rejimi ile birlikte yok oldu.

Ancak, işleri karmaşıklaştıran sömürge yönetimi unsuru olmadan da Endonezya gibi bir ülkede modern devlet yerel geleneğe yabancı görünürdü, belki de sırf kamu yaşamının tüm yönlerinin eşgüdümü için özel bir gereç olan bu türden bir devlet kavrayışının böyle bir gelenek içinde hiçbir gerçek karşılığı olmamasından ötürü. Geleneksel yöneticiler –üstelik yalnız Endonezya'da da değil– ülkeyi yönetebildiklerinde, despot, bencil, ilgisiz, sömürücü ya da yalnızca zalim olabilirdi (gerçi, Cecil B. DeMille'in tarihe bakış açısının etkisiyle, bu yöneticilerin bu yönleri genellikle abartılmıştır); ama onlar asla kendilerini üstün bir devletin yürütme organı olarak görmedi, zaten tebaa da onları böyle düşünmedi. Çoğu durumda, statülerini göstermek, imtiyazlarını korumak (ya da olanak varsa genişletmek) ve kendi yaşam biçimlerini uygulamak için yönettiler; el eriminin dışındaki meseleleri –bunlar zaten çok azdı– düzenlediklerinde de bunu yalnızca türev oluşturması açısından, tamamen siyasal olmaktan ziyade,

katmanlaşmaya ilişkin meselelerde bir refleks olarak gerçekleştirdiler. Devletin, görevi genelin çıkarını örgütlemek olan bir makine olduğu anlayışı böyle bir bağlamda tuhaf bir fikir haline gelmektedir.

Halkın tepkisi açısından bu tuhaflığın sonuçları sıradan olmuştur: bir parça merak, bir parça korku, yüksek beklentiler ve çok büyük düzeyde kafa karışıklığı. Sukarno'nun simge kullanımı da bu türden bir his karışıklığına yönelik başarısız bir tepkiydi; fakat [Holt'un editörlüğünü yaptığı] kitapta ele alınan kimi konular başka konulardır – ne kadar az yapmacıksa o kadar az kalımsızdırlar. Bu çerçevede, birdenbire eylemci, herkesi kapsayan bir merkezi yönetim olasılığıyla –Jouvenel'in ifadesiyle "enerji santralı devlet"le[6]– karşı karşıya kalmanın, yöneticilere değil, efendilere alışmış bir halk için ne anlam taşıdığı somut ayrıntılarıyla görülebilir.

Bu tür bir karşılaşmanın anlamı, adalet, erk, protesto, otantiklik, kimlik (ayrıca, elbette, bu makalelerin açıkça ele almadığı diğerleri) konularındaki yerleşik kavrayışların çağdaş dünyada etkili bir ulus olarak var olma ya da var olur gibi görünme gereksinimleri tarafından tehlikeye atıldıklarıdır. Bu kavramsal kopma –ahlaksal ve entelektüel algılamaların en bildik çerçevelerinin sorgulanması ve ardından da harekete geçirilen geniş duyarlılık değişikliği– yeni devlet siyasetine yönelik kültürel incelemelerin konusunu oluşturur. Sukarno, bir keresinde, tipik bir dilsel bağdaştırmacılık patlamasıyla, "Bu ülkeye gereken şey *günceli yakalamak*," demişti. Kendisi buna kalkışmayıp yalnızca izlenecek yolu işaret etti, ama bu işaretler, en dar kafalı olanlar dışında, tüm Endonezyalıları, yönetimin yalnızca biçiminin değil doğasının da değiştiğine ve kendilerinin de, bunun sonucunda, zihinsel açıdan kendilerini buna ayarlamalarının gerektiğine ikna etmeye yetecek düzeyde anlamlıydı.[7]

IV

Zihnin böyle bir toplumsal değişim geçirdiğini hissetmek onu belgelemekten daha kolaydır – hem belirişleri çok çeşitli ve dolaylı olduğu için, hem

6) B. de Jouvenel, *On Power*, (Boston, 1962).

7) Alıntının kaynağı Sukarno'nun gelenekçi İslam'a saldırdığı, sürgün gittiği Flores'te hapishanedeyken yazdığı mektuplardır. *Surat-surat Dari Endeh*, on birinci mektup, 18 Ağustos 1936, K. Goenadi ve H. M. Nasution (yay. haz.), *Dilawah Bendera Revolusi* I (Cakarta, 1959): 340.

de çok tereddütlü olduğu, belirsizlik ve karşıtlık taşıdığı için. Gerici olduğu gerekçesiyle aşağılanan her bir inanış, uygulama, ideal ya da kurum için, aynı insanların gözünde, çağdaşlığın özü olduğu gerekçesiyle, genellikle bunun bir kopyası kabul edilir; yabancı olduğu gerekçesiyle saldırılan her biri için de, çoğu zaman yine bir kopyası, ulusal ruhun kutsal ifadesi olduğu gerekçesiyle göklere çıkarılır.

Bu tür konularda "geleneksel"den "modern"e doğru basit bir ilerleyiş yerine kıvrımlar yapan, spazmlar sergileyen, yöntemsel olmayan bir hareket söz konusudur; bu hareket geçmişin duygularını yeniden elde etmeye ne kadar yönelirse onları elinden çıkarmaya da o kadar yönelir. Sartono'nun köylülerinden bazıları geleceklerini eski mitlerden, bazıları Marksçı görüşlerden, bazıları da her ikisinden okumaktadır. Lev'in avukatları Adaletin terazisinin resmi kullanımı ile badyan ağacının koruyucu paternalizmi arasında gidip gelmektedir. Abdullah'ın modernizmin zorluklarına toplumun verdiği tepkinin bir örneği olarak meslek yaşantısını izlediği kamu görevlisi, aynı anda hem "gerçek Minangkabau *adat*"ının [görenek] yeniden oluşturulması hem de gözü kapalı "*kemadjuan* [ilerleme] yolu"nu tutma çabalarını örnekler. Java'da, Anderson, erke ilişkin "eski-büyüsel" ve "gelişmiş-ussal" kuramları yan yana varlıklarını sürdürür halde bulmaktadır; Sumatra'da, Liddle, aynı hızla ilerleyen yerelcilik ile ulusçuluğu bulur.

Bu inkâr edilemez, ama çoğu zaman inkâr edilen gerçek –yani, ilerleme eğrisi ne olursa olsun, hiçbir incelikli formüle uymayacağı gerçeği– modernizasyonun yerli ve modası geçmiş olanın yerine ithal edilmiş ve güncel olanın yerleştirilmesinden ibaret olduğu varsayımıyla işe başlayan modernizasyon analizlerini geçersiz kılar. Yalnızca Endonezya'da değil, Üçüncü Dünya'nın tamamında –tüm dünyada– insanlar gitgide ikili bir hedefe doğru çekilmekteler: kendileri olarak kalmak ve yirminci yüzyıla ayak uydurmak ya da daha iyisini gerçekleştirmek. Kültürel tutuculuk ile siyasal radikalizmin gergin bir çakışması yeni devlet ulusçuluğunun özünde bulunmaktadır ve hiçbir yerde de Endonezya'da olduğu kadar bariz olamaz. Abdullah'ın Minangkabau hakkında söylediği şey –yani, çağdaş dünyaya uyum sağlamanın "modernizasyonun anlamında sürekli revizyon" gerektirdiği, "geleneğin kendisi yönünde yeni tutumlar ve modernizasyona uygun bir temel için [sonu gelmeyen] bir arayış" içerdiği– bu ya da benzer makalelerin her birinde dile gelir. Bunların ortaya koyduğu şey, karanlıktan aydınlığa doğru doğrusal bir ilerleme değil, "biz"im (köylüler, avukatlar, Hıristiyanlar, Javalılar, Endonezyalılar...) şimdiye kadar nerede

olduğumuz, şimdi nerede olduğumuz ve nereye gideceğimizin sürekli yeniden tanımlanmasıdır – uğurlarında savaş verilmesi için gereken tek şey ortaya çıkmaları olan grup tarihi imgeleri, karakter, evrim ve kader.

Endonezya'daki bu hem ileriye hem de geriye doğru bükülme ulusçu hareketin başlangıcından beri ortadadır ve o zamandan beri daha da büyümüştür.[8] Gerçek anlamda ilk büyük örgüt olan Sarekat İslam (üye sayısı 1912'de yaklaşık dört binken 1914'te yaklaşık dört yüz bine ulaştı) aynı anda ileriyi gören mistiklere, İslamcı püristlere, Marksçı radikallere, tüccar sınıfının reformcularına, üstünlük taslayan aristokratlara ve bir mesih bekleyen köylülere hitap etmekteydi. Bir parti görünümü sergileyen bu karışıklık yirmili yıllarda dağıldığında devrimci mitolojinin "tutucu" ve "ilerlemeci" kanatlarına değil, modernizmin biçimlerinden birini geleneğin parçalarından birine bağlamaya çalışan hiziplere, hareketlere, ideolojilere, kulüplere, komplolara –Endonezyalıların deyimiyle *aliran*'a (akımlara)– bölündü.

"Aydın" soylular –doktorlar, avukatlar, öğretmenler, memurların oğulları– "tinsel" Doğu ile "dinamik" Batı'yı, bir tür kült estetik anlayış ile kitlesel gelişimin evrimsel, soylulara yükümlülük getiren programını kaynaştırmak yoluyla bağdaştırmaya çalıştı. Kırsal kökenli Kuran öğretmenleri Hıristiyanlık karşıtı hisleri sömürge karşıtı hislere dönüştürmeye, kendilerini de kentsel etkincilik ile köy dindarlığı arasında bir bağlantı haline dönüştürmeye çalıştı. Müslüman modernistler aynı anda hem dine uygun olmayan eklemeler karşısında halkın inancını arılaştırmaya hem de toplumsal ve ekonomik reform için uygun bir İslamcı program oluşturmaya çalıştılar. Solcu devrimciler kırsal kolektivizmi, siyasal ve kırsal memnuniyetsizlik ile sınıf mücadelesini tanımlamaya uğraştı; Avrasyalı yarı kastlar kendilerinin Hollandalı ve Endonezyalı kimliklerini uzlaştırmaya ve çok ırklı bağımsızlık için gerekçe bulmaya çabaladılar; Batı'da eğitim görmüş entelektüeller demokratik toplumculuk için yerli, anti-feodal (ve bir ölçüde de Javalı karşıtı) tutumları bir araya getirerek

8) Endonezya ulusçuluğu hakkında benim buradaki görüşlerim kısa yorumlardan ibaret; Endonezya ulusçuluğunun tarihi için bkz. J. M. Pluvier, *Overzicht van de Ontwikkeling der Nationalistische Beweging in Indonesie in de Jaren 1930 tot 1942* (Lahey, 1953); A. K. Pringgodigdo, *Sedjarah Pergerakan Rakjat Indonesia* (Cakarta, 1950); D. M. G. Koch, *Om de Vrijheid* (Djakarta, 1950); Dahm, *Sukarno and the Struggle*; G. McT. Kahin, *Nationalism and Revolution in Indonesia* (Ithaca, 1952); H. Benda, *The Crescent and the Rising Sun: Indonesian Islam under the Japanese Occupation, 1942-1945* (Lahey, 1958); W. F. Wertheim, *Indonesian Society in Transition* (Lahey, 1956).

Endonezya'yla yeniden bağlantı kurmaya çalıştılar. Ulusal uyanışın ateşli günlerinde (yaklaşık olarak 1912-1950) nereye bakılsa, birilerinin herhangi bir ilerleme formunun daha az rahatsız edici, herhangi bir gelenek yapısının daha az vazgeçilebilir görünmesini sağlamak amacıyla ileri görüşleri ve bildik hisleri eşleştirdiği görülürdü.

Endonezya kültürünün ve modern siyasal düşüncenin heterojenliği, böylece, bir yanda çok genelleştirilmiş bir anlaşmanın –yani, ülkenin modernitenin zirvelerine kolektif bir saldırı başlatması gerektiği ve bu arada da miras aldığı temel unsurlara sıkıca sarılması gerektiği konusundaki anlaşma– diğer yanda o zirvelere hangi yönden saldırıya geçileceği ve temel unsurların neler olduğu konusundaki hızla artan bir uzlaşmazlık yoluyla eşitlendiği bir ideolojik konumu üretecek biçimde birbirlerini etkiledi. Bağımsızlık sonrasında, elitlerin ve nüfusun aktif bölümlerinin bu tür çizgiler boyunca bölünmesi, toplumun bazıları büyük, bazıları küçük, bazıları orta büyüklükte, birbirleriyle rekabet eden, yalnızca Endonezya'nın yönetilmesiyle değil, tanımlanmasıyla da ilgilenen tinsel birliktelikler halinde yeniden gruplaştıkça tamamlandı.

Böylece, geleceğin enerji santralı olan devletin resmi kurumlarının içinde yapılandırılacağı ve işlediği ideolojik çerçeve ile yine geleceğin ulusunun bütünsel siyasal biçimlenişinin şekillendiği çerçeve arasında, Güdümlü Demokrasi, Pantjasila, Nasakom ve benzerlerinin "biteviye karıştırılmış" tümlevciliği (integralism) ile popüler hissin "kaynayan kazan"lara bölünmesi arasında felç edici bir uyumsuzluk gelişti.[9] Bu karşıtlık basit bir "merkez ve çevresi" karşıtlığı değildi – Cakarta'da tümlevcilik, bölgelere ayırmacılık, bunun yerine, siyasal dizgenin bütün düzeylerinde, üstelik çok farklı olmayan biçimlerde ortaya çıktı. Sartono'nun söz ettiği köylülerin küçük planlarını yaptıkları kahvehanelerden Anderson'ın söz ettiği yöneticilerin daha büyük planları yaptıkları Merdeka Meydanı'ndaki bürolara kadar pek çok yerde, siyasal yaşam tuhaf bir iki düzeyli seyir izledi; bu düzende, bir kez daha, yalnızca erk için değil, erkin ötesinde

9) Altmışlı yılların ortalarına kadar cumhuriyetin devlet ideolojisi için bkz. H. Feith, "Dynamics of Guided Democracy", R. T. McVey. (yay. haz.), *Indonesia* (New Haven, 1963), s. 309-409 içinde; yaygın fikir ayrılığı konusunda, R. R. Jay, *Religion and Politics in Rural Central Java*, Southeast Asia Studies, Cultural Reports Series no. 8 (New Haven, 1959); R. W. Liddle, *Ethnicity, Party, and National Integration* (New Haven, 1970). Böylece yaratılan oldukça içe kapanık siyasal atmosfer 1957-1958'de gerçekleşen anayasa tartışmalarından sezilebilir; bkz. *Tentang Dasar Negara Republik Indonesia Dalam Konstituante*, 3 cilt [Cakarta (?), 1958 (?)].

erk için bir rekabet –devletin yönünün, hatta yalnızca resmi varoluşunun bahşedildiği koşulları belirleme hakkı–, ortak mücadele, tarihsel kimlik ve ulusal kardeşlik gibi tantanalı ifadelere sarmalanarak devam etti.

Yani, siyasal yaşam 1 Ekim 1965 tarihine kadar yol aldı. Acemice girişilen darbe ile onun sonrasındaki vahşet –belki çeyrek milyon insan üç ya da dört ay içinde öldü– elli yıllık siyasal değişimin yarattığı, geliştirdiği, dramatize ettiği ve üzerinden beslendiği kültürel düzensizliği gözler önüne serdi.[10] Ulusçu klişelerin dalgası kısa sürede sahneyi yeniden bulanıklaştırdı; çünkü, insan nasıl güneşe uzun süre bakamazsa boşluğa da bakamaz. Fakat, ne kadar bulanık olursa olsun, boşluğun orada olduğundan ve kendilerinin de o boşluğun kenarında çırpındıklarından haberi olmayan pek az Endonezyalı olsa gerek; bunun farkına varmaları da yeni oluşturdukları modern düşünüş yönünde en büyük adımı oluşturabilir.

V

Toplumbilimciler her ne arzuluyor olurlarsa olsunlar, etkisi yakın ve kalıcı, hatta kesin olan, ama gerçekleşene kadar da önemi tam olarak değerlendirilemeyecek bazı toplumsal görüngüler vardır; bunlardan biri de, hiç kuşkusuz, ülke içinde aniden patlak veren büyük şiddettir.

10) Ölümlere ilişkin tahmin için bkz. John Hughes, *The End of Sukarno* (Londra, 1968), s. 189. Tahminler 50.000 ile bir milyon arasında değişmektedir; hiç kimse tam sayıyı bilmiyor ve cinayetler o kadar ileri düzeydeydi ki sayıları tartışmak duygusuzluk olacaktır. Hughes'un darbe, katliamlar ve Sukarno'nun görevden alınmasına ilişkin anlatıları, çok analitik olmasa da, büyük olasılıkla bulunabilecekler arasında en güvenilir ve tarafsız olanlarıdır. Farklı bakış açılarından diğer görüşler için bkz. R. Shaplen, *Time Out of Hand* (New York, 1969); D. S. Lev, "Indonesia, 1965: The Year of the Coup", *Asian Survey* 6, no. 2 (1966): 103-110; W. F. Wertheim, "Indonesia Before and After the Untung Coup", *Pacific Affairs* 39 (1966): 115-127; B. Gunawan, *Kudeta: Staatsgreep in Djakarta* (Meppel, 1968); J. M. Van der Kroef, "Interpretations of the 1965 Indonesian Coup: A Review of the Literature", *Pacific Affairs* 43, no. 4 (1970-1971): 557-577; E, Utrecht, *Indonesie's Nieuwe Orde: Ontbinding en Herkolonisatie* (Amsterdam, 1970); H. P. Jones, *Indonesia: The Possible Dream* (New York, 1971); L. Rey, "Dossier on the Indonesian Drama", *New Left Review* (1966): 24-40; A. C. Brackman, *The Communist Collapse in Indonesia* (New York, 1969). Bence, darbe, sağ, sol ve merkeze ilişkin literatür darbenin hemen ardından gelişen olaylarda Sukarno ile Endonezya Komünist Partisi'nin tam olarak rollerinin ne olduğuna (bunlar da önemsiz konular sayılmaz ama ülkeyi anlamak için değil, o anı anlamak için önemliler), darbenin Endonezya'da siyasal bilincin gelişmesi için ne anlam taşıdığı feda edilerek, saplantı düzeyindeki bir ilgi yüzünden bulandırılıyor.

Üçüncü Dünya, şekillenmeye başladığı yirmi beş yıl öncesinden bu yana, bu ani şiddet olaylarının bir bölümüne tanıklık etti – Hindistan'ın bölünmesi, Kongo ayaklanması, Biafra, Ürdün. Ama bunlardan hiçbiri Endonezya'dakinden daha sarsıcı değildir; hiçbirini değerlendirmek de Endonezya'dakini değerlendirmek kadar zor değildir. 1965'in berbat geçen son aylarından beri ülkenin bütün akademisyenleri –özellikle de ülkenin kişiliğine nüfuz etmeye çalışanlar– geniş bir içsel travmanın bu kişiliği sarstığını bilip etkilerin ne olacağını tam olarak bilememenin rahatsızlığını yaşamaktalar. Hiç kimsenin hazırlıklı olmadığı bir şeyin gerçekleşmesi ve bu şey hakkında da hiç kimsenin ne diyeceğini bilememesinin yarattığı duygu hali [Holt'un editörlüğündeki kitapta yer alan] makalelerde sezilmekte ve bazen de kriz atlatıldıktan sonra oynanan bir oyunun yeniden canlandırılması gibi yorumlanmalarını sağlamakta. Ama bundan kaçış yok: kriz hâlâ gerçekleşmeye devam ediyor.[11]

Elbette, dışa dönük etkilerden bazıları apaçık ortada. Dünyanın üçüncü büyük komünist partisi olduğunu ileri süren Endonezya Komünist Partisi, en azından şimdilik, tamamen ortadan kaldırıldı. Askeri yönetim sürüyor. Sukarno'ya önce hareket kısıtlaması getirildi, ardından, Javalıların *halus* adını verdikleri denetimli, acımasız bir zarafetle görevinden alındı, zaten ardından da öldü. Malezya ile "yüzleşme" sona erdi. Ekonomik durum dikkate değer ölçüde düzeldi. Büyük ölçekli siyasal tutuklamalar karşılığında tabii. Bağımsızlıktan beri neredeyse ilk kez ülkenin tamamında iç güvenlik sağlandı. Artık "eski düzen" olarak adlandırılan düzenin tantanalı umutsuzluğunun yerini "Yeni Düzen"in susturulmuş umutsuzluğu aldı. Fakat, kültür söz konusu olduğunda "ne değişti?" sorusunun yanıtı hâlâ kafa karıştırıcı. Elbette, öylesine büyük bir felaket, özellikle de köylerde köylüler arasında gerçekleşenler ülkeyi etkilememiş olamaz, fakat ne ölçüde etkilediğini ve bu etkinin ne kadarının kalıcı olduğunu söylemek olanaksız. Endonezya'da duygular çok güçlü bir biçimde olsa da çok yavaş

11) Katliamları hiç kimsenin önceden tahmin edememiş olması gerçeği bazen toplumsal bilimlerin yararsızlığına bir örnek olarak gösterilmektedir. Birçok çalışmada Endonezya toplumundaki olağanüstü gerilim ile şiddet potansiyeli aslında vurgulanıyordu. Ayrıca, henüz hiçbir şey gerçekleşmemişken üç ay sürecek bir kıyım sonucunda yaklaşık çeyrek milyon insanın pirinç tarlalarında öldürüleceğini ilan edecek herhangi bir kişi de, haklı olarak, akıl hastası olarak değerlendirilirdi. Aklın mantıksızlıkla karşı karşıya kalması konusunda bu gerçeğin ne anlam taşıdığı karmaşık bir konu; ama taşımadığı bir anlam varsa, o da aklın gelecekten haber verir nitelikte olmasından ötürü kudretten yoksun olmasıdır.

yüzeye çıkar: "Timsah çabucak batar, ama yüzeye yavaşça çıkar," derler. Hem Endonezya siyasetine ilişkin yazılara hem de bu siyasetin kendisine, bugün o timsahın yüzeye çıkmasını beklemekten kaynaklanan güvensizlik işlemiş durumda.

Buna benzer siyasal krizler tarihinde (modern dünya tarihine baktığımızda görülmeleri yeterince kolaydır), bazı sonuçların diğerlerinden daha ortak nitelikler taşıdığı görülmektedir. Bunlar arasında belki de en yaygın olanı, cesaretin yitirilmesi, olasılık duygusunun daralmasıdır. Amerika ya da İspanya iç savaşları gibi yoğun biçimde kan dökülen iç çatışmalar çoğu zaman siyasal yaşamı bizim genellikle ruhsal travma ile ilişkilendirdiğimiz türden örtülü bir paniğe maruz bırakmıştır: "yeniden gerçekleşmek üzere" olanı işaret eden, çoğu hayali, simgelere yönelik bir takıntı; gerçekleşmediğini görünce, çoğu simgesel olan ayrıntılı önlemleri daha da bir geliştirme; eninde sonunda gerçekleşeceği yönündeki, büyük bir bölümü mantıktan ziyade duygulara dayanan, bir türlü silinemeyen inanç – bunların tümü de, belki, bunun artık gerçekleşmesi ve onunla başa çıkılması yönündeki yarı bilinçli arzuya dayanmakta. Bir toplum açısından, bir birey açısından olduğu gibi, içsel bir kargaşa, özellikle de ciddi bir değişim sürecinde gerçekleştiğinde, hem gizliden gizliye bağımlılık yaratabilir hem de kalıcı düzeyde katılaştırıcı bir gücü olabilir.

Bu durum özellikle de gerçekleşen şeylere ilişkin gerçekler uygun öykülerle bulanıklaştırıldığında ve tutkular karanlıkta serpilmeye terk edildiğinde daha da geçerlidir (bu noktada da bireysel tepkiyle yapılan benzetme –kamusal felaketler bireylerin yaşamları yoluyla yansıtıldığı için, tam da bir benzetme sayılmaz– devam eder). Oldukları gibi, bütün dehşetleriyle kabul edildiklerinde, 1965 olayları, ülkeyi bu olayların gerçekleşmesine izin veren birçok yanılsamadan kurtarabilir; özellikle de Endonezya nüfusunun tek vücut olarak moderniteye doğru uygun adım yürüdüğü yanılsamasından ya da ister Kuran, ister Diyalektik, ister Sessizlikteki Ses[12] ya da akıl tarafından yönlendiriliyor olsun, böyle bir uygun adım yürüyüşün olanaklı olduğu yanılsamasından. Kotarılmış bir diğer ideolojik sentez yoluyla inkâr edildiğinde, olaylara ilişkin yarı yarıya bastırılmış anılar kalıcı hale gelecek ve yönetim süreçleri ile gerçeklik arayışı arasındaki uçurumu sonsuza kadar genişletecektir. Aslında, ödenmesine hiç de gerek olmayan çok büyük bir bedel karşılığında, Endonezyalılar, dışarıdan bakan bir gözlemciye kendi uzlaşmazlıklarının, kararsızlıklarının

12) Tanrının sesi. (ç.n.)

ve dışyönelimlerinin derinliğini kendi kendilerine ikna edici bir biçimde sergilemiş görünürler. Bu sergilemenin, kendileri hakkındaki bu tür esinlemeleri herhalde dehşet verici bulan içeridekiler açısından da ikna edici olup olmadığı bir diğer soru; aslında, bu soru, tarihin bu dönüm noktasında, Endonezya siyasetinin temel sorusudur. Fırtına öncesine ait olsa da ve [Holt'un editörlüğünü yaptığı] kitaptaki çalışmalar bir yanıt sağlamasa da en azından olasılıkların neler olduğu konusunda bir fikir vermektedir.

Katliamlar ne kadar yıkıcı bir güç oluşturmuş (ya da oluşturmamış) olsa da, ülkenin içinde ilerlemekte olduğu kavramsal dizey radikal düzeyde değişmiş olamaz – çünkü bu dizey Endonezya'nın toplumsal ve ekonomik yapısının gerçeklerine derinden gömülmüş durumda ve bu gerçekler de değişmedi. Java hâlâ dikkate değer ölçüde aşırı kalabalık, birincil ürünlerin dışsatımı hâlâ temel döviz kaynağı, hâlâ her zaman olduğu kadar çok ada, dil, din ve etnik grup var (hatta, şimdi Batı Yeni Gine de katıldığına göre, biraz daha fazlası var), kentler hâlâ bir yere ait olmayan entelektüellerle, kasabalar sermayesi olmayan tüccarlarla, köyler de topraksız köylülerle dolu.[13]

Lev'in avukatları, Abdullah'ın reformcuları, Liddle'ın siyasetçileri, Sartono'nun köylüleri, Anderson'ın memurları ve şimdi bir de bunlara nezaret eden askerler, felaketten öncekiyle yaklaşık aynı sayıda alternatife sahip aynı sorunlarla ve aynı sayıda önyargıyla karşı karşıyalar. Siyasete ilişkin kültürel yorumlar, entelektüel bir anlamda, siyasal olaylar karşısında hayatta kalabildikleri ölçüde güçlüdür; bunu gerçekleştirme yetenekleri de toplumbilimsel açıdan içsel tutarlılıklarına değil, retorik inandırıcılıklarına ya da estetik duruşlarına, dayanma derecelerine bağlıdır. Uygun bir biçimde ortaya konulduklarında, gerçekleşen her şey onları güçlendirir; bu olmadığında, gerçekleşen her şey onları patlatır.

O halde, [Holt'un editörlüğünü yaptığı kitapta] yazılanlar, kestirimci değilse, hâlâ test edilebilir. Bu makalelerin değeri –makalelerin yazarları bulgularına yönelik yorumlarıma katılsın ya da katılmasın– uzun vadede,

13) Harici parametrelerin de çok fazla değişmediğini belirtmek gerekebilir – Çin, Japonya, Birleşik Devletler ve Sovyetler birliği hâlâ daha önce aşağı yukarı neyse o; bu açıdan, ticaret koşulları da değişmiş değil. Eğer [Holt'un kitabında] dış unsurlar iç unsurlar uğruna arka plana atıldıysa, bunun nedeni, önemsiz kabul edilmeleri değil, yerel etkilere sahip olmak için önce yerel ifadelere sahip olmalarının gerekmesi ve onların kaynağını bu ifadelerin ötesinde arayacak her türlü girişimin de, bu boyuttaki çalışmalarda, kısa süre içinde denetimden çıkacak olmasıdır.

türetildikleri gerçeklere (ilk anda dikkatimizi üzerlerine çeken bu nitelikleri olsa da) uygun olup olmadıklarına değil, Endonezya siyasetinin gelecekteki yönünü aydınlatıp aydınlatamadıklarına bakılarak belirlenecektir. Geçen son on yılın sonuçları gelecek on yılda belirginleştikçe, burada Endonezya kültürü hakkında söylenenlerin etkili mi yoksa direşken mi olduğunu, olanları bu açıdan yorumlamamıza olanak mı sağladığını yoksa öyle olduğunu zannettiğimiz şeyin kırıntılarını anlamamız için bizi çabalamaya mı zorlayacağını göreceğiz. Bu arada, tek yapabileceğimiz, herkesle birlikte timsahı beklemek; bu arada, Amerikalıların ya da Endonezyalıların şu anda üstenmek için pek de elverişli bir konumda olmadıkları ahlaki kibirliliğe set çekerek, belki izleksel analizin kurucusu olarak adlandırılmayı hak eden Jacob Burckhardt'ın, 1860'ta, yargıda bulunan halkların bu müphem uğraşısı hakkında söylediklerini anımsayabiliriz:

Farklı uluslar arasında birçok karşıtlığa ve farklılığa dikkatleri çekmek olanaklı olabilir, ama bütünün dengesini bozmak insan kavrayışına doğuştan verilmiş değildir. Bir halkın karakteri, vicdanı ya da hatta erdemlerine ilişkin mutlak gerçek sonsuza kadar bir sır olarak kalır; çünkü hatalarının diğer bir yönü vardır ve onlar bu yönde karakter, hatta erdemler olarak yeniden ortaya çıkarlar. Bırakalım tüm uluslara kapsamlı sansürler uygulamaktan zevk alanlar dilediklerini yapsınlar. Avrupa halkları birbirlerine yanlış muamele edebilir, ama ne mutlu ki birbirlerini yargılayamaz. Kendi uygarlığı, kendi başarıları ve modern dünyanın tüm gelgitleri tarafından örülmüş büyük bir ulus, hem onu savunanları hem de onu suçlayanları göz ardı etmeyi göze alabilir. O ulus, kuramcılarının onayı olsa da olmasa da yaşar.[14]

14) J. Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy* (New York, 1954); özgün basımı (1860), s. 318.

12
Geçmişin Siyaseti, Geleceğin Siyaseti: Yeni Devletlerin Anlaşılmasında Antropolojinin Kullanımı Hakkında Bazı Notlar

I

Son yıllarda, belirsiz bir biçimde toplumsal bilimleri oluşturan çeşitli bilim dallarının temel buluşma noktası Üçüncü Dünya'nın incelenmesi olmuştur: Asya, Afrika ve Latin Amerika'da şekillenen uluslar ve emekleyen devletler. Bu gizemli ortamda antropoloji, toplumbilim, siyaset bilimi, tarih, ekonomi, psikoloji ve bir de disiplinlerimizin en eskisi olan kehanet kendilerini hiç de alışkın olmadıkları bir biçimde aynı veri tabanıyla ilgilenir halde buldu.

Bu deneyim her zaman rahat bir deneyim olmadı. Buluşma alanı çoğu zaman bir savaş alanına dönüştü ve profesyonel sınır hatları da keskinleşti: bir İngiliz yurtdışındayken Londra'da olduğundan daha İngiliz'dir; yurtdışındaki ekonomistler de genellikle M.I.T.'de olduklarından daha sıkı ekonomisttir. Ayrıca, çok daha hevesli olan bazıları, gerçekten de çok tuhaf ve kanatlı atlar üreten bir tür İskenderiye Ekolü eklektikliği uğruna kendi mesleklerini tamamen terk eder: Freud, Marx ve Margaret Mead bu havaleli pakete dahil.

Fakat, genel etki kesinlikle olumlu oldu. Entelektüel açıdan kendi kendisine yeterlilik duygusu, kişinin tamamen kendisine ait küçücük bir evrenle (Amerikan iş çevresi, Fransız parti siyaseti, İsveç'te sınıfların

harekete geçirilmesi, Afrika'nın iç kesimlerindeki bazı kabilelerde akrabalık dizgesi) gereğinden uzun süre ve gereğinden fazla bir ısrarla uğraşmasından kaynaklanan ve belki de genel anlamda toplum bilimlerinin en yıkılmaz düşmanı olan o tuhaf kavramsal ve yöntembilimsel kibir, ciddi ölçüde ve bence bir daha eskiye dönmemek üzere sarsıldı. Kapalı toplum, yeni ulusları inceleyenlerin çoğu açısından, o ulusların içinde yaşayanlar için olduğu kadar şiddetli bir biçimde açılıverdi. Nihayet, bu tür akademisyenlerin en bireycilik yanlısı olanları bile, yaptıkları işin özel bir bilim olduğunun, hem de daha önce aşağılanmış diğer bilimlerden büyük ölçüde yardım almaksızın işlev göremeyecek özel bir bilim olduğunun farkına vardı. Burada, birbirimizin azaları olduğumuz anlayışında kesinlikle büyük ilerleme yaşandı.

Aynı materyal grubundan farklı yönlerin bir noktada birleşmesinin en çarpıcı örneğini, geleneksel devletlerin yapısı ve işlevlerine yönelik ilginin yeniden canlanması oluşturur. Son birkaç yıl içinde, Frank Sutton'ın ifadesiyle, "günümüz sahnesinde bol görülen geçiş dönemi toplumlarını anlamak için bir dayanak noktası" bulabilmek üzere sanayileşme öncesi toplumlarının genel siyaset bilimini geliştirme gereksinimi çok çeşitli çevrelerde kuvvetle hissedilir hale geldi.[1] Bu çevreler çeşitli olduğu için, yanıtlar da öyledir. Fakat, Max Weber'in yarım yüzyıl önce kaleme aldığı ataerkillik konulu *Wirtschaft und Gesellschaft*, artık, yaklaşık on yıl kadar önce yazan Sutton'ın belirttiği türden "yalıtılmış bir anıt" değil. Bu makale, onlara da bir söz vermek için, köylü toplumlarda yönetimin doğasına ilişkin, bazıları diğerlerinden daha anıtsal, birkaçı da fazlasıyla anıtsal bir söylemler dizisi içinden yalnızca bir tanesi; söz konusu toplumlar ilkel olarak nitelendirilemeyecek kadar bizimkilerle benzerlik taşırken, modern olarak adlandırılmayacak kadar da az benzerlik taşımaktadır.

Basitleştirmek gerekirse, geleneksel siyasetin doğası sorusuna yönelik olarak son on yıl içinde dört temel yaklaşım hattı geliştirildi.

Birincisi, büyük ölçüde Karl Wittfogel'in girişimiyle, Marx'ın Asya türü üretim –bugün sulu tarım olarak yorumlanmakta– ve bunun nedensel uzantısı olan radikal düzeyde despot bir devlet –Wittfogel'in popüler retoriğiyle, "eksiksiz terör, eksiksiz itaat, eksiksiz yalnızlık"– anlayışı canlandırıldı.[2]

1) F. X. Sutton, "Representation and the Nature of Political Systems", *Comparative Studies in Society and History* 2 (1959): 1-10.

2) K. Wittfogel, *Oriental Despotism* (New Haven, 1957).

İkincisi, çoğunluğu İngiliz ve neredeyse tamamı Afrika uzmanı olan sosyal antropologların, bölümlenmiş devletler –akrabalık grupları ile akrabalık bağlarının temel rol oynadığı devletler– olarak adlandırılan devletleri konu alan ve geleneksel devlet konusunda Wittfogel'in yaklaşımından doğan bütünsel görüşün aksine, bu tür devletleri kimi zaman doruk nitelikli bir hedef yönünde kabile miti ve kentsel ritüel rehberliğinde toplaşan, kimi zaman da klan kıskançlığına, yerel rekabete ve entrikaya kayan, dağınık, yarı bağımsız erk merkezleri arasındaki hassas dengeler olarak gören çalışmalar yer almakta.[3]

Üçüncüsü, karşılaştırmalı feodalizm olarak adlandırılabilecek şeyin, feodalizmin kendisi de homojenlikten oldukça farklı tek bir örneği olan tarihsel bir kategori –en azından kabaca benzerlik taşıyan birçok örneğe sahip Avrupalı ya da bilimsel bir kategori– olup olmadığı sorusu yer alır. Burada, güdüleyici figür, hiç kuşkusuz, toplumsal bilimler üzerindeki etkisinin derinliği o etkiyi yaşayanlar tarafından bile tam olarak anlaşılmamış olan Marc Bloch'tur.[4] Fakat, bu ilgi, elbette, aynı zamanda Weber geleneğinin devamı niteliğindedir ve ilk kurulan imparatorluklarda bürokrasinin rolü üzerinde yoğunlaşan Eisenstadt gibi bir toplumbilimci ya da bu tür imparatorluklarda ticari etkinliğin siyasal açıdan yönetimiyle ilgilenen Karl Polanyi gibi ekonomi tarihçilerinin elinde, bu yaklaşım, feodalizm kalıplarının dışına taşarak, feodalleşmenin sınırlı sayıda birtakım kurumsal olasılıkların yalnızca birini oluşturduğu toplumlarda bulunan otorite yapılarıyla ilgilenir.[5]

Ve, dördüncü olarak da, eski devletlerin boyutu ve kapsamının, bu tür devletlerin geçtiği gelişim aşamalarının tarihöncesiyle ilgilenen tarihçiler –çoğunluğu antropolog olsa da, bazı doğubilimciler ve etnologlar da bu listeye dahil– tarafından gözden geçirilmesi geliyor. Maya, Teotihuacan, İndus, Angkor, Madjapahit, İnka, Mezopotamya, Mısır –hepsi de büyülü adlar– bugün Gordon Childe'ın "Kentsel Devrim"inden doğan ışıltılı bronz çağı barbarlığından çok, bazıları benzer bazıları da farklı yaygın

3) Bu düşünce akımını temsil eden bir örnek için bkz. A. Southall, *Alur Society* (Cambridge, İngiltere, 1954).

4) R. Coulburn (yay. haz.), *Feudalism in History* (Princeton, 1956) bu tür çalışmaların yararlı bir incelemesini sunmaktadır. M. Bloch için bkz. Bloch, *Feudal Society* (Chicago, 1961).

5) S. M. Eisenstadt, *The Political System of Empires* (New York, 1963); K. Polanyi, C. Arensberg ve H. Pearson (yay. haz.), *Trade and Markets in Early Empires* (Glencoe, Ill., 1957).

aşamalar sergileyen gelişim döngüleriyle ya da, daha doğrusu, bu döngüler içindeki aşamalarla, genellikle de kısacık aşamalarla dikkati çekmekteler; hem efsanelerin söylediğinden ya da arkeolojik kalıntıların ilk bakışta sergilediğinden çok daha az ihtişamlı olmaları beklenebilecek, hem de dayandıkları materyal koşullarla Marksçı kuramcıların, hatta revizyonist Marksçı kuramcıların genellikle hayal ettiklerinden çok daha karmaşık bir biçimde ilişkili olabilecek aşamalar bunlar.[6]

Antropologlar köylü toplumlarda yönetimin doğasına yönelik bu dört yaklaşımın tümüyle de ilgilenmiştir. Bunlardan ikisi –bölümlenmiş devletlerin ve tarihöncesi devletlerin gelişim döngülerinin incelenmesi– neredeyse tamamen antropolojinin alanına girmektedir. Fakat, Wittfogel'in kuramlarının da büyük etkisi olmuştur. Tibet'e, Meksika Vadisi'ne, Birleşik Devletler'in güneybatısındaki Pueblolara ve Afrika'nın bazı kesimlerine giden antropologlar bu kuramları uyguladılar. Karşılaştırmalı kuramlar yaklaşımının, kısmen de olsa, Weber'in antropologları korkutma eğilimi yüzünden daha az izlendiği görülür; fakat, zenci Afrika devletlerinin daha gelişmiş olanlarının bazılarında –Buganda, Busoga, Fulani, Etiyopya, Ashanti[7]– yakın zamanlarda sürdürülen çalışmalarda Almanların titiz ellerinin izleri görülebilir.

Böylece işin içine karışan antropologlar, dile getirdiğim gibi, kendi disiplinlerinin sınırlarından çok daha geniş bir girişimin içine ister istemez çekilmekte ve kendilerini, kendi kendilerine yakıştırdıkları toplumbilimcilik, tarihçilik, siyasal bilimcilik ya da diğerleri yerine antropologluk adı altında, bu geniş girişime ne katkı sağlayacakları gibi önceden hiç tahmin edilememiş bir soruyla karşı karşıya bulmaktadır. Buna en kolay yanıt, hâlâ bazı çevrelerde kabul gören biçimiyle, veri sağlamaktır – muhtemelen de bazı toplumbilimcilerin kale gibi sağlam kuramlarını yerle bir edecek anormal verilerdir bunlar. Fakat bu yanıtı kabullenmek antropolojiyi tıpkı bir yazın sanatı sansürcüsü gibi entelektüel yapıları onaylamama yeteneğine sahip ama entelektüel yapıları yaratma, hatta belki de anlama yeteneğinden yoksun bir tür nefret yüklü etnografiye indirgemektir.

6) Bu tür çalışmaların incelenip değerlendirildiği bir çalışma için bkz. R. Braidwood ve G. Willey, *Courses toward Urban Life* (New York, 1962). Ayrıca bkz. R. M. Adams, *The Evolution of Urban Society* (New York/Chicago, 1966).

7) Buganda ve Busoga günümüzde Uganda'nın bir parçasıdır; Fulani halkı Senegal, Gine, Nijerya, Kamerun ve Çad arasında dağınık biçimde yaşamaktadır; Ashanti Krallığı 1957'de Gana haline geldi. (ç.n.)

Profesör Sutton'ın "sanayileşme öncesinin toplumlarının karşılaştırmalı genel siyaset bilimi" görüşüne de saygı duyduğumu belirterek, her şeyden önce, ben bundan daha fazla katkıda bulunabileceğimi düşünüyorum. Ve bu "daha fazla"nın ne olabileceğini belirtmek (yer sorunu düşünülecek olursa, kesinlikle uzun uzadıya ele almaya niyetim yok) için burada özle ilgili olarak antropolojik iki şey yapmak istiyorum: uzak topraklardan ilginç bir örneği tartışmak ve bu örnekten, bu tür yalıtılmış bir örneğin sağlayabileceğinden çok daha geniş ölçekli, gerçek ve yönteme ilişkin sonuçlar çıkarmak.

II

Uzak diyar Bali; ilginç örnek de on dokuzuncu yüzyılda var olan haliyle devlet. Sanırım 1750 olarak belirleyebileceğimiz bir tarihten itibaren, resmi açıdan Hollanda'nın Doğu Hint Adaları'nın bir parçası olmasına karşın, Bali, gerçek anlamda ancak 1906'da adanın güney parçasının işgali sonrasında Hollanda İmparatorluğu'nun bir parçası haline geldi. Bali devleti on dokuzuncu yüzyılda, her açıdan, yerli bir yapıydı; ve, her toplumsal kurumda olduğu gibi, yüzyıllar içinde değişimden geçmişti – bu değişim Java'da Hollandalıların varlığından kaynaklanmıyordu; yavaş ama marjinal bir değişim olmuştu.

Aslında, basitleştirmeye kesinlikle direnen bu betimlemeyi basitleştirebilmek için, öncelikle devletin kültürel temellerini ele alacağım – devlete hayat, yön, anlam ve biçim veren inanışlar ve değerler, öncelikle de dinsel olanlar; ikinci olarak da, devletin böyle bir özelliği korumak ve böyle bir biçime kavuşmak için süreksiz bir başarıyla çabalamasını sağlayan toplumsal-yapısal düzenlemeleri, siyasal kurumları ele alacağım. Fikirler ve kurumlar arasındaki ayrımın yalnızca göründüğü kadar pragmatik olmadığı, fakat tartışmasız biçimde ekseni oluşturduğu ortaya çıkacak.

Devletin kültürel temelleriyle bağlantılı olarak, etnografya tabanlı şimdiki zamanda konuşursak, bölgesel-ötesi siyasetin konusunu oluşturan üç Bali kavramını kısaca sunmak gerekir. Ben bunlardan ilkini örnek merkez doktrini olarak adlandıracağım; ikincisine sönüm statüsü (sinking status) kavramı ve üçüncüsüne de açınlayıcı siyaset kavrayışı diyeceğim – yönetimin temel araçlarının yönetim tekniklerinden ziyade tiyatro sahnelerinde yattığı inancı.

Örnek merkez doktrini temel olarak egemenliğin doğası ve temeline ilişkin bir kuramdır. Bu kurama göre, saray ve sermaye, aynı anda, do-

ğaüstü düzenin bir mikro evreni –Robert Heine-Geldern'in ifadesiyle, "daha küçük bir ölçekte evrenin bir imgesi"– ve siyasal düzenin maddeleşmiş halidir.[8] Yalnızca devletin çekirdeği, motoru ya da ekseni değildir; o *devlettir*.

Yönetim makamı ile yönetim egemenliğinin bu ilginç eşitliği yalnızca sıradan bir eğretileme değildir; yürürlükte olan bir siyasal görüşün ifadesidir: yani, uygarlaşmış varoluşun bir modelini, kusursuz örneğini, hatasız bir imgesini sağlamak yoluyla, sarayın çevresindeki dünyayı kendi kusursuzluğunun en azından kaba bir kopyaya dönüştürmesinin ifadesi. Böylece, sarayın ritüel yaşantısı ve aslında saray yaşantısının tamamı, toplumsal düzenin yansıması olmanın yanı sıra, aynı zamanda örnekseldir. Yansıttığı şey, rahiplerin de ilan ettiği gibi, doğaüstü düzendir, "insanların, kendi konumlarına uygun oranlarda, yaşantılarının kalıbına uydurmak için örnek almaları gereken, tanrıların sonsuz Hint dünyası".[9]

Büyük önem taşıyan meşruiyet konusu, klasik Bali'de bu siyasal metafiziğin gerçek erk dağılımıyla bağdaştırılması, bir mit yoluyla gerçekleştirildi – tam da bir sömürgeleştirme mitiyle. 1343'te Madjapahit'in büyük Doğu Java krallığının orduları, Gelgel adında bir yerin yakınlarında, domuz kafalı doğaüstü bir canavar olan "Bali kralı"nın ordularını yenilgiye uğrattı – bu olağanüstü olayda Balililer kendi uygarlıklarının tamamının kaynağını, hatta (birkaç istisna dışında, kendilerini Balili değil de Javalı istilacılar soyundan gelenler olarak gördükleri için) kendi varlıklarının kaynağını bulurlar. Birleşik Devletler'deki "Kurucular" miti gibi, "Madjapahit Fethi" miti de emir ve itaatin gerçek ilişkilerinin açıklanıp haklı çıkarılmasında kullanılan özgün öykü haline geldi.

Bu efsane ne tür parça bölük tarihsel unsurlara sahip olursa olsun (ben de zaten aslında çok ayrıntılı ve çok versiyonlu bir öykünün en kısa halini verdim), doğruluğu tartışılmayacak öykülerin taşıdığı somut imgeler yoluyla Balililerin kendi siyasal gelişmelerine bakış açısını ifade eder. Balililerin gözünde, Gelgel'de bir Java sarayının kurulması (inanışa göre, saray, örnek merkezlerin en temel örneği olan Madjapahit'in kendisinin sarayını en ufak ayrıntısına kadar yansıtmak için tasarlanmıştı) yalnızca –daha önce de var olan– bir merkez değil, aynı zamanda bir uygarlık

8) R. Heine-Geldern, "Conceptions of State and Kingship in Southeast Asia", *Far Eastern Quarterly* 2 (1942): 15-30.

9) J. L. Swellengrebel, giriş bölümü, J. L. Swellengrebel vd., *Bali: Life, Thought and Ritual* (Lahey/Bandung, 1960) içinde.

standardı yarattı. Madjapahit Fethi Bali tarihinin büyük dönüm noktası olarak değerlendirildi, çünkü barbarlık içeren eski Bali'yi estetik zarafet ve ayinsel ihtişam içeren, yeniden doğmuş Bali'den ayırdı. Başkentin aktarılması (ve onun içinde yaşayacak Javalı asil sınıfın da büyülü donatılarla kuşanmış olarak gelmesi) bir uygarlığın aktarımı, yansılayıcı kutsal düzenin insanların düzenini ürettiği bir sarayın kurulmasıdır.

Fakat, bu yansıtma ve düzenlemenin on dokuzuncu yüzyıla kadar saflık ve gücünü koruyamadığı, zaman geçtikçe bulanıklaşıp zayıfladığı düşünülüyordu. Her ikisi de, daha kültürlü yabancı sahiller mahreçli yerleşimlerle başladıkları için, bir bakıma "sömürge" mitleri olsa da, Balililerin kendi siyasal tarihleri hakkındaki kavrayışları, Amerikalılarınki gibi özgün bir çeşitlilikten bir birlik oluşturmanın değil, özgün bir birliğin gitgide büyüyen bir çeşitliliğe çözülmesinin tablosunu sunar – iyi topluma doğru engel tanımadan ilerleyişin değil, klasik kusursuzluk modeli görüşünün gitgide soluklaşmasının tablosunu.

Bu soluklaşmanın hem uzam içinde hem de zamanla gerçekleştiği düşünülür. İnanışa göre (kesinlikle yanlış olsa da), Gelgel dönemi (yaklaşık 1300'den yaklaşık 1700'e kadar) esnasında, Bali tek bir basketten yönetildi ama bu dönemin ardından gerçekleşen bir seri ayaklanma ve bölünme sonucunda başlıca bölgelerin her birinde, kraliyet ailesinin daha az önemli üyeleri kendi başlarına örnek alınacak yöneticiler haline gelmek için kaçınca başkentler kuruldu. Böylece, bölünme üstüne bölünme, çeşitli ikincil başkentlerin bulunduğu bölgelerde sonsuz sayıda sayılmasa da ona yakın bölgesel başkentin oluşmasına yol açtı.

Ayrıntılar bir yana, nihai (yani on dokuzuncu yüzyıldaki) sonuç, akrobatların piramidine benzeyen, çeşitli düzeylerde otonomluğa ve güce sahip bir "krallık"lar yapısıydı: Bali'nin başlıca efendileri omuzlarında en üst düzeydeki efendileri taşıyor, onlar da gücünü bu efendilerden ve daha alttakilerden alan efendileri taşıyor, bu böyle devam edip gidiyordu. Örnek merkezler arasında asıl örnek merkez hâlâ Gelgel ya da onun doğrudan vârisi olan Klungkung'tu; Gelgel'in ışıltısı, doğal olarak, bu gitgide sertleşen ortamda kırılmaya uğradıkça soluklaşıyordu.

Ancak, bunun da ötesinde, Java'dan tek bir paket halinde bozulmadan getirilen karizma huzmesi daha küçük merkezlere bölündükçe, kendi cilasını da yitirdi. Önümüzdeki genel tabloda statü ve tinsel erk açısından bütünsel bir düşüş görülmektedir ve bu düşüş yalnızca hükmeden sınıfın çekirdeğinden uzaklaştığı için kenarlarda değil, kenarlar ondan uzaklaştığı için çekirdekte de görülür. Gelişme süreci içinde, bir zamanların üniter

Bali devletinin örnek gücü merkezde zayıflarken kenarlarda inceldi. Ya da Balililer böyle düşünmekteler; benim sönüm statüsü kavramı olarak değindiğim de aslında Bali toplumunun dört bir köşesine sızan, sönmeye yüz tutmuş ateşe benzetilen bu tarih görüşü.

Fakat, bu durum kaçınılmaz bir bozulma, altın çağın ardından kaderin belirlediği bir düşüş olarak algılanmadı. Balililere göre tarihin olması gerektiği gibi olması değil, olageldiği gibi olması söz konusuydu. Ve insanların, özellikle de tinsel ve siyasal liderlerin çabasının bu döngüyü ne tersine çevirmeye (ki bu zaten olanlar düzeltilemeyeceğine göre olanaksızdır) ne de kabullenmeye (ki bu da ideallerden uzaklaşma söz konusu olduğuna göre anlamsızdır) girişmesi gerekiyordu; bu çaba bu döngüyü geçersiz kılmaya, Gelgel ve Madjapahit insanlarının kendi zamanlarında kendi yaşamlarını yönlendirmekte kullandıkları kültürel paradigmayı doğrudan, yakından ve olabilecek en yüksek düzeydeki güçle yeniden ifade etmeye yönelik olmalıydı. Gregory Bateson'ın belirttiği gibi, Balililerin geçmiş anlayışı, terimin tam anlamıyla, gerçekte tarihsel değildir. Açıklayıcı mitler yaratmalarına karşın, Balililer, geçmişi bugünün nedenlerini bulmaktan ziyade bugünü yargılayacak standartları bulmak için, bugünün uygun bir biçimde model olması gerekirken yanlışlıkla, cehalet, disiplinsizlik ya da ihmal sonucunda izlemeyi çoğu zaman başaramadığı değişmez kalıbı bulmak için araştırırlar.

Geçmişin bir zamanlar ne olduğunu temel alarak bugünü düzeltmeye ilişkin bu estetik yaklaşımı, efendiler büyük törensel tablolar düzenleyerek vurgulamayı amaçladı. En önemsizinden en üst düzeydekine kadar efendiler, her biri kendi düzeyinde, gerçeğe daha yakın bir örnek merkez oluşturmaya sürekli çabalıyordu; bu merkez ihtişam açısından Gelgel'le bir olmasa ve hatta ona yaklaşamasa bile (bazı ihtiraslı kişiler bunu ummaktaydı), hiç değilse Gelgel'i ritüel açıdan taklit etmeye çalışabilir ve böylece klasik devletin sahip olup klasik sonrası tarihin bulanıklaştırdığı o parıltılı uygarlık imgesini bir ölçüde yeniden yaratabilirdi.

Bali devletinin ve onun desteklediği siyasal yaşamın anlamlı doğası bilinen tüm tarihi boyunca açıkça görülmekteydi, çünkü, her zaman için, dizgesel erk temelindeki yoğunluğuna nüfuz edemediği tiranlığa ya da kayıtsızca ve tereddütsüzce peşinden gittiği yönetime değil, görsel olana, töreye, Bali kültüründeki hakim saplantıların kamusal canlandırılışına yönlendirilmişti; bu saplantılar toplumsal eşitsizlik ve statüden kaynaklanan gururdu. Bu, krallarla prenslerin sponsor, rahiplerin rejisör, köylülerin figüran, sahne görevlisi ve izleyici olduğu bir tiyatro-devletti.

Muazzam ölü yakma, diş doldurma törenleri, tapınaklardaki adaklar, hac ve kurban, yüzlerce, hatta binlerce insanı ve büyük miktarlarda serveti seferber etmek siyasal amaçlara yönelik değildi; bunların kendileri birer amaçtı, devlet bunlar içindi. Sarayın törenselliği saray siyasetini güdüleyen güçtü. Kitlesel ritüel devleti şekillendirmek için bir gereç değildi; devlet, kitlesel ritüelin sahnelenmesi için bir gereçti. Yönetmek bir seçme değil, sahneleme işiydi. Tören biçim değil, özdü. İhtişam erke değil, erk ihtişama hizmet etti.

Bu çabayı desteklemek için tasarlanan, ama daha ziyade onun altını oyacak biçimde davranan toplumsal çerçeveye dönecek olursak, gerçekleri gölgelerine indirgeme konusunda daha acımasız olmam gerekecek, çünkü klasik Bali siyasal kurumları bu türden kurumların olabileceği ve yine de işlevlerini yerine getirebileceği düzeyde karmaşıktı. Fakat Bali devletini somut bir otorite yapısı olarak kavramanın püf noktası, erkin merkezileşmesine neden olmak yerine erkin dağılımına, hem de güçlü bir biçimde erkin dağılımına neden olmasıdır. Pek az siyasal elit, vefasızlık üretmek için böylesine zekice tasarlanmış bir yolu kullanarak sadakati sağlamaya çalışma konusunda Balililer kadar yoğun çabalamış olabilir.

Birincisi, elit kesim, belirttiğim gibi, örgütlü bir yönetici sınıfı olmayıp yoğun biçimde rekabet içinde olan hükümdarlar ya da, daha doğrusu, olası hükümdarlardan oluşan bir kalabalıktı. Asil soydan gelenler, çeşitli sarayları oluşturan çeşitli kraliyet hanedanları bile dayanışma içinde birimlerden oluşmayıp apayrı hizipler, her biri bir diğerini kendi çıkarı için zayıflatma peşinde olan alt soyağaçlarının ya da daha alt soyağaçlarının derlemeleri biçimindeydi.

İkincisi, terimin gerçek anlamında, en etkili yönetim yereldi. Küçük köyler anayasalar, halk konseyleri ve yönetim kadroları oluşturmakla kalmayıp aynı zamanda, oldukça etkili bir biçimde, sarayın genel işlere karışmasına direniş gösterdi. Sulama yine yerel düzeyde, apayrı bir tüzel organın elindeydi ve kırsal yörede bunlardan yüzlerce vardı; su işlerini yönetecek merkezi bir bürokrasinin gelişmesine yol açmak yerine, bu dizge, böyle bir bürokrasinin ortaya çıkmasını varlığı sayesinde etkili bir biçimde olanaksız hale getirdi. Yerel soylar, tapınak cemaatleri ve gönüllü grupları da bir o ölçüde otonom, bir ölçüde hem birbirleri hem de devlet karşısında haklarının fedakârca savunucusuydu.

Üçüncüsü, devlet (yani belirli bir saray) ile bu yerel kurumlar kompleksi (dilerseniz buna da "koy" diyelim) arasındaki yapısal bağlar hem çoklu hem de eşgüdümsüzdü. Soyluların köylülere şart koştuğu üç temel

yükümlülük –askeri-ritüel destek, toprak kirası, vergi– tek bir yönde toplanmayıp üç farklı bağ arasında paylaştırılmıştı. Bir kişi bir efendiye ritüel ve askeri destek sağlayabilir, bir diğerine kira ödeyebilir, bir üçüncüsüne de vergi verebilirdi. Daha da beteri, bu tür bağlar çoğu durumda bölgesel açıdan odaklanmış değildi; bu nedenle de bir adam ve onun komşusu –bu komşu pekâlâ onun kardeşi de olabilirdi– siyasal yönden farklı efendilere bağlı olabilirdi ve genellikle de durum zaten böyleydi.

Büyülü ormanda yolumuzu tamamen yitirmeden bu meseleyi burada bırakacak olursak, asıl mesele şudur: Bali'deki bölgesel-ötesi siyasal örgütlenme birbirinden kesin bir biçimde ayrılmış ve çok iyi belirlenmiş sınırlar boyunca "dış işleri" ile uğraşan, sıradüzensel biçimde düzenlenmiş düzenli egemen devletlerden oluşmuyordu. "Hidrolik" olsun ya da olmasın, mutlak bir despotun yönetiminde bir "tek merkezli gereçsel devlet"in salt egemenliğinden de oluşmuyordu. Bali'de bölgesel-ötesi siyasal örgütlenmeyi oluşturan şey, çok yüksek oranda birbirinden farklı olan ve coğrafi koşullara uygun olarak stratejik noktalarda boyut ve katılık açısından yoğunlaşıp ardından, mükemmel denebilecek düzeyde helezonik biçimde, her şeyi her şeyle yeniden birleştirmek üzere yoğunluğunu yitiren siyasal bağlar serisiydi.

Hem çeşitlilik hem de hareket içeren bu alanın her bir noktasındaki mücadele toprak için değil, insan için, insanların uyumu, desteği ve kişisel sadakati içindi. Siyasal erk mülkten ziyade insana dayanmaktaydı; siyasal erk bölgeye sahip olmaktan ziyade prestij sahibi olma sorunuydu. Çeşitli prenslikler arasındaki anlaşmazlıklar asla sınır sorunlarından değil, karşılıklı statüyü, özellikle de devlet ritüeli ve (aslında bununla aynı şey demek olan) savaş hali için belirli halk kitlelerini ve belirli insanları harekete geçirme hakkını ilgilendiren nazik meselelerden kaynaklanıyordu.

Korn'un siyasal düzenlemeler açısından Bali ile büyük benzerlik sergileyen Güney Celebes ile ilgili bir anekdotta geleneksel zekâ kıvraklığının doğurduğu büyük alaysılama bu noktayı çok iyi vurgulamaktadır.[10] Her zamanki yönetimsel nedenlerden ötürü iki küçük prenslik arasındaki sınırı bir daha değişmeyecek biçimde belirlemek isteyen Hollandalılar söz konusu prensleri çağırıp sınırların nereden nereye uzandığını sordular. Her iki prens de *A* prensliğinin sınırının bataklıkların görülebileceği en uzak noktaya kadar uzandığı, *B* prensliğinin sınırının da denizin görülebileceği en uzak noktaya kadar uzandığında hemfikirdi. Peki arada kalan ve ne bataklığın ne de denizin görülebildiği toprak konusunda aralarında hiç kavga

10) V. E. Korn, *Her Adatrecht van Bali* (Lahey, 1932), s. 440.

çıkmamış mıydı? "Mijnheer," diye yanıtladı yaşı daha ileri olan prens, "kavga etmek için o bakımsız tepelerden çok daha iyi nedenlerimiz oldu."

Özetle, on dokuzuncu yüzyıl Bali siyasetinin iki karşıt güç arasında gerili olduğu söylenebilir: devlet ritüelinin merkezcil gücü ile devlet yapısının merkezkaç etkisi. Bir yanda, şu ya da bu efendinin liderliği altında kitlesel törenlerin birleştirici etkisi yer almaktaydı; öte yanda, somut bir toplumsal kurum olarak algılanan siyasal örgütlenmenin özünlü olarak dağınık, kesitsel karakteri, düzinelerce bağımsız, yarı bağımsız ve çok az bağımsız yöneticilerden oluşan bir erk dizgesi vardı.

Birincisi –kültürel unsur– tavandan tabana, merkezden dışarıya doğru akmaktaydı; ikincisi –erk unsuru– tabandan tavana ve kenardan merkeze doğru akmaktaydı. Bunun sonucunda, örnek liderliğin arzuladığı hedef ne kadar genişse, onu destekleyen siyasal yapı da o kadar narindi, çünkü ittifak, entrika, kandırma ve blöf yönündeki baskı bir o kadar artıyordu. Tamamen açımlayıcı devletin kültürel ideali tarafından harekete geçirilen efendiler sürekli olarak insan ve malzemeleri seferber etme yeteneklerini daha da geliştirmeye ve böylece daha da büyük ve ihtişamlı törenler düzenleyip bu törenlerin düzenleneceği daha ihtişamlı tapınaklar ve saraylar elde etmeye çabalamaktaydılar.

Böyle yaparak da, doğal eğilimi –özellikle de birleşmenin gitgide yoğunlaşan baskısı altında– sürekli parçalanma yönünde olan bir siyasal örgütlenme biçimini doğrudan karşılarına alarak çalışmaktaydılar. Fakat, doğasına uygun olsun ya da olmasın, bu kültürel megalomani ve örgütsel çoğulculuk çatışkısıyla sonuna kadar mücadele ettiler – bazen geçici de olsa başarı elde ettiler. Modern dünya, Hollandalı taburlar biçiminde, sonuçta onlara ulaşmasaydı, hiç kuşkusuz, hâlâ mücadele ediyor olurlardı.

III

Şimdi de, bu verilerin ötesinde bir genellemeye varma konusunda verdiğim sözü tutmak için, sonuç olarak, antropolojinin köylü toplumlara ilişkin genel bir kıyaslamalı siyaset bilimine katkısı hakkında iki noktayı belirteceğim.

Bunlardan birincisi, geleneksel devletlerin kültürel ihtiraslarını, bu kültürel ihtirasların genellikle oldukça eksik bir biçimde karşılanmalarını sağlayan toplumsal kurumlardan ayırt etmenin, bizim toplumbilimsel gerçekçilik diye adlandırabileceğimiz şeyi oluşturduğudur. Profesör Sutton'ın

daha yakın tarihli gelişmeleri anlamak için öngördüğü "temel nokta", geriye dönük bir ideal tip, tasarımcısının bugünün daha ilginç özellikleri saydığı şeyleri açıklamak için yapılandırılmış bir model olma niteliğini yitirip kendi zamanı ve yeriyle bağlantılı bir tarihsel gerçeklik haline gelir – içinden kitaplarda değil de dünyada mevcut olanların çıktığı bir gerçeklik.

İkincisi, toplumbilimsel gerçeklikteki bu artış bu alandaki temel soruya –Yeni Devlet siyasetinin davranış biçimi ile geleneksel devletlerin siyasetinin davrandığı biçim arasında ilişkiler *gerçekte* nedir– ikisi de eşit ölçüde yanlış yönlendirici (aynı anda da eşit ölçüde popüler) iki önermeye saplanmadan yaklaşmamıza olanak sağlar: çağdaş devletlerin yalnızca geçmişlerinin esiri ve eski dramaların modern kostümler içinde yeniden canlandırılması oldukları biçimindeki önerme ya da bu tür devletlerin geçmişlerinden tamamen kaçtıkları, kendisinden başka hiçbir şeye borcu olmayan bir çağın mutlak ürünleri oldukları biçimindeki önerme.

Birinci nokta açısından, söylediğim biçimde olmaları durumunda, Bali'nin sağladığı veriler, gerçek olmaktan ziyade arzulanmış bir ihtişama sahip simgelerle bezenmiş, dengesiz bir erk piramidinden oluşan geleneksel siyasalar biçiminde bölümlenmiş devlet anlayışını Wittfogel'in "Despotça Erk – Bütünsel ama İyilikçi değil" biçimindeki görüşünden daha iyi desteklemektedir. Fakat, buradaki sorun, Wittfogel'in (görüşlerini desteklemek konusunda Bali'den söz edecek kadar tedbirsiz davranmaktadır) bize uygulanabilir bir kuram sunup sunamadığı değildir. Ben sunamadığını düşünüyorum; fakat Çin hakkındaki savlara da Bali hakkındaki gerçeklerle karşılık vermeye çalışmayı da istemiyorum. Benim görüşüm şu ki, yöneticilerin ihtiraslarını, bu yöneticileri tatmin edici bir hedefe doğru çeken fikirleri ve idealleri bu amaçların peşinden gidilmesini sağlayan toplumsal araçlardan ayırırken, gerçek geleneksel siyasalara yönelik her türlü yakın etnografya tabanlı çalışmanın yapması gerektiği gibi, antropoloji, modern devletlerde olduğu kadar geleneksel devletlerde de bir siyasetçinin hedefi ile gerçekleştirdiğinin aynı şey olmadığının anlaşılmasına katkı sağlar.

Bu biçimde dile getirildiğinde, mesajım, antropolojinin haklı biçimde kötü bir ün edindiği bildik mesaj gibi görünebilir: "Easter Adası'nda böyle bir şey yok."[11] Aslında, bence, bölümlenmiş devletler hakkındaki çalışma geleneksel siyasal örgütlenmelerin daha düzgün bir imgesi konusunda,

11) Geertz kültürün "Easter Adası doğal bir deney alanı için modeldir" biçiminde basite indirgenmesine değinmektedir. Bkz *1. Bölüm: Yoğun Betimleme: Yorumsal Bir Kültür Kuramına Doğru.* (ç.n.)

hem de tam benim belirttiğim hatlar doğrultusunda katkıda bulunmayı vaat etmektedir ve bu katkıyı sağlamıştır. Evans-Pritchard'ın Shillukların kutsal kralı için yaptığı (kralın ritüel rolünü siyasal rolünden ayırarak böylece en az bir Afrika despotizminin gerçek kırılganlığını gözler önüne sermiş oldu) ve bir grup akademisyenin Mayalar için yaptığı (toplumun mükemmel dinsel yapısını bu yapının temelinde yatan çok daha sıradan, değişken tarım topluluğundan ayırt ederek yağmur ormanındaki Bizans çatışkısını bir sonuca bağladılar) bence daha fazla sayıda geleneksel devlet için de yapılacak ve elde edilen sonuçlar yalnızca olumsuz olmakla kalmayıp aynı zamanda bizim bu tür devletlerde erkin kaynakları, otoritenin doğası ve yönetim teknikleri hakkındaki kavrayışımızı da dönüştürecektir.[12]

Fakat, geçmişin siyaseti ve geleceğin siyaseti konusuna dönecek olursak, dile getirdiğim ikinci nokta daha önemlidir. Herhangi bir siyasal örgütlenme içindeki aktörleri yönlendiren düzene ilişkin fikirler ile bu aktörlerin rol aldıkları kurumsal bağlamın kavramsal ayrımı bir zamanlar olan ile şimdi olan arasındaki ilişkiler konusuna yönlendirecek tersinir önermenin –"ne varsa bugünde değil geçmişte var"; "geçmiş küllerden ibarettir"– ötesinde bir yaklaşımda bulunmamıza olanak sağlar. Daha özel anlamda, bu ayrım, çağdaş bir devlete kültürel geleneklerin yaptığı ideolojik katkı ile böyle bir devlete yönetim dizgelerinin sağladığı örgütsel katkı arasında bir ayrım yapmaya ve bunlardan ilkinin, yani ideolojik katkının, birkaç istisna dışında ikinciden çok daha önemli olduğunu görmemize olanak sağlar. Somut yönetim yapıları olarak, bugünkü Gana, bugünkü Endonezya, hatta bugünkü Fas Ashanti Konfederasyonu'nun, Java-Bali tiyatro-devletinin ya da muhafızlar ile vergiye bağlı çiftçilerin alacalı derlemesinin –Mağribin *Makhzen*'inin– kurumlarından olabildiğince uzak ilişkilere sahiptir. Fakat yönetim ile siyasetin ne anlama geldiğine yönelik şu ya da bu görüşün maddeleşmiş halleri olarak, geleneksel devletler ile geçiş dönemi devletleri arasındaki ilişki, Üçüncü Dünya ideolojilerinin genellikle tasarlandıkları ödünç alınmış sözcük dağarcıklarının insanı inanmaya yönlendirebileceği kadar da uzak değil.

Geleneksel bir devletin kültürel gereci –ayrıntılı mitler, ayrıntılı ritüeller, kalıplaşmış nezaket– Üçüncü Dünya devletlerinin çoğunda olduğu

12) Shilluklar konusunda, E. E. Evans-Pritchard, *The Divine Kinship of the Shilluk of the Nilotic Sudan* (Oxford, 1948). Mayalara ilişkin tartışmalar daha dağınık ve hâlâ gelişiyor, ama daha yararlı bir özet için bkz. G. Willey, "Mesoamerica", Braidwood ve Willey, *Courses toward Urban Life*, s. 88-401 içinde.

ve hiç kuşkusuz kısa zamanda diğerlerinde de olacağı gibi çözüldüğünde, bunun yerine siyasetin doğası ve amacı hakkında çok daha soyut, çok daha iradeli ve, terimin en azından biçimsel anlamında, çok daha akılcı bir kavramlar seti gelecektir. İster resmi bir anayasa içinde kaleme alınmış, yeni bir yönetim kurumu dizisi içine yerleştirilmiş olsunlar, ister evrensel bir inanç içinde şişirilmiş olsunlar (ya da ister, sık rastlandığı gibi, bu üçü birlikte gerçekleşmiş olsun), benim terimin tam anlamıyla ideoloji adını verdiğim bu kavramlar, yerini aldıkları daha az savunulmuş, ideoloji öncesi kavramlarınkine benzer bir rol oynarlar. Yani, siyasal etkinlik için bir rehber sağlarlar – onu kavramak için bir imge, açıklamak için bir kuram ve yargılamak için de bir standart. Bir zamanlar yalnızca yerleşik tutumlar ve edinilmiş uzlaşımlardan oluşan bu şeyi daha ileri, daha özbilinçli ya da en azından daha bariz bir boyuta taşımak bizim yarı özlemli ve yarı endişeli bir biçimde "ulus inşa etme" olarak adlandırageldiğimiz eylemin temel niteliklerinden biridir.

Bütün bunlar, Üçüncü Dünya devletlerinin içinde işledikleri ideolojik çerçevelerin yalnızca geçmişin fikir ve ideallerinin güncellenmiş versiyonları olduğu anlamına gelmez. Bu ülkelerin elitleri hiç de geleneksel olmayan diğer kaynaklardan kesinlikle çok şey öğrendi. Sukarno'nun Japonları eylem halindeyken yakından gözlemlemesi büyük olasılıkla meslek yaşantısının en açınlayıcı deneyimiydi; Nkrumah'ın, ardıllarının göstere göstere yaktıkları tezlerden en azından bazılarını okuduklarını varsayabiliriz; Harold Laski ya da Jean-Paul Sartre'ın boş yere çalışmadıklarını görmek için de Hindistan ya da Cezayir'in siyaset çevrelerine bakmak yeterli.

Herhangi bir Üçüncü Dünya devletinin siyasetçilerinin, sivillerinin ya da askerlerinin neyin peşinde olduklarını belirlemeyi böylesine zor yapan da, bugünün daha tanınabilir seslerinin geçmişin daha tuhaf ama bir o kadar direşken sesleriyle karışması. Bir an, kıyas götürmez düzeyde Jakoben görünmekteler; hemen ardından da periler kadar eski ve sarsılmaz nitelikte hayaletlerle kaplı. Bir an, ne karada ne de denizde bir benzeri görülmüş dâhice siyasal düzenekler inşa eden, kendi kendisini yetiştirmiş çok sayıda Madison ve Jefferson; hemen ardından da Avrupa Faşizminin daha komik opera örneklerinin ucuz taklitlerini kuran, kendi kendiyle övünen Mussolini. Bir an, kesin bir yön duygusuna sahip, umut dolu, yüksek amaçları olan; hemen ardından da karışıklık, korku ve sınırsız öz-nefretle sarsılmış çılgın fırsatçılar.

Ancak, bu türden karşıtlıklardan birine ya da diğerine sarılmak ya da yalnızca bunların birer karşıtlık olduklarını, her iki tarafın da aslında

mevcut olduğunu ve durumun da karmaşık olduğunu bilgece ilan etmek işe yaramaz. Bu karışık seslerin birbirinden ayrılması gerekmektedir; böylece, her birinin ne söylediğini işitebilir ve ideolojik ortamı çok büyük bir kesinlikle olmasa da en azından bir parça kesinlik ve koşula bağlılıkla değerlendirebiliriz.

Böylesi bir çabada, geçmişin siyasetinin geleceğin siyasetine sağladığı ideolojik katkının –karşımızda duran örnek liderlik, azalan karizma ve tiyatro sanatına daha yakın devlet adamlığı açılarından– kesin bir biçimde belirlenmesi gerekli bir unsurdur. Ve bu unsurun temin edilmesi için de, antropoloji, son noktayı koymak gerekirse, ideal konumdadır. En azından, bir Pasifik adasında neyin kolaylıkla unutulabileceğini şimdi anımsayabilirse: dünyada yalnız olmadığını.

V.

Kısım

13
Ussal Yaban: Claude Lévi-Strauss'un Çalışmaları Üzerine Bir İnceleme

> Bugün, bazen merak ediyorum, acaba beni antropolojiye –kasıtsız da olsa– çeken şey antropolojinin konusu olan uygarlıklar ile benim kendi düşünce süreçlerim arasındaki yapısal bir eğilim değil miydi diye. Benim zekâm neolitik.
>
> Claude Lévi-Strauss, *Hüzünlü Dönenceler*

I

Peki yabanlara ne demeli? Konuya ilişkin üç yüz yıllık tartışmanın ardından –yabanlar asil midir, hayvansı mıdır, hatta sizin ve benim gibi insanlar mıdır; yabanlar bizim gibi mi akıl yürütürler, çılgınca bir gizemciliğe mi gömülürler, yoksa bizim açgözlülüğümüz yüzünden yitirdiğimiz daha yüksek gerçek biçimlerine mi sahipler; yamyamlıktan anayanlılığa (matriliny) kadar uzanan gelenekleri yalnızca bizim geleneklerimize, iyi ya da kötü, alternatif midir, bizim bugün modası geçmiş geleneklerimizin ham müjdecileri midir, yoksa yalnızca derlenmesi heyecan verici, gelip geçici, tuhaf, anlaşılmaz gariplikler midir; onlar bağımlı, biz özgür müyüz, yoksa onlar özgür de biz mi bağımlıyız– bugün bile bir şey bilmiyoruz. Mesleği diğer kültürleri incelemek olan antropologlar açısından bu bulmaca her zaman el altında. Antropologun araştırma konusu ile kişisel ilişkisi, belki de diğer hiçbir bilim adamı için olmadığı kadar, kaçınılmaz bir düzeyde problematiktir. Onun bir yaban hakkında ne düşündüğünü biliyorsanız, işinin anahtarını biliyorsunuz demektir. Kendisinin ne olduğu hakkında ne düşündüğünü biliyorsanız, onun kendisinin ne olduğu hakkında ne düşündüğünü bilmekle, genel olarak incelemekte olduğu kabile hakkında ne tür şeyler söyleyeceğini bilirsiniz. Etnografya, kısmen, felsefedir, geri kalanın büyük bölümü de itiraflardır.

Collège de France'ta toplumsal antropoloji profesörü olan ve günümüzde yaşamlarını uzaklardaki halkları incelemekle geçiren insanların genellikle olamadığı denli dikkatlerin merkezi haline gelen Claude Lévi-Strauss söz konusu olduğunda, tinsel unsurları betimsel unsurlardan ayırt etmek özellikle zordur. Öte yandan, mesleğinin uygulama kısmının kişisel bir görev tarafından güdülenen ve kişisel bir kurtuluşa doğru giden kişisel bir arayıştan oluştuğu konusunda hiçbir antropolog onun kadar ısrarcı olmamıştır:

> Bilgime olduğu kadar insanlığa da borçluyum. Tarih, siyaset, toplumsal ve iktisadi evren, fiziksel dünya, hatta gökyüzü, bütün bunlar beni iç içe halkalar halinde çevrelemekte ve ben bu halkalardan ancak düşüncelerimde, bunların her birine kendi varoluşumun bir parçasını vererek kurtulabilirim. Su üzerinde kayarken yüzeyde halkalar bırakan çakıl taşı gibi, eğer derinlerin anlamını çıkaracaksam kendimi sulara atmalıyım.

Öte yandan, hiçbir antropolog etnolojinin pozitif bir bilim olduğu konusunda onunki kadar büyük savlarda bulunmadı:

> İnsan bilimlerinin nihai hedefi insanı yapılandırmak değil, onu çözümlemektir. Etnolojinin can alıcı önemi, diğerlerini içeren bir sürecin ilk adımını temsil etmesidir. Etnografya tabanlı analiz toplumların görgül çeşitliliğinin ötesindeki değişmezlere ulaşmaya çalışır. (...) Bu ilk girişim doğa bilimlerinde zorunlu olan diğerleri için yolu açar: kültürün doğayla ve genel olarak da yaşamın psiko-kimyasal koşulların tamamıyla yeniden bütünleşmesi. (...) Bu nedenle, etnolojide bütün araştırmaların prensibini bulduğum anlaşılabilir.

Lévi-Strauss'un çalışmasında, antropolojinin iki yüzü –dünyaya açılmanın bir yolu olarak ve görgül gerçekler arasındaki meşru ilişkileri ortaya çıkarmanın bir yöntemi olarak– aralarında dolaysız bir yüzleşmenin gerçekleşmesi için birbirine döndürülür; böyle bir yüzleşmeden ve ona eşlik edecek içe dönük gerilimlerden kaçınmak için (etnograflar arasında daha yaygın olduğu biçimde) birbirlerine karşı döndürülmez. Bu da hem onun çalışmasının gücünü hem de genel çekiciliğini açıklamaktadır. Cesaretle ve bir tür korkusuz samimiyetle yüklüdür. Ama, aynı zamanda, yüksek bilim olarak sunulan şeyin gerçekte metafizik bir konumu savunmaya, ideolojik bir tartışmayı ileri götürmeye ve ahlaksal bir nedene hizmet

etmeye yönelik zekice ve bir parça dolambaçlı bir çaba olabileceğine yönelik meslek içi kuşkuya da açıklık getirir.

Bunda belki o kadar da kötü bir şey olmayabilir, fakat, Marx konusunda olduğu gibi, yine de, yaşama yönelik bir tutumun yaşamın basit bir betimlemesi olarak alınmaması için, onu akılda tutmak en iyisidir. Her insanın kendi amaçları doğrultusunda kendi yabanını yaratma hakkı vardır. Belki her insan yapar bunu. Ama bu biçimde yapılandırılmış bir yabanın Avustralya yerlilerine, Afrika kabile halklarına ya da Brezilya yerlilerine denk düştüğünü göstermek tamamen farklı bir konudur.

Lévi-Strauss'un kendi çalışma konusuyla, yabanlarla uğraşmanın onun açısından ne anlam ifade ettiğiyle karşılaşmasının tinsel boyutlarını keşfetmek oldukça kolay, çünkü bunları, büyük bir antropoloji kitabı, hatta özellikle iyi bir kitap olmaktan çok öte, bir antropolog tarafından yazılmış kesinlikle en iyi kitaplardan biri olan eserinde –*Hüzünlü Dönenceler*– en ufak ayrıntılarıyla kaydetmiştir.[1] Kitabın tasarımı Kahramanlara Özgü Arayış efsanelerinin standart formundadır: insanın atalarının da yaşadığı artık çok iyi bilinen, sersemletici ve nedensizce ürkütücü sahillerden ilk ayrılış (Le Brun'un Fransası'ndaki sıradan bir lisede felsefe okuturken); daha karanlık, sürprizlerle, sınavlarla ve aydınlanmalarla dolu büyülü bir diğer ortama yapılan seyahat (Cuduveo, Bororo, Nambikwara ve Tupi-Kawahib halklarının Brezilya ormanı); ve bezmiş, bitkin bir halde, sıradan varoluşa, gerçekliğe ilişkin daha derin bilgilerle ve öğrendiği şeyleri geride kalan daha az maceraperest kişilere aktarma yükümlülüğüyle geri dönüş. Kitap otobiyografi, seyahat öyküleri, etnografya tabanlı rapor, sömürgecilik tarihi ve kâhinlik mitinin bir bileşimi gibidir.

> Sonuç olarak, dinlediğim ustalardan, okuduğum felsefecilerden, incelediğim toplumlardan ve Batı'nın gurur duyduğu Bilim'den neler öğrendim? Yalnızca parça bölük bir ya da iki ders, ki onları da birbiri ardına eklesem [Buda'nın] ağacın dibindeki meditasyonlarını yeniden bir araya getirir.

Deniz yolculuğu olaysız geçti, tam bir başlangıç. Yirmi yıl sonra bu yolculuk üzerinde yeniden düşünen Lévi-Strauss, içinde bulunduğu konumu klasik gezginlerinkiyle kıyaslar. Onlar bilinmeyen, insan eli değmemiş bir dünyaya, "yaklaşık on ya da yirmi bin yıldır tarihin tahripkârlığından

1) *Tristes Tropiques* (1955). İngilizce'ye birkaç bölümü atlanarak John Russell tarafından çevrilmiştir (New York, 1964).

uzak kalmış" bir Cennet Bahçesine doğru yelken açıyordu. Kendisi ise bu kâşiflerin (ve onların ardından giden sömürgecilerin) tüm ihtirasları, kültürel kibirleri ve ilerleme heveslerinden ötürü yok ettikleri, bozulmuş bir dünyaya yelken açıyordu. O eski Cennet'ten enkaz dışında hiçbir şey kalmamıştı. doğası dönüştürülmüştü ve "bir zamanlar sonsuzken şimdi tarihsel, bir zamanlar metafizikken şimdi toplumsal" hale gelmişti. Bir zamanlar, seyyah, yolculuğunun sonunda kendi uygarlığından radikal düzeyde farklı uygarlıkların onu beklediğini görürdü. Şimdi, kendi uygarlığının, terk edilmiş geçmişin kalıntıları tarafından etrafa saçılmış, yoksullaştırılmış taklitlerini bulmaktadır. Rio'yu görünce hayal kırıklığına uğramamasına şaşmamak gerekir. Orantıların hepsi yanlıştır. Sugar Loaf Dağı çok küçüktür, körfez yanlış yerdedir, ay tropik gecelerde yalnızca gecekonduların ve derme çatma kulübelerin ardında, gökyüzünde koskoca belirmektedir. Lévi-Strauss geç kalmış bir Kolomb olarak heyecandan uzak bir keşifte bulunmak için oraya varmıştır: "Tropik bölgeler modası geçmiş olduğu kadar egzotik olmaktan da uzak."

Sahile çıkıldığında, derinliklerin içine dalış başlar. Konu yoğunlaşır, karşı konulmaz bir hal alır ve kesinlikle öngörülmemiş bir sona ulaşır. Kendisine Paris'teyken, herkesten önce Ecole Normale'in müdürü tarafından vaat edilen yerliler artık Sao Paulo'nun eteklerinde yaşamamaktadır. 1918'de ülkenin üçte ikisi haritalarda "araştırılmamış bölge, yalnızca yerliler yaşar" biçiminde işaretlenmişken, 1935'e gelindiğinde tek bir yerli bile kalmamıştır; o yıl, "basit ifadesine indirgenmiş bir insan topluluğu" arayışıyla, oradaki yeni üniversitede toplumbilim profesörü olarak göreve başladı. Aradığı türden toplulukların en yakın olanları birkaç yüz mil ötede kendilerine ayrılan bölgede yaşıyordu, ama bu da pek tatmin edici değildi. Ne gerçek yerli ne de gerçek yaban olan bu insanlar "XX. yüzyılın ikinci yarısında daha da yaygınlaşan o toplumsal felaketin kusursuz bir örneğiydi: bunlar 'eski yabanlar'dı, yani uygarlığı zorla kabul etmiş [kişiler]; ve artık 'toplum için bir tehlike' olmaktan çıktıkları an uygarlık artık onlarla ilgilenmez hale geldi". Yine de, karşılaşma, her ilk karşılaşmada olduğu gibi, bilgilendiriciydi, çünkü, "kendilerini neyin beklediği konusunda, antropoloji alanındaki bütün acemilerin paylaştığı dâhice ve şiirsel kavram" hakkında gözünün açılmasını sağladılar ve böylece onu daha sonraları ele alması gerekecek daha az "bozulmuş" yerlilere karşı daha fazla nesnellikle yaklaşmaya hazırladılar.

Bunlardan dört grup vardı – her biri ormanın biraz daha derinlerinde, biraz daha el değmemiş, nihai aydınlanma konusunda biraz daha vaatkâr.

Orta Peru'daki Caduveolar onu bedenlerindeki dövmelerle büyülediler; bu dövmelerin ayrıntılı desenlerinde o zamana kadar büyük ölçüde ortadan kalkmış olan yerli toplumsal örgütlenmelerinin biçimsel bir ifadesini görebileceğini düşünüyordu. Ormanın daha derinlerindeki Bororolar daha da el değmemiş durumdaydı. Sayıları hastalık ve sömürüden ötürü çok azalmıştı ama hâlâ eski köy düzenlerinde yaşıyor ve hem kendi klan dizgelerini hem de dinlerini korumak için çabalıyorlardı. Daha da derinlerde, çocuksu Nambikwaralar o kadar basitti ki onların toplumsal örgütlenmesinde –geçici şefler önderliğinde küçük, sürekli yeniden şekillenen göçebe gruplardan oluşuyordu– Rousseau'nun toplumsal sözleşme kuramına destek buldu. Ve, son olarak, Bolivya sınırı yakınlarında, "Crusoe'nun ülkesi"nde, tinsel kurtuluş nihayet Tupi-Kawahib olarak karşısına çıktı; bu insanlar kirletilmemiş olmalarının yanı sıra, rüyalarını gerçek çıkarırcasına, *incelenmemişti*:

> Bir antropolog için bir yerli topluluğun içine giren ilk beyaz insan olma olasılığından daha heyecan verici bir şey olamaz. (...) Yolculuğumda eski seyyahların deneyimini yeniden yaşadım; aynı zamanda modern düşünce açısından hayati değerde olan, kendisini o ana kadar eksiksiz, kusursuz ve kendi kendisine yeterli gören bir toplumun böyle bir şeyin söz konusu olmadığını anlamaya zorlandığı o anla da karşılaşmam gerekti. (...) Kısacası, karşı-esinleme: bu dünyada yalnız olmadığı, geniş bir insan grubunun yalnızca bir parçası olduğu, kendisini tanımak istiyorsa, sırf benim için, toplumun ilk ve son yansımasını sunmak üzere olan o ayna parçasında ilk önce kendisinin tanınamaz görüntüsüne bakması gerektiği gerçeği.

Bu kadar büyük beklentiler sonrasında, bu el değmemiş yabanların, ilkelliğin saf bir konumunu sunmak yerine, entelektüel açıdan erişilemez olduğu ortaya çıkınca büyük bir hayal kırıklığı yaşadı. Tam anlamıyla, onlarla iletişim kuramıyordu.

> "İlkel"i en ileri noktasına kadar izlemek istemiştim. Dileklerim daha önce hiçbir beyaz insanın görmediği ve hiçbirinin de bir daha göremeyeceği bu insanlarla karşılaştığımda gerçekleşmiş mi oluyordu? Yolculuğum büyüleyici geçmişti ve sonunda da "kendi" yabanlarıma kavuşmuştum. Ama, heyhat, gereğinden fazla yabandılar (...) işte karşımda duruyorlardı, hepsi de bana geleneklerini ve inanışlarını öğretmek için hazır, ve ben dillerini bilmiyordum. Bana bir aynadaki görüntü kadar yakındılar.

> Onlara dokunabiliyordum, ama onları anlayamıyordum. Aynı anda hem ödülüme hem de cezama kavuşmuştum, çünkü benim hatam, ve mesleğimin hatası, insanların her zaman insan olmadıkları inancında yatmıyor muydu? Bazılarının ilgimizi ve dikkatimizi daha fazla hak ettikleri, çünkü davranışlarında bizim açımızdan hayranlık uyandırıcı bir şeyler bulunduğu inancından. (...) Bu tür bir halk tanındıktan ya da hakkında tahminler yürütüldükten hemen sonra, ilginçlikleri yok olmaktadır ve artık insanın kendi köyünde kalması daha yerinde olacaktır. Ya da eğer, benim şu anki halimde olduğu gibi, ilginçlikleri hiç değişmeden kalırsa, o zaman da bunun bana bir faydası olmazdı, çünkü analiz etmeye başlayamazdım. Bu iki aşırı uç arasında, bize [antropologlara] hayata devam etmemizi sağlayacak bahaneleri veren belirsiz durumlar neler? Sonuçta, okuyucuda uyandırdığımız tedirginlik tarafından en fazla dolandırılan kim? İfadelerimizin, eğer anlaşılır olmalarını istiyorsak, belirli bir yolu tutmaları gerekir, ama yarı yolda da durdurulmaları gerekir çünkü hayran oldukları halk, söz konusu geleneklerin önem taşıdığı halka çok benzemektedir. Kandırılan kişi, bize inandığı için okuyucu mu? Yoksa, kandırılan, boş gururumuza bahane olan o tortuyu tamamen çözmeden tatmin olmaya hakkı olmayan bizler miyiz?

Arayışın sonunda, böylece, bir esinleme değil, bir bulmaca yer alıyordu. Antropolog ya kendi kültürünün zaten kirlettiği, "kirle, insanlığın suratına fırlattığımız *kendi* kirimiz"le kapladığı insanlar arasına ya da bu biçimde kirlenmiş olmasalar da yine bu nedenden ötürü antropolog tarafından büyük ölçüde anlaşılamayan insanlar arasına gitmek zorundadır. Ya farklılıkları ile bambaşka bir yaşamı olan gerçek yabanlar (zaten bunlardan da geriye yalnızca birkaç tane kaldı) arasında dolanır ya da "yok olmuş gerçekliğin peşinde telaşa kapılan" bir nostaljik turist, "orada bulduğu bir parçanın, şurada bulduğu bir yıkıntı parçasının yardımıyla egzotik fikrini yeniden bir araya getirmeye boşu boşuna çalışan bir mekân antropologu"dur. Dokunabildiği ama kavrayamadığı ayna görüntüsü gibi insanlarla ve "Batı uygarlığının gelişmesi tarafından talan edilmiş" yarı yıkıntı haldeki insanlarla karşı karşıya kaldığında, Lévi-Strauss, kendisini efsaneye göre dünyanın sonuna ulaşan ve orada halklar ile nesneler hakkında sorular sorduktan sonra duydukları karşısında hayal kırıklığına uğrayan Kızılderili'ye benzetir. "Ben bir çifte zayıflığın kurbanıyım; gördüğüm şey benim ıstırabım; görmediğim şey ise bir sızlanma kaynağı."

Bu nedenden ötürü antropologun hayal kırıklığına uğraması mı gerekir? Yabanları asla tanıyamaz mıyız? Hayır, çünkü onların dünyalarına

kişisel yolla katılmaktan başka bir yolla daha yaklaşılabilir – yani, derlenmesi hâlâ olanaklı olan (ya da zaten toplanmış olan) parçacıklar ve yıkıntı parçalarından toplumun kuramsal bir modelini yaratmak; bu model, gerçeklikte gözlemlenebilecek başka hiçbir modelle denklik taşımasa da, yine de, insanın varoluşunun asıl temellerinin anlaşılması konusunda bize yardım edebilecektir. Bunun olanaklı olmasının nedeni, ilkel insanların ve toplumlarının, yüzeysel bir tuhaflığa karşın, daha derin bir düzeyde, psikolojik bir düzeyde hiç de yabancı olmamalarıdır. İnsan zihni, temelde, her yerde aynıdır: böylece, yanına yaklaşma, belirli yaban kabilelerinin dünyasına kişi olarak girme yoluyla elde edilemeyenler, bunun yerine, biraz geri durarak, genel, kapalı, soyut, biçimselcilik doğrultusunda bir düşünce bilimi, zekâya yönelik evrensel bir dilbilgisi geliştirerek elde edilebilir. Geçerli bir antropoloji yabanların yaşamının surlarına doğrudan saldırarak, onların zihinsel yaşamına görüngübilimsel açıdan nüfuz etmeye (bu tamamen olanaksızdır) çalışarak yazılamaz. Antropoloji, bu yaşam biçimini kirle kaplı "arkeolojik" kalıntılar içinden entelektüel bağlamda yeniden oluşturarak, o yaşama hayat ve şekil veren kavramsal dizgeleri yeniden oluşturarak yazılabilir.

Karanlığın yüreğine yapılan bir yolculuğun üretemediğini, yapısal dilbilim, iletişim kuramı, sibernetik ve matematiksel mantığın derinliklerine inmek gerçekleştirebilir. *Hüzünlü Dönenceler*'in hayal kırıklığı yansıtan romantizminden Lévi-Strauss'un diğer büyük eseri olan *Yaban Düşünce*'nin (1962) coşkun ilimciliği doğdu.[2]

II

Yaban Düşünce aslında ilk kez *Hüzünlü Dönenceler* içinde dile getirilen bir fikirden, Caduveolar ve onların toplumbilimsel dövmelerinden yola çıkar: yani, bir halkın geleneklerinin bütününün düzenli bir bütün, bir

2) Kitabın İngilizce çevirisi (diğer kitapta olduğu gibi bazı bölümleri atlanarak) *The Savage Mind* (Londra, 1966) adı altında yayımlandı. Fakat, bu çeviri, acımasızca, Russell'ın *Tristes Tropiques söz* konusu olduğunda sergilediği duyarlı çeviri işleminin aksine, berbat bir çeviridir ve çoğu yerde de bu çeviriden yararlanmak yerine alıntılarımı kendim İngilizce'ye aktardım. Lévi-Strauss'un daha yakın tarihli çalışmalarında ön plana çıkan temaların çoğunun ele alındığı makaleler derlemesi olan *Anthropologie Structurale* adlı eseri *Structural Anthropology* (New York, 1963), *Le Totémisme Aujourd'hui* (Paris, 1962) ise *La Pensée Sauvage* için bir tür kuru ifade olan *Totemism* (1963) adıyla çevrildi.

dizge oluşturduğu fikrinden. Bu dizgelerin sayısı sınırlıdır. İnsan toplumları, tıpkı insan bireyleri gibi, asla eksiksiz bir kumaştan yaratmayıp yalnızca kendilerinden önce gelenler sayesinde ellerine geçmiş bir fikirler repertuvarından belirli kombinasyonları seçerler. Stok temalar sonsuz biçimde farklı yapılar halinde düzenlenir ve yeniden düzenlenir: yeterli becerinin mevcut olması durumunda yeniden yapılandırılması olanaklı olacak, derinlerde yatan bir kavrayışsal yapının çeşitli ifadeleri halinde. Etnologun görevi, yüzeysel yapıları elinden geldiğince iyi betimlemek, bu yapıların içinden çıkan derin yapıları yeniden oluşturmak ve bir kez yeniden oluşturulmalarının ardından bu yapıları analitik temalar halinde sınıflandırmaktır – Mendeleyev'in periyodik element tablosu gibi. Ne de olsa, "bizim artık yapmamız gereken tek şey, [belirli] toplumların gerçekte benimsediği [yapıları] tanımaktan ibarettir". Antropoloji, belli ki, geleneklerin, inanışların ya da kurumların incelenmesidir. Temel olarak, antropoloji, düşüncenin incelenmesidir.

Yaban Düşünce'de bu egemen kavram –yabanın elindeki kavramsal gereçler evreninin kapalı olduğu ve oluşturacağı kültürel biçimler için onunla yetinmek zorunda olduğu anlayışı– Lévi-Strauss'un "somut olanın bilimi" olarak adlandırdığı şeyin görünümü altında yeniden belirir. Yabanlar, dünyanın, kendilerinin, toplumun gerçeklik modellerini oluştururlar. Fakat bunu modern bilim adamlarının yaptığı gibi soyut önermeleri biçimsel kuramın çerçevesine oturtarak, algılanmış tikellerin canlılığını genelleştirilmiş kavramsal dizgelerin açıklama gücüne feda ederek değil, algılanmış tikelleri hemen anlaşılabilir bütünler halinde sıralayarak gerçekleştirirler. Somut olanın bilimi doğrudan algılanan gerçeklikleri düzenler – kangurular ile devekuşları arasındaki, hataya pay bırakmayacak farklılıkları, akarsuların mevsimlere göre yükselmesi ve alçalmasını, güneşin gökyüzünde ilerleyişi ile ayın geçtiği aşamaları. Bunlar temelde yatan gerçeklik dizgesini temsil eden yapısal modeller haline gelir. "Yabanın düşüncesi, kavrayışını dünyanın görüntüleri yoluyla genişletir. Dünyayı anlaşılabilir kılan zihinsel oluşumları, onu anıştıracakları düzeyde donatır."

İlkeli olmayan bilim ("bunu 'ilkel' yerine 'birincil' olarak adlandırmayı tercih ediyoruz") bir sınırlılık felsefesini uygulamaya koyar. Kavramsal dünyanın unsurları belirlenmiştir –önceden yapılandırılmıştır– ve düşünmek de bu unsurlarla oyalanmaktan oluşur. Yaban mantığı, kendi niteliklerini, biçimlerini ya da renklerini yitirmeden çok çeşitli kalıplara girebilecek renk parçacıklarının yer aldığı bir kaleydoskopa benzetilebilir. Bu şekilde üretilebilecek kalıpların sayısı, eğer renk parçacıkları sayı ve çeşit olarak

çoksa, boldur ama sonsuz değildir. Kalıplar renk parçacıklarının birbirleriyle karşılıklı ilişkisinden oluşur (yani, kalıplar, tek tek renk parçacıklarının ayrı ayrı ele alınacak bireysel niteliklerinin değil, bu renk parçacıkları arasındaki ilişkilerin bir işlevidir). Ve olası dönüşümlerinin menzili de kaleydoskopun yapısı, onun işleyişini denetleyen içsel yasa tarafından sıkı bir biçimde belirlenir. Aynısı yabanın düşüncesi için de geçerlidir. Hem anekdot biçimli hem de geometrik olan bu düşünce "psikolojik ya da tarihsel süreçten geriye kalan parçacıklar"dan tutarlı yapılar oluşturur.

Bu parçacıklar, kaleydoskop içindeki renk parçacıkları, mit, ritüel, büyü ve görgül bilgiden alınmış imgelerdir. (Bunların tam olarak nasıl ortaya çıktıkları konusu Lévi-Strauss'un tam açıklayamadığı konulardan biridir; bunlardan yalnızca "olayların kalıntısı (...) bir bireyin ya da bir toplumun tarihinin fosil kalıntıları" olarak söz eder.) Bu tür imgeler kaçınılmaz olarak daha büyük yapılar içinde –mitlerde, törenlerde, sınıflandırmalarda ve benzerlerinde– yer alırlar çünkü, kaleydoskopta olduğu gibi, insan renk parçacıklarını, ne kadar bozuk düzenli ya da düzensiz olsa da, daima *bir tür* kalıp içinde dağılmış biçimde görür. Fakat, kaleydoskopta olduğu gibi, bunlar bu yapılardan ayrılabilir ve benzer biçimde farklı yapılar halinde yeniden düzenlenebilir. Franz Boas'ın "öyle görünüyor ki, mitolojik dünyalar oluşturulup yeniden yıkılmakta, ve yeni dünyalar da bu parçacıklardan inşa edilmekte" sözünü anımsatan Lévi-Strauss, düşünceye ilişkin bu değişimsel görüşü yabanların düşüncesinin tümüne genelleştirir. Bu, farklı (ve somut) imgeleri –totem hayvanları, kutsal renkler, rüzgârın yönü, kutsal varlıklar ya da başkaları– karmakta ve böylece de toplumsal ve fiziksel dünyanın nesnel (ama bu kesin demek değildir) analizlerini formülleştirme ve iletme yeteneğine sahip simgesel yapılar üretme meselesidir.

Totemizmi ele alalım. Uzunca bir süre otonom, üniter, şu ya da bu türden mekanik kuramlar yoluyla açıklanabilecek bir tür ilkel doğaya tapınma kurumu olarak nitelendirilen totemizm, Lévi-Strauss'a göre, yalnızca belirli imgelerden kavramsal şemalar oluşturmaya yönelik bu bütünsel eğilimin özel bir durumudur.

Totemizmde, biri doğal diğeri de kültürel olan iki seri arasında mantıksal bir koşutluk (oldukça bilinçsiz bir biçimde) kurulur. Bu koşutluğun bir tarafında bulunan terimler arasındaki farklılıkların sıralanışı ile diğer taraftaki terimler arasındaki farklılıkların sıralanışı izdüşümselidir. En basit durumda, hayvan türleri –ayı, kartal, kaplumbağa ve diğerleri– arasındaki belirgin farklılıklar toplumsal gruplar –A, B, C vb. klanları– arasındaki

toplumbilimsel farklılıklarla denk tutulmaktadır. Burada önemli olan, ayı, kartal ve kaplumbağanın özel nitelikleri değildir – tilki, tavşan ve karga da o ölçüde işe yarayabilir; önemli olan, herhangi bir çift arasındaki mantıklı karşıtlıktır. Yaban, bu karşıtlık üzerine kendi klan dizgesinin yapısını, kendisi ve diğerleri açısından entelektüel düzeyde temsil edebileceği yapıyı oturtur. Kendi klanının üyelerinin ayı soyundan geldiklerini ama komşu klanın üyelerinin kartal soyundan geldiklerini söylerken, cahillikten kaynaklanan bir biyoloji bilgisini dile getiriyor değildir. Asıl söylemek istediği şey, somut bir eğretilemeli yoldan, kendi klanı ile komşu klan arasındaki ilişkinin türler arasında algılanan ilişkiye benzer olduğudur. Terim terim ele alındıklarında, totemizm çizgisindeki inanışlar yalnızca keyfidir. Onları "tarih" şekillendirmiştir ve tamamen "tarih" yok edebilir, rollerini değiştirebilir ya da yerlerine yenilerini yerleştirebilir. Ama düzenli bir set olarak görüldüklerinde tutarlı hale gelirler, çünkü o zaman benzer biçimde sıralanmış başka bir tür seti simgesel açıdan temsil edebilirler: müttefik, dışevlilik temelli, ataerkil klanları. Bu konu geneldir. Bir simgesel yapı ile onun göndergesi, *anlamının* temeli arasındaki ilişki temel açıdan "mantıksal"dır, bir biçim çakışmasıdır – duygusal, tarihsel ya da işlevsel değildir. Yabanın düşüncesi dönüp kalmış usavurmadır ve antropoloji, tıpkı müzik ve matematik gibi, "birkaç gerçek uğraştan biri"dir.

Ya da dilbilim gibidir. Çünkü dilde de kurucu unsurlar –sesbirimler, biçimbirimler, sözcükler– anlambilimsel bir açıdan bakıldıklarında keyfidir. Neden Fransızların belirli bir hayvana "chien" derken İngilizlerin "dog" dediği ya da neden İngilizce'de "s" ekleyerek çoğul oluşturulurken Malay dilinde çoğulun kökün yinelenmesi yoluyla oluşturulduğu, dilbilimcilerin –en azından yapısal dilbilimcilerin– artık, tarihsel yönler dışında, sormakta bir yarar gördükleri sorular değildir. Ne zaman ki dil dilbilgisi kuralları ve sözdizim tarafından sözceler –önermeler taşıyan konuşma dizgeleri– biçiminde düzenlenir, o zaman anlam ortaya çıkar ve iletişim olanaklı hale gelir. Ve dil içinde de bu yönlendirici düzen, farklı biçimlerin sesi konuşmaya dönüştürecek şekilde karılmalarını sağlayan bu biçimler dizgesi, bilinçaltında gerçekleşir. Bir dilbilimcinin, yüzeysel belirişlerinden hareketle yeniden yapılandırdığı bir derin yapıdır. İnsan bir kişinin dilbilgisel kategorilerini dilsel tezleri okuyarak öğrenebilir; bir kişinin kültürel kategorilerini de etnolojik tezleri okuyarak öğrenebilir. Fakat, birer eylem olarak, hem konuşma hem de davranış, yeraltı kaynaklarından beslenen spontane başarımlardır. Son olarak, ve en önemlisi, dilbilim çalışması (ve, bunun yanı sıra, bilgi kuramı ve sınıf mantığı) aynı zamanda temel

birimleri, yapılandırıcı unsurları tanımlar – ortak özellikleri açısından değil, farklılıkları açısından; yani, onları çiftler halinde karşılaştırarak. İkili karşıtlıklar –bilgisayar teknolojisinin modern bilimin dünya dili haline getirdiği, artı ile eksi arasındaki diyalektik uçurum– dilin olduğu gibi yabanın düşüncesinin de temelini oluşturur. Ve onları aslında aynı şeyin farklı biçimleri haline getiren şey de budur: her ikisi de iletişim dizgeleridir.

Bu kapı açıldıktan sonra, her şey olanaklıdır. Artık yalnızca totemik sınıflandırmanın değil, her tür sınıflandırma yapısının mantığı –bitki sınıflandırmaları, kişi adları, kutsal yerler, evrenbilimler, Omaha Kızılderilileri arasındaki saç biçimleri ya da Avustralya'da bull-roarer[3] üzerindeki desen motifleri– prensipte ortaya konulabilir. Çünkü, hepsi de, her zaman "ötesine geçmenin, özünlü nedenlerden ötürü hem yararsız hem de olanaksız olacağı" somut imgeler, somut kavramlar ile ifade edilen ikili terimlerin –yüksek ve alçak, sağ ve sol, barış ve savaş ve diğerleri– karşıtlığında buluşmaktadır. Ayrıca, bu şemaların ya da yapıların belli bir kısmı belirlendikten sonra, bunlar birbiriyle ilişkilendirilebilir – yani, her ikisini de kavrayan daha genel, "daha derin" bir yapıya indirgenebilir. Mantıksal operasyonlar –tersleme, çaprazlama, ornatma: her türden dizgesel değiştirme– yoluyla karşılıklı olarak birbirlerinden türetilebilir oldukları gösterilir; tıpkı, tüm simgeleri değiştirmek yoluyla İngilizce bir tümcenin Mors kodunun nokta ve kesik çizgilerine dönüştürülmesi ya da matematiksel bir ifadenin onun tümleyenine çevrilmesi gibi. Hatta, bu çeşitli kurumların mantık yapılarının, iletişim şemaları olarak düşünüldüklerinde, izdüşümsel oldukları sergilenerek, toplumsal gerçekliğin farklı düzeyleri –evlilikte kadınların alınıp verilmesi, ticarette malların alınıp verilmesi, ritüelde simgelerin alınıp verilmesi– arasında bile hareket edilebilir.

"Toplum-bilim" konulu bu makalelerden bazıları, totemizmin analizini ele alan makale gibi, olabildikleri ölçüde ikna edici ve aydınlatıcıdır. (Bu inanışların sahip olabileceği metafizik içerik ya da duygusal etkinin dışlandığı düşünülürse, çok öteye gidebildikleri söylenemez.) Diğerleri, örneğin totemizm ile kastın derinlerde yatan aynı tür genel yapının çeşitli ifadelerine ("çok basit bir dönüşüm yoluyla") indirgenebilir olduklarını gösterme çabasını içeren makaleler, tam olarak ikna edici olmasalar da en azından ilgi çekicidir. Ve diğerleri, örneğin atların, köpeklerin, kuşların ve sığırların adlandırılmalarının farklı yollarının terselmiş simetri ilişkileri tarafından kısa yoldan erişilmiş tümleyici imgelerin tutarlı bir üç boyutlu dizgesini

3) Törenlerde kullanılan ve kendisine özgü bir ses çıkaran basit bir düzenek. (ç.n.)

oluşturduklarının ele alındığı makale, kendi kendini maskara etme alanında birer büyük başarıdır. Bunlar, "derinlemesine analiz" alanında, bir psikanalistin bile yüzünün kızarmasına neden olabilecek düzeyde birer denemedir. Eğer ölmüş ya da ölmekte olan toplumların yıkıntılarından "kalıcı ve evrensel" bir toplum modeli oluşturulabilirse –zaman, yer ya da koşulları yansıtmayıp (*Totemism*'de dile getirildiği gibi) "zihnin yapısının (ve zihnin ardında da muhtemelen beynin) dolaysız bir ifadesini" yansıtan bir model– o zaman onu yaratmanın yolu pekâlâ bu olabilir.

III

Çünkü, Lévi-Strauss'un kendisi için oluşturduğu şey, şeytani bir kültür makinesidir. Tarihi fesheder, duyguyu entelektin gölgesi konumuna indirger ve belirli ormanlardaki belirli yabanların zihinleri yerine hepimizde var olan yaban Zihin'i yerleştirir. Bu makine Brezilya araştırma gezisinin yol açtığı bozgunu –fiziksel açıdan yakınlık ama entelektüel açıdan uzaklık– belki de hep istediği şey –entelektüel yakınlık ve fiziksel uzaklık– yoluyla atlatmasını sağlamaktadır. *Hüzünlü Dönenceler*'de "O zamanlar [yani 1934'te] metafizik düşünce alanında şekillenmeye başlayan yeni eğilimlere karşı durdum" demekte ve akademik felsefeye karşı hissettiği hoşnutsuzluğu ve antropolojiye yönelişini açıklamaktadır.

> Görüngübilimi kabul edilemez buldum, çünkü deneyim ile gerçeklik arasında bir süreklilik gerektirmekteydi. Birinin diğerini içerip açıkladığını kabul etmeye hazırlıklıydım, ama öğrendim ki (...) bu ikisi arasındaki geçitte hiçbir süreklilik yokmuş ve gerçekliğe erişmek için öncelikle deneyimi reddetmemiz gerekiyormuş – oysa, daha sonra, bu deneyimi duygusallığın hiçbir rol oynamadığı bir nesnel sentez içinde yeniden bütünleştirebilirmişiz.
>
> Varoluşçulukta ergi bulacak olan düşünce eğilimine gelince; öznelliğin yanılsamalarına dönük hoşgörülü tutumundan ötürü o da bana gerçek düşüncenin tamamen karşıtı gibi göründü. Kişisel meseleleri felsefi sorunlar aşamasına yükseltmek tehlikelidir (...) öğretme sürecinde bir unsur olarak hoş görülebilir, ama eğer felsefecinin kendi misyonuna sırt çevirmesine yol açacaksa aşırı düzeyde tehlikelidir. Bu misyon (felsefeci bu misyonu, bilim onu felsefeden devralacak kadar güçlenene kadar koruyacaktır) var olmayı kendi açısından anlamaktır, kişi açısından değil.

Yaban Düşünce içinde yer alan yüksek bilim ile *Hüzünlü Dönenceler* içinde yer alan Kahramanlara Özgü Arayış, temel olarak, birbirlerinin "çok basit dönüşümler"idir. Temelde yatan aynı derin yapının farklı ifadeleridir: yani, Fransız Aydınlanma çağının evrensel usçuluğunun. Yapısal dilbilime, bilgi kuramına, sınıf mantığına, sibernetiğe, oyun kuramına ve diğer gelişmiş doktrinlere yapılan tüm göndermelere karşın, Lévi-Strauss'un asıl gurusu, Saussure, Shannon, Boole, Weiner ya da von Neumann (ya da, dramatik etki yaratma konusunda ritüel değer taşımalarına karşın, Marx ya da Buda) değildir; Rousseau'dur.

> Rousseau bizim ustamız ve ağabeyimiz. (...) Çünkü antropologun konumuyla ilişkili kavramda mevcut olan anlaşmazlıktan kurtulmamızın tek bir yolu var ve o da, kendi yararımıza, Rousseau'nun *Discours sur l'Origine de l'Inégalité* tarafından bırakılan yıkıntılardan *Toplumsal Sözleşme*'nin yeterli tasarımına geçmesini sağlayan ve *Emile*'de sırrı açıklanan entelektüel yordamları yeniden formülleştirmektir. Mevcut düzenimizi yok ettikten sonra, yine de, bunun yerine yeni bir düzen kurmamıza olanak sağlayacak prensipleri nasıl keşfedebileceğimizi bize gösteren odur.

Rousseau gibi, Lévi-Strauss'un arayışı da –zaten fazla aldırış etmediği– insanlar için değil, –onu büyüleyen– İnsan içindir. *Yaban Düşünce*'de olduğu kadar *Hüzünlü Dönenceler*'de de, aradığı şey, bulunmaz cevherdir. "İnsan topluluğunun sarsılmaz temeli" gerçekte toplumsal değil, psikolojiktir – ussal, evrensel, kalıcı, dolayısıyla da (Fransız ahlakçılığının büyük geleneğine göre) erdemli bir zihin.

Rousseau ("antropolog olmaya en fazla yaklaşan bütün *felsefeciler* arasında") antropoloji odaklı seyyaha ilişkin çatışkının –bu seyyah ya yabaniliği bulma konusunda çok geç kalır ya da onu takdir edemeyeceği kadar erken ulaşır ona– nihayet çözülebileceği yöntemi gösterir. Bizim, onun yaptığı gibi, (zaten yeterince terime sahip olan Lévi-Strauss'a bir tane daha kazandırarak) bilgikuramsal empati olarak adlandırılabilecek şeyi kullanarak yaban zihnin içine nüfuz edebilme yeteneğimizi geliştirmemiz gerekmektedir. Bizim dünyamız ile (nesli tükenmiş, anlaşılmaz ya da yalnızca parçalanmış) deneklerimizin dünyası arasındaki köprü kişisel karşılaşmada yatmaz – zaten bu karşılaşma, gerçekleştiğinde, hem onlara hem de bize zarar vermektedir. Bu köprü bir tür deneysel zihin okuma biçimidir. Ve bunu ilk üstlenen de ("her insan zihninin sanal deneyimin uzamını oluşturduğunu ve bu uzam içinde insanların zihinlerinden geçen-

lerin –ne kadar uzak olurlarsa olsunlar– araştırılabileceği"ni göstermek için) "başka yerlerden alınmış ya da yalnızca hayal edilmiş düşünce kiplerini kendi üzerinde deneme" ye kalkışan Rousseau oldu. İnsan yabanların düşüncesini yalnızca içgözlem ya da yalnızca gözlem yoluyla değil, onlar gibi düşünmeye ve onların malzemeleriyle düşünmeye çalışarak anlar. İnsana asıl gereken şey, çok ayrıntılı etnografi dışında, neolitik bir zekâdır.

Lévi-Strauss'un bu öngörüden –yani, yabanların ancak ve ancak onların düşünce süreçlerinin yine onların kültürlerinin yıkıntıları ile yeniden canlandırılmasıyla anlaşılabileceğinden– yola çıkarak ulaştığı felsefi sonuçlar, sonuçta, Rousseau tarzı moralizmin yeniden koşullandırılmış bir versiyonuna çıkmaktadır.

Yaban ("yabani", "evcilleştirilmemiş") düşünce kipleri insan düşünüşünde temel konumdadır. Onlar hepimizin ortak noktasıdır. Modern bilim ve akademisyenliğin uygarlaşmış ("eğitilmiş", "ehlileştirilmiş") düşünce kalıpları bizim kendi toplumumuzun uzmanlaşmış ürünleridir. Bu kalıplar ikincil, türetilmiş ve, yararsız olmasalar da, yapaydır. Birincil düşünce kipleri (ve dolayısıyla da insanın toplumsal yaşamının temelleri) "hercai" (*Yaban Düşünce* başlığı da bu sözcük oyunundan kaynaklanmaktadır) köy yeri gibi "ehlileştirilmemiş" olsalar da, bunlar temel açıdan duygusal, içgüdüsel ya da mistik değil, entelektüel, ussal, mantıksaldır. İnsan için en iyi –ama hiçbir açıdan kusursuz değildir– zaman neolitik dönem (yani, tarım çağı sonrası, kentleşme öncesi) olmuştu; Rousseau (ona atfedilen basmakalıplık yakıştırmasına karşın bir ilkelcilik yanlısı değildi) buna *société naissante*[4] demekteydi. Çünkü, o çağda bu düşünüş serpildi, "somut olanın bilimi"nden bugün hâlâ varoluşumuzun temellerini oluşturan uygarlığın ürünlerini –tarım, hayvan yetiştiriciliği, çömlekçilik, dokumacılık, gıda hazırlama ve koruma vb.– üretti.

Eğer insan bu "ilkel durumun kayıtsızlığı ile büründüğümüz *amour propre*[5] tarafından başlatılan sorgulama etkinliği arasındaki ara bölge"de kalmış olsaydı, onun için daha iyi olurdu; keşke insan kötü bir şans eseri sırf mekanik uygarlığın huzursuzluk yüklü ihtirası, gurur ve bencilliği için bu bölgeyi terk etmeseydi. Ama *etti*. Toplumsal reformun görevi yüzümüzü yeniden o orta bölgeye çevirmemizi sağlamaktır ve bunu da yeniden bizi neolitik çağa çekerek değil, bize insanın başardıklarını, insanın toplumbilimsel konumunun erdemini sürekli anımsatarak ve

4) Serpilen toplum. (ç.n.)

5) Kişinin kendi kendisini sevmesi, kendi kendisinden gurur duyması. (ç.n.)

böylece bizleri ideallerin –kendini düşünme eyleminin genel bir anlayışla dengelenmesinin– çok daha üst bir düzeyde gerçekleşeceği ussal bir geleceğe çekerek yapacaktır. Böyle bir reforma en uygun temsilci de bilimsel açıdan zenginleştirilmiş bir antropolojidir ("yaban düşüncenin prensiplerini meşrulaştırmak ve bunları doğru yerlerine yeniden kavuşturmak"). İnsanlık yönünde gerçekleşen ilerleme –Rousseau'nun *perfectibilité*[6] olarak adlandırdığı daha üst entelektüel yetilerin aşama aşama açılması– henüz tam gelişmemiş bir bilimle silahlanmış kültürel bölgeselcilik tarafından yok edildi. Olgunlaşmış bir bilimle silahlanmış kültürel evrenselcilik ise onu bir kez daha harekete geçirecektir.

> Eğer [insan] ırkı şimdiye kadar tek ama tek bir görev –İnsan'ın içinde yaşayabileceği bir toplum inşa etme görevi– üzerinde odaklandıysa, o halde, uzak atalarımızın bel bağladığı gücün kaynakları bizim içimizde de mevcut demektir. Bütün ödüller de yanı başımızda ve dilediğimiz zaman bunları elimize alabiliriz. Her ne yapıldıysa, ve kötü bir biçimde yapıldıysa, yeni baştan başlanabilir. "Kör batıl inancın arkamıza ya da ötemize yerleştirdiği altın çağ *bizim içimizde*" [diye yazıyordu Rousseau]. İnsanların kardeşliği somut bir anlamlılık gerektirir – kabilelerin en yoksulunda bile kendi imgemizin o anlamlılık içinde teyit edildiğini, o kabilenin bizlere (başka yüzlerce benzer deneyimle bir araya getirildiğinde) ders verici bir deneyim sunduğunu buluruz.

IV

Fakat, belki de, (Hooker'ın ifadesiyle) "insanların kesintisiz ve genel sesi"ne klasik bir inanç beslemeye yönelik bu modernize uğraştan daha ilginç olanı, "Kral Akıl"ı ussal yaban kılığında tahtına yeniden oturtmaya yönelik böyle bir girişimin kaderinin günümüz dünyasında ne olacağı konusudur. Simgesel mantık, dizey cebir ya da yapısal dilbilimle ne kadar çok desteklenirse desteklensin, bizler –1762'den beri gerçekleşen onca şeyin ardından– hâlâ anlak denen şeyin egemenliğine inanabilir miyiz?

Mevcut çıkarları, çocukça duyguları ya da hayvansı iştahın neden olduğu bir kaosu teşhir eden, insan bilincinin derinliklerine düzenlenen bir buçuk yüzyıllık araştırmaların ardından, artık, elimizde, herkeste

6) Kusursuzluk. (ç.n.)

aynı biçimde parıldayan doğal erdemin saf ışığını bulmuş bir araştırma var. Hiç kuşku yok ki, bazı çevreler tarafından, rahatlamayla değilse de, memnuniyetle karşılanacaktır. Fakat böyle bir araştırmanın antropolojik bir temelden başlatılmış olması da bir parça şaşırtıcı görünmektedir. Tıpkı bir zamanlar Lévi-Strauss'a olduğu gibi, artık antropologlar, bir daha geriye dönüş yolu kalmayacak bir biçimde, insan zihninin kuru bir ışıktan ibaret olmadığını anımsamanın zor olduğu kütüphanelerden ve konferans salonlarından, bunu unutmanın olanaksız olduğu "alan"a çekilmekteler. Artık oralarda hiç "gerçek yaban" kalmamış olsa da, insanı aklın –"aklın yapısı"ndan kaynaklanan "bir özgün mantık"ın– değişmeyen gerçeklerini taşıyan unsur olarak gören her türlü doktrinin yalnızca ilginç, akademik bir merak haline gelebilmesine yetecek canlılıkta ilginç insan bireyler hâlâ var.

Lévi-Strauss'un *Hüzünlü Dönenceler*'in romantik isteklerini *Yaban Düşünce*'nin hiper-modern anlıkçılığına dönüştürebilmesi kesinlikle dikkate değer bir başarıdır. Ama ortada insanın sormadan edemeyeceği sorular var. Bu dönüşüm bilim mi simya mı? Kişisel bir hayal kırıklığından genel bir kuram üreten "çok basit dönüşüm" gerçek mi yoksa el çabukluğu mu? Zihni zihinden ayrı tutar gibi görünen duvarları, bu duvarların yalnızca yüzeysel yapılar olduklarını göstermek yoluyla gerçek anlamda yıkmak mı, yoksa doğrudan karşılaşıldıklarında onları aşmayı başaramamanın gerektirdiği, ayrıntılı bir biçimde gizlenmiş bir kaçamak mı? Lévi-Strauss, *Yaban Düşünce*'nin kendinden emin sayfalarında ileri sürer göründüğü gibi, geleceğin tüm antropolojisine bir önsöz mü yazıyor? Yoksa, bir koruma bölgesine sürülmüş neolitik bir zekâ gibi, ahlaki güzelliği hâlâ aşikar olan ama hem ilintisini hem de inandırıcılığını uzun zaman önce yitirmiş ilkel bir inancı yeniden canlandırma yolunda boşuna uğraş vererek eski geleneklerin yıkıntılarını mı karıştırıyor?

14
Bali'de Kişi, Zaman ve Davranış

Düşüncenin Toplumsal Doğası

İnsan düşüncesi kusursuz ölçüde toplumsaldır: kökeni açısından toplumsal, işlevleri açısından toplumsal, biçimleri açısından toplumsal, uygulamaları açısından toplumsaldır. Temelde, düşünme kamusal bir etkinliktir – doğal ortamı evin bahçesidir, pazar yeridir, kent merkezidir. Bu gerçeğin, kültürün antropolojik analizi için taşıdığı anlamlar –benim buradaki konum– çok büyük ve ince olmalarının yanı sıra yetersiz düzeyde takdir edilmektedir.

Bu anlamlardan bazılarını ilk bakışta aşırı düzeyde özel, hatta bir parça fazla özel görünebilecek bir sorgulama yoluyla ortaya çıkarmak istiyorum: Bali halkının bireyleri tanımlamak, algılamak ve onlara tepki vermek –yani, haklarında düşünmek– için kullandıkları kültürel gerecin incelenmesi. Ancak, böyle bir inceleme yalnızca betimsel anlamda özel ve ilginçtir. Gerçekler, birer gerçek olarak, etnografyanın sınırları ötesinde çok az dolaysız çıkara hizmet eder ve ben de bunları olabildiğince kısa bir biçimde özetleyeceğim. Fakat, genel bir kuramsal amacın –insan düşüncesinin temel olarak toplumsal bir etkinlik olduğu önermesini kültürün analizi için neyin takip ettiğinin belirlenmesi– oluşturduğu birikim açısından görüldüğünde, Bali verileri özel bir öneme kavuşmaktadır.

Bu alanda, Bali kaynaklı fikirler alışılmadık düzeyde iyi gelişmiş olduğu gibi, bu fikirler, aynı zamanda, Batılı bir bakış açısından, gereğinden fazla tanıdık gelen kendi çerçevemize insan ve yarı insan bireylerin tanımlanması, sınıflandırılması ve ele alınması için baktığımızda, kültürel kavramsallaştırmanın bizden gizlenen farklı düzenleri arasındaki bazı genel ilişkilere ışık tutacak kadar da tuhaftır. Özellikle de bir halkın kendisini ve başkalarını algılama biçimi ile zamanı ve kolektif yaşamın duygusal yönünü yaşama biçimi arasındaki hiç de aşikâr sayılmayacak bağlantılara –yalnızca Bali toplumunu değil, aynı zamanda insan toplumunun genelini anlamak için bir anlama sahip olan bağlantılar– işaret etmektedir.

Kültürün İncelenmesi

Yakın zamanlarda toplumsal bilimsel kuramlar oluşturmanın büyük bir bölümü iki temel analitik kavramı birbirinden ayırmaya ve belirtmeye ayrıldı: kültür ve toplumsal yapı.[1] Bu çabanın güdüsü toplumsal süreçler içindeki kavrayışsal biçimleri ne Hegel ne de Marx yanlısı indirgemecilik biçimlerine dalmaksızın dikkate alma arzusundan kaynaklandı. Fikirleri, kavramları, değerleri ve ifadesel biçimleri, toplumun örgütlenişi tarafından tarihin sert yüzeylerine düşürülen gölgeler ya da ilerlemesi yalnızca içsel diyalektiği çözümlemekten ibaret tarih ruhu olarak ele almaya mahal vermekten kaçınmak için, bunları bağımsız ama kendi kendine yeterli olmayan güçler –uyum sağladıkları, tarafından güdülendikleri ama üzerinde de az ya da çok belirleyici bir etki bıraktıkları özel toplumsal bağlamlardan başka bir yerde etkinlik göstermeyen ve bir etkiye sahip olmayan güçler– olarak değerlendirmenin gerekli olduğu ortaya çıktı. Marc Bloch, *The Historian's Craft* başlıklı küçük kitabında, "Rönesans

1) En dizgesel ve ayrıntılı tartışmalar için bkz. T. Parsons ve E. Shils (yay. haz.), *Toward a General Theory of Action* (Cambridge, Mass., 1959); T. Parsons, *The Social System* (Glencoe, Ill., 1951). Antropoloji içinde hepsi de aynı görüşü paylaşmayan en belirgin yaklaşımlardan bazıları için: S. F. Nadel, *Theory of Social Structure* (Glencoe, Ill., 1957); E. Leach, *Political Systems of Highland Burma* (Cambridge, Mass., 1954); E. E. Evans-Pritchard, *Social Anthropology* (Glencoe, Ill., 1951); R, Redfield, *The Primitive World and Its Transformation* (Ithaca, 1953); C, Lévi-Strauss, "Social Structure", Lévi-Strauss, *Structural Anthropology* (New York, 1963), s. 277-323; R. Firth, *Elements of Social Organization* (New York, 1951) ve M. Singer, "Culture", *International Encyclopedia of the Social Sciences*, cilt 3 (New York, 1968), s. 527.

Avrupası'nın büyük tüccarlarını, kumaş ya da baharat satıcılarını, bakır, cıva ya da şap konusunda tekeli elinde bulunduranları, kralların ve imparatorların bankerlerini, sadece bunların ticari emtiasını öğrenerek kavramayı gerçekten umuyor musunuz?" diye yazmaktaydı. "Onların Holbein tarafından resmedildiklerini, Erasmus ve Luther okuduklarını unutmayın. Ortaçağ'da kulların efendilere yönelik tutumunu anlamak için onların Tanrı'ya yönelik tutumlarını da öğrenmeniz gerekir." Hem toplumsal etkinliğin örgütlenişi –onun kurumsal biçimleri– hem de ona hayat veren fikir dizgelerinin anlaşılması gerekir, tıpkı aralarındaki ilişkilerin doğasının anlaşılması gerektiği gibi. Toplumsal yapı ve kültürün kavramlarını netleştirme çabası işte bu amaca yönlendirilmiştir.

Ancak, bu iki yönlü gelişmenin içinde daha direşken olup daha az gelişen öğenin kültürel taraf olduğuna da kuşku yok. İşin özünde, fikirleri bilimsel açıdan ele almak, bu fikirlerin bilgi sahibi yaptığı bireyler ve gruplar arasındaki ekonomik, siyasal ve toplumsal ilişkileri el almaktan daha zor. Ve söz konusu fikirler Luther ya da Erasmus'un açık doktrinleri ya da Holbein'ın anlaşılır imgeleri olmadığında, bunun yerine, sıradan insanın normal etkinliklerini günlük yaşam içinde yönlendiren yarı yarıya biçimlenmiş, sıradan, kayıtsızca dizgeleştirilmiş kavramlar olduklarında bu daha da geçerlidir. Eğer kültürün bilimsel açıdan incelenmesi sekteye uğradıysa, çoğu zaman yalın betimleyicilik çevrimine takılıp kaldıysa, bunun nedeni, büyük ölçüde, meselenin kaçamaklı olmasıdır. Her bilimin ilk sorununun –inceleme konusunu analize açık hale getirecek biçimde tanımlamanın– çözülmesi alışılmadık düzeyde zor olduğu ortaya çıkmıştır.

İşte, bu noktada, temel açıdan toplumsal bir eylem olan ve diğer toplumsal eylemlerin gerçekleştiği kamusal dünyanın aynısında gerçekleşen düşünme kavrayışı en yapıcı rolünü oynayabilir. Düşüncenin Gilbert Ryle'ın kafanın içindeki gizli bir mağara olarak adlandırdığı şeyin içinde yer alan gizemli süreçlerden değil de anlamlı simgelerin –insanların bir anlam yüklediği deneyim nesnelerinin (ritüeller ve aletler; gömü idolleri, jestler, işaretler, imgeler ve sesler)– gidiş gelişinden oluştuğu görüşü kültür incelemesini diğerleri gibi pozitif bir bilim yapar.[2] Düşüncelerin madde-

2) G. Ryle, *The Concept of Mind* (New York, 1949). Burada üzerinden geçilmeyen ve "dışsal düşünce kuramı"nın ortaya çıkardığı felsefi konulardan bazılarını III. bölümde ele aldım; bu nedenle, burada yeniden vurgulamakla yetineceğim: bu kuram ne yöntembilimsel ne de bilgikuramsal biçimlerinde davranışçılığa bir üstenim içerir; düşünenin topluluklar değil de bireyler olduğu biçimindeki kaba gerçeğin tartışılmasına üstenim de içermemektedir.

sel gereçleri olan simgelerin taşıdığı anlamlar çoğu zaman kaçamaklı, müphem, dalgalı ve dolambaçlıdır, fakat hidrojenin atom ağırlığını ya da adrenalin bezlerinin işlevini dizgeli, görgül bir araştırma yoluyla keşfetmek nasıl olanaklıysa, prensip olarak, bu anlamları da –özellikle de onları algılayan insanlar bir parça işbirliği yaparlarsa– aynı biçimde keşfetmek olanaklıdır. İnsan yaşadığı olaylardan kültür kalıpları, anlamlı simgelerin düzenli kümeleri yoluyla anlam çıkarır. Kültürün, yani bu türden kalıpların birikimlenmiş bütününün incelenmesi de, bu nedenle, bireylerin ve birey gruplarının aksi halde anlaşılmaz kalacak bir dünyada yönlerini bulmak için kullandıkları mekanizmanın incelenmesidir.

Herhangi bir toplumda, genel anlamda kabul gören ve sık sık kullanılan kültür kalıplarının sayısı çok büyüktür; öyle ki, en önemli olanları ayıklamak ve birbirleriyle nasıl bir ilişki içinde olduklarını izlemek bile insanı yolda bırakacak türden bir analitik çalışmadır. Fakat, bu çalışmanın yükü, belirli tür kalıpların ve kalıplar arasındaki belirli tür ilişkilerin, hizmet ettikleri yönelimsel gereksinimlerin insancıl olmasından ötürü her toplumda karşımıza çıktığı gerçeği tarafından bazen hafifletilmektedir. Varoluşsal temelli sorunlar evrenseldir; insana özgü çözümler ise çeşitlidir. Fakat, ancak benzersiz çözümlerin koşula bağlı biçimde anlaşılması yoluyla –ve bence bir tek bu yolla– kıyaslanabilir bir yanıt ürettikleri başat sorunların doğası gerçek anlamda kavranabilir. Burada, bilginin birçok branşında olduğu gibi, bilimin büyük soyutlamalarına giden yol, tekil gerçeklerden oluşan çalıların arasından kıvrılarak geçmek zorundadır.

Bu yaygın yönelimsel gereksinimlerden biri, hiç kuşkusuz, insan bireylerinin nitelendirilmesidir. Hemen her yerde, halklar, kişilerin yalnızca kişiler, yalnızca insan ırkının sade üyeleri olarak algılanmayıp kişilerin kimi ayırt edici kategorilerinin, belirli türden bireylerin temsilcileri olarak algılanmaları için simgesel yapılar geliştirmiştir. Her durumda, bu tür yapıların kaçınılmaz olarak çoğulluğu söz konusudur. Bazıları, örneğin akrabalık terminolojileri, benmerkezlidir; yani, bir bireyin statüsünü belirli bir toplumsal aktör ile ilişkisi açısından tanımlar. Başkaları toplumun alt dizgelerinden ya da yönlerinden birini merkezine alır ve bireysel aktörlerin perspektifleri açısından da çeşitlilik göstermez: asalet unvanları, yaş-grup statüleri, meslek kategorileri. Bazıları –kişi adları ve lakaplar– gayrı resmi ve kişinin niteliklerine göredir; diğerleri –bürokratik unvanlar ve kast belirlenimleri– resmi ve standartlaştırıcıdır. Herhangi bir topluluğun üyelerinin içinde hareket ettikleri gündelik dünyada –yani bu üyelerin sıradan kabul ettikleri toplumsal hareket alanında– yaşayanlar bir hiç

değildir, nitelikleri olmayan, yüzleri olmayan insanlar değildir. Bunlar birer kimsedir; olumlu biçimde karakterize edilmiş ve uygun biçimde etiketlenmiş, somut sınıflara ait kesin kişilerdir. Bu sınıfları tanımlayan simge dizgeleri de doğal yollardan gelmez – bunlar tarihsel açıdan yapılandırılır, toplumsal açıdan korunur ve bireysel açıdan uygulanır.

Fakat, kültürel analiz çalışmasını yalnızca bireylerin karakterize edilmesiyle ilgili kalıplarla irdelenmesine indirgemek de onu yalnızca biraz daha az korkulur hale getirir. Bunun nedeni, bu çalışmayı sürdürmek için kusursuzlaştırılmış bir kuramsal çerçevenin olmamasıdır. Toplumbilim ve toplumsal antropolojide yapısal analiz olarak adlandırılan şey, bir toplum için kişi kategorilerinin belirli bir dizgesini bulup çıkarabilir ve kimi zaman böyle bir dizgenin belirli toplumsal süreçlerin etkisi altında nasıl değişebileceğini tahmin bile edebilir; ama, ancak ve ancak bu dizgenin –kategoriler, onların anlamları ve mantıksal ilişkileri– zaten bilindiği varsayılabilirse. Toplumsal psikolojide kişilik kuramı böyle dizgelerin oluşumu ve onların kullanımının altında yatan güdülenimsel dinamikleri ortaya çıkarabilir ve onları gerçekte kullanan bireylerin karakter yapıları üzerindeki etkilerini değerlendirebilir; fakat, yine, bir bakıma, ancak ve ancak zaten biliniyorlarsa ve söz konusu bireylerin kendilerini ve başkalarını nasıl gördükleri bir biçimde önceden belirlenmişse. *Neyin* belirlenmiş olduğunu, kişilerin algılanması için gereken simgesel biçimlerde yer alan kavramsal yapının gerçekte ne olduğunu keşfetmek üzere gereken şey, yalnızca yazınsal ya da izlenimsel olmak yerine dizgesel bir yoldur. İstediğimiz ve henüz sahip olamadığımız şey, belirli bir zamanda belirli bir toplumdaki simgesel üyeler tarafından kavrandığı biçimiyle deneyimin (burada, kişilerin deneyiminin) anlamlı yapısını betimlemek ve analiz etmek için geliştirilmiş bir yöntemdir – yani, kültürün bilimsel bir görüngübilimi.

Selefler, Çağdaşlar, Toplumdaşlar, Halefler

Ancak, bu yolla kavranmış kültür analizi konusunda birkaç dağınık ve oldukça soyut girişim de bulunmaktadır; bunların ulaştıkları sonuçlardan, bizi daha açıkça odaklanmış soruşturmamıza götürebilecek bazı yararlı yollar çıkarmak olanaklıdır. Bu tür girişimlerin en ilginçleri arasında, Scheler, Weber ve Husserl'den kaynaklanan etkilerle James, Mead ve Dewey'den kaynaklanan etkileri bir parça kahramanca bir biçimde –tam olarak başarısızlığa uğramadan– birleştirmeye yönelen

felsefeci ve toplumbilimci Alfred Schutz'un girişimi yer almaktadır.[3] Çok çeşitli konuları dikkate alan –bunların neredeyse hiçbirini özel toplumsal süreçlerin herhangi bir geniş ya da dizgesel bağlamı açısından ele almayan– Schutz, daima, insan deneyiminde "en üst gerçeklik" olarak nitelendirdiği şeyin anlamlı yapısını ortaya çıkarmaya çalıştı; yani, insanların karşılaştıkları, içinde devindikleri ve yaşadıkları biçimiyle günlük yaşamın dünyasını. Bizim amaçlarımız açısından, kuramsal toplumsal görüngübilim alanında sürdürdüğü alıştırmalardan biri –"hemcinsler" olarak bilinen kapsamlı kavramın "selefler", "çağdaşlar", "toplumdaşlar" ve "halefler" biçiminde bölümlenmesi– özellikle değerli bir başlangıç noktasıdır. Balililerin bireyleri bu bölümleme açısından karakterize etmek için kullandıkları kültür kalıpları demetini gözlemlemek, olabilecek en anlamlı biçimde, kişisel kimlik kavrayışları, zamansal düzen kavrayışları ve, göreceğimiz gibi, bunların içinde saklı olan davranış biçemi kavrayışlarını ortaya çıkarır.

Bu ayrımlar kendi başlarına çapraşık değildir, ama tanımladıkları sınıfların örtüştüğü ve birbiri içine nüfuz ettiği gerçeği, bunları analitik kategorilerin gerektirdiği kesinlikle formülleştirmeyi zorlaştırır. "Toplumdaşlar", gerçek anlamda karşılaşan bireyler, günlük yaşam esnasında bir yerlerde birbirleriyle karşı karşıya gelen kişilerdir. Bu nedenle de, ne kadar kısa ve yüzeysel olursa olsun, hem bir topluluk zamanını hem de uzamı paylaşmaktadırlar. En azından asgari düzeyde "birbirlerinin biyografisine karışmış" olurlar; en azından anlık düzeyde "birlikte yaşlanmış" olurlar; egolar, benler olarak doğrudan ve kişisel olarak etkileşimde bulunurlar. Âşıklar, aşklarının sürdüğü sürece, toplumdaştır, tıpkı ayrılana kadar eş ya da darılana kadar dost olanlar gibi. Tıpkı orkestra üyeleri, oyunlardaki oyuncular, bir trende sohbet eden yabancılar, bir pazardaki satıcılar ya da bir köyün sakinleri gibi: yakın, yüz yüze ilişkileri olan tüm insan dizileri. Ancak, bu kategorinin temelini oluşturanlar, bu tür ilişkileri yalnızca değişik zamanlarda ya da rastlantısal olarak değil, aşağı yukarı sürekli bir biçimde ve kalıcı bir amaçla gerçekleştirenlerdir. Diğerleri ise ikinci bir hemcinsler grubuna dahil olmaktadır: "çağdaşlar".

Çağdaşlar bir topluluk zamanını paylaşan ama topluluk uzamını paylaşmayan kişilerdir: tarihin (aşağı yukarı) aynı döneminde yaşarlar ve birbirleriyle (çoğu zaman çok zayıf) toplumsal ilişkileri vardır; fakat

3) Schutz'un bu alandaki çalışmalarına giriş için bkz. Schutz, *The Problem of Social Reality*, Collected Papers, 1, yay. haz.: M. Natanson (Lahey, 1962).

–en azından normal bir döngü içinde– karşılaşmazlar. Bu kişiler dolaysız toplumsal etkileşim ile değil, birbirlerinin tipik davranış kiplerine ilişkin simgesel açıdan formülleştirilmiş (yani kültürel) genel bir varsayımlar seti ile bağlanırlar. Ayrıca, genelleştirmenin düzeyi de bir derecelendirme sorunudur; toplumdaş ilişkilerde kişisel katılımın âşıklardan rasgele tanışlıklara –bu ilişkiler, elbette, aynı zamanda kültür tarafından da yönlendirilir– doğru derecelendirilmesi, toplumsal bağlar tam bir adsızlık, standardizasyon ve karşılıklı değişime kayana kadar sürer:

> Ortalarda görünmeyen dostum A'yı düşünerek, A'nın benim açımdan toplumdaş olmasını içeren geçmiş deneyimlerime dayanarak onun kişiliği ve davranışına yönelik ideal bir tip şekillendiririm. Postaya mektup attığımda, postacı adındaki bilinmeyen insanların benim tarafımdan pek de anlaşılır olmayan tipik bir biçimde davranmalarını ve sonuçta mektubumun gönderilen kişiye tipik olarak makûl bir süre içinde ulaşmasını beklerim. Hayatımda hiçbir Fransız ya da Alman tanımadan, Fransa'nın neden Almanya'nın yeniden silahlanmasından korktuğunu anlayabilirim. [Yazılarımda] kendimi anlaşılabilir kılmak için uymak zorunda olduğum, benim gibi İngilizce konuşanların toplumsal açıdan onaylanmış davranış kalıbını izlerim. Ve, son olarak, her türlü mal ya da gereç, onu başka adsız hemcinsler tipik yollardan tipik hedeflere ulaşmak için kullansınlar diye üreten adsız hemcinslerine göndermede bulunur. Bunlar yalnızca birkaç örnek olsa da, içerdikleri adsızlığın artan derecesine ve Öteki ile onun davranışını kavramak için gereken yapının derecesine göre sıralanmıştır.[4]

Son olarak da, "selefler" ve "halefler" bir topluluk zamanını bile paylaşmayan ve bu nedenle de, tanım gereği, etkileşimde bulunamayan bireylerdir; bu niteliklerinden ötürü de etkileşimde bulunabilen ve bulunan toplumdaşlar ve çağdaşlar karşısında ayrı bir sınıf oluştururlar. Fakat, belirli bir aktörün bakış açısından, pek de aynı önem derecesini taşımazlar. Çoktan yaşamış olan selefler tanınabilir ya da daha net bir biçimde bilinebilir ve yerine getirilmiş eylemlerinin de selef oldukları kişilerin (yani haleflerin) yaşamları üzerinde bir etkisi olabilir; ama bunun tersi, ilişkinin doğası gereği, olanaklı değildir. Öte yandan, halefler tanınamaz, bilinemez, çünkü onlar henüz var olmamış bir zamanın doğmamış sakinleridir; yaşamları halefi olacakları kişilerin (yani

4) A.g.e., s. 17-18. Köşeli parantezler eklenmiş, paragraf düzeni değiştirilmiştir.

seleflerin) gerçekleştirilmiş eylemleri tarafından etkilenebilse de, yine, bunun tersi olanaklı değildir.[5]

Fakat, görgül amaçlar nedeniyle, bu farklılıkları fazla katı davranmadan formülleştirmek ve bunların, toplumdaşları çağdaşlardan ayıran farklar gibi, günlük yaşam içinde göreli ve kesinlik taşımaktan uzak olduklarını vurgulamak da yararlı olur. Bazı istisnalar dışında, eski toplumdaş ve çağdaşlarımız aniden geçmişe karışmazlar; yaşlanıp da yaşamlarını yitirene kadar aşamalı olarak bizim selefimiz olmaya başlarlar. Birer ata olmaya başlanılan bu süre esnasında da bizim onların üstünde birtakım etkilerimiz olabilir – tıpkı çocukların ebeveynlerinin son dönemlerini çoğu zaman şekillendirmelerinde görüldüğü gibi. Ve bizim daha genç toplumdaş ve çağdaşlarımız da yavaş yavaş büyüyerek bizim halefimiz haline gelmeye başlarlar; böylece, yeterince uzun yaşayanlarımız çoğu zaman bizim yerimize kimlerin geçeceğini görme ve hatta kimi zaman da bu kişilerin büyümesi üzerinde az da olsa etki sahibi olma ayrıcalığını yaşarız. "Toplumdaşlar", "çağdaşlar", "selefler" ve "halefler"i değerlendirmenin en iyi yolu, bunları bireylerin sınıflandırma amacıyla paylaştırıldıkları kutucuklar olarak değil, bireylerin kendileri ve başkaları arasında sahip olduklarını algıladıkları gerçek ilişkiler olarak görmektir.

Ama, yine, bu ilişkiler tamamen bu biçimde algılanmaz; bu ilişkiler yalnızca onların kültürel açıdan formülleştirilmeleri aracılığıyla algılanır. Kültürel açıdan formülleştirilmiş biçimleriyle de, mevcut kültürel kalıplar envanteri farklılık gösterdikçe bunların nitelikleri de toplumdan topluma farklılık gösterir; çoğul kalıpları arasından yalnızca erişilebilir olanların uygulama için uygun görülmesinden ötürü tek bir toplum içinde durumdan duruma farklılık gösterir; ve, yapısal alışkanlıklar, tercihler ve yorumlar devreye girdikçe benzer durumlar içinde aktörden aktöre farklılık gösterir. İnsan yaşamında, en azından bebekliğin ötesinde, herhangi bir öneme

5) Bir yanda "ataya tapınma"nın, diğer yanda da "hayalet inanışları"nın var olduğu bir ortamda, haleflerin (ritüel anlamda) selefleriyle karşılıklı etkileşime geçebildikleri ya da seleflerin (mistik açıdan) halefleriyle etkileşime geçebildikleri düşünülebilir. Fakat, bu tür durumlarda, söz konusu "kişiler", karşılıklı etkileşimin gerçekleştiği varsayılan süre-de, görüngüsel anlamda selefler ya da halefler değil, çağdaşlar ve hatta toplumdaşlardır. Burada unutulmaması gereken nokta, hem burada hem de bunu izleyen tartışmalarda, farklılıkların dışarıdan birinin, üçüncü kişi konumundaki bir gözlemcinin değil, aktörün bakış açısından formülleştirildiğidir. Toplumsal bilimlerde aktör yönelimli (bazen yanlış bir biçimde "öznel" olarak adlandırılır) yapılar için bkz. T. Parsons, *The Structure of Social Action* (Glencoe, Ill., 1937), özellikle de Max Weber'in yöntembilimsel yazılarını konu alan bölümler.

sahip olan hiçbir katıksız toplumsal deneyim bulunmamaktadır. Her şey empoze edilmiş imlem ile bir parça karışmıştır ve hemcinsler –toplumsal gruplar gibi– ve ahlaksal yükümlülükler, siyasal kurumlar ya da ekolojik koşullar yalnızca nesnelleştirilmeleri için araçlık eden bir anlamlı simgeler perdesi ardından kavranmaktadır. Bu perde de, bu nedenle, bunların "gerçek" doğası açısından yansız olmaktan çok uzaktır. Toplumdaşlar, çağdaşlar, selefler ve halefler doğmakla kalmazlar, oluşturulurlar.[6]

Balililere Göre Kişi Tanımının Sıralanışı

Bali'de,[7] bir kişinin bir başka kişiyi benzersiz bir birey olarak tanımlamak için kullanabileceği ve benim sunduğum bu genel kavramsal zeminin ardından göz önünde bulundurmayı isteyeceğim altı etiket türü bulunmaktadır: (1) kişi adları; (2) doğum sırası adları: (3) akrabalık terimleri; (4) çocuksanlar (teknonym); (5) statü unvanları (Bali'ye ilişkin literatürde genellikle "kast adları" olarak geçer); (6) kamusal unvanlar, yani şefler, yöneticiler, rahipler ve tanrıların taşıdıkları yarı mesleksel unvanlar. Bu farklı etiketler çoğu durumda, duruma ve bazen de bireye bağlı olarak, aynı anda değil, birbirinin yerine geçecek biçimde kullanılır. Aynı zamanda, çoğu durumda, bu tür etiketlerin tüm türlerini de içermezler; ama genellikle kabul edilen ve düzenli bir biçimde uygulanan etiketlerdir. Ve

6) Bu açıdan, toplumdaş-çağdaş-selef-halef formülleştirmesi türemiş olduğu *umwelt-mitwelt-vorlwet-vogelwelt* formülleştirmesinin en azından bazı versiyonlarından önemli ölçüde farklıdır, çünkü burada Husserl tarzı "aşkın öznellik"in kanıt gerektirmez anlatımlan değil, Weber tarzı "anlama biçimleri"nin sosyo-psikolojik açıdan gelişmiş ve tarihsel açıdan iletilmiş kanıt gerektirmez anlatımları bulunmaktadır. Bu karşıtlığa yönelik, bir parça kararsız olsa da, ayrıntılı bir tartışma için bkz. M. Merleau-Ponty, "Phenomenology and the Sciences of Man", Merleau-Ponty, *The Primacy of Perception* (Evanston, 1964), s. 43-55 içinde.

7) Bunu izleyen tartışmada, Balililerin uygulamalarını şematize etmek ve bunları gerçekte olduklarından çok daha homojen ve daha tutarlıymış gibi sunmak zorunda kalacağım. Özellikle de olumlu ya da olumsuz türden kategori ifadelerinin ("Bütün Balililer..."; "Hiçbir Balili...") kullanıldığı yerlerde "...benim bildiğim kadarıyla" ifadesinin de kastedildiğinin ve hatta "anormal" sayılan istisnaların da bazen genele katıldığının göz önünde bulundurulması gerekir. Burada özetlenen verilerin bazılarının etnografya tabanlı daha ayrıntılı halleri için bkz. H. Ve C. Geertz, "Teknonymy in Bali: Parenthood, Age-Grading, and Genealogical Amnesia", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 94 (bölüm 2) (1964): 94-108; C. Geertz, "Tihingan: A Balinese Village", *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde*, 120 (1964): 1-33; C. Geertz, "Form and Variation in Balinese Village Structure", *American Anthropologist* 61 (1959): 991-1012.

her biri yalnızca yararlı etiketlerin koleksiyonundan oluşmayıp apayrı ve kesin bir terminolojik dizgeden oluştuğu için, ben bunlardan "kişi tanımlamanın simgesel düzenleri" olarak bahsedecek ve onları önce seri halinde, daha sonra da tutarlı bir küme olarak ele alacağım.

KİŞİ ADLARI

Kişi adları tarafından tanımlanan simgesel düzen, tümü arasında açıklaması en kolay olan, çünkü biçimsel açıdan en az karmaşık, toplumsal açıdan da en az önemli olandır. Bütün Balililerin kişi adları vardır, ama bunları ender olarak kullanırlar – herhangi bir kişiyle konuşurken kendilerine ya da başkalarına göndermede bulunmak için. (Kişinin ebeveynleri de dahil olmak üzere atasına saygı gereği, aslında kişi adlarını kullanmak saygısızlıktır.) Çocuklardan söz ederken ya da kimi zaman onlara seslenirken kişi adları kullanılır. Bu nedenle, bu tür adlar, doğumdan 105 gün sonra ritüel yollardan verilmelerine ve kişinin yaşamı boyunca da değişmeden korunmalarına karşın, "çocukça" ya da "küçük" adlar olarak da adlandırılır. Genel olarak, kişi adları ender olarak işitilmektedir ve kamusal rolleri de çok azdır.

Ancak, bu toplumsal marjinalliğe karşın, kişi adlandırma dizgesinin, oldukça dolaylı bir biçimde, Balililerin kişi olmaya ilişkin görüşlerinin anlaşılmasında büyük öneme sahip bazı özellikleri bulunmaktadır. Birincisi, kişi adları, en azından sıradan insanlar arasında (nüfusun yaklaşık yüzde 90'ı), rasgele yaratılmış anlamsız hecelerden oluşur. Bu adlar "sıradan" ya da "alışılmadık" olması bağlamında ikincil bir anlam doğurabilecek, kişinin bir başkasının –bir atanın, ebeveynlerin bir dostunun, ünlü bir kişiliğin– "onuruna" adlandırıldığını gösterecek, avantajlı, uygun, bir bölgenin niteliği kabilinden, bir akrabalık ilişkisi taşıdığını gösterecek yerleşik bir ad listesinden seçilmez.[8] İkincisi, tek bir topluluk –yani, siyasal açıdan birleşik, çekirdek

8) Sıradan insanların adları yalnızca kendi başlarına anlamsız birer ad iken orta sınıfın adları genellikle Sanskrit kaynaklardan alınmıştır ve bir "anlam" taşır – genellikle de "erdemli savaşçı" ya da "cesur eğitmen" gibi iddialı anlamlar taşır. Ama, bu anlam gösterici olmaktan ziyade süsleme niteliklidir ve çoğu durumda da adla kastedilen şey (tek bir anlama sahip olması gibi basit bir gerçeğe karşın) genellikle bilinmez. Köylü nüfus arasında yalnızca anlaşılmaz sözcüklerden oluşan adların kullanılması ile orta sınıf arasında boş gurur yüklü ifadelerin kullanılması arasındaki karşıtlığın kültürel bir anlamı vardır; fakat, bu anlam, kişisel kimlik alanında değil, ifade ve toplumsal eşitsizliğin algılanması alanlarında yatmaktadır.

bir yerleşim– içinde kişi adlarının yinelenmesinden özenle kaçınılır. Böyle bir yerleşim (*bandjar*, yani "küçük köy"), ailenin evsel alanının tamamen dışında, bire bir grup yaşantısının temel ortamıdır ve bazı açılardan aileden bile daha mahremdir. Genellikle iç evlenmeye dayalı ve her zaman büyük ölçüde bütünleşik olan bandjar, Balililerin toplumdaş dünyasıdır; ve bu dünya içinde, her bir kişi –toplumsal düzeyde vurgulanmamış olsa da– tamamen benzersiz bir kültürel kimliğin en azından temeline sahiptir. Üçüncüsü, kişi adları tek sözcükten ibarettir ve böyle olunca da aile ilişkilerini ya da, hatta, herhangi bir grup içindeki herhangi bir üyeliği işaret etmemektedir. Ve, son olarak, (çok ender ve zaten eksik bir istisna bir kenara bırakıldığında) hiçbir lakap, asiller arasında "Aslan Yürekli Richard" ya da "Korkunç İvan" türü hiçbir yakıştırma, hatta çocuklar için hiçbir küçültme adı, sevgililer, eşler ve benzerleri için hiçbir takma ad bulunmaz.

Böylece, kişi tanımlamanın kişi adlandırma dizgeleri tarafından belirlenmiş simgesel düzeninin Balilileri birbirlerinden ayırma ya da Balililerin toplumsal ilişkilerini düzenlemedeki rolü ne olursa olsun, bu rol, doğası gereği tortuludur. Birinin kişiliğine atfedilmiş, toplumsal açıdan çok daha göze çarpan diğer tüm kültürel etiketler atıldıktan sonra geriye kalan şey, kişinin adıdır. Adın dolaysız bir biçimde kullanılmasından adeta dinsel bir görevmiş gibi kaçınılmasının da gösterdiği gibi, bir kişinin adı çok büyük ölçüde kişisel bir konudur. Aslında, yaşamının sonlarına doğru, ölümünden ve bedeninin yakılmasından sonra, kutsal varlık haline gelmeye bir adım kalmışken, adının ne olduğunu yalnızca o kişi (ya da o kişinin yanı sıra kendisiyle aynı yaşlardaki birkaç dostu) bilebilir; o ortadan kalktığında adı da onunla birlikte ortadan kalkar. Günlük yaşamın aydınlık dünyasında, bir bireyin kültürel tanımının tamamen kişisel bölümü, toplumdaş grup bağlamında, tam anlamıyla ve yalnızca bireye ait olan bu bölüm büyük ölçüde susturulur. Ve, onun beraberinde, bazı daha tipik, yüksek düzeyde törelleştirilmiş ve sonuçta kalıcı yönler uğruna susturulan, bir insan olarak varoluşunun daha kişisel, yalnızca biyografik ve sonuçta geçici yönleridir (bizim bencil çerçevemizde "kişilik" olarak adlandırdığımız şey).

DOĞUM SIRASI ADLARI

Bu tür standartlaştırılmış etiketlerin en temel olanı, bir çocuğa –hatta ölü doğanlara bile– doğduğu anda çocuklar arasında birinci, ikinci, üçüncü, dördüncü vb. olmasına göre kendiliğinden verilen adlardır. Bu

noktada bazı yerel ve statü temelli grubu farklılıklar olsa da, en yaygın dizgede birinci çocuk için *Wayan*, ikinci için *Njoman*, üçüncü için *Made* (ya da *Nengah*) ve dördüncü için de *Ktut* adı verilmekte, beşinci doğduğunda da yeniden Wayan ile başlanarak bu sıra aynı biçimde devam izlenmektedir.

Bu doğum sırası adları köy içinde çocuklar ile delikanlılar ve henüz doğum yapmamış genç kızlar için hem hitap hem de değini amacıyla en sık kullanılan terimlerdir. Seslenirken, hemen her zaman yalın olarak kullanılırlar; yani, kişi adı eklenmez: "Wayan, çapayı versene" gibi. Göndergesel açıdan, köy içindeki düzinelerce Wayan ya Njoman içinden hangisinin kastedildiğini anlatmak üzere başka hiçbir uygun yol kalmadığında, bu adlar kişi adıyla desteklenebilir: "Hayır, Wayan Rugrug değil, Wayan Kepig" gibi. Ebeveynler kendi çocuklarına ve çocuksuz evlatlar da birbirlerine, hemen hemen istisnasız biçimde, kişi adları ya da akrabalık terimleriyle hitap etmek yerine, bu adlarla seslenirler. Ancak, çocukları olan kişiler için bu adlar asla aile içinde ya da dışında kullanılmaz; bunun yerine, göreceğimiz gibi, çocuksanlar kullanılmaktadır. Böylece, *kültürel açıdan*, olgunluk yaşına çocuksuz erişen Balililer (küçük bir azınlık) çocuk olarak kalır – yani, simgesel olarak çocuk olarak görülür; bu hem kendileri hem de toplumdaşları için büyük bir utançtır ve toplumdaşlar çoğu zaman bu kişilere seslenmekten tamamen kaçınmaya çalışırlar.[9]

Bu nedenle, kişi tanımlamada doğum sırası dizgesi, bireylerin adlandırılmasında bir tür *plus ça change*[10] yaklaşımını temsil etmektedir. Bireyleri içerikten tamamen yoksun olan, ne gerçek sınıfları tanımlayan (çünkü bir toplum içinde tüm Wayanlara ya da tüm Ktutlara yönelik hiçbir kavramsal ya da toplumsal gerçeklik bulunmamaktadır) ne de uygulandıkları bireylerin herhangi bir somut özelliğini ifade eden (çünkü Wayanların Njomanlar ya da Ktutlar karşısında ortaklaşa bir psikolojik ya da tinsel özelliğe sahip olduklarına yönelik bir anlayış bulunmamaktadır) dört ada göre ayırt etmektedir. Kendi başlarına hiçbir anlam taşımayan bu adlar (sayı ya da sayılardan türetilmiş adlar değildir)

9) Bu, elbette, bu tür insanların *toplumbilimsel* (ya da psikolojik) açıdan çocuk rolü oynamaları gerektiği anlamına gelmez, çünkü, toplumdaşları tarafından, eksikli olsalar da yetişkin kabul edilmektedirler. Ancak, çocuk sahibi olamamak ileri düzeyde yerel erk ya da prestij peşinde koşan herkes için apayrı bir handikaptır; ben, şahsen, köy konseylerinde fazla ağırlığı olan ya da, aslında, genel olarak toplumsal açıdan marjinal olmayan çocuksuz bir adamla hiç karşılaşmadım.

10) "Plus ça change, plus ça reste même chose." "Değiştikçe aynı kalır." (ç.n.)

aslında çocukların sıralamasını gerçekçi ya da güvenilir bir biçimde bile yansıtmamaktadır.[11] Bir Wayan beşinci (ya da dokuzuncu!) çocuk olabileceği gibi birinci de olabilir ve köylerdeki geleneksel demografik yapı düşünüldüğünde –doğurganlığın yüksek olmasının yanı sıra bebek ve çocuk ölümleri oranı da yüksektir– aslında bir Made ya da Ktut doğmuş olan birçok çocuğun en büyükleri olabileceği gibi bir Wayan da en küçüğü olabilir. Bu adların gösterdiği şey ise, doğum yapan tüm çiftlere karşın, doğumların Wayanlar, Njomanlar, Madeler ve Ktutlardan oluşan ve sonra bir kez daha Wayanlarla başlayarak yok edilemez bir biçimin sonsuz bir dört aşamalı düzeyde yinelendiği dairesel bir döngüyü oluşturduğudur. Fiziksel açıdan, insanlar kısacık yaşamlarını yaşayıp giderler, ama toplumsal açıdan, yeni Wayanlar ve Ktutlar tanrıların sonsuz dünyasına gidenlerin yerini almak için ortaya çıkarken *dramatis personae*[12] sonsuza kadar değişmeden kalır.

AKRABALIK TERİMLERİ

Şekilsel olarak, Balililerin akrabalık terimleri tür açısından oldukça basittir ve teknik açıdan "Hawaii türü" ya da "Soysal" (generational) olarak bilinir. Bu tür bir dizgede, bir birey, kendi akrabalarını, kendi nesline kıyasla ait oldukları nesil açısından sınıflandırır. Yani, kardeşler, yarı kardeşler ve kuzenler (ve onların eşlerinin kardeşleri vb.) aynı terim altında gruplanır; tüm amca/dayı ve teyzeler/halalar, anne ve baba ile birlikte sınıflandırılır; erkek kardeşlerin, kız kardeşlerin, kuzenlerin ve benzerlerinin bütün çocukları (yani tüm yeğenler) kendi çocuklarıyla sınıflandırılır ve bu böyle aşağıya doğru, torunlar, torunların çocukları biçimindeki nesiller halinde, yukarıya doğru da büyük anne ve büyük baba, onların ebeveynleri biçimindeki nesiller halinde devam eder. Herhangi bir aktör açısından genel tablo akrabaların çok katmanlı bir pasta gibi sıralanmasından oluşur; her bir katman farklı bir akraba neslinden oluşur – aktörün ebeveynleri ya da kendi çocuklarının katmanı, büyükanne ve

11) Yalnızca kökenbilimsel açıdan bakıldığında, aslında, belli belirsiz birer anlamları bulunmaktadır; sözcükler bugün ortadan kalkmış olan ve "önde gelen", "ortanca" ve "sıradaki" anlamlarına gelen köklerden türetilmiştir; fakat, bu belli belirsiz anlamların günlük yaşamda hiçbir geçerliliği bulunmamakta ve çok ikincil düzeyde algılanmaktadır.

12) Oyuncu kadrosu. (ç.n.)

büyükbabasının ya da torunlarının katmanı vb.; bütün bu hesaplamalara odak olan kendi katmanı, pastanın tam yarısında yer alır.[13]

Bali'de bu tür bir dizge varken, onun işleyiş biçimine ilişkin en önemli (ve oldukça alışılmadık) gerçek, içerdiği terimlerin neredeyse asla seslenmek için kullanılmamaları, çok ender olarak göndergesel olarak kullanılmalarıdır. Çok ender istisnalar dışında, kişi, aslında kendi babasına (ya da amcasına) "baba", kendi çocuğuna (ya da kardeş çocuklarına) "evlat", kendi erkek kardeşine (ya da kuzenine) "kardeş" demez. Soyağacı açısından kişiden küçük olan akrabalara seslenmek üzere bir form yoktur; büyük olanlar için bu terimler vardır ama, kişi adlarında olduğu gibi, bu adları kullanmanın kişinin kendisinden yaşça büyükler için saygı beslemediğini gösterdiği düşünülür. Aslında, göndergesel biçimler bile ancak ve ancak bu tür bir akrabalık ilişkisini özel olarak yansıtmak gerektiğinde kullanılır ve neredeyse asla kişileri tanımlamanın genel yolu olarak kullanılmaz.

Akrabalık terimleri, kamusal söylem içinde, yalnızca bir soruya yanıt vermek amacıyla ya da gerçekleşen veya gerçekleşmesi beklenen bir olayı anlatırken akrabalık bağlarının varlığının bilginin önemli bir parçasını oluşturduğu düşünüldüğünde ortaya çıkmaktadır. ("Regreg'in Babası'nın diş doldurmasına gidiyor musun?" "Evet, o benim 'kardeşim'.") Böyle olunca, aile içindeki hitap ve gönderme kipleri, akrabalık terimlerinin niteliği açısından, köyün genelinde mevcut olanlardan daha fazla (ya da daha az) yakınlık ya da aktarım içermez. Bir çocuk yeterli yaşa ulaşır ulaşmaz (doğal olarak farklılık gösterse de yaklaşık altı yaş) anne ve babasına onları tanıyan herkesin onlar için kullandığı terimin aynısıyla –bu bir çocuksan, statü grup unvanı ya da kamusal unvan olabilir– hitap eder ve kendisine de onlar tarafından Wayan, Ktut vb. olarak hitap edilir. Ve hemen hemen kesinlikle, onlar yakınında olsunlar ya da olmasınlar, onlardan bu popüler, hane dışı terimi kullanarak söz edecektir.

Kısacası, Balililerin akrabalık terminolojisi dizgesi, bireyleri öncelikle sınıflandırmaya yönelik, yüz yüze ilişki içermeyen bir üslup içinde, toplumsal etkileşimin ortakları olarak değil, bir toplumsal alandaki bölgelere yerleşik kişiler olarak tanımlamaktadır. Bu dizge hemen hemen tamamen kültürel bir harita işlevini görmektedir; bu harita üzerinde belirli kişiler

13) Aslına bakılırsa, Bali dizgesi (ya da olasılıklar düşünüldüğünde diğer herhangi bir dizge) tam olarak nesillere dayanmamaktadır; ama, burada amaç, yalnızca dizgenin kesin yapısını değil, genel biçimini de ortaya koymaktır. Terminolojik dizgelerin tamamı için bkz. C. Geertz, "Teknonymy in Bali".

bulunabilir ve bazıları da –nitelikleri belirlenmemiş olanlar– bulunamaz. Elbette, bu tür belirlemeler yapıldıktan, kişinin yapı içindeki yeri kesinleştirildikten sonra, uygun kişilerarası davranışa ilişkin bazı kavramlar da hemen ardından gelebilmektedir. Ama, burada önemli olan nokta, somut uygulamada, akrabalık terminolojisinin –kesinlikle istisnasız bir biçimde– davranışın değil, doğrulamanın hizmetinde kullanılmasıdır; bu doğrulamanın yapılandırılması açısından da diğer simgesel gereçler başat konumdadır.[14] Akrabalık ile ilişkilendirilen toplumsal düzgüler, yeterince gerçek olsalar da, akrabalık tipi grupların (aileler, hane halkları, soylar) kendileri içinde bile din, siyaset ve (hepsi içinde en temel olarak) toplumsal katmanlaşmayla ilişkili ve kültürel açıdan daha iyi donatılmış düzgüler karşısında bir kenara bırakılır.

Ancak, toplumsal ilişkinin anlık akışını şekillendirmek konusunda oynadığı oldukça ikincil role karşın, akrabalık terminolojisi dizgesi, tıpkı kişisel adlar dizgesinde olduğu gibi, Balililerin kişi olma anlayışına dolaysız da olsa önemli katkı sağlamaktadır. Çünkü o da, bir anlamlı simgeler dizgesi olarak, aracılığı sayesinde kişinin kendisinin yanı sıra başkalarının da kavrandığı kavramsal bir yapıyı içermektedir – ötekinde içerilenlerle çarpıcı bir ahenk içinde kişinin tanımlanmasına ilişkin düzenleri farklı bir biçimde yapılandıran ve çeşitli biçimlerde yönlendiren kavramsal bir yapıyı. Burada, yine, önde gelen motif, biçimin yinelenmesi yoluyla zamanın hareketsizleştirilmesidir.

Bu yinelenme Bali akrabalık terminolojisinin ayrıca belirtmem gereken bir özelliği yoluyla gerçekleşir: aktörün kendi neslinin üç nesil yukarısında ve aşağısında, terimler tamamen karşılıklı hale gelirler. Yani, "büyük büyük ebeveyn" ile "torunun çocuğu" için kullanılan terim aynıdır: *kumpi*. Bu iki nesil ile onları oluşturan bireyler kültürel açıdan bir tutulurlar. Simgesel açıdan, kişi yukarı gidildiğinde en uzak atası ve aşağı gidildiğinde de en uzak torunu ile eşit olarak gösterilmektedir.

Aslında, bu tür bir karşılıklılık içeren terminoloji dördüncü nesil boyunca ve bunun ötesinde devam eder. Ama bir insan ile onun büyük büyük büyük ebeveynlerinin (ya da torununun torununun) yaşamlarının çakışması çok ender gerçekleştiği için, bu süreklilik yalnızca kuramsal açıdan mevcuttur ve çoğu insan söz konusu terimlerden habersizdir.

14) Akraba terminolojilerinin "sıralama" ile "kural atama" yönleri arasında yapılan, buradakine benzer bir ayrım için bkz. D. Schneider ve G. Homans, "Kinship Terminology and the American Kinship System", *American Anthropology* 57 (1955): 1195-1208.

Dördüncü neslin (yani aktörün kendi nesline ek olarak üç tane eski ya da yeni nesil) erişilebilecek ideal, tıpkı Batı dünyasında yüz yaşın değer görmesi gibi, dolu dolu yaşanmış bir yaşamın imgesi ve kumpi-kumpi terminolojisinin empatik bir kültürel paranteze aldığı dönem olduğu kabul edilir.

Bu parantez, ölümü çevreleyen ritüeller yoluyla daha da vurgulanır. Kişinin cenazesinde, soyağacı içinde kişiden küçük olan herkesin hem tabutunun önünde hem de, daha sonra, mezarı başında, Hindulara özgü, avuçların alın bölgesine götürülmesi hareketiyle o kişinin ortalarda gezinen ruhuna saygılarını iletmeleri gerekir. Ama bu kesin yükümlülük, cenaze töreninin ayinsel merkezini oluşturan bu eylem, kişinin üçüncü yeni nesli, yani "torunları" ile sona erer. "Torunlarının çocukları" onun kumpisidir, o da bu çocukların kumpisidir; bu nedenle, Balililerin dediğine göre, aslında ölen kişiden küçük yaşta sayılmazlar, "aynı yaşta" olurlar. Böyle olunca da, ölen kişinin ruhuna saygılarını göstermeleri gerekmediği gibi, bunu yapmaları açıkça yasaktır da. Bir insan yalnızca tanrılara ve bununla aynı anlamı taşıyan yaşlılarına dua eder, kendiyle denk olanlara ya da kendinden küçük olanlara değil.[15]

Şu halde, Bali akrabalık terimleri hem belirli bir aktör açısından insanları soy katmanlarına ayırmakta hem de bu katmanları "en alt" ile "en üst"ü birleştiren sürekli bir yüzey oluşturacak biçimde bükmektedir; böylece, katmanlardan oluşan bir pasta yerine, "kendi", "ebeveyn", "büyükanne ve baba", "kumpi", "torun" ve "çocuk" adlarında koşut şeritlere bölünmüş bir silindir demek belki de daha doğru olur.[16] İlk bakışta çok

15) Ölen kişiyle aynı nesilden olan yaşlı insanlar da aynı nedenden ötürü dua etmezler.

16) Terimleri kumpi düzeyinden öteye götürmenin bu görüşe karşı çıkmak anlamını taşıyacağı düşünülebilir. Fakat, aslında, onu desteklemektedir. Çünkü, bir adamın cenazesinde ona tapınabilecek kadar yaşı ilerlemiş bir ("gerçek" ve "sınıflamaya katılabilir") torunun torununa (*kelab*) sahip olduğu çok ender durumlarda, çocuğun tapınması yine yasaktır. Ama bu kez ölen kişiyle "aynı yaşta" olmasından ötürü değil, "(bir nesil) daha büyük" olmasından ötürü – yani, ölen adamın "babası" ile aynı nesilden olduğu için. Benzer biçimde, yaşlı bir adam torununun torununu görecek kadar uzun süre yaşarsa ve bu kelab bebeklik dönemini geçtikten sonra ölürse, yaşlı adam –tek başına– çocuğun mezarının başında tapınacaktır, çünkü onun açısından bu çocuk ondan (bir nesil) büyüktür. Prensipte, aynı yapı daha uzak nesiller için de geçerlidir; Balililer ölenlerden ya da ölü doğanlardan söz ederken akrabalık terimleri kullanmadıkları için, bu durumda sorun tamamen kuramsal bir hal almaktadır: "Eğer böyle akrabalarımız olsaydı onlara böyle hitap ederdik ve onlara böyle davranırdık, ama bu hiç olmadı."

artzamanlı bir formülleştirme olarak, nesillerin kesintisiz devamını vurgular görünen şey, aslında, böyle bir kesintisizliğin gerçekdışılığının –ya da önemsizliğinin– savıdır. Zaman içinde aynı soydan gelenlerin birbirini izlemesinden oluşan sıralama hissi bir yanılsamadır ve bunu yaratan şey de terminoloji dizgelerinin sanki kişi ile akrabaları arasındaki karşılıklı etkileşimlerin kişi yaşlanırken değişen niteliğini formülleştirmek için kullanılmış gibi görülmeleridir – tıpkı hepsi olmasa da bu tür çoğu dizgenin kullanıldığı gibi. İnsan bu dizgeye, Balililerin yaptığı gibi, insanların sahip olabilecekleri olası aile ilişkilerinin sağduyulu sınıflandırılması, akrabaların doğal gruplar halinde sınıflandırılması olarak baktığında, silindirin üstündeki şeritlerin temsil ettikleri şeyin, yaşayan insanlar arasındaki soyağacı kaynaklı kıdem sıralamasından öte bir şey olmadığı açıklığa kavuşur. Bu şeritler, yinelenmeyen bir tarihsel süreç içinde birbirini izleyen nesillerin konumunu değil, bir arada var olan nesillerin tinsel (ve aynı anlama gelen yapısal) ilişkilerini gösterir.

ÇOCUKSANLAR

Kişi adları askeri sırmış gibi saklanıyor, doğum sırası adları öncelikle çocuklar ve ergenlik çağındakiler için ve akrabalık terimleri de ender olarak kullanılıyorsa ve bu da sırf ikincil belirtim için yapılıyorsa, o halde, çoğu Balili birbirlerinden nasıl söz eder? Köylü nüfusun çoğu açısından bunun yanıtı bellidir: çocuksanlar yoluyla.[17]

Bir çiftin ilk çocuğuna ad verilmesinin hemen ardından, insanlar ebeveynlerden söz ederken Regreg'in, Pula'nın "Babası" ve "Anası" diyecektir. Ebeveynler ilk torunları doğuncaya kadar da bu biçimde adlandırılırlar (ve kendilerini bu şekilde adlandırırlar); torunları doğduğunda da bu kez Suda'nın, Lilir'in "Büyükbabası" ve "Büyükannesi" olurlar ve torunlarının ilk çocuğunu görecek kadar yaşarlarsa yine benzer bir dönüşüm yaşanır.[18]

17) Diğer bir olasılık da kişi adıllarıdır, bunlar da kişi tanımlamanın apayrı bir simgesel düzeni olarak değerlendirilebilir. Fakat, aslında, bunların kullanımından da olanaklar elverdiğince kaçınılır – hatta çoğu zaman ifadede bazı tuhaflıklar olması pahasına.

18) Çocuksanın bir parçası olarak halefin kişi adının kullanılması, benim kişi adlarının açıkça kullanılmasının rağbet görmediğine ilişkin önceki ifademle çelişmez. Burada, "ad", çocuksanı taşıyan kişiye verilen adın bir parçası olup, türev anlamda bile, kişi adlı çocuğun bir parçası değildir; çocuğun adı yalnızca bir gönderme noktası olarak alınır ve –bildiğim kadarıyla– herhangi bir bağımsız simgesel değeri yoktur. Eğer çocuk ölürse

Böylece, kumpiden kumpiye uzanan "doğal" dört nesillik yaşam süresinde, bir kişinin tanımlandığı terim üç kez değişmektedir – önce kendisinin, ardından çocuklarından en az birinin ve sonunda da torunlarından en az birinin çocuğu olmasıyla birlikte.

Elbette, birçok insan, haleflerinin doğurganlık yaşına geldiğini görecek kadar yaşama şansına erişemeyebilir. Ayrıca, bu yalınlaştırılmış tabloyu daha da karmaşıklaştıracak başka unsurlar da devreye girebilir. Ama, ufak ayrıntılar bir yana, asıl önemli konu, burada, karşımızda kültürel açıdan istisnai düzeyde iyi gelişmiş ve toplumsal açıdan da istisnai düzeyde etkili bir çocuksanlılık dizgesinin bulunmasıdır. Peki, bunun Balililerin kendilerini ve yakınlarını algılamaları üzerinde ne etkisi vardır?

İlk etkisi, bizim toplumumuzda olduğu gibi, gelinin kocasının soyadını alması yerine, karı kocayı bir çift olarak tanımlamaktır; şu farkla ki, burada tanımlamayı gerçekleştiren şey, evlenme eylemi değil, çocuğu dünyaya getirmedir. Simgesel açıdan, karı koca arasındaki bağ, kadının erkeğin "aile"sine katılması biçiminde değil, (evlilik büyük ölçüde kabile içi düzeyde olduğu için, bu katılma eylemi zaten gerçekleşmektedir), ikisinin çocukları, torunları ya da torunlarının çocukları yoluyla taşıdıkları ortak ilişki açısından ifade edilmektedir.

Karı-koca –ya da, daha doğrusu, anne-baba– ikilisinin çok büyük ekonomik, siyasal ve tinsel önemi vardır. Bu ikili, aslında, temel nitelikli toplumsal yapı malzemesidir. Bekâr erkekler evli çiftlerin yer aldığı köy konseylerinde yer alamaz; ve, çok ender istisnalar dışında, konseylerde yalnızca çocuklu erkeklerin otoritesi söz konusudur (aslında bazı köylerde çocuğu oluncaya kadar erkekler konseylere alınmazlar). Aynısı, soy grupları, gönüllü kuruluşlar, sulama dernekleri, tapınak cemaatleri ve benzerleri için de geçerlidir. Dinsel alandan tarımsal alana kadar toplumun bütün etkinliklerinde ebeveyn çift bir birim olarak katılım sağlar; erkek belirli görevleri yerine getirirken kadın da bunları tamamlayıcı görevler yapar. Karı kocayı torunlarından birinin adını kendi adlarına katmak yoluyla birleştiren çocuksanlılık, hem yerel toplumda

–hatta henüz bebek yaştayken ölürse– çocuksan genellikle değişmeden korunur; kişi adlı çocuk kendi annesinden ve babasından söz ederken ve bu kişilere hitap ederken bilinçsiz bir biçimde kendi adını da içeren çocuksanlılığı kullanır. Ebeveynlerinin, ebeveynlerinin ebeveynlerinin ya da onların da ebeveynlerinin çocuksanlılığında adı yer alan çocuğun, bu açıdan, bu çocuksanlılıkta adı geçmeyen diğer kardeşlerinden farklı ya da ayrıcalıklı olduğu anlayışı söz konusu değildir; daha çok sevilen ya da daha becerikli kardeşin adını içerecek biçimde çocuksanlılığı değiştirmek söz konusu olamaz.

evli çiftin önemini hem de çocuk dünyaya getirmeye verilen büyük değeri vurgular.[19]

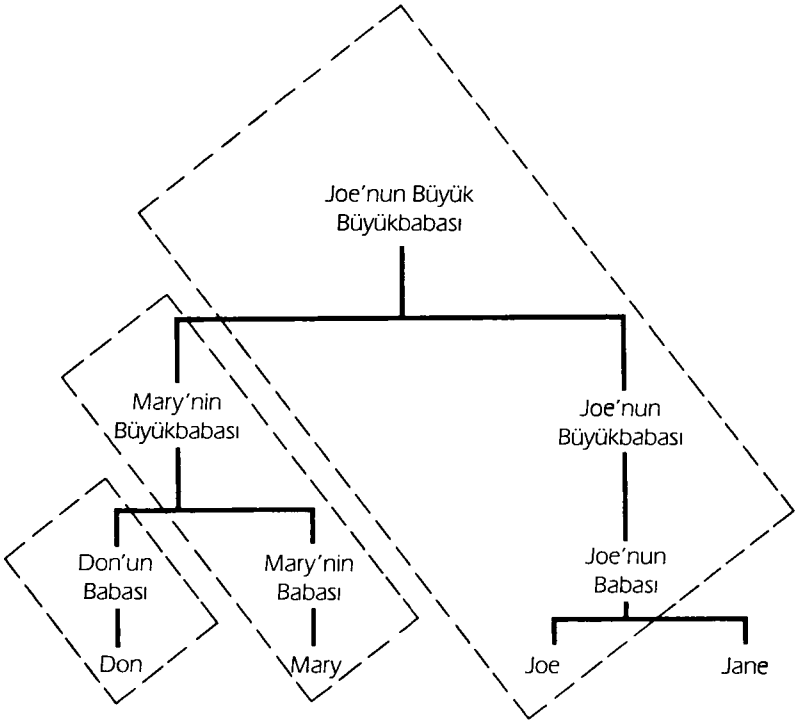
Bu değer, ayrıca, daha belirgin bir biçimde, çocuksanlılıkların yaygın kullanımının ikinci kültürel sonucunda ortaya çıkar: bireylerin, daha iyi bir terim olmadığı için, çocuk dünyaya getirme katmanları olarak adlandırılabilecek düzende sınıflandırılması. Herhangi bir aktörün bakış açısından, o aktörün köydaşları Wayan, Made vb. diye adlandırılan çocuksuz insanlar, "babası" ya da "annesi" diye adlandırılan çocuklu insanlar, "büyükbabası" ve "büyükannesi" diye adlandırılan torunlu insanlar biçiminde bölümlenmektedir. Ve bu sıralamaya toplumsal sıradüzenin doğasının büyük imgesi iliştirilmektedir: çocuksuz insanlar başkalarına bağımlı küçüklerdir; "Babası" diye bilinenler topluluk yaşamını yönlendiren aktif vatandaşlardır; "Büyükbabası" olarak adlandırılanlar sahne arkasından değerli öneriler veren saygıdeğer yaşlılardır; "Büyük büyükbabası" olarak adlandırılanlar da başkalarına bağımlı, tanrılar dünyasına yarı yarıya geri dönmüş sayılan yaşlılardır. Her bir durumda, bu fazlasıyla şematik formülü yaşamın gerçekliklerine uydurmak için çeşitli mekanizmaların devreye girmesi gerekmekte ve böylece işe yarar bir toplumsal basamaklandırmanın ortaya çıkması sağlanmaktadır. Fakat, bu basamaklandırma sayesinde bu formülün gerçekten de ortaya çıkardığı şey, bir kişinin "dünyaya çocuk getirme statüsü"nün hem kendi bakış açısından hem de başkalarının bakış açısından kendi toplumsal kimliğinin temel bir unsuru olduğudur. Bali'de, insan yaşamının aşamaları pek az kültürel önem verilen biyolojik yaşlanmanın süreçleri açısından algılanmaz, toplumsal yenilenmenin süreçleri açısından algılanır.

Bu durumda, önemli olan, ne kadar üretken güce sahip olunduğu, bir kişinin kaç tane çocuk üretebileceği değildir. On çocuklu bir çifte beş çocuklu bir çiftten daha fazla saygı gösterilmez; bir tek çocuğu olan ve yine bir tek torunu olan bir çift, hem on çocuklu hem de beş çocuklu olan çifti geçmiş olur. Önemli olan, üremenin sürekliliği, topluluğun mevcut durumunu sürdürebilme yeteneğinin korunmasıdır; bu gerçeği çocuksanlılığın üçüncü sonucu, yani çocuk dünyaya getirmekle bağlantılı zincirlerin oluşturulması daha açık bir biçimde gözler önüne serer.

19) Ayrıca, burada tartışılan kişi tanımlama düzenlerinin tümünü kapsayan bir başka temanın da altını çizer: toplumsal rollerin çoğu açısından kesinlikle birbirlerinin yerine geçebilecekleri biçimde temsil edilen cinsiyetler arasındaki farklılığın en aza indirgenmesini. Bu temaya yönelik ilginç bir tartışma için bkz. J. Belo, *Rangda and Barong* (Locust Valley, N.Y., 1949).

Balililerin çocuksanlılığının bu tür zincirleri özetleme biçimi örnek çizimde (Şekil 1) görülebilir. Yalınlık açısından, yalnızca erkek çocuksanlılıkları gösterdim ve gönderge nesil için İngiliz adları kullandım. Ayrıca, modeli, çocuksanlı kullanımın ad verilen torunların soyağacı sıralamasını (ya da cinsiyetini) değil, mutlak yaşı kullandığını vurgulayacak biçimde düzenledim.

Şekil 1'de de görüldüğü gibi, çocuksanlılık hem çocuk dünyaya getirmekle bağlantılı statüyü hem de bu tür statülerin iki, üç ya da dört (çok ender olarak beş) nesil derine inen sıralamasını belirler. Hangi belirli



ŞEKİL 1
Bali Çocuksanlılığı
NOT: Mary, Don'dan daha büyüktür; Joe, Mary'den, Jane'den ve Don'dan daha büyüktür. Diğer bütün insanların yaşları, elbette selef ya da halef olmalarını belirleyen unsur olmaları dışında, çocuksanlılık açısından önemsizdir.

sıralamaların öne çıkacağı konusu tamamen rastlantısaldır: Mary Joe'dan önce ya da Don Mary'den önce doğmuş olsaydı, bütün bu düzenlemenin değiştirilmesi gerekirdi. Fakat gönderge olarak alınan bireyler ve dolayısıyla da simgesel açıdan kabul gören belirli soy sıralamaları rastlantısal bir mesele olduğu, pek de önemli olmadığı halde, bu tür sıralamaların vurgulanmış olması gerçeği Balililer arasında kişisel kimliğe ilişkin önemli bir gerçeği ön plana çıkarır: bir birey atalarının kim olduğuna göre algılanmaz (zaten ölen kişilerle ilgili kültürel perdelemeden ötürü, *bu* bilinmez bile); kimin atası olduğu bağlamında algılanır. Dünya toplumlarının birçoğunda olduğu gibi, kişiyi kimin doğurduğu, kimin kişinin soyunu başlatan kişi olduğu açısından tanımlanmaz; kişinin doğurduğu kişi açısından, kişinin çocuğu, torunu ya da torununun çocuğu olabilecek, çoğu durumda da hâlâ hayatta olan birey açısından, belirli bir çocuk dünyaya getirmekle bağlantılı bağlar seti yoluyla bağlantının sağlandığı kişi açısından tanımlanır.[20] "Joe'nun büyük Büyükbabası", "Joe'nun Büyükbabası" ve "Joe'nun Babası"nı birbirine bağlayan şey, bir bakıma, Joe'nun doğumuna katkı sağlamış olmaları gerçeğidir – yani, genelde Bali halkının, özelde de köylerinin toplumsal metabolizmasının sürdürülmesine katkı sağlamış olmalarıdır. Zamansal bir sürecin kabullenilmesi olarak görülen şey, aslında, Gregory Bateson'ın fizikten bir terimi ödünç alarak zekice belirttiği gibi, "sabit durum"un korunmasının kabullenilmesidir.[21] Bu tür bir çocuksanlı düzende, nüfusun tamamı, toplumsal yenilenmeyi artık ellerinde tutan nüfusun alt sınıfı –yani geleceğin ebeveynlerinin yaklaşmakta olan topluluğu– ile ilişkisi ve bu sınıf içindeki temsili açısından sınıflandırılmaktadır. Bu düzenin bakış açısı altında, insanlık koşulunun en zaman-yoğun olanları bile –büyük büyükbabalık ya da annelik– kalımlı bir şimdiki zaman içindeki bir bileşen konumundadır.

20) Bu açıdan doğum sırası terimleri, daha zarif bir analizle, "sıfır çocuksanlılık"lar olarak betimlenebilir ve bu simgesel düzene katılabilir: Wayan, Njoman vs. olarak adlandırılan bir kişi hiç kimseyi üretmemiş olan, en azından şimdilik hiçbir halefi olmayan kişidir.

21) G. Bateson, "Bali: The Value System of a Steady State", M. Fortes (yay. haz.) *Social Structure: Studies Presented to Radcliffe-Brown* (New York, 1963), s. 35-53. Bateson, bir parça dolaylı bir biçimde olsa da, Bali düşüncesinin zamansal olmayan tuhaf doğasına ilk dikkatleri çeken kişiydi ve benim daha dar odaklı analizim de onun genel görüşlerinden kaynaklamaktadır. Ayrıca bkz. Bateson, "An Old Temple and a New Myth", *Djawa* (Jogiakarta) 17 (1937): 219-307. (Bunlar günümüzde yeniden yayımlandı: J. Belo (yay. haz.) *Traditional Balinese Culture* (New York, 1970), s. 384-402; 111-136).

STATÜ UNVANLARI

Kuramsal açıdan, Bali'de herkes (ya da yaklaşık olarak herkes), onu tamamen Bali'ye özgü statü basamaklarında belirli bir konuma yerleştirecek şu ya da bu unvandan birini taşır – *Ida Bagus, Gusti, Pasek, Dauh* vb.; her bir unvan toplumun her bir üyesi karşısında kültürel açıdan belirli bir düzeyde astlık ve üstlüğü temsil eder ve böylece nüfusun tamamı düzgün bir biçimde derecelendirilmiş bir kast dizgesiyle düzenlenir. Aslında, dizgeyi bu yönleriyle analiz etmeye çalışanların da keşfettiği gibi, durum çok daha karmaşıktır.

Durum, düşük konumlardaki birkaç köylünün kendilerinin (ya da ebeveynlerinin) unvanlarının ne olduğunu "unuttuklarını" ileri sürmelerinden ibaret değil; unvanların derecelendirilmesinde yerden yere, hatta kimi zaman bilgi kaynağından bilgi kaynağına farklılıklar görülmesinden de ibaret değil; ya da, kalıtsal temellerine karşın, unvanların da değiştirilebilmesinin yolları olmasından da ibaret değil. Bunlar yalnızca dizgenin günlük işleyişiyle bağlantılı (önemsiz sayılmayacak) ayrıntılar. Asıl önemli olan, statü unvanlarının gruplara değil, bireylere atanmasıdır.[22]

Statü unvanı dizgesi saf bir prestij dizgesidir. Bir kişinin unvanından yola çıkarak, kendi unvanınızı da dikkate alarak, kamusal yaşamın her alanında bu kişiye karşı nasıl bir tavır sergilemeniz gerektiğini ve onun size nasıl davranması gerektiğini, aranızda başka hangi toplumsal bağlar olursa olsun ya da onu insan olarak nasıl tanırsanız tanıyın, bilirsiniz. Balililerin nezaketi çok üst düzeyde gelişmiştir ve günlük yaşamın tamamında toplumsal davranışın dış yüzeyini sıkı bir biçimde denetler. Konuşma biçemi, duruş, giyim, yemek yeme, evlenme, hatta ev inşa etme, ölünün gömüleceği yer ve ölü yakma kipi kesin bir davranış kodu dizisi tarafından yapılandırılır; bu dizinin kaynağı, toplumsal zarafet sağlamaktan ziyade, çok daha uzak erimli metafizik konulardır.

Statü unvanı dizgesinin taşıdığı türden insan eşitsizliği ile bunun ifade ettiği etiket dizgesi ahlaksal, ekonomik ya da siyasal değil, dinseldir. Günlük etkileşimin bu tür bir ritualistik bakış açısından model aldığı düşünülen ilahi düzenin yansımasıdır. Bir kişinin unvanı o kişinin zengin-

22) Bali'de kaç tane unvan bulunduğu (yüzden fazla olabilir) ya da her bir unvana kaç bireyin sahip olduğu bilinmemektedir, çünkü bu açılardan bir sayım gerçekleştirilmiş değildir. Benim Güneydoğu Bali'de yoğun bir biçimde incelediğim dört köyde toplam otuz iki farklı unvan ortaya çıktı; bunlardan en yaygın olanına yaklaşık iki yüz elli birey, en dar erimli olanına da yaklaşık elli ila altmış birey sahipti. Bkz. C. Geertz, "Tihingan: A Balinese Village."

liğini, gücünü, hatta ahlaksal ününü değil, tinsel yapısını sergiler; bununla kişinin dünyevi statüsü arasındaki uyumsuzluk çok büyük olabilir. Bali'nin en etkili kişilerinden bazıları en kaba biçimde yaklaşılan kişilerdir; en çok el üstünde tutulanlardan bazıları da en az saygı duyulanlardır. Balililerin ruh halinden bir anlam çıkarmaya çalışırken, Machiavelli'nin unvanların insanlara onur kazandırmadığı, insanların unvanlara onur kazandırdığı yorumundan daha ötesini düşünmek zor olacaktır.

Kuramsal açıdan –Balililerin kuramında– bütün unvanlar tanrılardan gelir. Her bir unvan, kimi zaman değişikliklerle, tıpkı kutsal bir aile yadigârı gibi babadan oğula aktarılmıştır; farklı unvanların prestij değerlerindeki farklılık, bu unvanları taşıyan insanların unvanların içerdikleri tinsel koşullara uyum sağlama derecesinin bir sonucudur. Bir unvana sahip olmak –en azından büyük ölçüde– eyleme ilişkin kutsal standartları karşılamayı ya da en azından bu standartlara yaklaşmayı kabul etmek demektir ve bunu herkes aynı düzeyde gerçekleştiremez. Sonuçta, unvanların dereceleri ile bu unvanları taşıyanların dereceleri arasında mevcut uyumsuzluk ortaya çıkar. Kültürel konum –toplumsal konumun karşıtı olarak– burada bir kez daha kutsal varlıkla aralarındaki mesafenin bir yansımasıdır.

Hemen her unvanla bağlantılı, bir ya da bir dizi, çok somut nitelikli ve unvanı taşıyan herhangi birinin tinsel açıdan içine düştüğü belirgin bir hatayı da kapsayan efsanevi bir olay vardır. Bu tür kabahatlerin –bunlara günah demek zordur– unvanın ne ölçüde değer yitirdiğini, tamamen aşkın bir statüden ne kadar uzaklaştığını ve böylece en azından genel bir açıdan unvanın prestij sıralamasının bütünündeki konumunu saptadığı düşünülür. Belirli coğrafi göçler (mitsel olmayabilirler), unvanlararası evlilik, askeri başarısızlık, yas tutma etiketinin çiğnenmesi, ritüel boşlukların unvanın değerini az ya da çok azalttığı düşünülür: daha düşük unvanlar için daha büyük düzeyde, daha üst unvanlar için daha yüksek düzeyde.

Ancak, bu görünüme karşın, bu düzensiz bozulma temelde ne ahlaksal ne de tarihsel bir görüngüdür. Ahlaksal değildir çünkü unvanı var ettiği düşünülen olaylar, çoğu zaman, Bali'de ya da başka yerlerde, haklarında olumsuz etik yorumların yapılabileceği olaylar değildir; gerçek ahlaksal hatalar (zulüm, sadakatsizlik, onursuzluk, edepsizlik) dünya sahnesinden sahipleriyle birlikte geçip giden şöhrete zarar verir, kalıcı olan unvanlara değil. Tarihsel değildir çünkü göz açıp kapayıncaya kadar olup biten şeyler, şu anki gerçeklerin nedenleri olarak değil, niteliklerinin ifadeleri olarak kullanılmaktadır. Unvanın değer yitirmesine neden olan olaylarda önemli olan, gerçek geçmişte yer almaları ya da hiç yer almamaları değil,

değer yitimine neden olmalarıdır. Bunlar, olayların şimdiki halini doğuran süreçlerin ya da bu halin ahlaksal yorumunun formülleştirilmeleri değildir (Balililer bu entelektüel uğraşların ikisiyle de fazla ilgilenmezler): bunlar, insan toplumunun biçimi ile onun kusursuzluktan uzak bir ifadesi –bazı noktalarda diğerlerine oranla kusursuzluktan daha da uzak– olan kutsal yapı arasındaki ilişkinin imgeleridir.

Fakat, unvan dizgesinin otonomluğu konusunda her şeyin söylenmesinin ardından, kozmik yapılar ile toplumsal biçimler arasında böyle bir ilişkinin var olduğu düşünülüyorsa, bu tam olarak nasıl anlaşılır? Yalnızca dinsel kavrayışlara, bireyler arasındaki tinsel değerin doğal farklılıklarına ilişkin kuramlara dayanan unvan dizgesi, topluma dışarıdan bakan kişiler olarak, emeğin toplumsal paylaşımında mevcut olan ve erk, etki, zenginlik, ün ve diğerlerinin "gerçeklikleri" olarak adlandırabileceğimiz şeyle nasıl bağlantılıdır? Kısacası, gerçek anlamda toplumsal yetki düzeni ondan tamamen bağımsız olan bir prestij dizgesinin içine nasıl yerleşmekte ve aralarında mevcut olan gevşek ve genel bağıntıyı nasıl açıklamakta ve sürdürmektedir? Yanıt şudur: Bu, Hindistan'dan ithal edilmiş ve yerel zevke göre uyarlanmış ünlü bir kültürel kuruma dayanan ustaca bir hile, bir el çabukluğu yoluyla mümkün olur; bu kurum Varna Dizgesi'dir. Varna Dizgesi sayesinde, Balililer, doğal yolla ondan neşet ettiği var sayılan ama aslında keyfi olarak ona empoze edilen yalın bir karakterle, çok düzensiz bir statü kutucukları derlemesini açığa çıkarır.

Hindistan'da olduğu gibi, Varna Dizgesi, gitgide azalan prestij düzeylerine göre sıralanan dört temel kategoriden oluşur –*Brahmana, Satria, Wesia* ve *Sudra*– ve bunlardan ilk üçü (Bali'de *Triwangsa* – "üç halk") aşağı tabakadan olan dördüncüye karşı tinsel bir patriyark yetkesini tanımlamaktadır. Bali'de Varna Dizgesi kendi başına statü ayrımlarını gerçekleştirmek için kültürel bir gereç değil, yalnızca unvan dizgesi tarafından zaten gerçekleştirilmiş olanları bağlantılandıran bir kültürel gereçtir. Bu dizge, içinde ima yoluyla dile getirilen sayısız ince kıyaslamayı düzgün bir ayrımlama (bazı bakış açılarına göre gereğinden fazla düzgün) biçiminde özetler – koyunları keçilerden, birinci kalite koyunları ikinci kalite olanlardan, ikinci kalite olanları üçüncü kalite olanlardan ayırarak.[23] İnsanlar birbirlerini Satria

23) Varna kategorileri, genellikle, çoğu yüksek konumlardaki kişiler tarafından, kademeli sınıf biçiminde üç adet alt gruba ayrılır – üst (*utama*), orta (*madia*) ve alt (*nista*); kategorinin bütünündeki çeşitli unvanlar da buna göre alt gruplara ayrılır. Balililerin Polinezyalı olduğu kadar Hint kökenli olduğu da söylenebilecek toplumsal katmanlaşma dizgesinin tam bir analizi burada verilememektedir.

ya da Sudralar biçiminde algılamaz, fakat, örneğin, Dewalar ya da Kebun Tubuhlar olarak algılar ve bu şekilde de Satria-Sudra ayrımını –genel anlamda ve toplumsal örgütlenme amaçları için– Dewayı bir Satria unvanı ve Kebun Tubuhu da bir Sudra unvanı olarak tanımlamak yoluyla getirilen karşıtlık düzenini ifade etmek için kullanırlar. Varna kategorileri insanlara değil, insanların taşıdığı unvanlara uygulanan kategorilerdir – bu kategoriler prestij dizgesinin yapısını formülleştirir; öte yandan, unvanlar bireylere uygulanan etiketlerdir – kişileri bu yapı içine yerleştirirler. Unvanların Varna sınıflandırımı toplum içinde erk, zenginlik ve saygının gerçek dağılımıyla –yani toplumsal katmanlaşma dizgesiyle– ne kadar uyumluysa, toplum da o kadar iyi düzenlenmiş sayılır. Doğru insanlar doğru yerlerde bulunur: tinsel değer ve toplumsal konum kol kola gider.

Unvan ile Varna arasındaki işlev farklılığı, bunlarla ilişkilendirilmiş simgesel biçimlerin kullanılmasında açıkça görülür. Birkaç istisna dışında çocuksanlılığın uygulanmadığı Triwangsa soyluları arasında, bir bireyin unvanı onun temel hitap ve gönderme terimi olarak kullanılır. Bir kişi *Ida Bagus, Njakan* ya da *Gusi* olarak adlandırılır (Brahmana, Satria ya da Wesia olarak *değil*) ve bu kişiden aynı terimlerle söz edilir; bazen kesin belirtim için bir doğum sırası adı eklenir (Ida Bagus Made, Njakan Mjoman ve benzerleri). Sudralar arasında, unvanlar yalnızca gönderme için kullanılır; asla hitap için kullanılmaz. Gönderme için kullanıldığında da kişinin kendi köyünden farklı bir köyün üyeleri söz konusudur; burada kişinin çocuksanı bilinmeyebilir ya da, bilinse bile, aynı köyden olmayan biri için kullanılmayacak kadar bildik değerlendirilebilir. Köy içinde, Sudra unvanlarının göndergesel kullanımı yalnızca prestij statü bilgisinin uygun kabul edildiği durumlarda ortaya çıkar ("Joe'nun babası bir *Kedisan* ve bu nedenle de biz *Pande*ler karşısında 'daha alt' düzeyde" gibi); hitap ise, elbette, çocuksanlar yoluyla gerçekleşir. Yakın arkadaşlığın söz konusu olduğu durumlar dışında, köylerde çocuksanların bir kenara bırakıldığı durumlarda en yaygın hitap terimi *Djero*'dur. Bu sözcük "dışarıdan" (*Djaba*) sayılan Sudraların karşıtı olarak "iç" ya da "içeriden" anlamına gelir; ama, bu bağlamda, "Nazik olmak amacıyla sana sanki bir Triwangsaymışsın gibi hitap ediyorum, ki değilsin (olsaydın zaten sana uygun unvanınla hitap ederdim) ve senin de aynı biçimde rol yapmanı bekliyorum" demekle aynı anlamı taşır. Varna terimlerine gelince, bunlar hem Triwangsa hem de Sudralar tarafından yalnızca bütünsel prestij sıradüzenini genel terimlerle kavramsallaştırmada kullanılırlar; bu gereksinim de genellikle köylerarası siyasal, dinsel ya da katmanlaşma temelli konularda ortaya çıkar:

"Klungkung kralları Satria, ama Tabanan kralları Wesia" ya da Sanur'da bir sürü zengin Brahmana var; bu yüzden de oradaki Sudraların köy işleri hakkında fazla söz hakkı yok" gibi.

Şu halde, Varna Dizgesi iki şeyi gerçekleştirir. Görünüşte *ad hoc* ve keyfi bir dizi prestij ayrımını ve unvanı Hinduizmle, Hinduizmin Bali versiyonuyla birleştirir ve böylece köklerini genel bir dünya görüşüne yerleştirir. Ve bu dünya görüşünün taşıdığı anlamları, dolayısıyla da unvanları toplumsal örgütlenme için yorumlar: unvan dizgesinde mevcut olan prestij derecelerinin toplumdaki gerçek zenginlik, erk ve saygı dağılımına yansıması ve, aslında, onunla tamamen örtüşmesi gerekir. Bu örtüşmenin derecesi, elbette, ortalama düzeydedir. Ancak, bu kuralın birçok istisnası bulunabilirse de –devasa güce sahip Sudralar, kiracı çiftçiler olarak çalışan Satrialar, ne saygı duyulan ne de saygı duyulur bir yönü olan Brahmanalar– Balililerin insanlık durumunu gerçek anlamda yansıttığını düşündükleri şey istisnalar değil, kuralın kendisidir. Varna Dizgesi, unvan dizgesini, toplumsal yaşamı genel bir kozmolojik kavramlar bütünü açısından görmeyi olanaklı kılacak biçimde düzenler: insanların yeteneklerinin çeşitliliği ile tarihsel sürecin işleyişi –kişilerin standartlaştırılmış bir statü dizgesi içindeki konumlarıyla kıyaslandığında– yüzeysel görüngüler olarak, olumsuz oldukları ölçüde bireysel karaktere karşı kayıtsız kavramlar olarak değerlendirilir.

KAMUSAL UNVANLAR

Kişi tanımının bu sonuncu simgesel düzeni, yüzeysel açıdan, bizim bireyleri tanımlama ve karakterize etmeye ilişkin daha belirgin yordamlarımızdan birini anımsatır.[24] Biz de, sıkça (belki de fazlasıyla sıklıkla) insanları bir meslek kategorileri perdesinin ardından görmekteyiz – yalnızca şu ya da bu uğraşı yerine getiriyor olarak değil, postacı, arabacı, siyasetçi ya da satıcı olması cihetiyle neredeyse fiziksel açıdan kaynaşmış olarak. Toplumsal işlev kişisel kimliğin algılanmasını sağlayan simgesel araç gibi işler; insan ne yapıyorsa odur.

24) Cinsiyet belirleyicileriyle bağlantılı olan (kadınlar için *Ni*, erkekler için *I*) bir diğer düzenin varlığına da en azından değinmek gerekir. Sıradan yaşamda, bu unvanlar yalnızca kişi adlarına (bu adların çoğu cinsiyet açısından yansızdır) ya da kişi adları ile doğum sırası adlarına birer ek olarak eklenirler, ama bu çok sık görülmez. Bunun sonucunda, bu unvanlar, kişiyi tanımlama açısından yalnızca rastlantısal bir öneme sahiptir; bu nedenle de bunları ayrıca ele almaya gerek olmadığı kanısındayım.

Ancak bu benzerlik yalnızca görünürdedir. Kişi olmanın neden ibaret olduğuna ilişkin farklı görüşlerin tam ortasına yerleşen, dünyanın neden ibaret olduğuna ilişkin farklı bir dinsel-psikolojik kavrayış karşısında yer alan ve bunu yansıtmak için de farklı bir kültürel gereçler seti –kamusal unvanlar– açısından ifade edilen, Balililerin toplumsal rol ile kişisel kimlik arasındaki ilişkiye dair görüşü, bizim uğraş adını verdiğimiz ama Balililerin *linggih* –"konum", "yer", "döşek"– adını verdikleri şeyin anlam belirten im olarak taşıdığı öneme oldukça farklı bir anlam katar.

"Konum" anlayışı Balililerin düşüncesinde ve uygulamalarında toplumun kamusal ve evsel bölümleri arasında aşırı derecede keskin bir ayrımın var olması gerçeğine dayanır. Yaşamın kamusal ve kişisel alanları arasındaki sınır hem kavramsal hem de kurumsal açılardan çok iyi belirlenmiştir. Köyden kraliyet sarayına kadar her düzeyde genel mesele, diğer birçok toplumda olduğu gibi içlerine nüfuz edilebilmek bir tarafa, bireyi ya da aileyi ilgilendiren meselelerden çok açık bir biçimde ayrılmış ve özenle yalıtılmıştır. Balililerin kendisine özgü çıkarları ve amaçları olan bir tüzel organ biçimindeki kamu anlayışı çok yüksek düzeyde gelişmiştir. Herhangi bir düzeyde, bu çıkarlar ve amaçlar açısından özel sorumluluklarla donatılmak, kişinin bu biçimde donatılmamış kalabalıktan ayrı tutulmasıdır ve kamusal unvan da işte bu özel konumu ifade eder.

Aynı zamanda, Balililer, toplumun kamu sektörünü sınırları belirli ve otonom olarak algılasalar da, onun kesintisiz bir bütün oluşturduğunu, hatta bir bütün oluşturduğunu düşünmezler. Bunun yerine, Balililere göre, kamu ayrı, süreksiz ve hatta kimi zaman birbiriyle rekabet eden alanlardan oluşur; bunların her biri kendi kendisine yeterlidir, kendi kendisinden yararlanır, kendi haklarını sonuna kadar korur ve kendi örgütlenme prensiplerine dayanır. Bu tür alanların en göze çarpanları şunlardır: tüzel bir siyasal topluluk olarak köy; tüzel bir dinsel organ, bir cemaat olarak yerel tapınak; tüzel bir tarımsal organ olarak sulama kuruluşu ve, bunların ötesinde, asalet ile başrahiplik çevresinde dönen bölgesel –yani köy üstü– yönetim ve tapınç yapıları.

Bu çok çeşitli alanların ya da sektörlerin betimlenmesi, Balililerin toplumsal yapısının şu anki bağlam için uygun olmayacak kadar ayrıntılı bir analizini içerecektir.[25] Burada belirtilmek istenen unsur ise sudur: bunların her biriyle bağlantılı olarak, sorumlu memurlar –vekilharç daha uygun

25) Bu yönde bir makale için bkz. C. Geertz, "Form and Variation in Balinese Village Structure".

bir terim olabilir– ve bunun sonucunda bunların taşıdığı belirli unvanlar bulunmaktadır: *Klian, Perbekel, Pekaseh, Pemangku, Anak Agung, Tjakorda, Dewa Agung, Pedanda* ve belki elli kadar unvan daha. Ve –nüfusun çok küçük bir yüzdesini oluşturan– bu insanlara bu resmi unvanlarıyla hitap edilir ve değinilir; bazen doğum sırası adları, statü unvanları ya da, Sudralar söz konusu olduğunda, çocuksanlar ikincil bir belirtim amacıyla bu unvanlara eklenir.[26] Sudra düzeyinde çeşitli "köy şefleri" ve "halk rahipleri" ile Triwangsa düzeyinde çeşitli "krallar", "prensler", "efendiler" ve "başrahipler" yalnızca bir role sahip değildir. Bunlar, kendilerinin ve çevredekilerin gözünde, bu rolün içine çekilmiş hale gelir. Onlar gerçek anlamda kamusal kişilerdir, kişi olmanın diğer yönleri –bireysel kişilik, doğum sırası, akrabalık ilişkileri, çocuk dünyaya getirmekle bağlantılı statü ve prestij sıralaması– onlar açısından, en azından simgesel düzeyde, ikincil konuma düşer. Bizler, psikolojik özellikleri kişisel kimliğin temeli kabul ederek, bu kişilerin gerçek kişiliklerini rolleri uğruna feda ettiklerini söyleyebiliriz; onlar ise, toplumsal konuma odaklanarak, rollerinin gerçek kişiliklerinin kendisi olduğunu söyleyeceklerdir.

Kamu unvanı taşıma rolünü üstlenebilme, statü unvanları dizgesiyle ve onun Varna kategorileri içindeki düzenlenişiyle yakından bağlantılıdır; bu bağlantı "tinsel meşruiyet doktrini" olarak adlandırılabilecek şey tarafından sağlanır. Bu doktrine göre, bölgelerarası –bölgesel ya da Bali çapında– öneme sahip siyasal ve dinsel "konumlar"a yalnızca Triwangsalar getirilebilir; yerel öneme sahip olanlar ise Subralara bırakılır. Üst düzeylerde doktrin çok katıdır: yalnızca Satrialar –yani, Satria derecesine uygun düşen unvanları taşıyanlar– kral ya da en üst düzeydeki prens olabilir, yalnızca Wesia ya da Satrialar efendi ya da daha alt düzeyde prens olabilir, yalnızca Brahmanalar başrahip olabilir. Daha alt düzeylerde doktrin bu kadar sıkı değildir; fakat köy şeflerinin, sulama derneklerinin başlarının ve rahiplerin Sudra olması ve Triwangsaların da konumlarını korumaları gerektiği kesindir. Ancak, her iki durumda da, kamu unvanlarının ilişkili olduğu vekilharçlık rollerine kuramsal açıdan hak kazanmış, Varna kategorisi ya da kategorilerinin statü unvanlarını taşıyan kişilerin büyük çoğunluğunun böyle rolleri yoktur ve böyle rollere sahip olmaları

26) Unvanın ifade ettiği işlevle ilişkili yer adları ikincil belirtim olarak belki daha yaygındır: "Klian Pau"; burada "Pau" kişinin klian ("şef", "ileri gelen") olduğu köyün adıdır. "Anak Agung Kaleran"; burada "Kaleran" –"kuzey" ya da "kuzeyli"– efendinin sarayının adı (ve konumu) olmaktadır.

da pek olanaklı görünmemektedir. Triwangsa düzeyinde, konuma sahip olmak büyük ölçüde kalıt temellidir, hatta büyük oğul hakkıdır ve "erk sahibi" bir avuç kadar birey ile erk sahibi olmayan asillerin geri kalanı arasında kesin bir ayrım bulunmaktadır. Sudra düzeyinde, kamu hizmeti yapabilmek sıklıkla seçime dayanır ama bu hizmeti görme fırsatını yakalayan insanların sayısı yine de çok sınırlıdır. Prestij statüsü kişinin ne tür bir kamusal göreve gelmeyi umabileceğini belirler; kişinin böyle bir rolü üstlenip üstlenemeyeceği ise tamamen ayrı bir konudur.

Ancak, tinsel meşruiyet sorununun prestij statüsü ile kamu hizmeti arasında kurduğu genel bağıntıdan ötürü, toplum içindeki siyasal ve dinsel otorite düzeni, toplumsal düzenin metafizik düzeni belirsizce de olsa –daha açık olması beklenirken– yansıttığı anlayışıyla bağlantılıdır; ve, bunun da ötesinde, kişisel kimliğin –yalnızca insana özgü oldukları için– cinsiyet, yaş, yetenek, huy ya da başarı gibi yüzeysel konular açısından –yani biyolojik yönden– tanımlanmaması gerektiği, bunun yerine genel bir tinsel sıradüzen içindeki konum gereğince –yani tipolojik yönden– tanımlanması gerektiği anlayışıyla bağlantılıdır. Kişiyi tanımlamanın diğer bütün simgesel düzenleri gibi, kamu unvanlarından kaynaklanan düzen de, farklı toplumsal bağlamlar göz önünde bulundurularak, temelde yatan bir varsayımın formülleştirilmesinden oluşur: önemli olan, bir insanın insan olarak ne olduğu değildir; önemli olan, değişmemekle kalmayıp insanı aştıkları için değişemez olan bir kültürel kategoriler seti içinde insanın nereye yakıştığıdır.

Bu noktada, bu kategoriler kutsal varlığa doğru yükselir (ya da kutsal varlıktan aşağı doğru azalır); karakteri örtme ve zamanı geçersiz kılma güçleri ileri gidildikçe artar. Hem insanların taşıdığı üst düzey kamusal unvanlar gitgide tanrıların taşıdıkları ile birbirine karışır ve en üst noktada onlarınki ile aynı hale gelir, hem de tanrılar düzeyinde unvanın kendisinden başka geriye hiçbir şey kalmaz. Bütün tanrı ve tanrıçalara hitap etmek ve değinmek için ya *Dewa* (dişil *Dewi*) ya da, daha üst konumdakiler için, *Betara* (dişil *Betari*) kullanılır. Birkaç durumda, bu genel adlandırmalara özel adlar da eklenir: Betara Guru, Dewi Sri ve benzerleri. Ama bu biçimde özel ad verilmiş kutsal varlıkların bile ayırt edici kişiliklere sahip oldukları düşünülmez: yalnızca kozmik öneme sahip belirli konuları yönetsel açıdan düzene sokmakla yükümlü oldukları düşünülür: yani, doğurganlık, erk, bilgi, ölüm ve benzerlerini. Çoğu durumda, Balililer, hangi tapınaklarında hangi tanrılara ve tanrıçalara tapınıldığını bilmezler ve bilmek de istemezler (tapınaklarda tanrıçalar daima bir erkek bir de dişi olmak

üzere bir çifttir) ve onlardan "A tapınağındaki *Dewa* (ya da *Dewi*) *Pura*" biçiminde söz ederler. Antik Yunan ve Roma'nın aksine, sıradan Balililer belirli tanrıların yaptıklarının, güdülenimlerinin, kişiliklerinin ve bireysel geçmişlerinin ayrıntılarına çok az ilgi gösterirler. Bu tür konularda yaşlılar ve üst konumdaki insanlar açısından nasıl bir ihtiyat ve âdetlere uygunluk söz konusuysa, tanrılar ve tanrıçalar için de aynısı söz konusudur.[27]

Kısacası, tanrılar dünyası yalnızca başka bir kamusal alandır; diğer bütün alanların üstündedir ve diğer alanların mümkün mertebe edinmeye çalıştıkları bir ethos ile yüklüdür. Bu alanın meseleleri siyasal, ekonomik ya da törensel (yani insana özgü) düzeyde değil, kozmik düzeyde konumlanır ve bu alanın vekilharçları da özellikleri olmayan insanlar, insanlığın bildik niteliklerinin hiçbir önem taşımayacağı bireylerdir. Yalnızca kamusal unvanlarıyla tanınan bu adsız tanrıları her yıl adanın her yerinde düzenlenen binlerce tapınak festivalinde temsil eden, yüzden neredeyse yoksun, tamamen törel, asla değişmeyen bu ikonlar, Balililerin kişi olma anlayışının en saf ifadesini oluşturur. Onların (ya da o an için o ikonların içinde yaşayan tanrıların) önünde diz çöken Balililer yalnızca kutsal gücü kabul etmekle kalmazlar, aynı zamanda derinlerde yattığını düşündükleri imgeyle yüzleşmektedirler – hayatta olmanın biyolojik, psikolojik ve toplumbilimsel anlamda doğal sonuçlarının, tarihsel zamanın niteliklerinin yalnızca gözler önünden silmek istediği bir imge.

Güçlerin Kültürel Üçgeni

İnsanların zamanın geçtiğinin farkında olmalarının –daha doğrusu, bunun farkına varmalarının– birçok yolu vardır: mevsimlerin geçişine,

27) Tanrıların etkinlikleri hakkında, kimi çok uzun geleneksel metinler bulunmaktadır ve öykülerin parçaları bilinir. Fakat, hem bu mitler benim karakterize etmeye çalıştığım tipolojik kişilik görüşünü, statik zaman görüşünü ve törenselleştirilmiş etkileşim biçemini yansıtmaktadır, hem de öykülerin ele aldıkları kutsal varlıkları tartışmak ya da bunlar hakkında düşünmek konusundaki genel suskunluk Balililerin "dünya"yı anlama ve uyarlama çabalarına çok az katkı sağlamaktadır. Yunanlar ile Balililer arasındaki fark, tanrılarının –her iki durumda da skandal nitelikli– yaşamlarından ziyade, bu insanların bu yaşamlara karşı takındığı tutumda yatar. Yunanlar açısından, Zeus ile beraberindekilerin özel yaşamları insanlarınkine çok benzer ve bu nedenle onlar hakkında dedikodu yapmanın felsefi bir anlamı vardır. Balililer açısından, Batara Guru ile beraberindekilerin özel yaşamları yalnızca birer özel yaşamdır ve onlar hakkında dedikodu yapmak yakışıksız, hatta, prestij sıradüzenindeki yerleri düşünüldüğünde terbiyesizlik olacaktır.

ayin değişimlerine ya da bitki yaşantısının ilerlemesine dikkat kesilmek; alışkıların, tarımsal işlerin ya da ev işlerinin döngülerini hesaplamak; hedeflenen eylemler hazırlayıp programlamak ve gerçekleştirilmiş olanları anımsayıp değerlendirmek; soyağaçlarını korumak, efsaneleri ezberden okumak ya da kehanetleri ezberlemek. Fakat, hiç kuşkusuz, en önemlileri arasında, kişinin kendisinde ve çevresindekilerde biyolojik yaşlanma, olgunlaşma sürecini, somut bireylerin kötüleşmesi ve ortadan kalkması sürecini gözlemlemesi yer alır. Kişinin bu süreci nasıl gördüğü, bu nedenle, kişinin zamanı nasıl yaşadığını derinden etkiler. Kişilerin, bir kişi olmanın ne demek olduğu hakkındaki kavrayışları ile tarihin yapısı hakkındaki kavrayışları arasında yok edilemez bir içsel bağ mevcuttur.

Vurgulamakta olduğum gibi, Balililerin kişisel kimlik anlayışlarını içeren kültür kalıpları hakkındaki en çarpıcı şey, kesinlikle, herkesi – dostları, akrabaları, komşuları, yabancıları; yaşlıları ve gençleri; üstleri ve astları; şefleri, kralları, rahipleri ve tanrıları; hatta ölülerle doğmamış olanları– basmakalıp bir biçimde çağdaşlar, soyut ve adsız hemcinsler olarak betimlemeleridir. Gizlenen adlardan gösterişli unvanlara kadar, kişiyi tanımlamanın her bir simgesel düzeni, temel bağlantısı aynı zaman diliminde yaşıyor olmaktan ibaret bireyler arasındaki ilişkiye içkin standartlaştırmayı, idealleştirmeyi ve genelleştirmeyi vurgulayıp güçlendirecek ve bir kişinin geçmişinde yeri olan toplumdaşlar ya da birbirlerinin doğal vasiyetçisi veya durumdan habersiz vârisi olan seleflere ve haleflere içkin ilişkide yer alan kimseleri sessizleştirecek ya da açınlayacak biçimde iş görür. Elbette, Bali'deki insanlar birbirlerinin yaşamında doğrudan ve bazen de derinden yer almaktadır; elbette, dünyalarının kendilerinden önce gelmiş olanlar tarafından şekillendiğini hissetmekte ve eylemlerini de kendilerinden sonra geleceklerin dünyasını şekillendirecek biçimde yönlendirmektedirler. Ama, kültürel açıdan sergilenen, simgesel açıdan vurgulanan, onların birer kişi olarak varoluşlarının bu yönü –dolaysızlık ve bireysellikleri ya da tarihsel olaylar üzerindeki özel, asla yinelenemez etkileri– değildir; kalıcı, hatta, aslında sonsuz bir metafizik düzen içindeki toplumsal konumlanışları, kendilerine özgü konumlarıdır.[28] Balililerin

28) Değişmez olduğu düşünülen şey, düzenin bütünüdür; bireyin, belirli eksenler çerçevesinde bile olsa, hareketli olduğu düşünülen konumunun değişmez olduğu düşünülmez. (Bazı eksenler çerçevesinde –örneğin doğum sırası– aslında değişmez konumdadır.) Ama, burada önemli olan nokta, bu hareketin bizim zamansal olarak adlandırabileceğimiz açılardan algılanmamasıdır: birinin "babası" günün birinde "büyükbabası" haline geldiğinde, gerçekleşen değişiklik, yaşın ilerlemesi biçiminde değil de toplumsal (ve burada

kişiliği formülleştirirkenki aydınlatıcı çatışkısı, bu formülleştirmelerin –bizim anladığımız biçimiyle– kişilikten arındırıcı olmasıdır.

Bu yolla, Balililer, gelip geçicilik hissinin en önemli kaynaklarından üçünü köreltmektedir (gerçi, elbette, silmeleri söz konusu olamaz): yoldaşlarının (ve onlarla birlikte kendisinin) geri dönüşü olmayacak bir biçimde yokoluşa doğru gittiklerinin kavranması; ölenlerin tamamlanmış yaşamlarının yaşayanların henüz tamamlanmamış yaşamları üzerindeki ağırlığının bilincinde olmak; henüz doğmamış olanların henüz gerçekleştirilmekte olan eylemler üzerindeki potansiyel etkisinin kavranması.

Toplumdaşlar, karşılaştıklarında, birbirlerini dolaysız, sinoptik bir "şimdiki zaman" içinde karşılar ve kavrar; ve bunu yaparken de böyle bir şimdinin, yüz yüze etkileşimin süregelen akışı içinde akıp giderken, kaçamaklığı ve kısalığı tecrübe eder. "[Bir toplumdaş ilişkisi içinde], her bir ortak açısından diğerinin bedeni, jestleri, yürüyüşü ve yüz ifadeleri yalnızca dış dünyanın nesneleri ya da olayları olarak değil, aynı zamanda kendi fizyonomik belirleyicilikleri dahilinde, yani diğerlerinin düşünceleri[nin ifadeleri] biçiminde, dolaysızca gözlemlenebilir. (...) Her bir ortak, berikinin yaşam akışına katılır, karşısındakinin düşünceleri adım adım şekillendirilirken capcanlı bir şimdiki zaman içinde bu düşünceleri kavrayabilir. Böylece, birbirlerinin geleceğe ilişkin öngörülerini planlar, umutlar ya da endişeler biçiminde paylaşabilirler (...) karşılıklı olarak birbirlerinin geçmişlerine katılırlar; birlikte yaşlanmaktadırlar. (...)"[29] Maddesel bir uçurumla birbirlerinden ayrılan selefler ve halefler birbirlerini kökenler ve sonuçlara göre algılar ve bunu yaparak da olayların doğal zamandizinselliğini, standart, ben-ötesi –geçişi saatler ve takvimlerle ölçülebilen– zamanın doğrusal ilerleyişini yaşarlar.[30]

Bu deneyimlerin üçünü de –yani, toplumdaş içkinliğin çağrıştırdığı şimdiki zamanın uçup gitmesinin deneyimi; geçmişte selefler üzerine kafa yormanın tayin edici deneyimi; halefleri öncelemenin çağrıştırdığı şekillendirilebilir gelecek deneyimi– çağdaşların adsız rastlaşması tarafından üretilen saf eşzamanlılık duygusu yararına *kültürel açıdan* en alt düzeye

aynı anlama gelen kozmik) koordinatlarda bir değişiklik biçiminde algılanır – değişmez niteliğe sahip bir unsur olan uzam içinde yönlendirilmiş bir harekettir bu. Ayrıca, kişiyi tanımlamanın bazı simgesel düzenlerinde, konum mutlak bir nitelik olarak algılanmaz, çünkü koordinatlar kökene bağımlıdır: başka yerlerde olduğu gibi Bali'de de bir kişinin erkek kardeşi bir başkasının amcasıdır.

29) Schutz, *The Problem of Social Reality*, s. 16-17. Köşeli parantezler eklendi.

30) *A.g.e.*, s. 221-222.

indirgeyen Balililer, ikinci bir çatışkıyı da beraberinde üretmektedir. Balililerin kişi olmaya ilişkin kişisellilikten arındırıcı kavrayışı ile bağlantılı olarak, zaman da (yine bizim bakış açımızdan) zamandan arındırılmış bir kavrayıştır.

SINIFLANDIRICI TAKVİMLER VE NOKTASAL ZAMAN

Balililerin takvime dair kavramları –zaman birimlerini işaretlemek için kullandıkları kültürel mekanizma– bunu açık bir biçimde yansıtır; çünkü bunlar genellikle zaman dilimini ölçmek ya da geçen anın eşsizliğini ve geriye döndürülemezliğini vurgulamak için değil, zamanın kendisini insan yaşantısında ortaya koyarken kullandığı nicel gereklilikleri belirleyip sınıflandırmakta kullanılırlar. Bali takvimi (ya da, daha doğrusu, takvimleri; birazdan göreceğimiz gibi, iki takvim bulunmaktadır) zamanı belirli birimlere bölerken, amaç, onları hesaplayıp toplamak değil, onları betimleyip karakterize etmek, ayırt edici toplumsal, entelektüel ve dinsel önemlerini formülleştirmektir.[31]

Balililerin kullandıkları takvimlerden biri ay-güneş takvimidir; diğeri de gün adlarının bağımsız döngülerinin etkileşimi etrafında oluşturulmuş ve benim "değişimsel" olarak adlandıracağım takvimdir. Değişimsel takvim çok daha önemlidir. Gün adlarının on farklı döngüsünden oluşur. Bu döngüler farklı uzunluklardadır. En uzun olanında on gün adı bulunur; bu adlar birbirlerini belirli bir sırayla izler ve sıralamada sona gelindiğinde

31) Bunu izleyecek olana bir giriş ve bundan önce yer alana bir ek olarak şunu belirtmek gerekir: nasıl ki Balililerin birbirleriyle toplumdaş ilişkileri ve atalar ile torunlar arasında bir tür maddesel bağlantı bulunduğuna ilişkin bir inanışları mevcutsa, "gerçek" takvim anlayışları diyebileceğimiz bazı anlayışlara da –Caka adı verilen dizgedeki mutlak tarihler, birbirini izleyen dönemlere ilişkin Hindu kavrayışı ve, dahası, Miladi takvime erişim– sahiptirler. Fakat, bunlar (yaklaşık 1958) günlük yaşamın sıradan ilerleyişinde vurgulanmaz ve ikincil derecede öneme sahiptir; bunlar ara sıra belirli kişiler tarafından belirli amaçlarla, çok sınırlı bağlamlarda uygulanan apayrı kalıplardır. Bali kültürünün eksiksiz bir analizinin –eğer böyle bir şey olanaklıysa– aslında bunları da dikkate alması gerekir; bazı bakış açılarından, kuramsal yönden önemsiz oldukları söylenemez. Fakat, burada ve başka çalışmalarda, bu oldukça yetersiz analizde asıl nokta, Balililerin, söylenceye göre Macarlar gibi, bizimkine kesinlikle benzemeyen bir gezegenden göç etmiş kişiler olmaları değil, yalnızca, toplumsal açıdan gerçek öneme sahip belirli meseleler hakkındaki düşüncelerinin asıl parçasının, en azından şimdilik, bizimkinden belirgin bir biçimde farklı bir yönde yol almasıdır.

ilk gün adı yeniden kullanılır ve döngü yeni baştan başlar. Benzer biçimde, dokuz, sekiz, yedi, altı, beş, dört, üç, iki ve hatta –zamana yönelik "eşzamanlı" görüşün nihai noktasında– bir gün adı içeren döngüler de bulunmaktadır. Her bir döngü içindeki adlar farklıdır ve döngüler aynı zamanda gerçekleşir. Yani, herhangi bir günün, en azından kuramsal açıdan, aynı anda on döngünün her birinden gelen on farklı adı bulunmaktadır. Üç adlık döngünün pazar gününü belirlemek için kullanılmasına ve, örneğin, daha önce değinilen kişi adlandırımı gibi belirli küçük ritüellerin belirlenmesinde rol oynamasına karşın, on döngü içinde beş, altı ve yedi gün adı içerenler asıl kültürel öneme sahip olanlardır.

Bu üç temel döngünün –beş, altı ve yedi gün adı içerenlerin– etkileşimi üçterimli biçimde belirlenmiş bir günün (yani, üç döngüden gelen adların özel bir kombinasyonunu taşıyan günün) beş, altı ve yedinin basit birer ürünü olan her iki yüz on günde bir belireceği anlamını taşır. Beş ve yedi adlık döngüler arasındaki benzer etkileşimler, her otuz beş günde bir beliren, ikiterimli biçimde belirlenmiş günleri üretir; altı ve yedi adlık döngülerde, her kırk iki günde bir ve beş ve altı adlık döngülerde de her otuz günde bir ikiterimli biçimde belirlenmiş günler üretilir. Bu dörtlü çevrimin her birinin –süper döngülerin– tanımladığı çatışmalar (*ama çevrimlerin kendileri değil*) hem toplumsal açıdan önemli kabul edilir hem de bunların, şu ya da bu biçimde, gerçekliğin doğasını yansıttıkları düşünülür.

Bu "çember içinde çemberden" oluşan hesaplamanın sonucu, otuz, otuz iki, kırk iki ya da iki yüz on temel birimin ("günlerin") düzenli dizilerinden oluşan bir zaman anlayışıdır; bu birimlerden her birinin kendi üçterimli ya da ikiterimli adı tarafından endekslenmiş belirli türden bir nitel anlamı vardır: bizim ayın on üçüncü gününe denk gelen Cuma'yı uğursuz sayma anlayışımıza benzer bir anlayış bu. Bir günü kırk iki günlük bir dizi içinde tanımlayabilmek –ve böylece pratik ve/veya dinsel önemini değerlendirebilmek– için kişinin o günün yerini, yani, altı adlık döngü içindeki adı (örneğin, *Ariang*) ile yedi adlık döngü içindeki adını (örneğin, *Boda*) belirlemesi gerekir: örneğin, *Boda-Ariang* ortaya çıkar ve bu kişi de eylemlerini buna göre düzenler. Bir günü otuz beş günlük bir dizi içinde tanımlamak için, kişinin o günün beş adlık döngü içindeki adını ve yerini (örneğin, *Klion*) ve yedi adlık döngüdeki adını ve yerini belirlemesi gerekir: örneğin, *Boda-Klion* – bu da *rainan* demektir, yani kişinin tanrıları "beslemek" için belirli noktalara küçük adaklar yerleştirmesi gereken gün. İki yüz on günlük dizi için, üç haftanın tümüne ait adların

belirlenmesi gerekir: örneğin, *Boda-Ariang-Klion* ve bu da Balililerin en önemli bayramı olan Galungan'ın kutlandığı gündür.[32]

Ayrıntılar bir yana, bu tür bir takvimin olanak tanıdığı zaman hesaplama uygulamasının doğası, açıkça görüldüğü gibi, devam süresine değil, gerçekleşme zamanına yöneliktir. Yani, zamanın geçme hızını, belirli bir olayın gerçekleşmesinden beri geçen zaman miktarını ya da bir projeyi tamamlamak için kalan süreyi hesaplamak için kullanılmaz (ve kullanılması için de bazı yardımcı gereçler gerekecek, bu durumda bile sonuç daha da tuhaf olacaktır); zamanın farklı, kendi başına var olan parçacıklarını –"günleri"– birbirlerinden ayırmak ve sınıflandırmakta kullanılmak için uyarlanmıştır. Döngüler ile süper döngüler sonsuz, belirli bir noktadan başlamayan, sayılamaz ve, içsel düzenlerinin hiçbir önemi olmadığı için, bir doruktan yoksundur. Birbirleri üstüne birikim yapmazlar, tüketilmezler. Size zamanı söylemezler; ne tür bir zaman olduğunu söylerler.[33]

32) İki yüz on günlük süper döngüyü oluşturan otuz iki adlık döngüler de (*uku*) adlandırıldığı için, bunlar beş ve yedi günlük adlarla birlikte kullanılabilir –kullanılmaktadır da– ve böylece altı adlık döngüdeki adların kullanılması gereksinimini de ortadan kaldırılabilir. Fakat, bu yalnızca gösterimle ilgili bir konu değildir: otuz ve kırk iki günlük süper döngülerin adları bu şekilde belirsizleştirilse bile, sonuç tamamen aynıdır. Balililerin takvimle ilgili saptamaları gerçekleştirmek ve bunların anlamlarını değerlendirmek için kullandıkları gereçler –tablolar, listeler, sayısal hesaplamalar, anımsatıcılar– hem karmaşık hem de çok çeşitlidir ve hem teknik hem de yorum açısından bireyler, köyler ve adanın bölgeleri bağlamında farklılıklar bulunmaktadır. Bali'de basılı takvimler (hâlâ çok yaygın bir yenilik olmasa da) aynı anda ukuyu, birbirinin yerine geçen on döngünün her birindeki günü (hiç değişmeyen de dahil!), ay-güneş dizgesindeki gün ve ayları, Miladi takvim ve İslam takvimlerindeki gün, ay, yılı, Çin takvimindeki gün, ay, yıl ve yıl adını –üstelik bir de bu çeşitli dizgelerin tanımladığı biçimde Noel'den Galungan'a kadar bütün önemli tatillerin gösterimlerini– içerme çabasındadır. Balililerin takvimlere yönelik görüşleri ile takvimlerin toplumsal-dinsel anlamı için bkz. R. Goris, "Holidays and Holy Days", J. L. Swellengrebel (yay. haz.), *Bali* (Lahey, 1960), s. 115-129 içinde.

33) Daha kesin söylemek gerekirse, tanımladıkları *günler* size bunun ne tür bir zaman olduğunu söyler. Döngüler ve süper döngüler –döngü oldukları için– yinelenseler bile, önemli olan ya da önem atfedilen nitelikleri bu gerçek değildir. Otuz, otuz beş, kırk iki ve iki yüz on günlük çevrimler ve dolayısıyla işaret ettikleri aralıklar bu biçimde algılanmaz – ya da yalnızca çevresel olarak böyle algılanır; bunları üreten temel çevrimlerdeki, yani asıl döngülerdeki aralıklar da böyle algılanmaz – bu gerçek ilk değinilen aralıklara "ay" ve "yıl", sonrakilere de "hafta" denmesi yüzünden bazen yanlış anlaşılmaktadır. Sık sık vurgulanması gerektiği gibi, gerçekten de önemli olanlar yalnızca "günler"dir ve Balililerin zaman anlayışı döngüsel olmaktan ziyade sürelidir: parçalardan oluşur. Tek tek günler içinde belirli miktarda kısa vadeli, çok da titizlikle düzenlenmemiş süreli hesaplamalar yer alır: günlük döngü içindeki belirli noktalarda (sabah, öğle, gün batımı vb.), kamusal yerlerde gongların çalınması biçiminde ve bireysel katılımların kabaca dengelenmesinin

Değişimsel takvimin kullanımları Bali yaşantısının tüm yönlerine uzanır. Her şeyden önce (biri dışında) bütün bayramları –yani topluluğun genel kutlamalarını– belirler; Goris toplam otuz iki adet kullanım biçimi sıralamaktadır, yani yaklaşık her yedi günden biri bayramdır.[34] Fakat, bunlar herhangi bir algılanabilir ritim içinde gerçekleşmez. Eğer, rasgele, *Radité-Tungleh-Paing* adlı bayramı "bir" olarak alırsak, bayramlar şu numaralı günlere denk düşer: 1, 2, 3, 4, 14, 15, 24, 49, 51, 68, 69, 71, 72, 73, 74, 77, 78, 79, 81, 83, 84, 85, 109, 119, 125, 154, 183, 189, 193, 196, 205, 210.[35] İrili ufaklı festivallerin böylesine dağınık bir biçimde sıralanmasının sonucu, zamanın –yani günlerin– geniş anlamda iki çok genel türe ayrılmış biçimde algılanmasıdır: "boş" ve "dolu"; önemli bir şeylerin olduğu günler ile hiçbir şeyin ya da, en azından, fazla bir şeyin gerçekleşmediği günler. Bu durumda da ilkine çoğu kez "zaman" ya da "bağlantı" denirken, ikincisine "delik" denilmektedir. Takvimin diğer uygulamalarının tümü de bu genel algılamayı yalnızca güçlendirmekte ve daha düzgün hale sokmaktadır.

Bu diğer uygulamalar arasında en önemlisi, tapınak kutlamalarının belirlenmesidir. Bali'de kaç tapınak olduğunu hiç kimse bilmese de Swellengrebel'in tahminine göre 20.000'den fazla olması gerekir.[36] Bu ta-

gerektiği belirli kolektif çalışma alanlarında su saatlerinin kullanılması biçiminde. Ama bunun bile fazla bir önemi yoktur: takvim gereçleri ne kadar ileri olursa olsun, Balililerin zaman ölçme kavramları ve gereçleri fazlaca gelişmiş değildir.

34) Goris, "Holidays and Holy Days", s. 121. Elbette, bu bayramların hepsi de büyük bayramlar değildir. Birçoğu yalnızca aile içinde ve rutin bir biçimde kutlanır. Onları bayram yapan şey, diğer kutlama türlerinde görülmedik bir biçimde, Balililerin tümü için aynı anlamı taşımalarıdır.

35) *A.g.e.* Döngülerin işleyişinden kaynaklanan alt ritimler elbette mevcuttur: örneğin, her otuz beşinci gün bayramdır, çünkü o gün beş ve yedi adlık döngülerin etkileşimi söz konusudur; fakat günlerin birbirini izlemesi söz konusu olduğunda ara sıra görülen beklenmeler dışında art arda gelen bayramlar yoktur. Goris'e göre, Radité-Tungleh-Paing "Balililerin [değişimsel] yılının (...) ilk günü"dür (ve böylece bu günler kendi döngüleri içinde de ilk gün olmaktadır). Fakat, buna ilişkin bazı metinler olsa da (ya da olmasa da – Goris bu konuda bir şey söylemez), Balililerin bunu bu şekilde algıladıklarına ilişkin herhangi bir kanıt bulamadım. Aslında, zamansal bir başlangıç noktası olarak değerlendirebileceğimiz bir gün aramamız gerekse, bu günün Galungan (yukarıdaki hesaplamaya göre numara yetmiş dört) olması gerekir. Ama, bu görüş bile destekten büyük ölçüde yoksundur; diğer bayramlar gibi Galungan da yalnızca gerçekleşir. Bali takvimini, kısmen bile olsa, Batılıların zamanın akışı anlayışına göre sunmak bence onu görüngüsel açıdan kaçınılmaz olarak yanlış kullanmak olacaktır.

36) Swellengrebel, *Bali*, s. 12. Bu tapınaklar çeşitli boyutlardadır ve çeşitli önem derecelerine sahiptir; Swellengrebel'in belirttiğine göre, Bali'de Din İşleri Bürosu, 1953'te,

pınakların her biri –aile tapınakları, ardıl-grup tapınakları, tarım tapınakları, ölüm tapınakları, devlet tapınakları vb.– kendisine has, *odalan* diye bilinen bir bayram gününe sahiptir; sıklıka ve yanlışlıkla "doğumgünü" ya da, daha kötüsü, "yıldönümü" diye çevrilse de, gerçekte, "gün yüzüne çıkış", "beliriş", "tezahür" anlamına gelir; yani, tapınağın kurulduğu gün olmaktan ziyade, tapınağın faaliyete geçtiği gün (ki var olduğu günden beri hep faaldir), tanrıların orada ikamet etmek üzere göklerden yeryüzüne indiği gündür odalan. Odalanların arasında kalan zaman dilimi hareketsiz, metruk, boştur; dahası, rahip tarafından hazırlanan birkaç küçük sunu sayılmazsa, tapınakta hiçbir hareket yoktur.

Tapınakların büyük bir çoğunluğu açısından, odalan değişimsel takvime göre belirlenir (geri kalanlar açısından da odalanlar ay-güneş takvimine göre düzenlenir; bu takvim, göreceğimiz gibi, zamanı algılama kipleri açısından aşağı yukarı aynı kapıya çıkmaktadır) ve yine beş, altı ve yedi adlık döngülerin etkileşimi kullanılır. Bu da demektir ki, tapınak törenleri –bunlar inanılmaz ölçüde ayrıntılı olanlardan hiç göze çarpmayanlara kadar farklılık göstermektedir– Bali'de çok sık gerçekleşmektedir; üstelik, bu noktada, bu tür törenlerin yapılmadığı belirli günlerin yanı sıra, özellikle metafizik nedenlerden ötürü hiçbir törenin düzenlenmediği günlerin varlığına karşın.[37]

Böylece, Bali yaşamı, hem herkesin kutladığı ve sık sık gerçekleşen bayramlar tarafından hem de, çok daha sık bir düzeyde, yalnızca tapınağın –genellikle doğuştan itibaren– üyesi olanların katıldığı tapınak kutlamaları tarafından düzensiz bir biçimde bölünmektedir. Balililerin çoğu yarım düzine kadar tapınağın üyesi olduğu için, bu da –çılgınca denemese bile– inanılmaz düzeyde yoğun bir ritüel yaşam demektir; gerçi, bu yaşam ritmik olmayan bir düzende aşırı etkinlik ile devinimsizlik arasında gidip gelmektedir.

Bayramları ve tapınak festivallerini konu alan bu daha dinsel konulara ek olarak, değişimsel takvim, yaşamın daha dünyevi meselelerini de bün-

toplam 2.170 milkarelik alanıyla Delaware kadar yer kaplayan bir ada olan Bali'de (kuşku doğuracak kadar kesin bir sayı belirterek) 4.661 "büyük ve önemli" tapınak olduğunu rapor etmiştir.

37) Eksiksiz bir odalanın (bunlar tek bir gün yerine üç gün sürer) betimlenmesi için bkz. J. Belo, *Balinese Temple Festival* (Locust Valley, N.Y., 1953). Odalanlar büyük çoğunlukla altı adlık döngü yerine, beş ve yedi adlık döngülerle birlikte *uku* kullanımı yoluyla hesaplanmaktadır. Bkz. 31. dipnot.

yesine alır.[38] Ev inşa etmek, iş girişimini başlatmak, konutunu değiştirmek, yolculuğa çıkmak, ürünü hasat etmek, silahtaki horoz mahmuzlarını keskinleştirmek, kukla gösterisi düzenlemek ya da (eski zamanlarda) savaş başlatmak veya barışa karar vermek için iyi günler ve kötü günler bulunmaktadır. Kişinin doğduğu günün –bizim anladığımız anlamda doğumgünü değildir, o kişinin odalanıdır (bir Balili'ye ne zaman doğduğunu sorsanız "dokuzuncu gün, Perşembe" gibi bir yanıt alırsınız ve bunun da o kişinin yaşını belirlemek açısından pek bir yararı olmaz)– kaderinin büyük bir bölümünü denetlediğine ya da, daha doğrusu, gösterdiğine inanılır.[39] Şu gün doğan insanlar intihara eğilimlidir, bu gün doğanlar hırsız olur, şunda doğanlar zengin, bunda doğanlar da yoksul; şunda doğanlar iyi, ya da uzun ömürlü ya da mutlu, bunda doğanlar ise hastalıklı, kısa ömürlü ya da mutsuzdur. Huy ve yetenek de benzer biçimde değerlendirilir. Hastalığın tanısı ve tedavisi tamamıyla takvime dayalı karmaşık kararlarla bağlantılı olabilir; bu kararda hem hastanın hem de tedavi işini üstlenenin odalanları, hastalanılan gün, ayrıca belirtiler ve ilaçla metafizik ilişkisi olan günler de etkin olmaktadır. Evlilik sonuca bağlanmadan önce, bireylerin odalanları karşılaştırılır ve birleşmelerinin uğurlu olup olmadığına bakılır; değilse, ve taraflar hiç değilse ihtiyatlı ise (taraflar her zaman ihtiyatlıdır), evlilik gerçekleşmez. Ölü gömmenin ve ölü yakmanın, evlenmenin ve boşanmanın –İbranice'den Bali ortamına aktarırsak– duaya ve alışverişe çıkmanın, toplumdan elini ayağını çekmenin ve topluma katılmanın bir zamanı vardır. Köy konseylerinin, sulama birliklerinin ve gönüllü derneklerin toplantıları hep değişimsel takvime (ve daha ender durumlarda da ay-güneş takvimine) göre düzenlenir; tıpkı sessizce evde oturup beladan uzak durmaya çalışılacak zamanlar gibi.

Farklı bir temele oturmasına karşın, ay-güneş takvimi, aslında, değişimsel takvimle aynı mantığa göre zaman hesaplamaktadır. Başlıca farkı

38) Ayrıca, farklı adlar taşıyan günlerin neden bu niteliklere sahip olduklarını açıklayan çeşitli metafizik unsurlar da bulunmaktadır –çeşitli tanrılar, şeytanlar, doğal nesneler (ağaçlar, kuşlar, hayvanlar), erdemler ve kusurlar vb.– fakat bunların burada ele alınmasına gerek yok. Bu alanda ve metin içinde betimlenen "falcılık" uygulamalarıyla bağlantılı konularda, kuramlar ve yorumlar standart bir düzene kavuşmuş değildir ve hesaplama da yalnızca beş, altı ve yedi adlık döngülerle sınırlı olmayıp diğerlerinin çeşitli değişimlerine de yayılmaktadır; böyle olunca da olasılıklar sınırsız düzeye ulaşır.

39) Bireysel farklılıklar da göz önünde bulundurulduğunda, genellikle kullanılan terim odalan değil, *otonan* olmaktadır, ama kök anlam aynıdır: "beliriş", "tezahür", "gün yüzüne çıkış".

ve belirli amaçlar açısından avantajı, aşağı yukarı belirli bir tarihten başlamıyor olmasıdır; mevsimlere göre sürüklenmez.

Bu takvim, yeni aydan yeni aya kadar uzanan, numaralanmış on iki aydan oluşur.[40] Ardından, bu aylar (yine numaralardan oluşan) iki tür güne ayrılır: ay (*tithi*) ve güneş (*diwasa*). Bir ay içinde daima otuz ay günü bulunur, fakat ay ve güneş yılları arasındaki uyumsuzluktan ötürü, bir ayda bazen otuz gün, bazen de yirmi dokuz gün vardır. Yirmi dokuz gün olması durumunda, ay günlerinin bir güneş gününe denk düştüğü kabul edilir – yani, bir ay günü atlanır. Bu her otuz günde bir gerçekleşir; fakat, bu hesaplama astronomik açıdan oldukça doğru olsa da, gerçek saptama astronomik gözlem ve kurama göre yapılmaz – zaten Balililerin bu iş için (ilgi duymak dışında) gerekli kültürel donanımları bulunmamaktadır; bu dizge değişimsel takvimin kullanımı yoluyla belirlenir. Hesaplamaya elbette ilk başka astronomik yollardan ulaşıldı; fakat bu sonuca Hindular ulaştı ve onlar da takvimi çok uzak bir geçmişte Balililerden almıştı. Balililer açısından, ikili ay günü –aynı anda iki gün birden olan gün– yalnızca değişimsel takvimin döngü ve süper döngülerinin işleyişiyle silinen özel bir gündür – sonul değil, öncül bir bilgidir.

Her ne olursa olsun, bu düzeltme, yine de, gerçek ay yılından dokuz-on bir günlük bir sapmayı ortaya çıkarmaktadır ve bu durum da her otuz ayda bir, bir artık ayın eklenmesiyle telafi edilmektedir; bu uygulama da, özgünlük açısından, Hinduların astronomik gözlem ve hesaplamalarının bir sonucu olsa da burada yalnızca mekanik bir niteliktir. Ay-güneş takvimi astronomik *görünse* ve dolayısıyla doğal zamansal süreçlerin, doğal saatlerin bir tür algılanışı üzerine oturtulmuş *görünse* de, bu, onun kullanımından çok kökeninden kaynaklanan bir yanılsamadır. Takvimin kullanımları, göğün gözlemlenmesinden olduğu kadar –ya da geçen zamana ilişkin diğer herhangi bir deneyimden– sıkı sıkıya tabi tutulmaya çalışıldığı değişimsel takvimden de bağışıktır. Değişimsel takvimde olduğu gibi, günlerden hangi gün (ya da ne tür bir gün) olduğunu, söyleyen şey otomatik, parçacıklı, temelde metrik değil, sınıflandırıcı olan dizgedir; ayın görünümü bunu söylemez, çünkü bu görünüm, başınızı kaldırıp aya öylesine baktığınızda, takvimi belirleyen şey olarak değil, takvimin bir yansıması olarak görülür. "Gerçekten gerçek" olan ise günün adıdır – ya

40) İlk iki ayın adı numaralardan oluşurken son iki ayın Sanskrit dilinen alınma adları sayılardan oluşmaz. Fakat, Balililerin algılayışı açısından bu adlar on birinci ve on ikinci "anlamına" gelir.

da bu durumda günün (iki takvimdeki) sayısı; günün gökyüzündeki tali yansıması değil, günlerin görgül-ötesi sınıflandırma içindeki yeridir.[41]

Uygulamada, ay-güneş takvimi, değişimsel takvimle aynı biçimde, aynı türden şeyler için kullanılır. Ay-güneş takviminin (gevşek de olsa) belirli bir tarihle başlaması bu takvimi tarım bağlamında çok daha kullanışlı hale getirir; bu nedenle, ekim, yabani otları toplama, hasat ve benzeri etkinlikler genellikle bu takvime göre düzenlenir ve tarım ya da üretkenlikle simgesel bir bağlantıları olan bazı tapınaklar da tanrıların gelişini bu takvime göre kutlar. Bu da tanrıların gelişinin 210 günde bir yerine 355 (artık yıllarda 385) günde bir gerçekleşmesi anlamını taşır. Ama, bunun dışında kalıp değişmez.

Buna ek olarak, ay-güneş takvimine göre kutlanan büyük bir bayram da bulunmaktadır: *Njepi* ("sessizleştirmek"). Batılı akademisyenler tarafından çoğu zaman "Balililerin yeni yılı" olarak adlandırılır; oysa, birinci değil, onuncu ayın başlangıcına (yani yeni ayın doğduğu güne) denk düşmektedir ve yenilenme ya da inanç tazelemeyle değil, şeytanlara yönelik korkularla ve kişinin hislerini yatıştırma çabasıyla ilgilidir. Njepi tuhaf bir sessizlik günü biçiminde kutlanır: hiç kimse sokağa çıkmaz, hiçbir ışık ya da ateş yakılmaz, evin içindeki konuşmalar da sessizce gerçekleştirilir. Yeni ay ile dolunayın göründüğü günlerin özel nitelikleri –yeni ay doğduğunda kötücül, dolunay çıktığında da uğurlu– olduğuna inanılsa da, ay-güneş takvimi "falcılık" amaçları için kullanılmaz. Genellikle, ay-güneş takvimi, değişimsel takvime bir alternatif değil, destek konumundadır. Doğal koşulların periyodik olarak farklılık göstermesi gerçeğinin en azından asgari düzeyde kabullenilmesini gerektiren bağlamlarda zamanın sınıflandırılmasına yönelik, dolu-boş biçiminde, "zamandan arındırılmış" bir kavrayışa olanak tanır.

41) Aslında, Hinduizm kaynaklı bir diğer ödünçleme sonucunda yıllar da numaralandırılır; fakat, bu numaralandırmayı bilmenin yalnızca akademik bir prestij, kültürel bir süsleme niteliği taşıdığı din çevreleri dışında, yılların numaralandırılması aslında takvimin kullanılmasında hiçbir rol oynamaz ve ay-güneş tarihleri de hemen her zaman yıl belirtilmeden verilir; zaten yılı da, çok ender istisnalar dışında, ya bilinmez ya da önemli sayılmaz. Eski metinler ve yazıtlar bazen yıla değinirse de yaşamın günlük akışı içinde Balililer asla, bizim anladığımız biçimiyle, "tarih" tutmazlar; olsa olsa, bir olay için –bir yanardağ patlaması, bir savaş ve benzerleri– "ben küçükken", "Hollandalılar buradayken" gibi ifadeler kullanır ya da Balililere özgü belirsiz zaman ifadesini kullanarak "Madjapahit zamanında" derler.

TÖREN, SAHNE KORKUSU VE DORUK NOKTASININ EKSİKLİĞİ

Kişilerin adsızlaştırılması ile zamanın durağanlaştırılması aynı kültürel sürecin –Balililerin günlük yaşamında hemcinslerin toplumdaş, halef ya da selef olarak taşıdığı değerin, çağdaş olarak taşıdığı değer karşısında simgesel açıdan vurgudan arındırılmasının– yalnızca iki ayrı yüzüdür. Nasıl ki kişi tanımının çeşitli simgesel düzenleri bizim kişilik olarak adlandırdığımız değişken yetenekler ve eğilimler kalıbının biyolojik, psikolojik ve tarihsel temelini hazır kimliklerin, ikonvari "ben"lerin yoğun perdesi arkasına gizlemekteyse, takvim de –ya da, daha doğrusu, takvimin uygulanışı da– bu temellerin ve bu kalıbın kaçınılmaz olarak akla getirdiği "geçip giden günler ve yıllar" hissini, zamanın akışını birbiriyle bağlantısız, boyutsuz, hareketsiz parçacıklara dağıtarak köreltir. Katıksız bir çağdaşın içinde yaşayabileceği mutlak bir şimdiki zamana gereksinimi vardır; mutlak bir şimdiki zaman ancak çağdaşlaştırılmış bir insan tarafından yaşanabilir. Ancak, bu sürecin bir üçüncü boyutu, onu, birbirini tamamlayan bir çift önermeden kültürel güçleri pekiştiren bir üçgene dönüştürür: toplumsal ilişkinin törenselleştirilmesi.

Kişinin gün içinde etkileşimde bulunduğu bireylerin (göreli) adsızlıklarının sürdürülmesi, yüz yüze ilişkilerde mevcut olan yakınlığı azaltmak için –yani, toplumdaşları çağdaşlar yapmak için– bu bireylerle olan ilişkileri büyük ölçüde resmileştirmek, bu kişilerle tanımlanabilecekleri kadar yakın ama kavranabilecekleri kadar yakın olmayacakları bir ara mesafeden yüzleşmek gerekir. Balililerin günlük yaşamının büyük bölümünün törenselleştirilmesi, kişiler arasındaki ilişkilerin ne ölçüde (ve ne yoğunlukta) gelişmiş bir görenek ve görgüler dizgesi tarafından denetleneceği, insanlık koşulunun daha türe özgü yönlerini –bireysellik, spontanlık, olumluluk, duygusallık, yatkınlık– gözler önünden kaldırmaya yönelik eksiksiz bir çabanın mantıksal bir bağlantısıdır. Bu çaba, benzer çabalar gibi, yalnızca kısmen başarılıdır ve Balililerin toplumsal etkileşiminin törenselleştirilmesi de, en az kişilerin adsızlaştırılması ya da zamanın devinimsizleştirilmesinde olduğu kadar, eksiksiz olmaktan uzaktır. Fakat, bunun ne kuvvetle arzulandığı, ne denli takıntılı bir ideal olduğu, törenselleştirmenin ulaştığı boyutları açıklamaktadır; çünkü, Bali'de davranışlar, yalnızca pratik bir uygunluk ya da arızi bir örtmece amacıyla önem taşımayıp, aynı zamanda derin bir tinsel öneme sahiptir. Hem saf hem de yalın dışsal biçim olarak nitelendirilebilecek hesaplı nezaketin orada taşıdığı düzgüsel değer, onu

ikiyüzlülük olarak nitelendirmediğimiz durumlarda abartılı ya da komik bulan bizler açısından, üstelik Jane Austen da bize artık en az Bali kadar uzakken, anlaşılabilir gibi değildir.

Bu değerin anlaşılmasını daha da güçleştiren bir unsur, toplumsal yaşamın yüzeylerinin sürekli olarak cilalandığı bu ortamda, bence orada bulmayı hiç de düşünemeyeceğimiz tuhaf bir notun, biçemsel, incecik bir farkın varlığıdır. Hem biçemsel hem de incecik (gerçi aynı zamanda yaygın) olduğu için onun deneyimini yaşamamış bir kişiye onu anlatmak çok zor. "Şakacı teatrallik" yakın bir tanım olabilir ama burada şakacılığın kaygısız değil, çok ciddi olduğunun ve teatralliğin de kendiliğinden değil, neredeyse zorlama olduğunun anlaşılması gerekir. Balililerin toplumsal ilişkileri aynı anda hem ağırbaşlı hem de prova edilmiş bir tiyatro oyunudur.

Bu, en belirgin olarak, aslında, Balililerin toplumsal yaşamının bir portresinden ve kalıbından ibaret olan ritüel ve (aynı anlama gelen) sanatsal yaşamlarında görülmektedir. Günlük etkileşim o kadar ritüel ve dinsel etkinlik de o kadar kamusaldır ki birinin nerede bitip diğerinin nerede başladığını anlamak zordur ve her ikisi de Bali'nin en ünlü kültürel niteliğinin ifadeleridir: Bali'nin sanatsal dehası. Ayrıntılı tapınak törenleri, cafcaflı operalar, büyük denge isteyen baleler, çubuklarla gerçekleştirilen gölge oyunları, dolambaçlı konuşmalar ve aşırı nazik jestler – bütün bunlar tek bir parçadır. Etiket bir tür dans, dans bir tür etiket ve tapınma da bir etiket biçimidir. Sanat, din ve nezaket, hep birlikte, her şeyin dışrak ve iyi tasarlanmış görünümünü yüceltir. Biçimleri kabullenirler; Balililerin yaşamına törenin yerleşik pusunu katan da bu biçimlerin bıkıp usanmaz bir biçimde yönlendirilmesidir.

Balililerin kişilerarası ilişkilerinin yapmacık kalıbı, alışkı, incelik ve hürmetin birleşimi, böylece, Balililerin özel toplumsallık türlerinin en temel ve en ayırt edici niteliğine yol açar: radikal estetizm. Toplumsal eylemler –bütün toplumsal eylemler– her şeyden önce hoşnut etmek üzerine kuruludur – tanrıları hoşnut etmek, izleyenleri hoşnut etmek, karşıdakini hoşnut etmek, kendini hoşnut etmek, ama güzelliğin hoşnut ettiği biçimde hoşnut etmek, erdemin hoşnut ettiği gibi hoşnut etmek değildir; tapınak adakları ya da gamelan konserleri gibi, hürmet eylemleri de birer sanat eseridir ve bu halleriyle de dürüstlüğü (ya da dürüstlük olarak adlandırabileceğimiz şeyi) değil, duyarlılığı sergilerler ve sergilemeleri de amaçlanmaktadır.

Bütün bunlardan –yani günlük yaşamın belirgin bir biçimde törenselleştirilmiş olmasından; bu törenselleştirilmişliğin kamusal biçimlerle

azimli, hatta çok gayretli bir tür "oynama"ya dönüşmesinden; din, sanat ve etiketin yalnızca her şeyin benzerliğine duyulan bütünsel bir kültürel düşkünlüğün farklı biçimde yönlendirilmiş belirişleri olmasından– Bali yaşamının duygusal yönünün en belirgin (en fazla hayranlık duyulan) özelliklerinden ikisini daha kesin bir biçimde anlamak olanaklıdır: kişilerarası ilişkilerde (hatalı bir biçimde) "utanç" olarak adlandırılan duygunun önemi ve kolektif etkinliğin –dinsel, sanatsal, siyasal, ekonomik– tanımlanabilir sonuçlara varmaması – yani (doğru bir tanımla) "doruk (climax) eksikliği" olarak adlandırılan durum.[42] Bu temalardan ilki dolaysız bir biçimde kişilik kavrayışlarına doğru yönelirken, diğeri de, bir o kadar dolaysız bir biçimde, zaman kavrayışlarına doğru yönelir ve böylece Bali'nin davranışsal biçemini içinde devindiği fikirsel ortamla bağdaştıran metafizik üçgenimizin düzeylerini sağlama alır.

"Utanç" kavramı, ahlaksal ve duygusal kuzeni "suçluluk" ile birlikte literatürde bol bol tartışılmış, koskoca kültürler "utanç kültürleri" olarak damgalanmıştır, çünkü "suçluluk kültürleri"nde baskın olduğu düşünülen "günah", "içsel değer" ve benzerlerine duyulan ilgi karşılığında, içlerinde "onur", "ün" ve benzerlerine yönelik yoğun bir ilgiyi barındırdıkları düşünülmektedir.[43] Böylesine bütünsel bir kategorileştirmenin yararları ile karşılaştırmalı psikolojik dinamiğin karmaşık sorunları bir yana, bu tür çalışmalarda "utanç" terimini dildeki en yaygın anlamından –"suçluluk duygusu"ndan– sıyırmanın ve böylece onu böyle bir suçluluktan –"ayıplanacak bir şey yapmış olma eylemi ya da duygusu"– tamamen ayırmanın zor olduğu ortaya çıkmıştır. Genellikle, bu karşıtlık, "utanç" kavramının kusurlu davranışın açıkça ortaya serildiği durumlara uygulanma eğilimi göstermesi ve "suçluluk" kavramının da bunun böyle olmadığı durumlara uygulanma eğilimi göstermesi gerçeğine dayandırılır. Utanç, ortaya çıkarılan bir kabahatin ardından gelen küçük düşme ve aşağılanma duygusudur; suçluluk ise kişiye eşlik eden ve ortaya çıkarılmamış, ya da henüz ortaya çıkarılmamış, gizli bir kötülükle bağlantılı bir duygudur. Bu durumda, utanç ve suçluluk, bizim etiksel ve psikolojik sözcük dağarcığımızda aynı şey olmasa da, ikisi de aynı ailedendir; biri diğerinin yüzeye vurmasıdır, diğeri birinin gizlenmesidir.

42) Bali kültüründe "utanç" teması için bkz. M. Covarrubias, *The Island of Bali* (New York, 1956); "doruk eksikliği" için G. Bateson ve M. Mead, *Balinese Character* (New York, 1942).

43) Kapsamlı bir eleştirel çalışma için bkz. G. Piers ve M. Singer, *Shame and Guilt* (Springfield, Ill., 1953).

Fakat, Balililerin "utanç" kavramının, ya da bu biçimde tercüme edilmiş olan kavramın (*lek*), dışa vurulsun ya da vurulmasın, ister kabul edilmiş ister gizlenmiş, ister hayal ister gerçek olsun, kabahatlerle hiçbir ilişkisi yoktur. Bu, Balililerin suçluluk ya da utanç hissetmedikleri, vicdan ve gururdan yoksun oldukları anlamını taşımaz, tıpkı zamanın geçtiğinden habersiz oldukları ya da Balili insanların benzersiz bireyler olduklarının da söylenemeyeceği gibi. Bu, suçluluk ya da utancın kişilerarası eylemlerin duygusal düzenleyicileri olarak büyük bir öneme sahip olmadığı anlamına gelir ve bu tür düzenleyicilerin en önemlisi olmaktan çok uzak *lek* kavramının da bu nedenle "utanç" olarak değil, teatral imgemizi sürdürürsek, "sahne korkusu" olarak adlandırılması gerektiği anlamını taşır. Balililerin yüz yüze etkinliklerini denetleyen duygu ne kişinin kabahat işlediği duygusudur ne de üstü kapatılmamış bir kabahatin ardından gelecek aşağılanma duygusudur – bunların ikisi de Bali'de oldukça hafiften hissedilir ve çabucak silinir. Bu duygu, tam aksine, toplumsal etkileşim olasılığı (ve gerçeği) karşısında yaşanan dağınık, genellikle yumuşak, ama belirli durumlarda kesinlikle felç edici bir tedirginliktir – kişinin gereken incelikle amaca ulaşamayacağı biçimindeki kronik, çoğu zaman düşük düzeydeki endişe.[44]

Derinlerde yatan nedenleri neler olursa olsun, sahne korkusu, bir becerinin ya da özdenetimin olmaması ya da yalnızca rastlantı sonucu estetik bir yanılsamanın gerçekleşmeyeceği, aktörün rolünden sıyrılıp gerçek kişiliğini sergileyeceği ve rolün de aktörün gerçek kişiliği karşısında çözüleceği korkusundan oluşur. Estetik mesafe çöker ve izleyiciler (ve aktör) artık Hamlet'i görmeyi bırakıp, söz konusu herkes açısından huzursuz bir biçimde, Danimarka Prensi rolünü beceriksizce sergilemeye çalışan John Smith'i ayrımsar. Bali'de oyun daha mütevazı boyutlarda olsa da, durum bunun aynıdır. Korkulan şey –çoğu durumda düşük düzeyde, birkaçında da yoğun bir biçimde– etiketi oluşturan kamusal performansın berbat edilmesi, etiketin sağladığı toplumsal mesafenin sonuçta çökmesi ve o

44) Bir kez daha, beni burada ilgilendiren psikolojik dinamik değil, kültürel görüngübilimdir. Kanıtlamak ya da çürütmek için kanıtların mevcut olduğunu düşünmesem de, elbette, Balililerin "sahne korkusu"nun şu ya da bu türden bilinçaltı suçluluk duygularıyla bağlantılı olması olanaklıdır. Benim vurgulayacağım tek nokta, *lek* kavramını "suçluluk" ya da "utanç" terimleriyle –bu terimlerin genelde kullanılan anlamları dikkate alınarak– çevirmenin hata olacağıdır; "sahne korkusu" –"izleyicilerin önüne çıkıldığında hissedilen tedirginlik" duygusu– kavramı, Balililer hep yaptıkları gibi *lek* kavramından söz ettiklerinde neden söz ettiklerine ilişkin hâlâ pek kusursuz sayılmayacak, daha iyi bir fikir verir.

zaman da bireyin kişiliğinin çökerek onun standartlaşmış kamusal kimliği biçiminde çözülmesidir. Bazen olduğu gibi, bu durum gerçekleştiğinde üçgenimiz parçalanır: tören buhar olup uçar, o anın ivediliği eziyet verici bir yoğunlukla hissedilir ve insanlar da birbirlerinin özel yaşantılarına istemeden dalıvermiş gibi ortak bir utancı paylaşan gönülsüz toplumdaşlar haline gelir. *Lek aynı* anda hem böyle bir kişilerarası felaketin her zaman vuku bulabileceğinin farkında olunması, hem de, sahne korkusu gibi, bundan kaçınmaya yönelik güdüleyici bir güçtür. *Lek*, toplumsal ilişkiyi, bilerek dar tutulmuş yolu üstünde tutan hata yapma korkusudur – bu korkuyu bu kadar olası kılan da çok ayrıntılı bir nezakettir. Balililerin kişilik kavramlarını yüz yüze karşılaşmaların bireyselleştirici gücünden koruyan da, her şeyden önce, *lek* olmaktadır.

Bali toplumsal davranışının diğer belirgin niteliğini oluşturan "doruk eksikliği" öylesine tuhaf bir bağlamda farklı ve farklı bir bağlamda tuhaftır ki ancak somut olayların ayrıntılı betimlemeleriyle ortaya çıkarılabilir. Bu, toplumsal etkinliklerin kesin bir sonuç oluşturacak biçimde ilerlemedikleri ve ilerlemelerine de izin verilmediği anlamını taşımaktadır. Münakaşalar ortaya çıkar ve yok olur, bazen devam eder, ama ön plana çıktıkları çok enderdir. Sorunlar karar almak için giderilmez; olayların doğal gelişiminin sorunları halledeceği ya da, daha iyisi, sorunların kendiliklerinden buhar olup yok olacağı umuduyla bu sorunlar donuklaştırılır ve yumuşatılır. Günlük yaşam bir şeyin ya gerçekleştiği ya da gerçekleşmediği –bir niyetin gerçekleştirildiği ya da gerçekleştirilmediği, bir görevin yapıldığı ya da yapılmadığı– kendi içine kapanık, tözel karşılaşmalardan oluşur. Bir şey gerçekleşmediğinde –niyet boşa çıktığında, görev başarılmadığında– başka bir zaman yeni baştan çaba gösterilebilir ya da tamamen vazgeçilir. Sanatsal performanlar başlar, devam eder (kişinin sürekli katılmayıp bir süre oyalandığı, bir süre sohbet ettiği, bir süre uyuduğu, bir süre dalgın dalgın etrafı seyrettiği durumlarda da uzunca bir süre devam eder) ve biter; En az bir geçit töreni kadar merkezsiz, bir tören kadar yönsüzdür. Ritüel, çoğu zaman, tapınak törenlerinde olduğu gibi, sanki büyük ölçüde hazırlanmak ve ardından da toparlanmaktan ibaretmiş gibi görünür. Törenin en önemli anını oluşturan, sunaklarına yerleşen tanrılara adaklarda bulunulduğu an öylesine donuklaştırılır ki sanki sonradan akıllarına gelmiş gibi davranırlar – fiziksel açıdan birbirinin çok yakınında olsa da, toplumsal açıdan birbirinden çok uzak adsız kişilerin kısacık, kararsız karşılaşması gibi. Her şey karşılama ve uğurlama, beklenti ve beklenti sonrasından oluşur; kutsal varlıkların kendileriyle gerçekleşen gerçek karşılaşma ile araya

yoğun törensellik ve ritüeller girer. Rangda-Barong gibi heyecan yüklü bir törende bile, dehşet saçan cadı ile aptal ejderha arasındaki savaş tam bir çözümsüzlük havasında, her şeyi aynen başlangıçta olduğu gibi bırakan bir mistik, metafizik ve ahlaki belirsizlik konumunda sona erer; izleyici de –en azından yabancı bir izleyici– sonlandırıcı bir şeylerin gerçekleşmek üzere olduğu ama asla gerçekleşemediği hissine kapılır.[45]

Kısacası, olaylar tıpkı bayramlar gibi gerçekleşir. Ortaya çıkar, ortadan kaybolur, yeniden ortaya çıkar – her biri de tedbirli, kendi kendine yeter bir biçimde, işlerin belirli düzeninin belirli bir tezahürü biçiminde. Toplumsal etkinlikler ayrı performanslardır; belirli bir yönde ilerlemez, belirli bir sonuca doğru kümelenmezler. Zaman nasıl süreli ise yaşam da öyledir. Düzensiz olduğu söylenemez, ama nicel açıdan, tıpkı günlerin kendileri gibi, sınırlı sayıda yerleşik düzene uyacak biçimde düzenlidir. Balililerin toplumsal yaşantısı doruktan yoksundur, çünkü hareketsiz bir şimdiki zaman içinde, temel bir hattan yoksun bir şimdi içinde gerçekleşmektedir. Ya da, yine doğru bir saptamayla, Balililerin zamanı devinimden yoksundur, çünkü Balililerin toplumsal yaşamı doruk noktasından yoksundur. Bu ikisi birbirini gerektirir ve yine bu ikisini Balililerin aynı zaman dilimine yerleştirmesini gerektirir, tıpkı onların da bu yerleştirmeyi gerekli kılmaları gibi. Hemcinsler anlayışı, tarihin algılanışı ve kolektif yaşamın havası –bazen dile getirildiği biçimiyle ethos– tanımlanabilir bir mantık çerçevesinde birbiriyle sıkıca bağlantılıdır. Fakat, bu mantık tasımsal değildir; toplumsaldır.

Kültürel Bütünleşme, Kültürel Çatışma, Kültürel Değişim

Hem usavurmanın biçimsel prensiplerine hem de gerçekler ile olaylar arasındaki ussal bağlantılara göndermede bulunan "mantık" tehlikeli bir sözcüktür – hele kültür analizinde daha da bir tehlikelidir. Anlamlı biçimlerle uğraşıldığında, bu biçimler arasındaki ilişkiyi her yerde mevcut, birbirleri için taşıdıkları bir tür özünlü eğilimden (ya da eğilim eksikliğinden) ibaret görme eğilimi çok güçlüdür. İşte, bu nedenle, kültürel

45) Rangda-Barong savaşının betimlemesi için bkz. J. Belo, *Rangda and Barong*; törenin ruh halinin güzel bir değerlendirmesi için bkz. G. Bateson ve M. Mead, *Balinese Character*.

bütünleşmenin anlamın uyumu olduğundan, kültürel değişimin anlamın istikrarsızlığı olduğundan, kültürel çatışmanın da anlamın uyuşmazlığı olduğundan söz edildiğini işitiriz; burada kastedilen şey, uyumun, istikrarsızlığın ya da uyuşmazlığın anlamın niteliklerinden olmasıdır, tıpkı tatlı olmanın şekerin, kırılgan olmanın camın niteliklerinden olması gibi.

Ancak, bu nitelikleri tatlı ya da kırılgan olmayı ele aldığımız biçimde ele almaya kalkıştığımızda, beklendiği gibi, "mantıklı biçimde" davranmayı başaramayız. Uyumun, istikrarsızlığın ya da uyuşmazlığın bileşenlerini aradığımızda, bunları büyük olasılıkla nitelikleri oldukları şeyin içinde bulamayız. İnsan simgesel biçimleri bir tür kültürel denemeden geçirip bunların uyum içeriğini, istikrar oranını ya da uyuşmazlık endeksini keşfedemez; insan yalnızca söz konusu biçimlerin aslında şu ya da bu şekilde birbirleriyle birlikte var olup olmadıklarını, birbirlerini değiştirip değiştirmediklerini ya da birbirlerini engelleyip engellemediklerini görebilir, tıpkı (şekerin kimyasal yapısını, camın fiziksel yapısını incelemenin tersine) tatlı olup olmadığını anlamak için şekeri tatmak ya da kırılgan olup olmadığını anlamak için camı yere atmak gibi. Bunun nedeni, elbette, anlamın onu taşıyan nesneler, eylemler, süreçler içinde özünlü olarak var olmayıp –Durkheim, Weber ve daha birçoklarının da vurguladığı gibi– bunlar üzerine dayatılmasıdır; bu nedenle, anlamın niteliklerinin açıklanmasının, bu dayatmayı gerçekleştiren kişi üzerinden –yani toplum içinde yaşayan insanlar– yürütülmesi gerekmektedir. Düşüncenin incelenmesi, Joseph Levenson'ın ifadesiyle, düşünen insanların incelenmesidir;[46] ve düşünme eylemini de kendilerine özgü, özel bir yerde değil, diğer her şeyi gerçekleştirdikleri yerde –toplumsal dünyada– gerçekleştirdikleri için, kültürel bütünleşmenin, kültürel değişimin ya da kültürel uzlaşmazlığın doğasının da orada aranması gerekir: bireylerin ve birey gruplarının, simgelerin rehberliğinde, algılarken, hissederken, akıl yürütürken, yargılarken ve eylem gerçekleştirirkenki yaşantılarında.

Ancak, bunu söylemek, mantıkçılıkla birlikte kültürel analizin bir diğer büyük sabotajcısı olan psikolojizme teslim olmak demek değildir;

46) J. Levenson, *Modern China and Its Confucian Past* (Garden City, 1964), s. 212. Burada ve başka yerlerde, "düşünme"yi yalnızca amaçlı bir biçimde kafa yorma için değil, aynı anda her türden zekâ etkinliği için kullanmaktayım; "anlam" terimiyle de yalnızca soyut "kavram"ları değil, her türden anlamı kastetmekteyim. Bu belki bir parça keyfi ve biraz gevşek bir yaklaşım olabilir, ama genel konulardan söz edecekseniz genel terimler kullanmak gerekir, bu tür konulara dahil olanlar homojenlik içermekten çok uzak olsalar bile.

çünkü insanın deneyimi –gerçekte olayların içinde yaşıyor olma durumu– yalnızca sezgi değildir, fakat, en dolaylı yargıların en dolaysız biçimde algılanmasından ötürü, anlamlı sezgidir, yorumlanmış, kavranmış sezgidir. İnsanlar açısından –belki bir tek dış görünüşleri dışında insanlıkları zaten potansiyel düzeyde kalan yeni doğmuş bebekler istisna olacak biçimde– deneyimin tamamı yorumlanmış deneyimdir ve yorumlanmasını sağlayan simgesel biçimler de böylece –hücre geometrisinden retinaya, fizyolojik olgunlaşmanın içten gelişim aşamalarına kadar çok değişik unsurlarla birlikte– onun özünlü doğasını belirler. Pythagoras tarzı bir "anlam alanı", içinde kültürel düzenlenmenin "mantığı"nı bulma umudunun tamamen terk edilmesi anlamına gelmez. Bunun anlamı, dikkatlerimizi simgelere yaşam veren şeye yönlendirmemiz gerektiğidir: onların kullanımlarına.[47]

Balililerin kişileri tanımlamak için kullandıkları simgesel yapıları (adları, akrabalık terimlerini, çocuksanları, unvanları ve benzerlerini) zamanı karakterize etmek için kullandıkları simgesel yapılarla (değişimsel takvimlerle ve benzerleriyle) ve bu ikisini de kişilerarası davranışı düzenlemek için kullandıkları simgesel yapılarla ilişkilendiren şey, bu yapılardan her birinin onu kullananların algılayışları üzerindeki etkilerinin etkileşimi, deneyimsel etkilerinin birbirleri içinde etkinlik gösterme ve birbirlerini pekiştirme biçimleridir. Hemcinsleri "çağdaş kılma" eğilimi biyolojik yaşlanma duygusunu köreltir; körelmiş bir biyolojik yaşlanma duygusu zamanın akıp gittiği duygusunun temel kaynaklarından birini ortadan kaldırır; zamanın akıp gittiği duygusunun azalması kişilerarası olaylara bölümlenmiş bir nitelik kazandırır. Törenselleştirilmiş etkileşim diğerlerinin standart biçimde algılanmasını destekler; diğerlerinin standartlaşmış biçimde algılanması topluma ilişkin "istikrarlı durum" kavrayışını destekler; topluma ilişkin istikrarlı durum kavrayışı da zamana ilişkin sınıflandırma kavrayışını destekler. Ve bu böyle devam edip gider: zaman kavrayışı ile başlanıp her iki yönde de bu döngü sürdürülebilir. Bu döngü, sürekli olsa da, tam anlamıyla kapalı değildir, çünkü bu deneyim kiplerinden hiçbiri başat bir eğilim, kültürel bir vurgulamadan başka bir şey değildir ve bunların bastırılmış karşıtlıkları da, insanın varoluşunun genel koşullarında bir o kadar yerleşik olmalarının yanı sıra, kendilerine ait

47) "Her bir gösterge *kendi başına ölü* görünür. Ona yaşam veren *nedir*? – Kullanımda *yaşam* bulur. Yaşam mı bahşedilir ona orada? – Yoksa onun *kullanımı* yaşamı mıdır?" L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (New York, 1953), s. 128e. Özgün metindeki italik yazılar korunmuştur.

bazı kültürel ifadeler taşımalarıyla, bunlarla birlikte yaşamakta ve aslında bunlara karşı eyleme geçmektedir. Ancak, başattırlar, birbirlerini takviye ederler ve kalıcılık içerirler. "Kültürel bütünleşme" kavramı –Weber'in "*Sinnzusammenhang*"[48] olarak adlandırdığı şey– ne kalıcı ne de kusursuz olan bu zemine meşru bir biçimde uygulanabilir.

Bu noktada, kültürel bütünleşme, artık insanın sıradan yaşamından alınıp kendisine özgü mantıksal bir dünyaya kapatılmış, kendine özgü bir görüngü olarak algılanmaz. Ancak, belki de daha da önemlisi, aynı zamanda her şeyi içeren, tamamen yaygın, sınırsız bir görüngü olarak da algılanmaz. Her şeyden önce, az önce belirtildiği gibi, birincil olanlara karşıt kalıplar, bildiğimiz kadarıyla, bütün kültürlerde ikincil ama yine de önemli temalar olarak varlıklarını sürdürür. Sıradan, oldukça Hegel karşıtı bir biçimde, bir kültürün kendi olumsuzluğunun unsurları, az ya da çok bir güçle, o kültürün içinde yer alır. Örneğin, Balililer göz önünde bulundurulduğunda, Balililerin kişi inanışı denebilecek inanışlarının tersi biçimindeki cadı inanışlarının (ya da, görüngübilimsel açıdan konuşmak gerekirse, cadı deneyimlerinin) ya da etiketin tersi biçimindeki trans eyleminin incelenmesi bu açıdan çok aydınlatıcı olacak ve mevcut analize hem derinlik hem de ayrıntı katacaktır. Edinilmiş kültürel nitelendirmelere yönelik daha ünlü saldırılardan bazıları –"uyum seven" Pueblo halkında kuşku ve hizipçiliğin ya da kavgacı Kwakiutl halkının "sevimli yanı"nın ortaya konulması– temel olarak böyle temaların varlığına ve önemine işaret edilmesinden oluşur.[49]

Fakat, bu türden bir doğal kontrpuanın ötesinde, kimi temel temaların arasında da basit, bağlantısız kesintiler bulunmaktadır. Her şey her şeye eşit derecede bir dolaysızlıkla bağlantılı değildir; her şey başka şeylere hemen uyum ya da uyumsuzluk sergilemez. En azından, böyle bir evrensel ve öncül nitelikli karşılıklı bağlantı yalnızca –çoğu zaman görüldüğü gibi– varsayımsal sayılmamalı, görgül açıdan sergilenmelidir.

Kültürel kesinti ile en istikrarlı toplumlarda bile ondan kaynaklanabilecek toplumsal düzensizlik, en az kültürel bütünleşme kadar gerçektir. Antropoloji alanında çok yaygın olan, kültürün kesintisiz bir ağ olduğu

48) Bağlam. (ç.n.)

49) Li An-che, "Zuñi: Some Observations and Queries". *American Anthropologist* 39 (1937): 62-76; H. Codere, "The Amiable Side of Kwakiutl Life", *American Anthropologist* 58 (1956): 334-351. Bu iki karşıt kalıptan ya da kalıp kümesinden hangisinin –bir öncelik söz konusu ise– öncelik taşıdığı elbette görgül bir sorundur ama –özellikle de bu bağlantıda "öncelik' terimi ile neyin kastedildiği düşünülürse– çözülemez bir sorun değildir.

biçimindeki anlayış, kültürün parça bölük birimlerden oluştuğu biçimindeki, Malinowski'nin otuzlu yılların başlarındaki devriminden sonra ikame ettiği eski görüş kadar hatalıdır. Dizgelerin dizge olmak için son noktaya kadar birbiriyle bağlantılı olmaları gerekmez. Yoğun ya da zayıf bir biçimde birbiriyle bağlantılı olabilirler, ama ne ölçüde birbiriyle bağlantılı oldukları –ne kadar düzgün bir biçimde tümleşik oldukları– görgül bir konudur. Her türlü değişkende görüldüğü gibi, yaşantısal kipleri arasında bağlantılar olduğunu ileri sürmek için, onları yalnızca varsaymak değil, bulmak (ve onları bulma yollarını bulmak) gerekir. Ayrıca, hem –herhangi bir kültür gibi– karmaşık hem de tamamen bağlantılı bir dizgenin işlev göremeyeceğine inanmak üzere bazı oldukça ikna edici kuramsal nedenler bulunduğu için, kültürel analiz sorunu, bağımsız yönleri olduğu kadar bağlantıları da, uçurumları olduğu kadar köprüleri de belirleme sorunudur.[50] Kültüre uygun bir imge –eğer mutlaka bir imge gerekiyorsa– ne örümcek ağı ne de kum yığınıdır. Bu imge daha çok ahtapota benzer: ahtapotun dokunaçları büyük ölçüde birbirinden ayrı biçimde bütünleştirilmiştir, sinirsel açıdan aralarında çok zayıf bir bağlantı yer alır ve her ne varsa beyne bununla iletilir, ama, yine de, ahtapot, en azından bir süreliğine, bir parça hantal da olsa yaşayabilir bir varlık olarak var olmayı ve kendisini savunmayı başarır.

Benim savıma göre, bu makalede önerilen, kişi, zaman ve eylem kavrayışları arasındaki yakın ve dolaysız karşılıklı bağımlılık, onun Balililere özgü biçimi bir ölçüde tuhaf olsa bile, genel bir görüngüdür, çünkü böyle bir karşılıklı bağımlılık insan deneyiminin düzenlenmesine içkindir, insan yaşamının sürdürüldüğü koşulların gerekli bir etkisidir. Fakat, bu türden büyük, bilinmeyen sayıda çok genel karşılıklı bağımlılıkların yalnızca biridir; bu karşılıklılık bağımlılıklardan bazılarıyla aşağı yukarı dolaysız

50) "Böylece gösterildiği gibi, adaptasyonların birikimi için (...) bazı değişkenlerden (...) diğerlerine (...) kanallar *olmamalı*. (...) Psikolojik yazılarda çoğu zaman ima edilen, eğer ki yeterli sayıda karşılıklı bağlantı mevcutsa her şeyin yolunda gideceği görüşü (...) oldukça yanlıştır." W. R. Ashby, *Design for a Brain*, gözden geçirilmiş II. basım (New York, 1960), s. 155. Özgün metindeki italik yazılar korunmuştur. Elbette, burada, dolaysız bağlantıya –Ashby'nin "birincil bitişim" dediği şeye– gönderme yapılmaktadır. Dizge içindeki diğer değişkenlerle hiçbir ilişkisi bulunmayan herhangi bir değişken bu dizgenin parçası olamaz. Bu konudaki kuramsal sorunlara ilişkin tartışma için bkz. Ashby, s. 171-183, 205-218. Kültürel kesintinin hem yönettikleri toplumsal dizgelerin etkili işlev görmesiyle uyumlu olabileceği, hem de –hatta– böyle bir işlev görmeyi destekliyor olabileceğine yönelik bir görüş için bkz. J. W. Fernandez, "Symbolic Consensus in a Fang Reformative Cult", *American Anthropologist* 67 (1965): 902-929.

biçimde ilişkili, bazılarıyla çok dolaysız biçimde ilişkilidir, bazılarıyla da kesinlikle ilişkisizdir.

Bu nedenle, kültür analizi, "kültürün temel konfigürasyonları"na, daha sınırlı konfigürasyonların yalnızca çıkarımlar olarak görülebileceği çok kapsamlı bir "düzenler düzeni"ne yönelik, kahramanca bir "bütünsel" saldırı değildir; kültür analizi, anlamlı simgelerin, anlamlı simge kümelerinin, anlamlı simge kümelerinden oluşan kümelerin –algılamanın, duygunun ve anlamanın maddesel araçlarının– aranması ve bunların oluşumunda yer alan insan deneyiminin düzenliliklerinin ifade edilmesidir. Kültüre ilişkin işe yarar bir kuram, düşüncenin doğrudan gözlemlenebilir kiplerinden önce, bunların kesin türlerine ve sonra da bunların daha çeşitli, daha az düzeyde tutarlı, ama yine de düzenli, "ahtapot benzeri" dizgelerine, kısmi bütünleşme, kısmi tutarsızlık, kısmi bağımsızlık bireşimlerine geçerek gerçekleştirilebilir – eğer ki gerçekleştirilmesi gerekiyorsa.

Kültür de tıpkı bir ahtapot gibi hareket eder – parçaların düzgün biçimde eşgüdümlü sinerjisi, bütünün masif bir ortaklaşa hareketi biçiminde değil, önce bir parçanın, ardından bir başkasının birbiriyle bağlantılı olmayan hareketlerinin bir biçimde yönsel değişim sağlayacak şekilde birikim oluşturmasıyla. Kafadanbacaklıları bir kenara bırakırsak, herhangi bir kültürde ilerleme yönündeki ilk dürtülerin nerede ortaya çıkacağı ile dizgeye nasıl ve ne ölçüde yayılacağı, bizim anlayış düzeyimizde, tamamen tahmin edilemez olmasa da, yine de büyük ölçüde öyledir. Fakat, eğer böyle dürtüler dizgenin birbiriyle karşılıklı bağlantıları oldukça yakın ve toplumsal açıdan da önemli parçaları içinde ortaya çıkarsa, bunları güdüleyen gücün büyük olasılıkla yüksek olacağı da çok mantıksız bir önerme gibi görünmemektedir.

Balililerin kişi algılamalarına, Balililerin zamanı yaşamalarına ya da Balililerin görgü anlayışlarına etkili biçimde yaklaşacak her türlü gelişme, Bali kültürünün büyük bir parçasını dönüştürme potansiyeliyle yüklü görünecektir. Bunlar böylesi devrimci gelişmelerin ortaya çıkabileceği noktalar değildir (Balililerin prestij kavramına, onun temellerine eğilen her şeyin en azından tehlike habercisi gibi görünmesi gerekecektir), fakat en önemliler arasındadır. Balililer birbirlerine ilişkin daha az anonimleştirilmiş bir yaklaşım, ya da daha az dinamik bir zaman duygusu, ya da daha az gayrı resmi bir toplumsal etkileşim biçimi geliştirirse, Balililerin yaşamında her şey değil ama çok şey değişir, çünkü bu değişimlerden herhangi biri, yakından ve doğrudan, diğerlerini de gerektirecek ve üçü birlikte, farklı yollardan ve farklı bağlamlarda, bu yaşamı şekillendirme konusunda çok önemli birer rol oynayacaktır.

Bu tür kültürel değişiklikler, kuramsal açıdan, Bali toplumunun içinden de gelebilir dışından da; ama Bali'nin bugün ağırlık merkezi başka yerlerde –Java ve Sumatra'nın büyük kentlerinde– bulunan, gelişmekte olan bir ulus devletin parçası olduğu düşünüldüğünde, dışarıdan gelmesini beklemek daha mantıklı olacaktır.

Endonezya tarihinde neredeyse ilk kez, yalnızca eylemleriyle değil, görünümüyle de insancıl, hatta fazlasıyla insancıl bir liderin ortaya çıkışı Balililerin geleneksel kişilik anlayışlarına karşı bir tür meydan okuma biçiminde yorumlanabilir. Sukarno hem Balililerin gözünde benzersiz, canlı ve yoğun biçimde yakın bir kişidir, hem de, bir bakıma, onlarla birlikte olgunlaşmaktadır. Onunla bire bir etkileşim içinde olmasalar da, görüngübilimsel açıdan, Balililerin çağdaşı olmaktan çok, bir toplumdaşı durumunda ve yalnızca Bali'de değil, Endonezya'nın neredeyse genelinde, bu tür ilişkileri kurabilme konusunda sergilediği benzersiz başarı halk tarafından tutulmasının, onları kendine hayran bırakmasının sırrı sayılabilir. Gerçek anlamda karizmatik herkeste görüldüğü gibi, sahip olduğu güç, onun geleneksel kültürel kategorilere uymayıp kendi benzersizliğini vurgulayarak bu kategorileri aşmasında yatıyor. Aynısı, daha az oranlarda da olsa, Yeni Endonezya'nın onun kadar önemli olmayan diğer liderleri için de geçerli – Bali'de ortaya çıkmaya başlayan küçük ölçekli Sukarnolar da (toplumun işte bu liderlerle yüz yüze ilişkileri *var*) buna dahildir.[51] Burckhardt'a göre, Rönesans prenslerinin yalnızca kişiliklerinin gücüyle İtalya'ya getirdikleri bireycilik ile onunla beraber getirdikleri modern Batılı bilinç Endonezya'nın yeni popülist prensleri tarafından, oldukça farklı bir biçimde, Bali'ye getiriliyor olabilir.

Benzer biçimde, ulus devletin hedef olarak seçtiği, süregelen kriz siyaseti –olayların doruk noktalarından uzak durmak yerine, olayları

51) İlginçtir ki, cumhuriyetin ilk yıllarında, merkezi Endonezya yönetiminde fazlaca öneme sahip tek Balili –bir süreliğine dışişleri bakanlığı yapan– Bali'nin geleneksel krallıklarından biri olan Gianjar'ın en üst düzeydeki Satria prensi oldu; prens Balililere özgü o şahane "ad"lardan birini taşıyordu: Anak Agung Gde Agung. "Anak Agung" Gianjar hanedanının üyeleri tarafından taşınan bir unvandır; Gde bir doğum sırası unvanıdır (Wayan'ın Triwangsa arasındaki dengi) ve Agung da bir kişi adı olmasına karşın aslında kamusal unvanın yinelenmesinden başka bir şey değildir. Her "gde" "agung", yani "büyük" anlamına geldiği ve "anak" da "insan" anlamına geldiği için, adın tamamı "büyük, büyük, büyük insan" gibi bir anlam içerir – aslında, gerçekten de, öyle biriydi, ta ki Sukarno'nun gözünde itibarını yitirene kadar. Bali'de, daha yakın tarihlerde, siyasetçiler, Sukarno'nun yaptığı gibi, kişiselleştirilmiş adları kullanmaya ve unvanları, doğum sırası adlarını, çocuksanlarını ve benzerlerini "feodal" ya da "eski moda" oldukları gerekçesiyle bırakmayı tercih etmektedir.

doruk noktalarına ulaşmaya zorlama arzusu– Balililerin zaman anlayışı açısından benzer bir meydan okuma niteliğini taşımaktadır. Ve böyle siyasetler, gitgide artan bir düzeyde görüldüğü gibi, hemen her yerde görülen ve Yeni Ulus ulusçuluğunun karakteristik niteliklerini taşıyan tarihsel çerçeveye –aslında büyük bir ulus olduğunu hissetme, yabancı baskısı, uzun süreli mücadele, fedakârlık ve kendi özgürlüğünü kendi başına kazanma, modernleşmenin baskıları– yerleştirildiğinde, şimdi gerçekleşen ile gerçekleşmiş olanın ve gerçekleşecek olanın ilişkisine yönelik kavrayışın bütünü değişmektedir.

Ve, son olarak, kentsel yaşamın yeni gayrı resmiliği ile ona egemen olan Endonezya'ya özgü kültür –gençlerin ve genç kültürünün önem kazanması ve bunun sonucunda da nesiller arasındaki toplumsal mesafenin daralması, hatta bazen tersine dönmesi; Marksçı olsun ya da olmasın, siyasal ideolojide popülist eşitlikçilik– Bali üçgeninin üçüncü kenarına, ethos ya da davranışsal biçime yönelik bir tehdit içerir görünmektedir.

Kabul edilmesi gerekir ki, bunların tümü yalnızca kestirim düzeyindedir (gerçi, bağımsızlığın on beş yılı göz önünde bulundurulduğunda, pek de temelsiz bir kestirim sayılmaz) ve Balililerin kişi, zaman ve eylem anlayışlarının ne zaman, nasıl, ne kadar hızlı ve hangi sırayla değişeceği, genel anlamda tamamen tahmin edilemez olmasa da, ayrıntı düzeyinde öyledir. Ama, değiştikleri sürece –bu değişim bana kesin görünüyor ve aslında çoktan başlamış durumda[52]– aktif güçler olan kültürel kavramların, diğer kamusal görüngülere benzer etkilere sahip kamusal bir görüngü olan düşüncenin burada geliştirilen analizi, bu değişimin anahatlarını, dinamiğini ve, daha da önemlisi, toplumsal çıkarımlarını keşfetmemize yardımcı olmalıdır. Başka biçimlerde ve başka tür sonuçlar sağlayarak, bundan daha az yararlı olmayacaktır.

52) Bu satırlar 1965'in başlarında yazıldı; hemen 1965'in sonlarında gerçekleşen büyük değişiklikler için bkz. XI. Bölüm.

15
Derin Oyun: Balililerin Horoz Dövüşü Üzerine Notlar

Baskın

1958'in Nisan ayının başlarında, eşim ve ben, birer antropolog olarak incelemeyi amaçladığımız bir Bali köyüne sıtmalı ve çekingen bir halde vardık. Yaklaşık beş yüz insanın yaşadığı, diğer yerleşim yerlerinden oldukça uzaktaki bu köy, bir bakıma, kendi kendine yeten bir dünyaydı. Bizler yabancılardık, hem de profesyonel türden; köylüler bize kendi yaşamlarına ait olmasa da zorla kendilerini kabul ettirmeye çalışanlara davrandıkları gibi davrandılar: sanki orada değilmişiz gibi. Onlar açısından ve bir ölçüde bizim açımızdan, biz, orada olmayanlardık, birer hayalettik, görünmez insanlardık.

Köy yaşamındaki dört temel hizipten birine ait olan geniş bir ailenin haneler topluluğuna girdik (gereken düzenlemeler yöresel konsey tarafından yapılmıştı). Ama ev sahibimizle onun kuzeni ve kayınbiraderi olan köy şefi dışında, herkes bizi ancak Balililerin becerebileceği bir biçimde görmezden geldi. Aralarında kararsız, hevesli, hem de insanları memnun etmeye hevesli bir halde dolaştığımızda, insanlar bize baktıklarında sanki bakışları bizi delip geçmekte ve biraz arkamızdaki ağaç ya da taş gibi daha gerçek nesnelere odaklanmaktaydı. Neredeyse hiç kimse bize selam vermedi; ama hiç kimse de bizi aşağılamadı, sevimsiz şeyler söylemedi – bunlara bile razıydık. Birisine yaklaşmaya kalkıştığımızda (böyle bir

ortamda insanın hiç de içinden gelmeyecek bir girişimdi bu), o kişi bizi görmezden gelerek ama kesin bir ifadeyle bizden uzaklaşıyordu. Eğer bir yerde oturmuş ya da duvara yaslanmış olduğu için kaçma şansı yoksa, ya hiçbir şey söylemiyor ya da Balililerin aslında bir şey söylemek istediklerinde kullandığı sözcüğü kullanıyordu – "evet". Bu kayıtsızlık elbette çok hesaplıydı; köylüler yaptığımız her hareketi izliyordu ve kim olduğumuza, neler yapacağımıza ilişkin inanılmaz ölçüde fazla bilgiye sahiptiler. Fakat biz yokmuşuz gibi davranıyorlardı ve bu davranışın da bize gösterdiği gibi onlara göre bizler yoktuk, en azından henüz yoktuk.

Belirtmem gerekir ki, bu yaklaşım Bali'nin geneline özgüdür. Endonezya'da ve yakın zamanlarda Fas'ta nereye gittiysem, ne zaman yeni bir köye girsem insanlar bana yakından bakabilmek ve çoğu zaman da düpedüz dokunabilmek için dört bir yandan akın ederler. Bali köylerinde –en azından turist akınından uzakta olanlarda– hiçbir şey olmaz. İnsanlar tahıl ayıklamaya, sohbet etmeye, adak vermeye, boşluğa gözlerini dikmeye, bir yerden bir yere sepetler taşımaya devam ederler; bu arada siz de kendinizi adeta cisimsiz hissederek ortalarda dolanırsınız. Aynısı bireysel düzeyde de geçerlidir. Bir Balili'yle ilk tanıştığınızda, sizinle kesinlikle ilgilenmez bir havadadır; Gregory Bateson ile Margaret Mead'in üne kavuşturduğu terimi kullanırsak "uzaklarda"dır.[1] Sonra –bir gün, bir hafta, bir ay sonra (bazı insanlar bu büyülü ana hiç denk gelmez)– asla tam olarak kavrayamadığım bir nedenle sizin *gerçek* olgunuza kadar verir ve o anda da sıcak, neşeli, duyarlı ve anlayışlı, ama Balili olduğu için de daima denetimli bir kişi haline gelir. Nasıl olduysa, bir tür ahlaki ya da metafizik gölge hattını geçtiniz demektir. Tam olarak bir Balili kabul edilmeseniz de (bunun için Bali'de doğmanız gerekir), hiç değilse bir bulut ya da rüzgâr esintisi olarak değil, artık insan olarak değerlendirilirsiniz. İlişkilerinizin tüm yapısı, birdenbire, çoğu durumda, yumuşak, hemen hemen sıcakkanlı bir ilişkiye dönüşür – samimi sayılabilecek, oldukça şakacı, oldukça kibar, oldukça içten bir güleryüzlülük.

Eşim ve ben hâlâ çok can sıkıcı olan ve insanın kendisinin gerçek olup olmadığından kuşku duymasına bile neden olabilen o rüzgâr esintisi eşiğini aşamamışken, varışımızdan yaklaşık on gün kadar sonra, yeni bir okul için para toplamak amacıyla köy meydanında büyük bir horoz dövüşü düzenlendi.

1) G. Bateson ve M. Mead, *Balinese Character: A Photographic Analysis* (New York, 1942), s. 68.

Birkaç özel durum bir yana, cumhuriyet döneminde (hemen hemen aynı nedenlerle Hollanda döneminde olduğu gibi), radikal ulusçuluğun horoz dövüşüne getirmek istediği püritanizmden ötürü, Bali'de horoz dövüşleri yasaktır. Kendileri pek de püriten olmayan elitler, yoksul, cahil köylülerin bütün paralarını boşa harcamalarından, yabancıların ne düşüneceğinden, ülkeyi inşa etmeye ayrılabilecek zamanın boşa harcanmasından endişe duyarlar. Elit kesim horoz dövüşünü "ilkel", "geri", "ilerleme karşıtı" bulmakta ve bunun ilerlemeye istekli bir ulusa yakışmadığını düşünmektedir. Ve diğer utangaçlık kaynaklarını olduğu gibi –afyon kullanımı, dilencilik ya da göğüsleri açıkta bırakmak– horoz dövüşünü de, oldukça dizgesiz bir biçimde, sonlandırmayı amaçlamaktadır.

Elbette, İçki Yasağı döneminde içki kullanmak ya da bugün marihuana kullanmak gibi, horoz dövüşü de "Balililerin Yaşam Biçimi"nin bir parçası olduğu için devam etmektedir, hem de inanılmaz bir sıklıkla. Ve İçki Yasağı ya da marihuana durumlarında olduğu gibi, zaman zaman polisler (en azından 1958'e kadar neredeyse tamamı Balililerden değil, Javalılardan oluşmaktaydı) baskın düzenleme, horozlarla mahmuzlara el koyma, birkaç kişiye ceza yazma, hatta kimi zaman da ele geçirdiklerinin birkaçını ibret olsun diye –o ibret dersi de bir türlü alınmaz– tropik güneşin altında birkaç gün teşhir etme –ara sıra, hatta daha sık olarak, kişi o güneşin altında ölmektedir– gereğini hisseder.

Sonuçta, horoz dövüşleri genellikle yarı gizlilik içinde köyün izbe bir köşesinde yapılır ve bu da etkinliğin hızını fazla değilse de bir parça yavaşlatır; zaten tümden yavaşlasa bile Balililerin umurunda değildir. Ancak, bu kez, belki yönetimin tedarik edemediği okul parası toplanacağı için, belki son zamanlarda fazla baskın gerçekleşmediği için, belki de –tartışmalardan anladığım kadarıyla– gereken rüşvetlerin ödendiğine inanıldığı için, şanslarını köy meydanında deneyebileceklerine, yasaların dikkatini çekmeden daha büyük ve daha istekli bir kalabalığın bir araya getirebileceğine inanmaktaydılar.

Yanılıyorlardı. Üçüncü maçın ortasında, yüzlerce insan ve hâlâ görünmezliğini koruyan eşim ve ben, bir çemberin etrafında, adeta benzersiz bir organizma halinde bir araya gelmişken, ellerinde makineli tüfekler olan polislerle dolu bir kamyon gürleyerek alana girdi. Kalabalıktan yükselen "pulisi! pulisi!" çığlıkları arasında polisler kamyondan inip çemberin merkezine ilerlediler; ellerindeki tüfekleri filmlerdeki gangsterler gibi tutuyorlardı, ama ateş açacak kadar ileri gitmediler. Bileşenlerinin dört bir yana dağılmasıyla, o benzersiz organizma bir anda dağıldı. İnsanlar

yoldan aşağı kaçıştı, duvarların üstünden tepetaklak yuvarlanıp gözden kayboldu, platformun altına sığındı, hasır paravanların arkalarına gizlendi, hindistancevizi ağaçlarına tırmandı. İnsanın parmağını koparmaya ya da ayağında delik açmaya yetecek kadar sivri çelik mahmuzlarla donatılmış horozlar deli gibi ortalıkla koşuşturuyordu. Her yerde toz duman ve panik hakimdi.

Antropolojinin çok bilinen "ortama uy" prensibine bağlı kalarak, eşim ve ben, diğerlerinden bir parça gecikmeli de olsa, kaçmak gerektiğine karar verdik. Köyün ana sokağından aşağı, kuzey yönünde, yani yaşadığımız yerin ters yönünde koşmaya başladık, çünkü çemberin o tarafındaydık. Yolun yarısına geldiğimizde bizim gibi bir kaçağın aniden evlerden birine daldığını gördük –sonradan, oranın zaten kendi evi olduğu ortaya çıktı– ve önümüzde pirinç tarlalarının, bomboş arazinin ve koskoca bir dağın dışında hiçbir şey olmadığını görünce biz de onun ardından eve daldık. Üçümüz birlikte koşuşturarak ortadaki avluya girince, bu tür şeyler daha önce de başından geçmiş olan karısı hemen bir yerlerden bir masa, masa örtüsü, üç sandalye ve üç çay buluverdi; ve üçümüz, aramızda açık hiçbir iletişim olmadan, çaylarımızı yudumlamaya ve biraz sakinleşmeye koyulduk.

Biraz sonra, polislerden biri, sanki çok önemli bir iş yapıyormuş gibi, avluya geldi; köyün şefini arıyordu. (Şef horoz dövüşüne katılmamış ama dövüşü düzenlemişti. Kamyon göründüğünde hemen nehre koşmuş, giysisini sıyırmış ve sonunda nehrin kıyısında onu üstübaşı sırılsıklam bir halde bulduklarında bütün olanlar boyunca banyo yapmakta olduğunu ve haberi bile olmadığını söyleyebilmek için suya dalmıştı. İnanmadılar ve onu üç yüz rupi cezaya çarptırdılar; cezasını köy halkı aralarında para toplayarak ödedi.) Beni ve eşimi, "Beyaz İnsanlar"ı orada görünce, polis memuru, bildik bir tavırla durumu geç kavradı. Sesi yeniden eski halini aldığında, toparlayabildiği kadarıyla, orada ne halt ettiğimizi sordu. Beş dakikadır ev sahibimiz olan adam hemen bizi savunmaya geçti ve bizim ne ve kim olduğumuz hakkında açıklamaya girişti; yaptığı açıklama o kadar ayrıntılı ve doğruydu ki bu kez şaşırma sırası geçen bir hafta içinde ev sahibim ile köyün şefi dışında tek bir kişiyle iletişim kuramamış olan bana gelmişti. Javalı'nın gözlerinin içine baka baka orada olmanın tümüyle hakkımız olduğunu söyledi. Biz Amerikalı profesörlerdik; hükümet bize izin vermişti; kültür araştırması yapıyorduk; Amerikalılara Bali'yi anlatmak için kitap yazacaktık. Ve bütün öğleden sonra boyunca birlikte çay içip kültürel konulardan söz ettiğimiz için horoz dövüşü hakkında en

ufak bir bilgimiz yoktu. Ayrıca, köyün şefini de bütün gün görmemiştik; herhalde kasabaya gitmişti. Kafası iyice karışan polis memuru çekip gitti. Uygun bir aranın ardından, şaşkın ama hapishaneden kurtulduğumuz için de rahatlamış bir biçimde, biz de ayrıldık.

Ertesi sabah, köy bizim için artık apayrı bir dünyaydı. Hem artık görünmez değildik, hem de birdenbire bütün dikkatlerin odağı, büyük bir samimiyetin, ilginin ve özellikle de eğlencenin konusu haline geldik. Köydeki herkes bizim de diğerleri gibi kaçtığımızı biliyordu. Nazikçe, anlayışla, ama ısrarcı bir tavırla iğneleyerek, tekrar tekrar (o günün sonuna kadar öyküyü en ufak ayrıntısına dek elli kez anlatmış olmalıyım) aynı soruları sordular: "Neden orada kalıp polislere kim olduğunuzu söylemediniz?" "Neden yalnızca izlediğinizi, aslında bahse tutuşmadığınızı söylemediniz?" "O küçücük silahlardan gerçekten de korktunuz mu?" Her zaman olduğu gibi, kafaları devinduyumsal biçimde işleyen ve hayatlarını kurtarmak için kaçarken bile (ya da sekiz yıl sonra olduğu gibi, hayatlarını kaçarak kurtaramazken bile) dünyanın en özgüvenli halkı olan Balililer, bizim hiç utanmadan nasıl da kaçtığımızı ve –onlara göre– yaşadığımız paniğimizi olduğu gibi yansıtan yüz ifadelerimizi tekrar tekrar neşeyle taklit ettiler. Ama, her şeyin ötesinde, bizim orada durup "kağıtlarımızı göstermek" (bundan da haberleri vardı) ve seçkin ziyaretçi konumuna sığınmak yerine, artık köydaşlarımız diyebileceğimiz insanlarla dayanışma sergilememiz onları hem fazlasıyla memnun etmiş hem de şaşırtmıştı. (Aslında sergilediğimiz şey korkaklıktı, ama bunda bile paylaşılacak bir şey vardı.) Öte dünyayla olan bağlantısından ötürü horoz dövüşüyle uzaktan bile ilgilenmeyen ve diğer Balililerin bile kolayca huzuruna çıkamayacağı, yaşlı, ciddi, cennete giden yolu zaten yarılamış bir kişi olan Brahman rahip bile neler olup bittiğini sormak için bizi avlusuna çağırttı ve tüm anlatılanların olağanüstülüğüne hafif hafif güldü.

Bali'de alaya alınmak kabul görmek demektir. Bu bizim toplulukla ilişkimiz açısından dönüm noktası oldu ve tam anlamıyla köye "dahil" olduk. Bütün köy önümüzde açılıverdi, belki de başka türlü olabileceğinden daha fazla (aslında o rahibe asla ulaşamayabilirdim ve kazara ev sahibimiz olan adam da en iyi bilgi kaynaklarımdan biri haline geldi) ve kesinlikle çok daha hızlı bir biçimde. Kötücül bir baskına bulaşmak ya da neredeyse bulaşmak, antropolojik alan çalışmasının o gizemli gereksinimini –dostça ilişkiyi– sağlamak için pek de genel bir uygulama sayılmaz, ama benim açımdan çok işe yaradı. Dışarıdan gelenlerin içeri nüfuz etmesinin çok zor olduğu bir topluma aniden ve alışılmadık bir biçimde tamamen

kabul edilmeme giden yolu açtı. Bana, araştırma konusu insanlarla birlikte kolluk kuvvetlerinden panik içinde kaçma şansına sahip olamayan antropologların elde edemeyeceği, "köylü düşünüşü"nü dolaysız, içeriden kavrama olanağını sağladı. Ve, belki de en önemlisi, diğer şeyler başka biçimlerde de gerçekleşebilirdi ama, içsel doğasını anlamayı arzuladığım toplumun duygusal patlama, statü savaşı ve büyük öneme sahip psikolojik dramasının bileşimine beni dahil etti. Aralarından ayrıldığımda, cadılık uygulamalarına, sulamaya, kast ve evliliğe olduğu kadar horoz dövüşlerine de ayrıntıyla bakabilecek kadar zaman geçirmiştim.

Horozlar ve İnsanlar

Bali, belki de özellikle Bali olduğu için, çok fazla incelenmiş bir yerdir. Bali'nin mitolojisi, sanatı, ritüeli, toplumsal örgütlenmesi, çocuk yetiştirme kalıpları, yasa biçimleri, hatta trans biçemleri Jane Belo'nun "Balili Tavrı" olarak adlandırdığı kaçamaklı özün izlerini bulmak için adeta mikroskobik düzeyde incelenmiştir.[2] Fakat, öylesine birkaç ifade dışında, horoz dövüşü ender olarak dikkat çekmiştir; oysa, erk tüketiminin popüler bir saplantısını oluşturan horoz dövüşü, Balili olmanın "gerçekten neye benzediği"nin ortaya konulmasında daha fazla kabullenilen görüngüler kadar önemlidir.[3] Nasıl ki Amerika'nın büyük bir bölümü bir oyun sahasında, golf sahasında, yarış alanında ya da poker masası çevresinde yüzeye çıkmaktaysa, Bali'nin büyük bir bölümü de horoz dövüşü alanında yüzeye çıkmaktadır. Çünkü görünüşte dövüşenler horozlardır. Aslında, dövüşenler erkeklerdir.

Bali'de uzunca bir süre kalmış herkesin bildiği gibi, Balili erkeklerin horozlarıyla bir tutulmalarının derin psikolojik anlamı çok yerindedir. Buradaki çifte anlam maksatlıdır.[4] Bali dilinde de İngilizce'de olduğu gibi iş görmekte ve hatta aynı türden bezdirici şakalar, zorlama benzetmeler ve yaratıcılıktan uzak müstehcen sözler kullanılmaktadır. Hatta, Bateson ve Mead, Balililerin insan bedeninin ayrı ayrı canlara sahip parçalardan oluştuğu anlayışına da uygun olarak, horozların ayrılabilir, kendi kendi-

2) J. Belo, "The Balinese Temper", *Traditional Balinese Culture*, yay. haz.: J. Belo (New York, 1970) (özgün basımı 1935), s. 85-110.

3) Horoz dövüşü hakkındaki en iyi tartışma yine Bateson ile Mead'in *Balinese Character* başlıklı eserinde, s. 24-25; 140 içinde bulunabilir; fakat bu da genel ve kısaltılmış bir anlatımdır.

4) İngilizce'de "cock" sözcüğü "horoz" ve "penis" anlamlarına gelmektedir. (ç.n.)

lerine etkinlik gösteren penisler, kendilerine ait bir yaşamları olan, ayrılıp gezebilen cinsel organlar olarak algılandıklarını ileri sürmektedir.[5] Ben bu ilginç görüşü onaylayacak ya da çürütecek türden somut malzemeye sahip olmasam da, horozların kusursuz birer erkeklik simgesi oldukları, suyun devim aşağı aktığı kadar şüphe götürmezdir ve Balililer açısından bir o kadar aşikârdır.

Günlük ahlakçı dil, erkekler açısından, horozlarla yüklü bir betim taşımaktadır. Horoz anlamına gelen ve İS 922 kadar eski tarihlerde de kullanıldığı görülen *sabung* sözcüğü, eğretilemeli bağlamda, "kahraman", "savaşçı", "yetenekli adam", "siyasal aday", "bekâr erkek", "hanım evladı", "kadın avcısı" ya da "sert erkek" anlamlarında kullanılmaktadır. Sahip olduğu konumdan daha fazlasına sahipmiş gibi davranan kibirli bir erkek, sanki kocaman, gösterişli bir kuyruğu varmış gibi ortalarda gezinen kuyruksuz bir horozla karşılaştırılır. Kendisini olanaksız bir durumdan kurtarmak için son ve usdışı bir çabada bulunan bir adam, galip gelen tarafa son kez saldırarak onu da kendisiyle birlikte yokoluşa sürükleyen, ölmekte olan bir horoza benzetilir. Çok fazla vaatte bulunup çok az şey veren ve bunu bile çok bulan cimri bir adam, kuyruğundan tutulduğunda karşıdaki horoza saldıran ama ona bir türlü ulaşamayan horoza benzetilir. Evlenme çağına gelen ama karşı cinse karşı utangaç davranan bir erkeğe ya da yeni bir işe başlayan ve iyi bir izlenim bırakmak isteyen bir adama "ilk kez kafese tıkılmış horoz" denir.[6] Mahkemelerdeki davalar, savaşlar,

5) *A.g.e.*, s. 25-26. Horoz dövüşü Bali kültüründe diğer cinsiyetin tamamen ve açıkça dışlandığı, tek bir cinsiyete yönelik bir kamusal etkinlik olması açısından alışılmadıktır. Cinsel farklılaşma Bali'de kültürel açıdan çok büyük ölçüde bastırılır ve resmi olsun ya da olmasın çoğu etkinlik erkeklerle kadınların denk koşullarla, çoğu zaman da eşler olarak katılmalarını içerir. Dinsel siyasete, ekonomiye, akrabalık ve giysiye kadar pek çok konuda Bali oldukça "üniseks" bir toplumdur ve bu gerçek hem geleneklerinde hem de simgeciliğinde kendisine yer bulmaktadır. Kadınların aslında fazla rol oynamadığı bağlamlarda bile –müzik, resim, bazı tarımsal etkinlikler– kadınların aslında göreli nitelik taşıyan eksikliği, toplumsal açıdan zorlamaların değil, basit gerçeklerin sonucudur. Bu genel yapı karşısında, tamamen erkekler tarafından düzenlenen, erkeklerin katıldığı ve erkekler için olan (kadınlar, en azından *Balili* kadınlar izleyemezler bile) horoz dövüşü en çarpıcı istisnadır.

6) C. Hooykaas, *The Lay of the Jaya Prana* (Londra, 1958), s. 39. Bu eserde dile getirilen ezginin gönülsüz damat tarafından söylenen bir kıtası (no. 17) bulunmaktadır. Bir Bali mitinin başkişisi olan Jaya Prana ona en güzelinden altı yüz hizmetkâr kız teklif eden efendisine yanıt vermektedir: "İyi Kralım, Efendim / yalvarıyorum size, izin verin gideyim / böyle şeyler aklımdan bile geçmiyor benim; / tıpkı kafese konulmuş dövüşçü bir horoz gibi / aslında gayretliyim / yalnızım / henüz körüklenmedi ateşim."

siyasal çekişmeler, miras anlaşmazlıkları ve sokak kavgaları hep horoz dövüşleriyle kıyaslanır.[7] Hatta adanın coğrafi şekli bile, geniş, özelliksiz, şekilsiz Java'yla karşılaştırıldığında küçük, gururlu, boynunu ileri uzatmış, sırtını kabartmış, kuyruğunu dikmiş bir horoza benzetilir.[8]

Fakat, erkeklerin horozlarıyla yakınlığı eğretilemeli olmanın da ötesindedir. Balili erkekler –ya da en azından Balili erkeklerin büyük bir çoğunluğu– en sevdikleri horozlarıyla çok fazla zaman geçirir, onları okşar, besler, horozlar hakkında tartışır, birbirleriyle boy ölçüştürür ya da, bunların hiç biri olmasa, hayranlık ve dalgınlık karışımı bir ifadeyle horozlarını seyrederler. Ne zaman bir grup Balili erkeği bir konsey sundurmasında ya da yol kenarında çömelmiş halde boş boş pineklerken görseniz, en az yarısının yanında horozu da vardır; hayvanı bacaklarının arasında tutar, bacaklarını güçlendirmek için hafifçe aşağı bastırır, büyük bir duyarlılıkla tüylerini kabartır, hayvanı kızıştırmak için komşunun horozuna doğru itekler, sonra da sakinleştirmek için bacaklarının arasına kıstırırlar. Ara sıra, bir başkasının horozunu yoklamak için o kimsenin horozuna da bütün bunlar yapılabilir, ama bu iş genellikle horoz yalnızca bir hayvanmış gibi onu elden ele geçirmek yerine kalkıp hayvanın arkasında çömelmek yoluyla gerçekleştirilir.

İnsanların yaşadığı yüksek duvarlı mekânlar olan evin avlusunda dövüş horozları hasır kafeslerde tutulur ve bu kafesler de güneşten ve gölgeden en iyi şekilde yararlanabilmek için sık sık oradan oraya taşınır. Horozlara, bireysel esaslara göre ufak tefek değişiklikler gösterse de, çoğu zaman mısırdan oluşan ve insanların yiyeceği mısırdan çok daha büyük bir titizlikle ayıklanan özel bir beslenme rejimi uygulanır; bu mısır da hayvana tek tek yedirilir. Horozları kızıştırmak için gagalarına ve anüslerine kırmızı biber tıkılır. Aynı törensel havada, çocukların da yıkanmasında kullanılan ılık su, şifalı otlar, çiçekler ve soğanlar içinde yıkanırlar; sürekli galip gelen horozlar en az çocuklar kadar sık yıkanır. İbikleri düzeltilir, tüyleri taranır, mahmuzları tıraşlanır, bacaklarına masaj yapılır, bir elmas tüccarının titizliğiyle bir hata var mı diye bakılır. Horozlara karşı tutku besleyen, terimin tam anlamıyla tutkulu bir adam yaşamının büyük bölümünü horozlarla geçirebilir; bu denli olmasa da yine tutku yüklü büyük bir çoğunluk ise

7) Bunlar için bkz. V. E. Korn, *Het Adatrecht von Bali*, II. basım (Lahey, 1932), dizin içinde *toh* başlığı.

8) Efsaneye göre, Java ile Bali adalarının birbirlerinden ayrılması, horoz dövüşlerinde bahse girmeye bayılan bir Balili kültürel kahramana (iki Ksatria kastının atasına) karşı kendisini korumak isteyen kudretli bir Java dinsel figürü tarafından gerçekleştirildi. Bkz. C. Hookkaas, *Agama Tirtha* (Amsterdam, 1964), s. 184.

yabancılara olduğu kadar kendilerine de sıradan gelmeyecek kadar uzun süreleri horozlarıyla geçirir. Bali standartlarına göre oldukça sıradan bir horoz dövüşü delisi sayılabilecek olan ev sahibim, bir yandan kafesten kafese koşturup hayvanları yıkar ya da yeniden beslerken, bir yandan da, "Ben bir horoz delisiyim," derdi. "Biz hepimiz horoz delisiyiz."

Ancak, bu deliliğin daha az belirgin boyutları da bulunmaktadır, çünkü horozların, sahiplerinin "ben"inin simgesel ifadesi ya da abartısı, narsisist erkek egosunun Aisopos türü terimlerle ifadesi oldukları doğruysa da, horozlar, aynı zamanda, Balililerin insanlık durumunun estetik, ahlaki ve metafizik açıdan doğrudan karşıtı olarak niteledikleri şeyin de ifadeleridir – üstelik daha dolaysız biçimde: yani, hayvan olmanın.

Balililerin hayvansı olduğunu düşündükleri her türlü davranışa karşı hissettikleri tiksinti gözden kaçacak gibi değildir. Bebeklerin bu nedenle emeklemelerine izin verilmez. Hiç onaylanmasa bile, ensest, hayvanlarla cinsel ilişkiye girmek kadar dehşet verici bir suç sayılmaz. (Hayvanlarla cinsel ilişkiye girmeye uygun görülen ceza suda boğularak öldürülmedir; ensest yapanlar ise hayvan gibi yaşamaya zorlanır.)[9] Şeytanların çoğu –yontu, dans, ritüel, mit biçiminde– gerçek ya da fantastik bir hayvan aracılığıyla temsil edilir. Başlıca ergenlik alışkısı çocuğun dişlerinin doldurulmasından oluşur; böylece, dişler hayvan dişlerine benzemeyecektir. Yalnız dışkı yapma değil, yemek yeme de hayvan olmakla ilişkili görüldüğü için tiksindirici, neredeyse ayıp, çabucak ve olabildiğince yalnız yerine getirilmesi gereken bir etkinlik olarak kabul edilir. Bu nedenlerden ötürü yere düşmek ya da her türlü sakarlık da kötü görülür. Horozlar ve duygusal hiçbir önemi olmayan birkaç evcil hayvan dışında –öküz, ördek– Balililer hayvanlardan uzak dururlar ve sayıları oldukça fazla olan köpeklerine de, sert olmanın ötesinde, ancak bir fobiden kaynaklanabilecek bir zalimlikle yaklaşırlar. Kendisini horozuyla denk tutarken, Balili erkek, yalnızca ideal "ben"ini ve hatta penisini onunla denk tutmamakta, aynı zamanda en çok korktuğu, nefret ettiği ve –o varlık belirsiz olduğu için– hayranlık duyduğu şeyle de onu denk tutmaktadır: "Karanlığın gücü".

Horozları ve horoz dövüşünü böylesi Güçlerle, Balililerin yaşamlarını özenle kurdukları küçücük, arındırılmış uzamı sürekli olarak istila etme

9) Ensest yapan çift boyunlarına domuz boyunduruğu takmaya, bir domuz ağılma gidip ağızlarıyla yemeye zorlanır. Bu konuda, bkz. J. Belo, "Customs Pertaining to Twins in Bali", *Traditional Balinese Culture*, yay. haz.: J. Belo, s. 49; hayvan olmanın geneline duyulan tiksinti konusunda bkz. Bateson ve Mead, *Balinese Character*, s. 22.

ve içinde yaşayanları yok etme tehdidi taşıyan hayvansı şeytanlarla denk tutmak oldukça belirgindir. Horoz dövüşü –bütün horoz dövüşleri– her şeyden önce, uygun ilahiler ve adaklar eşliğinde, doymak bilmez, yamyam iştahlarını yatıştırmak için şeytanlara sunulan kan adaklarıdır. Horoz dövüşü düzenlenene kadar hiçbir tapınak töreni yapılmamalıdır. (Eğer horoz dövüşü atlanacak olursa birileri kaçınılmaz olarak trans haline geçecek ve hiddetli bir ruhun sesiyle bu aksaklığın hemen düzeltilmesini isteyecektir.) Doğal kötülüklere –hastalık, ürün alınamaması, yanardağ patlamaları– verilen kolektif yanıtlara horoz güreşleri hemen her zaman dahildir. Ve cehennem kaçkını şeytanların ani akınıyla karşılaşmamak için herkesin gün boyunca sessiz ve hareketsiz oturduğu, Bali'nin en ünlü bayramı olan "Sessizlik Günü" (*Njepi*) öncesinde, adadaki hemen her köyde büyük ölçekli horoz dövüşleri (bu kez yasaldır) düzenlenir.

Horoz dövüşünde, insan ve hayvan, iyi ve kötü, benlik ve kimlik, kışkırtılmış erkekliğin yaratıcı gücü ile hayvan olmanın serbest bırakılmış yıkıcı gücü nefret, zulüm, şiddet ve ölüm kanlı bir drama içinde bir araya gelir. Bu nedenle, kazanan horozun sahibinin –kaçınılmaz bir kural gereği– kaybeden horozun –hiddetlenen sahibi tarafından parça parça edilmiştir– bedenini yemek için evine kurulurken toplumsal açıdan utangaçlık, ahlaki açıdan tatmin, estetik açıdan tiksinti ve yamyamca bir zevk hissetmesi çok doğaldır. Ya da önemli bir dövüşü kaybeden erkeğin bazen ailesinin kutsal emanetlerini paramparça edip tanrılara sövmesi de doğal sayılır. Ya da, cennet ve cehennem için dünya üzerinde birer örnek ararken, Balililerin cenneti az önce horozu kazanan adama, cehennemi de az önce horozu kaybeden adama benzetmelerine şaşmamak gerekir.

Dövüş

Horoz dövüşü (*tetadjen*, *sabungan*) yaklaşık beş metre çapında bir çember içinde gerçekleşir. Genellikle öğleden sonranın geç saatlerinde başlar, günbatımına kadar da üç dört saat devam eder. Bir programı dokuz ile on ayrı maç (*sehet*) oluşturur. Her bir maç genel kalıp açısından diğerlerinin tamamen aynıdır: ana maç diye bir şey yoktur, maçlar arasında bir bağlantı yoktur, maçların biçiminde hiçbir çeşitlilik yoktur ve her bir maç da kendi özel temeline göre düzenlenir. Bir maç bittikten ve duygusal yıkıntılar temizlendikten –bahisler ödendikten, lanetler savrulduktan ve hayvanın ölüsü ruhlarca sahiplenildikten – sonra yedi, sekiz adet, bazen

de bir düzine erkek ellerinde bir horozla ve utangaç tavırlarla çemberin içine geçip hayvan için uygun bir rakip aramaya koyulur. Ender olarak on dakikada tamamlanan ve genellikle daha uzun süren bu süreç, çok sessiz, dolaylı, adeta umursuz bir havada gerçekleştirilir. Seçme işine birinci elden katılmayanlar en fazla usulen ilgi gösterir gibidir; katılanlar ise, utangaç tavırlarla, bütün bu olanlar aslında olmuyormuş gibi davranırlar.

Eşleştirme yapılır, maç yapmayı umut eden diğerleri sanki hiç umursamazmış gibi yerlerine çekilir ve seçilen horozlara mahmuzları (*tadji*) takılır; mahmuzlar ustura kadar keskin, on ya da on iki santim uzunluğunda, sivri uçlu çelik kılıçlardır. Bu, çok az erkeğin –çoğu köyde yarım düzine kadarının– nasıl yapılacağını doğru dürüst bildiği hassas bir istir. Mahmuzları takan adam aynı zamanda mahmuzların da sahibidir ve yardım ettiği horoz kazanırsa horozun sahibi ona kurbanın mahmuz takılmış bacağını ödül olarak verir. Mahmuzlar, mahmuzun tabanı ile horozun bacağının etrafına uzun bir ipin sarılması yoluyla takılır. Birazdan değineceğim nedenlerden ötürü, mahmuz takma işlemi her bir horoz için farklı yapılır ve çok ama çok titizlik isteyen bir iştir. Mahmuzlar hakkındaki bilgi çeşitlidir: mahmuzlar ancak ay tutulması zamanında, gökyüzünde ay olmadığı zamanlarda parlatılabilir, kadınların göremeyeceği bir yerde korunmaları gerekir vb. Ve, dövüşte ya da dövüş dışında, Balililerin ritüel nesnelerin geneli için sergiledikleri tuhaf bir ihtimam ve duyusallık karışımıyla muamele edilirler.

Mahmuzlar takıldıktan sonra, horozlar, tutucular (bunlar horozların sahipleri olabilir de olmayabilir de) tarafından çemberin karşı merkezinde yüz yüze tutulur.[10] Tepesine küçük bir delik açılmış bir hindistancevizi su dolu bir kovaya konur; hindistancevizinin suya batması yaklaşık yirmi bir saniye sürecektir. *Tjeng* olarak bilinen bu sürenin başlangıcı ve bitişi bir gong çalınarak ilan edilir. Bu yirmi saniye içinde tutucuların (*pergangkeb*) horozlarına dokunmaları yasaktır. Bazen olduğu gibi, hayvanlar bu süre

10) Önemli olmayan, küçük bahislerin yaşandığı dövüşler dışında ("önemli olmayan" meselesi biraz ileride tartışılacaktır), mahmuz takma işini genellikle horozun sahibinden başkası yapar. Horozun sahibinin kendi horozunu tutup tutmayacağı da bu konuda ne kadar başarılı olduğuna bağlıdır ve bu da yine kavganın önemine göre göreli bir konudur. Mahmuz takan ile tutucu horozun sahibinden başkaları olduğunda, bu kişiler hemen her zaman oldukça yakın akrabalar –erkek kardeş ya da kuzen– ya da çok yakın dostlar olmaktadır. Böylece, bu kişiler de horozun sahibinin kişiliğinin birer uzantısı olurlar; her üçünün de horozdan bahsederken "benimki" demesi, "ben A horozuyla dövüştüm" demesi de bunun kanıtıdır. Ayrıca, sahip-tutucu-mahmuz takıcı üçgeni neredeyse hiç değişmez – gerçi bireyler böylesi birden fazla üçgene dahil olabilirler ve her biri içindeki rolleri de değişebilir.

içinde dövüşmezse, alınıp biraz sarsılır, hafiften hırpalanır, daha başka yollardan aşağılanır, sonra çemberin merkezine getirilir ve her şey yeni baştan başlar. Bazen dövüşmeyi yine de reddederler ya da biri sürekli kaçmaya yeltenir; o zaman da ikisi birlikte hasır bir kafese kapatılır ve genellikle de orada birbirlerine saldırırlar.

Çoğu durumda, horozlar, anında bütün hiddetleriyle kanatlarını çırparak, kafalarını ileri uzatarak ve tekmeleme hareketleri yaparak birbirlerine saldırır – bu hiddet neredeyse soyut, Platonik bir nefret anlayışı ölçüsünde saf, mutlak ve kendi bağlamında güzeldir. Birkaç saniye içinde ikisinden biri diğerine mahmuzuyla net bir biçimde darbesini indirir. Darbeyi vuran horozun tutucusu hemen horozu kapar ve karşı darbe almasını engeller, çünkü karşı darbe alırsa maç büyük olasılıkla iki horozun da birbirlerini paramparça etmesine kadar sürecek ve berabere sonuçlanacaktır. Özellikle, sık sık görüldüğü gibi, mahmuz kurbanın bedenine takılıp kalırsa bu gerçekleşir, çünkü saldırgan horozun hayatta kalıp kalmaması artık yaralı düşmanının merhametine kalmıştır.

Horozların yeniden tutucuların elinde olmasının ardından, hindistancevizi şimdi üç kez batırılır ve bunun sonrasında darbeyi indiren horozun sapasağlam olduğunu göstermek için salınması gerekir; horoz da hindistancevizi batana kadar çemberin içinde aylak aylak dolanarak bunu sergiler. Ardından hindistancevizi iki kere daha batırılır ve dövüş kaldığı yerden devam eder.

İki dakikadan biraz uzun olan bu ara esnasında, yaralı horozun tutucusu, tıpkı hırpalanmış boksörü devre aralarında diriltmeye çalışan bir antrenör gibi, horozu umutsuz da olsa son bir kez zafere ulaşmak için çabalamaya ikna etmek üzere delicesine uğraşmıştır. Horozun ağzından içeri üfler, kendi ağzına hayvanın kafasını sokup emme ve üfleme hareketi yapar, tüylerini kabartır, yaralarına çeşitli türden ilaçlar tıkıştırır ve genellikle de horozun içinde bir yerlerde gizlenmiş olabilecek son cesaret kırıntısını harekete geçirmeye çalışır. Sonunda hayvanı çemberin ortasına getirmesi gerektiğinde genellikle üstüne hayvanın kanı bulaşmıştır ama, ödüllü bir maçta olduğu gibi, iyi bir antrenör ağırlığınca altın eder. Bazıları gerçekten de ölüyü ayağa kaldırabilir, en azından ikinci devre ve son devre ayakta kalacak kadar.

Mücadelenin son aşamasında (böyle bir aşama olursa tabii; bazen yaralı horoz tutucusunun ellerinde ya da tekrar çembere konulduktan hemen sonra ölüverir), ilk darbeyi indiren horoz genellikle zayıf düşmüş rakibini haklar. Ama bu asla kaçınılmaz bir sonuç değildir, çünkü bir horoz ayakta

durabiliyorsa kavga da edebilir ve eğer kavga edebiliyorsa öldürebilir; asıl önemli olan, hangi horozun daha önce öleceğidir. Eğer yaralı horoz da mahmuzunu saplayabilir ve diğeri ölene kadar ayakta kalabilirse, hemen ardından kendisi de ölse bile resmen galip sayılır.

Çemberin kıyısında, alt alta üst üste bir halde, ama tam bir sessizlikle dövüşü seyreden, hayvanların her hareketinde kendileri de o yönde hareket eden, kendi şampiyonlarını hiç konuşmadan, el hareketleriyle, omuzlarını oynatarak, kafalarını sallayarak teşvik eden, horoz öldürücü mahmuzlarıyla çemberin bir kenarına saldırdığında toplu halde gerileyen (söylenene göre, fazla yakından seyrederken bazen gözünü ya da parmağını kaybedenler olmaktadır), diğer horozu seyrederken de yine topluca öne yığılan kalabalığın da rol aldığı bütün bu melodramın çevresinde olağanüstü ayrıntılı ve titizlikle yapılandırılmış geniş bir kurallar ağı yer almaktadır.

Kendilerine eşlik eden horoz ve horoz dövüşü bilgisiyle birlikte, bu kurallar, köylerin genel yasal ve kültürel geleneğinin bir parçası olarak, nesilden nesile aktarılan, palmiye yapraklarına kaydedilmiş elyazmalarında (*lontar, rontal*) yazılıdır. Dövüşte hakem, yani hindistancevizi işini ayarlayan adam (*saja komong, djuru kembar*) uygulamadan sorumludur ve mutlak otoriteye sahiptir. Bir hakemin verdiği kararın kimse tarafından –hatta çok kederli olan kaybeden taraflarca bile– eleştirildiğini görmedim; özel görüşmelerde bile hakemlerden birine yönelik bir haksızlık suçlamasıyla ya da hakemlerin tümüne yönelik bir eleştiriyle karşılaşmadım. Yalnızca istisnai düzeyde güvenilir, ciddi ve –kuralların karmaşıklığı düşünüldüğünde– bilgili kişiler bu görevi yapabilir ve insanlar da ancak bu tür insanların yöneteceği dövüşlere horozlarını getirecektir. Ayrıca, çok ender de olsa, arada sırada söz konusu olabilecek hile suçlamaları da hakeme iletilir; ayrıca, horozların ikisinin birlikte ölmesi durumunda (Balililer böyle bir sonucu pek istemeseler de bazen berabere kalındığı hükmü verilebilmektedir) hangisinin önce öldüğüne karar veren de hakemdir. Yargıç, kral, rahip ve polise benzetilen hakem aslında bunların hepsidir ve, onun kesin yönlendirmeleri sonucunda, dövüşün heyecanı yaşamın uygarca kesinliği altında sürer. Bali'de izlediğim düzinelerce horoz dövüşünden birinde bile kurallar konusunda bir kavgaya rastlamadım. Aslında, horozlarınki dışında hiç kavgaya rastlamadım demek daha doğru olur.

Doğal bir gerçek olarak düşünüldüğünde dizginlenmemiş hiddeti, kültürel bir gerçek olarak düşünüldüğünde de kusursuzlaştırılmış biçimi

simgeleyen etkinliğin bu ikili niteliği, horoz dövüşünü toplumbilimsel bir varlık haline getirir. Horoz dövüşü, grup olarak adlandırılabilecek bir belkemiğine sahip olmayan ama kalabalık olarak adlandırılmak için de yeterince yapıdan yoksun olmayan bir şeye bir ad bulma arayışında, Erving Goffman'ın "odaklanmış toplaşma" –ortak bir etkinlik akışına kapılmış ve bu akışla bağlantılı olarak birbirleriyle ilişki kuran kişilerin birlikteliği– adını verdiği şeydir.[11] Böyle toplaşmalar bir araya gelir, sonra da dağılır; içindeki katılımcılar düzensiz bir biçimde değişir; odaklanmalarını sağlayan etkinlik özenlidir – süreklilik içeren bir süreç değil, yeniden gerçekleşen bir süreçtir. Biçimlerini onları harekete geçiren durumdan, Goffman'ın ifadesiyle, üzerinde durdukları zeminden alırlar; ama yine de bir biçim, hem de anlaşılır bir biçim söz konusudur. Çünkü, bu durum, bu zemin, jüri kararlarında, cerrahi operasyonlarda, konut içi toplantılarda, oturma eylemlerinde, horoz dövüşlerinde hem odağı belirleyen hem de, aktörleri toplayıp sahneyi de düzenleyerek, odağın hayata geçmesini sağlayan kültürel meseleler –burada, göreceğimiz gibi, statü rekabetinin onayı– tarafından yaratılır.

Klasik dönemde (yani Hollanda'nın 1908'deki işgali öncesinde), popüler ahlakı geliştirmek için bürokratların olmadığı bir zamanda, horoz dövüşü düzenlemesi açıkça toplumsallaşma merkezinde bir meseleydi. Bir horozu önemli bir dövüşe getirmek, yetişkin bir erkek açısından, vatandaşlığın zorunlu bir göreviydi; genellikle pazarın düzenlendiği gün yapılan dövüşlerin vergilendirilmesi kamu gelirleri için önemli bir kaynak sağladı; horoz dövüşü sanatına destek sağlamak prenslerin açıkça belirtilmiş sorumluluklarındandı; horoz dövüşü çemberi ya da *wantilan*, Balililerin sivil yaşantılarının diğer anıtlarının –konsey binası, köken tapınağı, pazar yeri, sinyal kulesi, banyan ağacı– yanında, köyün merkezinde dururdu. Günümüzde, birkaç özel istisna dışında, yeni ilişkiler, kolektif yaşamın zevkleriyle bu kanlı sporun zevkleri arasındaki ilişkiyi olanaksız kılacak türden bir açınlamada bulunsa da, bu ilişki, dolaylı yollardan ortaya konularak, bozulmadan durmaktadır. Ancak, bunu anlatabilmek için, horoz dövüşünde diğer tüm meselelerin çevresinde odaklandığı, sayesinde gücünü ifa ettiği ve benim bu ana kadar bilerek göz ardı ettiğim konuya dönmek gerekiyor. Bu, elbette, bahis konusu.

11) E. Goffman, *Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction* (Indianapolis, 1961), s. 9-10.

Bahiste Pey Sürme ve Bire Bir Bahis

Balililer karmaşık bir yoldan yapabileceklerini düşündükleri hiçbir şeyi basit bir yoldan yapmazlar ve bu genelleme açısından horoz dövüşünde bahse tutuşmak da istisna sayılmaz.

Her şeyden önce, iki tür bahis –ya da *toh*– bulunmaktadır.[12] Asli kişiler arasında olan tek eksenli bahis (*toh ketengah*) ve çemberin etrafındaki üyeler arasındaki dağınık bahis (*toh kesasi*). Bunlardan ilki tipik olarak geniş, ikincisi de tipik olarak dar ölçeklidir. Birincisi kolektiftir ve horoz sahibi etrafında kümelenen bahisçilerin koalisyonundan oluşur; ikincisi bireyseldir, bireyler arasındadır. İlki çemberin ortasında işbirlikçiler gibi toplaşan koalisyon üyeleri ile hakemin sürdürdüğü, özenli, çok sessiz, neredeyse gizli bir anlaşmadır; ikincisi ise çemberin uç kısımlarındaki heyecanlı bağırışlar, herkese yapılan öneriler ve herkesçe kabul edilen önerilerden oluşur. Ve, işin en ilginç yanı, çok ayrıntılı bir biçimde göreceğimiz gibi, *birinci bahis her zaman, hiç istisnasız, bire bir temelliyken ikincisi de, yine hiç istisnasız, asla böyle değildir.* Merkezde bire bir kayıp-kazanç riskiyle girilen bahsin kenarda bir hükmü yoktur.

Merkezdeki bahis resmi bir bahistir, ayrıntılı kuralları vardır ve hakemin gözlemciliği ve tanıklığı altında horoz sahipleri arasında düzenlenir.[13] Belirttiğim gibi, daima yoğun ve bazen de çok geniş katılımlı olan bu bahis, asla sadece adına bahis düzenlenen horoz sahibi tarafından değil, onun yanı sıra dört ya da beş, kimi zaman yedi ya da sekiz kadar müttefiki –akrabalar, köydaşlar, komşular, yakın arkadaşlar– tarafından başlatılır. Horoz sahibi, özellikle de varlıklı değilse, baş katılımcı bile olmayabilir;

12) Tam olarak silinemez bir leke ya da işaret –doğum izi ya da bir taşın içindeki damar gibi– anlamına gelen bu sözcük, aynı zamanda, bir davada ödenen depozito, bir rehin, bir borç durumunda ödenen güvence için, yasal ya da törensel bir bağlamda yer alamayan bir kişi için, iyeliğin tartışmalı olduğunu göstermek üzere tarlalara yerleştiren tabela için ya da sadık olmayan bir kadının sevgilisinden kocanın tazminat alması ya da kadını ona teslim etmesi durumu için de kullanılmaktadır. Bkz. Korn, *Het Adatrecht van Bali*; Th. Pigeaud, *Javaans-Nederlands Handwoordenboek* (Groningen, 1938); H. H. Juynboll, *Oudjavaansche-Nederlandsche Woordenlijst* (Leiden, 1923).

13) Dövüş öncesinde her iki taraf da merkezdeki bahse nakit parayla gelmelidir. Paralar, karar verilene kadar hakemin elindedir; hakem parayı kazanan tarafa vererek, kazanan tarafın kaybeden tarafa parayı kendisinin vermesi durumunda her iki tarafın da yaşayacağı büyük utanç duygusunu da önlemiş olur. Kazanan tarafın kazancının yaklaşık yüzde 10'u hakemin ve dövüşü düzenleyenlerin payı olarak ayrılır.

ama, herhangi bir hileye karışmadığını göstermek için, asıl katılımcılardan biri olmak zorundadır.

Merkezi bahis hakkında kesin ve güvenilir verilere sahip olduğum elli yedi maç içinde, ortalama rakam on beş ringgitten beş yüze kadar uzanıyor, ortalaması seksen beş ve dağılım da dikkate değer bir biçimde üç eklemli: aşırı uçlardaki çok küçük ve çok büyük birkaç bahsi saymazsak, toplam sayının yaklaşık yüzde 45'ini oluşturan küçük dövüşler (her iki taraftan 35 kişinin katılımıyla 15 ringgit); toplam sayının yaklaşık yüzde 25'ini oluşturan orta ölçekli bahisler (her iki taraftan 70 kişinin katılımıyla 20 ringgit) ve yaklaşık yüzde 20'sini oluşturan büyük bahisler (her iki taraftan 175 kişinin katılımıyla 75 ringgit). Bir el emekçisinin –duvar ustası, sıradan bir tarım işçisi, pazarda hamal– günlük gelirinin yaklaşık üç ringgit olduğu bir toplumda, ayrıca dövüşlerin benim incelediğim bölgede neredeyse her iki buçuk günde bir düzenlendikleri düşünüldüğünde, bireysel olarak değil de ortaklaşa bahse tutuşulsa bile, bu açıkça ciddi bir kumardır.

Kenarlardaki bahisler ise apayrı bir konu. Merkezde görülen ağırbaşlı, kurallı anlaşmaların yerine, bahse tutuşmak bir zamanlar tahvil borsasının sokakta işlediği biçimde işler. Kısa uçta ona dokuzdan, uzun uçta ikiye birden, sürekli bir seri biçiminde giden, belirli ve herkesçe bilinen bir pey paradigması bulunur: 10-9, 9-8, 8-7, 7-6, 6-5, 5-4, 4-3, 3-2, 2-1. Kaybedeceği düşünülen horozu (favori horozlar –*kebut*– ile kaybedeceği düşünülen horozların –*ngai*– nasıl belirlendiğini şimdilik bir kenara bırakacağız) desteklemek isteyen adam, *verilmesini* istediği peyi belirtmek için kısa uçtaki sayıyı bağırır. Yani, eğer *gasal*, "beş" diye bağırırsa, bu horoza beşe dört (ya da onun açısından dörde beş) istemektedir; eğer "dört" diye bağırırsa dörde üç istemektedir (yine, kendisi "üç" koymaktadır); eğer "dokuz" diye bağırırsa, dokuza sekiz vb. Favori horozu destekleyen ve bu nedenle yeterince düşük olması durumunda pey sürmeyi düşünen adam da bunu horozun rengini bağırarak gösterir – "kahverengi", "çilli" ya da diğerleri.[14]

14) Aslında horozların çok ayrıntılı sınıflandırılmaları (ben yirmiden fazla sınıf derledim ama bu bile eksiksiz bir liste değil) yalnızca renklerine değil, aynı zamanda bir dizi bağımsız, etkileşimsel boyuta da bağlıdır; bunlar arasında –rengin yanı sıra– azamet, kemik kalınlığı, tüyler ve huy da yer almaktadır. (Fakat *şecere* bunlar arasında yer almaz; Balililer aynı horoz türlerini önemli boyutlarda geliştirmemektedir ve, benim keşfedebildiğim kadarıyla, tarihte de bunu yapmış değiller. Bu sporun görüldüğü her yerde temel dövüşçü sınıf olan *asil horoz* ya da orman horozu Güneydoğu Asya'ya özgü bir hayvandır ve herhangi bir Bali pazarının civciv satılan bölümünden, dört ila beş ringgitten elli ring-

Pey alanlar (kaybetmesi beklenen horozu destekleyenler) ile pey verenler (favori horozu destekleyenler) bir yandan bağırıp bir yandan da kalabalığı dolanırken, potansiyel bahis eşleri olarak birbirleri üzerinde odaklanmaya başlarlar – genellikle de çemberin iki ayrı ucundan hareketle. Bağırarak alan vereni daha yüksek peye çekmeye, veren de alanı daha düşük peye çekmeye çalışır.[15] Bu durumda, akıl çelmeye çalışan kişi konumundaki alan, bağırmakta olduğu pey karşılığında ne ölçüde bir bahse girmek istediğini göstermek için yüzünün hemen önünde parmaklarını gösterir ve büyük bir hevesle sallar. Eğer veren, aklı çelinmeye çalışılan kişi aynı biçimde yanıt verirse, bahis yapılmış olur; eğer yapılmazsa bakışlarını başka yöne çevirirler ve arayış devam eder.

Merkezde bahis yapıldıktan ve boyutu ilan edildikten sonra gerçekleşen kenar bahsi, kaybetmesi beklenen horozu destekleyenlerin kabul edebilecek herkese önerilerini haykırdığı, favori horozu destekleyenlerin de, önerilen fiyatı beğenmeyerek, bahse girmek için can attıklarını ama daha düşük pey istediklerini göstermek için aynı coşkuyla horozun rengini haykırdığı gittikçe yükselen bir uğultu içinde gerçekleşir.

git ve daha üzerine dek bu horozlardan bir tane alınabilir.) Renk, normalde sadece tür adı olarak kullanılan unsurdur; ama ayrı türden iki horoz –prensip gereği de ayrı türlerden olmaları gerekir– aynı renge sahipse, bu durumda, diğer boyutlardan hareketle ikinci bir tanımlama eklenir ("küçük benekli" karşısında "büyük benekli" gibi). Türler, eşleştirmelerin yapılmasına yardımcı olacak çeşitli kozmolojik görüşlerle eşgüdümlenir; böylece, örneğin, karmaşık Bali takviminin belirli bir gününde küçük, dikbaşlı, kahverengi üstüne beyaz benekli horozun karşısına çemberin doğu kenarından tüyleri yatık ve ince bacaklı bir horoz çıkarılır; başka bir günde iri, dikkatli, simsiyah bir horozun karşısına çemberin kuzey kenarından kabarık tüylü ve kalın bacaklı bir horoz çıkarılır. Bütün bunlar yine palmiye yapraklarındaki yazmalarda kayıtlıdır ve (hepsi de benzer dizgelere sahip olmayan) Balililer bunları sonu gelmez bir biçimde tartışmaktadır; tam ölçekli, bileşenlere ve simgelere dayanan bir horoz sınıflandırma analizinin hem horoz dövüşünün hem de horozların betimlenmesinde bir ek olarak büyük yardımı olurdu. Fakat, benim bu konuda derlediğim veriler, büyük ölçekli ve çeşitli olsa bile, burada böyle bir analizin yapılabilmesi için eksiksiz ve dizgeli görünmemektedir. Balililerin kozmolojik görüşlerinin geneli için bkz. Belo (yay. haz.), *Traditional Balinese Culture* ve J. L. Swellengrebel (yay. haz.), *Bali: Studies in Life, Thought, and Ritual* (Lahey, 1960).

15) Etnografik bütüncüllük amacıyla belirtmem gerekir: favori horozu destekleyen adamın –pey verenin– yer alacağı bahiste, eğer horozu kazanırsa ya da dövüş berabere biterse, pey bir parça düşük tutularak, kendisinin kazanmış sayılacağını belirtmesi de olanaklıdır (kesin konuşabilmek için yeterince dövüş izlemedim ama görünüşe göre her on beş ya da yirmi maçtan biri berabere bitmektedir). Bunu yapmak istediğini, horozun türünü bağırmak yerine *sapih* ("berabere") diye bağırarak belirtir, ama bu tür bahisler pek sık gerçekleşmez.

Aynı anda neredeyse bütün bahisçilerin aynı şeyi seslendikleri bir uzlaşmaya dönüşen pey sürme işleminin neredeyse tamamı, rayicin uzun ucundan –beşe dört ya da dörde üç– başlar ve ardından, adeta sözleşilmiş gibi, aynı hızda ve aynı seviyede kısa uca doğru ilerler. "Beş" diye bağıran ve karşılığında yalnızca "kahverengi" bağırışlarıyla karşılaşan adamlar "altı" diye bağırmaya başlar ve, böylece, ya bağıran diğerlerinin de altıya çıkmalarına neden olur ya da gereğinden fazla cömert önerileri anında kapılınca hemen bir bahis ortağı buldukları için sahneden çekilirler. Eğer bahis oranında değişiklik yapıldığı halde ortak sayısı hâlâ çok azsa, süreç bu kez "yedi"ye çıkarak devam eder ve çok ender olarak –çok geniş katılımlı dövüşlerde– "dokuz" ya da "on" düzeyine erişilir. Ara sıra, horozların belli bir biçimde orantısız eşleştirildiği durumlarda, yukarı doğru bir hareket olmaz, hatta aşağı doğru hareket ederek dörde üç, üçe iki ya da, çok ender durumlarda, ikiye bir düzeyine inilebilir; bu değişime bağlı olarak bahis sayısında da azalma olur, oysa yukarı çıkışlarda bahis sayısı da artmaktadır. Ama, genel kalıp, tali bahislerde, bahsin nakit paranın namevcut kutbu yönünde, rayiç boyunca biraz aşağı ya da yukarı doğru ilerlemesi ve bahislerin çoğunun da dörde üç ile sekize yedi aralığında kalması biçimindedir.[16]

Horozların tutucular tarafından serbest bırakılacağı an yaklaştıkça, özellikle de merkezi bahsin yüksek olduğu bir maçta, ortak bulamayan bahisçilerin altından kalkabilecekleri bir miktar karşılığında son dakika ortakları bulmak için bağırışları adeta feryat figan düzeyine ulaşır. (Merkezi bahis az olduğunda bunun tam tersi gerçekleşir: bahis sesleri diner, sonunda sessizlik hakim olur; pey gitgide uzar ve insanlar da artık ilgilenmez hale gelir.) Büyük bahisli, iyi bir eşleştirmenin gerçekleştiril-

16) Bahse girme ediminin kesin dinamiği, dövüşün en ilginç, en karmaşık ve, içinde gerçekleştiği karmaşa düşünüldüğünde, incelenmesi en zor yönlerinden biridir. Konuyu ele almak için muhtemelen filmle kayıt yapmak ve birden fazla gözlemci kullanmak gerekecektir. İzlenimsel açıdan bile –zaten bütün bunların ortasında tek başına kalan etnografın elindeki tek yaklaşım da budur– belirli adamların favori horoza karar vermek (yani, açılışta süreci başlatan horoz türlerini duyurmak) ve pey hareketini yönlendirmek açısından önderlik etmekte oldukları görülmektedir; daha başarılı horoz dövüşçüleri ve ağırbaşlı vatandaşlar olan bu "saygı duyulanlar" aşağıda ele alınacaktır. Bu adamlar yaptıkları duyuruları değiştirirse, diğerleri onları izler; bahse tutuşmaya başlarlarsa, diğerleri de başlar ve –sonuçta daima daha kısa ya da daha uzun peyler için bağrışan hâlâ umutlu büyük sayıda bahisçi olsa da– hareket bir bakıma durulur. Fakat bütün bir sürecin anlaşılması için ne yazık ki bulunması pek de olası görünmeyen bir şeye gereksinim duyulmaktadır: bireysel davranışın kesin gözlemleriyle donatılmış bir kuramcı.

diği bir maçta –Balililer bunu "gerçek horoz dövüşü" kabul eder– herkesin ellerini kollarını sallayıp haykırmasından, itişip kakışmasından, birbirlerinin üstüne tırmanmasından ötürü tam bir güruh ruhunun, tam bir karmaşa ortamının baş göstereceği düşünülebilir; ama gong çalındığında, horozlar yere konulduğunda ve mücadele başladığında, sanki birileri elektriği kesmişçesine çok ani ve yoğun bir sessizliğin çökmesi bu görüşü haksız çıkarır.

Yaklaşık on beş saniye ile beş dakika kadar sonra, yani maç bittiğinde, *bütün bahisler hemen ödenir*. Kesinlikle, en azından bahse girilen tarafa, borç bırakılmaz. Kişi, elbette, bir bahsi önermeden ya da kabul etmeden önce bir dostundan borç alabilir ama önermesi ya da kabul etmesi için paranın elinde olması ve kaybederse de bir sonraki maç başlamadan önce hemen orada ödemeyi yapması gerekir. Bu çok kesin bir kuraldır ve nasıl ki bir hakemin kararına karşı çıkıldığını hiç işitmediysem (gerçi, hiç kuşkusuz, bazen itirazlar olması gerekir), bahiste dolandırıcılık olduğunu da hiç işitmedim, çünkü, istim üzerindeki bir horoz dövüşü kalabalığı içinde bunun sonuçları, bazen hile yapanlar için anlatılanlar düşünüldüğünde, dolaysız ve acı verici olacaktır.

Her ne olursa olsun, horoz dövüşlerinde bahse tutuşmayı, horoz dövüşünü Bali kültürünün geniş dünyasına bağlayan bir rabıta olarak gören kuram açısından önemli bir analitik sorun oluşturan şey, dengeli merkezi bahisler ile dengesiz kenar bahisler arasındaki bu biçimsel asimetridir. Bu kuram, aynı zamanda, bunu çözümlemek için izlenecek yolu da önermekte ve bağlantıyı ortaya koymaktadır.

Bu bağlantıda belirtilmesi gereken ilk unsur, merkezi bahis ne kadar yüksekse maçın da aslında o kadar denk bir maç olacağıdır. Basit usçuluk hesapları bunu gerektirir. Eğer bir horozun üstüne on beş ringgit bahse giriyorsanız, tuttuğunuz hayvanın kazanma şansı daha az görünse bile, bire bir kazanma-yitirme şansını korumak istiyor olabilirsiniz. Ama, eğer bahse beş yüz yatırdıysanız, böyle yapmayı hiç istemeyeceğiniz açıktır. Böylece, daha büyük bahislerin döndüğü dövüşlerde –bu dövüşler elbette daha iyi hayvanları içerecektir– hayvanların boyut, genel durum, saldırganlık vb. açısından olabildiğince denk olmasına çok büyük özen gösterilir. Hayvanların mahmuzlarını ayarlamanın farklı yolları da bunu sağlama almak için uygulanır. Eğer bir horoz daha güçlü görünüyorsa, onun mahmuzlarını bir parça daha az avantajlı bir açıyla yerleştirmek üzere anlaşılır – mahmuzların yerleştirilmesi konusunda bir tür küçük ayarlamadır bu; hem de, söylenene göre, büyük beceri isteyen bir iş. Be-

cerikli tutucular bulmak ve bunların da becerileri açısından eşleşmesini sağlamak için yine büyük özen gösterilecektir.

Kısacası, büyük bahislerin döndüğü bir dövüşte eşleşmenin gerçekten de bire bir boyutlarda yapılmasına yönelik baskı çok büyüktür ve bu baskı açıkça hissedilir. Orta boyutlu dövüşlerde bu baskı bir parça daha azken küçük ölçekli olanlarda iyice azalır; yine de, her şeyi hiç olmazsa olabildiğince denk tutmak için her türlü çaba gösterilir, çünkü on beş ringgit bahiste bile (beş günlük çalışmanın karşılığıdır), insan hiç de lehine görünmeyen bir durumda dahi bire bir kazanmak ister. Ve, bir kez daha, elimdeki istatistikler bunu onaylamaktadır. İzlediğim elli dört maçta, favori horozlar üç kat fazla kazanırken kaybetmesi beklenenler yirmi bir maç kazandı: yani 1.4/1 gibi bir oran. Ama, eğer altmış ringgitlik merkezi bahislerdeki sayılar dağıtılırsa, oranlar bu seviyenin yukarısında kalanlar için 1.1/1 (on iki favori, on bir kaybetmesi beklenen), aşağısında kalanlar için de 1.6/1 (yirmi bire on üç) biçiminde gerçekleşir. Ya da, eğer aşırı örnekleri dikkate alırsak, çok büyük bahislerin döndüğü dövüşlerde, yüz ringgitin üstünde merkezi bahsin döndüğü durumlarda oran 1/1 (yediye yedi) olmaktadır; çok küçük bahisli dövüşlerde, yani bahsin kırk ringgitin altında olduğu durumlarda, bu oran 1.9/1 biçimindedir (on dokuza karşı on).[17]

Bu önermeden –yani merkezi bahis ne kadar yüksekse horoz dövüşünün de o ölçüde bire bir olacağı önermesinden– iki sonuç çıkarmak olanaklıdır: (1) merkezi bahis ne kadar yüksekse kenarlardaki bahsin bahis yelpazesinde daha kısa peye yönelmesi o kadar olasıdır ya da bunun tam tersi; (2) merkezi bahis ne kadar büyükse, kenar bahsin hacmi de o kadar büyüktür ya da bunun tam tersi.

Mantık her iki durumda da aynıdır. Dövüş aslında bire bir kazanmayitirme durumuna ne kadar yakınsa, peyin uzun ucu o kadar az çekici görünecek ve, dolayısıyla, eğer fazla alıcısı olacaksa daha kısa kalması gere-

17) Yalnızca ikili değişkenlik olduğunu varsaydığımızda, altmış ringgit ve daha aşağısının olduğu durumda, bire bir beklentiden görülen sapma 1.38 standart sapma biçimindedir; ya da (tek yönlü bir testte) tek başına yüzde sekizlik bir ihtimaldir bu. Kırk ringgitin altındaki durumlarda, 1.65 standart sapma ya da yüzde beş görülür. Bu sapmaların gerçek olmalarına karşın aşırı olmaması gerçeği bir kez daha göstermektedir ki, küçük dövüşlerde bile horozları hiç değilse makul düzeyde eşleştirme endişesi hâlâ mevcuttur. Bu, eşitlik sağlama baskılarını ortadan kaldırmak değil, bir ölçüde azaltmak sorunudur. Yüksek bahisli dövüşlerin yazı-tura bahsine benzer olması elbette çarpıcıdır ve Balililerin ne yaptıklarını iyi bildiklerini gösterir.

kecektir. Durumun böyle olduğunu basit soruşturmalar, Balililerin konuya ilişkin kendi analizleri ve benim derleyebildiğim daha dizgeli gözlemler göstermektedir. Kenar bahsinin kesin ve eksiksiz kaydını tutmanın zor olduğu düşünüldüğünde, bu görüşü rakamsal açıdan belgelemek zordur; ancak, benim gözlemlediğim bütün örneklerde pey verenler ile pey alanlar arasındaki uzlaşma noktası –bahislerin büyük bölümünün (tahminen, çoğu örnekte üçte ikisi ile dörtte üçü arasında bir bölümü) gerçekleştiği açıkça anlaşılan bir minimum-maksimum eğrisi– büyük bahisli dövüşlerde, küçük bahisli olanlara oranla, rayiç üzerinde daha kısa uca doğru üç ya da dört puan daha ileride, orta ölçekli dövüşlerde ise genellikle ortalarda bir yerlerdeydi. Ayrıntıya girildiğinde bu örtüşme elbette kesin değil, ama genel kalıp oldukça tutarlı: merkezi bahsin kenar bahsi kendi bire bir kazanma-yitirme kalıbına doğru çekme gücü bu bahsin büyüklüğüyle doğrudan orantılı, çünkü merkezi bahsin boyutu da doğrudan horozların denk biçimde eşleştirilmelerine bağlı. Hacim konusuna gelindiğinde, toplam bahis miktarı merkezi bahsin büyük olduğu durumlarda daha büyük, çünkü böyle dövüşler daha "ilginç" kabul ediliyor: hem sonucun daha zor tahmin edilebilir olmasından ötürü, hem de, daha da önemlisi, para, horozların niteliği ve, sonuçta, daha sonra göreceğimiz gibi, toplumsal prestij açısından daha fazla şey riske sokulduğu için.[18]

Merkezde dürüst bir hesap, kenarda ise danışıklı dövüş biçiminde beliren yapının çatışkısı böylece belirginleşmektedir. Biçimsel açıdan birbirleriyle uzlaşmaz görünseler de, bu iki bahis dizgesi, aslında, birbirlerinin karşıtı

18) Küçük bahislerde bahsin azalması –bu, elbette, kendi kendisini yaratan bir durumdur; insanların küçük dövüşleri ilginç bulmamasının nedenlerinden biri, büyük dövüşlerin aksine, az paranın bahse konmasıdır– birbirini karşılıklı olarak gerekli kılan üç ayrı yoldan gerçekleşir. Birincisi, insanların bir fincan kahve içmek ya da bir arkadaşlarıyla sohbet etmek için bir köşeye çekilmesine bağlı ilgi eksikliği yer alır. İkincisi, Balililer peyi matematiksel olarak azaltmayıp yalnızca belirlenmiş peyleri kullanarak bahse girerler. Böyle olunca da, dokuza sekiz bahsi için bir kişi dokuz ringgit sürerken diğeri sekiz sürer; beşe dört bahsi için biri beş verirken diğeri dört verir. Herhangi bir para birimi, örneğin ringgit açısından, bir ona dokuzluk bahis içinde ikiye bir bahis içinde olduğundan 6.3 kat daha fazla para söz konusudur ve, daha önce belirtildiği gibi, küçük dövüşlerde bahisler paranın daha az azalması yönünde gelişir. Son olarak da, girilen bahisler iki, üç ya da (bazı çok büyük dövüşlerde olduğu gibi) dört ya da beş parmağın gösterildiği bahisler değil, yalnızca tek parmağın gösterildiği bahislerdir. (Parmaklar kesin sayıları değil, söz konusu bahis peyinin *katlarını* göstermek için kullanılır. Altıya beşlik bir durumda, iki parmak, bir adamın kaybetmesi beklenen horoz üzerine on ringgit koymayı, karşı tarafın da on iki ringgit koymasını istediğini gösterir; sekize yedi durumunda üç parmak, yani yirmi bire karşı yirmi dört vb.)

değil, yalnızca daha temel nitelikli bir dizgenin parçalarıdır; bu dizgede, bir bakıma, merkezi bahis "yerçekimi merkezi" olarak kenar bahisleri rayicin daha kısa peyine doğru çeker ve merkez bahis ne kadar büyükse bu çekim de o kadar fazla olur. Böylece, merkezi bahis "oyunu belirler", oyunu tanımlar, Jeremy Bentham'ın terimini kullanırsak, oyunun "derinliği"ni gösterir.

Balililer olabildiğince büyük bir merkezi bahis oluşturarak ilginç ya da, başka bir deyişle, "derin" bir maç yaratmaya ve böylece de horozlarını olabildiğince eşit bir biçimde eşleştirmeye çalışırlar; böylece, sonuç da olabildiğince tahmin edilemez hale gelecektir. Her zaman başarılı olamazlar. Maçların neredeyse yarısı nispeten önemsiz, nispeten ilginç olmaktan uzaktır – yine ödünç bir terim kullanırsak, "sığ"dır. Fakat, nasıl ki birçok ressam, şair ve oyun yazarının vasat olması sanatsal çabanın bir derinlik taşıdığı ve büyük ölçüde buna yaklaştığı görüşüne karşı bir kanıt olarak kullanılamazsa, bu gerçek de benim yorumuma karşı kullanılamaz. Sanatsal tekniğin imgesi aslında kesindir: merkezi bahis, maçların ilginç olmasının *nedeni* ya da en azından asıl nedeni olmayıp "ilginç", "derin" maçlar yaratmak için bir yol, bir gereçtir – maçların heyecan verici olmasının kaynağı, derinliklerinin malzemesidir. Bu maçların aslında neden ilginç –hatta Balililer açısından büyüleyici– oldukları sorusu, bizi biçimle ilişkili konulardan uzaklaştırıp daha toplumbilimsel ve toplumsal-psikolojik konulara, oyunlarda "derinlik" kavramının ne anlam taşıdığına ilişkin o kadar da iktisat temelli olmayan bir görüşe götürür.[19]

19) Bahis dışında, horoz dövüşünün ilave başka yönleri de bulunmaktadır – özellikle, bahsin getirdiği güdülenim ve işlev düşünüldüğünde ikinci planda kalsa da, horoz dövüşünün yerel pazar dizgesiyle yakın ilişkisi de yabana atılamaz. Horoz dövüşleri her isteyenin, hatta oldukça uzak bölgelerden gelenlerin bile katılabileceği etkinliklerdir, fakat dövüşlerin yüzde 90'ından fazlası, belki de yüzde 95'inden fazlası yerel etkinliklerdir ve söz konusu yerellik de köy ya da yönetsel bölge açısından değil, yerel pazar dizgesi açısından tanımlanır. Bali'nin bildik "güneşe dayalı dizge" tipinde bir rotasyona göre işleyen üç günlük bir pazarı bulunmaktadır. Pazarların kendileri hiçbir zaman çok büyük ölçüde gelişmemiş, köy meydanında düzenlenen küçük boyutlu sabah etkinlikleri olsa da, böyle bir rotasyonun genellikle belirlediği asli şey, mikro düzeydeki bölge olmaktadır – horoz dövüşünü izleyecek olanların büyük çoğunluğunun, genellikle de tamamının geleceği on ya da on iki milkarelik yedi ya da sekiz komşu köylük bir alan (bu da çağdaş Bali'de genellikle on ile on bir bin insan demektir). Dövüşlerin çoğu küçük yerel tüccarların küçük birlikleri tarafından, hem onların hem de Balililerin geri kalanının içtenlikle inandığı, "horoz dövüşleri ticaret açısından iyidir çünkü parayı evden çıkarıp dolaşıma sokmaktadır" görüşüne dayandırılarak örgütlenmekte ve desteklenmektedir. Çok çeşitli şans oyunlarının (aşağıda açıklanmaktadır) yanı sıra, türlü çeşit şeyler satan tezgâhlar alanın kenarlarında kurulur ve böylece küçük bir panayır görünümünü alır. Horoz dövüşü ile

Ateşle Oynamak

Bentham'ın "derin oyun" kavramı onun *The Theory of Legislation* adlı eserinde geçer.[20] Bu terimle kastettiği şey, riskler çok yüksek olduğu için, onun yararcı bakış açısından, insanların katılmasının akılsızlık olacağı oyundur. Eğer serveti bir sterlin (ya da ringgit) olan bir adam bunun beş yüzünü bire bir bahse yatırırsa, kazanması olası tutarın marjinal yararı, belli ki, kaybetmesi olası tutarın marjinal yararsızlığından açıkça daha azdır. Gerçek bir derin oyunda, bu, her iki taraf için de geçerlidir. Her ikisi de boylarını aşan bir işe girmiştir. Zevk arayışı içinde bir araya geldiklerinde, kolektif açıdan düşünüldüğünde, katılımcılarına yalın zevkten ziyade yalın ıstırap verecek bir ilişkiye girmişlerdir. Bentham'ın vardığı sonuca göre, bu nedenle, derin oyun daha en baştan ahlaksızlıktır ve –Bentham'dan bekleneceği gibi– yasal yönden engellenmelidir.

Fakat, bizim açımızdan, etik sorundan daha da önemlisi, Bentham'ın mantıksal analizine karşın, insanların hem büyük bir istekle hem de büyük bir sıklıkla ve üstelik de yasaların öngördüğü cezalara aldırmadan bu tür oyunlara girdikleridir. Bentham ile onun gibi düşünenlere göre (günümüzde genellikle avukatlar, ekonomistler ve birkaç psikiyatri uzmanı), bunun açıklaması, belirttiğim gibi, bu tür kişilerin akılsız olmasıdır – müptelalar, fetişistler, çocuklar, aptallar, vahşiler, kendilerine karşı korunmaları gereken insanlar. Fakat, Balililer açısından, doğal olarak durumu bu kadar çok sözcükle formülleştirmeseler de, bunun açıklaması, bu tür oyunlarda paranın elde edilen ya da umutla beklenen bir yararlılık ölçütü olmaktan ziyade, algılanan ya da empoze edilen bir ahlaksal anlam simgesi olduğudur.

Aslında, sığ oyunlarda, yani daha küçük miktarlarda paranın döndüğü oyunlarda nakit paranın artması ve azalması, sıradan, dar anlamda yararlılık ve yararsızlık ile eşanlamlıdır – zevk ve ıstırapla, mutluluk ve mutsuzlukla. Para miktarının büyük olduğu derin oyunlarda, maddi kazançtan çok daha fazlası riske atılmaktadır: yani saygı, onur, şeref, saygınlık – yani,

pazarlar ve pazar satıcıları arasındaki bu bağlantı çok eskidir; bu bağlantı eski yazılarda belirtilmektedir [R. Goris, *Prasasti Bali*, 2 cilt (Bandung, 1954)]. Kırsal Bali'de ticaret yüzyıllardır horozların peşinden gitmektedir ve bu spor adanın para dizgesine geçişinin temel gereçlerinden biri olmuştur.

20) Bu deyim Hildreth çevirisinden alınmıştır, International Library of Psychology (1931), s. 106'da not; bkz. L. L. Fuller, *The Morality of Law* (New Haven, 1964), s. 6 ve bunu izleyen sayfalar.

Bali'de çok derin anlamlar yüklü bir sözcük olsa da, statü.[21] Simgesel açıdan risk altındadır, çünkü (müptela düzeyinde kumarbaz oldukları için yıkıma uğrayan birkaç örnek bir yana) aslında bir horoz dövüşünün sonucundan ötürü kimsenin statüsü değişmez; yalnızca, o da bir an için, teyit edilir ya da kötülenir. Fakat, birilerini ima yollu incitmekten çok büyük zevk alan ve ima yollu incitilmekten büyük ıstırap duyan –özellikle karşılıklı tanışlar onları açık biçimde izlemekteyse– Balililer açısından bu tür bir değer biçici dram gerçekten de derindir.

Hemen belirteyim ki, bu, paranın hiç önem taşımadığı, Balililer açısından beş yüz ya da elli ringgit kaybetmiş olmanın hiç önem taşımadığı anlamına *gelmez*. Böyle bir sonuç saçma olurdu. Kesinlikle özdekçi sayılabilecek bu toplumda para önemlidir; hatta o kadar önemlidir ki insan ne kadar çok parayı riske atarsa, diğer şeyleri, gururunu, konumunu, kayıtsızlığını, erkekliğini o kadar büyük ölçüde riske atmaktadır – bir an için bile olsa, herkesin gözü önünde. Derin horoz dövüşlerinde, bir horoz sahibi ile onun yandaşları ve, göreceğimiz gibi, onun dışarıdaki destekleyicileri, daha az ölçüde olsa da gerçek boyutlarda, statüleri yerine paralarını ortaya koymaktadır.

Bahsin üst düzeylerinde kaybetmenin marjinal yararsızlığı öylesine büyük olduğu içindir ki, bu tür bahislere girmek, aynı zamanda, horoz aracılığıyla, kişinin kendi benini, anıştırmalı ve metaforik anlamda, ortaya koymasıdır. Ve, Bentham'a inanan biri açısından, bu yalnızca girişimin akılsızlığın bu raddeye varacak ölçüde artması anlamını taşısa da, Balili açısından artan şey durumun anlamlılığıdır. Ve (Bentham'ı bir kenara bırakıp Weber'in izinden gidersek), yaşama anlam katmak insanın varoluşunun başlıca amacı ve temel koşulu olduğuna göre, bu anlam fazlalığı söz konusu ekonomik kayıpları fazlasıyla tazmin etmektedir.[22] Aslında,

21) Elbette, Bali'de bile yararlılık normalde bir kavram olarak yalnızca parasal kayıp ya da kazançla sınırlı değildir; benim buradaki görüşlerim de, daha dikkatli davranılırsa, Balililer açısından, diğer herhangi bir halk açısından olacağı gibi, yararlılığın (zevk, mutluluk...) yalnızca zenginlikle tanımlanabilir olduğunun inkârı biçiminde de dile getirilebilir. Fakat, bu türden terminolojik sorunlar asıl mesele karşısında ikinci plana düşmektedir: horoz dövüşü rulet değildir.

22) M. Weber, *The Sociology of Religion* (Boston, 1963). Elbette, para yoluyla anlamın derinleştirilmesi konusunda Balililere özgü bir nitelik bulunmamaktadır, tıpkı Whyte'ın Boston'da işçi sınıfı bölgesindeki sokak çocukları örneğinde gösterdiği gibi: "Kumar sokak çocuklarının yaşamında önemli bir rol oynar. Hangi oyunu oynarlarsa oynasınlar, hemen her zaman sonuç üzerine bahse tutuşurlar. Riske atılacak hiçbir şey olmadığında, oyun gerçek bir mücadele kabul edilmez. Bu, finansal unsurun her şey olduğu anlamına

daha büyük maçların bire bir kazanma-yitirme riski taşıma niteliği düşünüldüğünde, bu maçlara düzenli olarak katılanlar arasında paranın önemli düzeyde el değiştirdiği pek görülmemektedir, çünkü kayıplarla kazançlar uzun vadede birbirini aşağı yukarı karşılamaktadır. Aslında, toplumsal konumda, genellikle de aşağı doğru gerçekleşecek "gerçek" değişiklikler, bir avuç kadar daha basit, daha müptela bahisçinin –bahse sırf para için *girenlerin*– olduğu daha küçük, sığ dövüşlerde vuku bulur. Bu tür insanlar –yani balıklama dalanlar– sporun anlamını kavramamış, gerçekte neler olup bittiğini idrak edememiş kaba insanlar oldukları gerekçesiyle "gerçek horoz dövüşçüleri" tarafından hor görülürler. Bu müptelalar oyunun özünü gerçekten anlayan gerçek hevesliler tarafından bir parça paraları yolunabilecek kolay av olarak görülür – tek yapılması gereken, kendi hırslarını kendilerine karşı kullanmak yoluyla önlerine biraz yem atmak ve onları denk olmayan eşleştirmelerin yapıldığı bahislere çekmektir. Birçoğu da kendilerini şaşılacak kadar kısa sürede yıkıma sürüklemeyi başarır; herhangi bir zamanda, kimilerinin bahse girebilmek için topraklarını rehine verdiklerini ya da giysilerini sattıklarını görmek olanaklıdır.[23]

"Statü üstüne oynanan kumar"ın daha derin dövüşlerle, "para üstüne oynanan kumar"ın da daha sığ dövüşlerle bağıntısı aslında oldukça geneldir. Bu açıdan, bahisçiler, toplumsal-ahlaksal bir sıradüzen oluşturur. Daha önce de belirtildiği gibi, horoz dövüşleri yapılırken dövüş alanının dış kenarlarında, çok sayıda, kafa yormayı gerektirmeyen, yalnızca şansa dayalı kumar oyunları (rulet, zar atma, yazı-tura, kabuk altında bezelye

gelmez. İnsanların kazanma onurunun riske atılan paradan çok daha önemli olduğunu söylediklerini işitmişimdir. Sokak çocukları parasına oynamayı gerçek bir yetenek sınavı olarak görürler ve parası riske atıldığında iyi bir performans göstermeyen biri de iyi bir mücadeleci kabul edilmez." W. F. Whyte, *Street Corner Society*, 2. basım (Chicago, 1955), s. 140.

23) Bu deliliğin ulaştığı varsayılan aşırılık –ve gerçekten niye delilik olarak adlandırıldığı– Balililerin *I Tuhung Kuning* adlı halk öyküsünde sergilenmektedir. Bir kumarbaz ihtirası yüzünden o derecede aklını yitirir ki, bir yolculuğa çıkarken, hamile olan karısına eğer doğacak çocuk erkek olursa ona iyi bakmasını ama kız olursa onu dövüşçü horozlarına yem yapmasını öğütler. Kadın bir kız doğurur ama kızını horozlara vermek yerine onlara kocaman bir fare yedirir ve kızını da kendi annesiyle birlikte saklar. Adam eve döndüğünde horozlar şarkı söyleyerek adama kandırmacayı anlatırlar ve hiddetlenen adam çocuğu öldürmeye niyetlenir. Göklerden bir tanrıça iner ve kızı yanına alıp göklere çıkar. Horozlar kendilerine verilen yemden ötürü ölür, adamın deliliği geçer, tanrıça kızı göklerden babasına geri getirir; adam karısıyla yeniden bir araya gelir. Bu öykünün "Geel Komkommerjte" adıyla verildiği yer J. Hooykaas-van Leeuwen Boomkamp, *Sprookjes en Verhalen van Bali* (Lahey, 1956), s. 19-25.

bulma) seyyar satıcılar tarafından düzenlenmektedir. Bu oyunları yalnızca kadınlar, çocuklar, ergenlik çağındakiler ve horoz dövüşüne katılmayan (ya da henüz katılmayan) çeşitli türden insanlar –aşırı derecede yoksul olanlar, toplumsal açıdan hor görülenler, kişisel açıdan tuhaf yaradılışlı kimseler– elbette yalnızca küçük paralar karşılığında oynarlar. Horoz dövüşünü izleyen erkekler açısından bunlara yaklaşmak bile bir utanç kaynağıdır. Bu insanların biraz daha yukarısında, kendileri horoz dövüştürmeseler bile kenarlarda küçük maçlar üzerine bahse giren erkekler yer alır. Ardından, küçük, kimi zaman da orta ölçekli maçlarda bahse giren ama –kimi zaman "kenarda" bahse girseler de– büyük bahisçilerle aynı konumu taşımayanlar gelir. Ve, son olarak, topluluğun gerçekten önemli üyeleri, yerel yaşamın odağını oluşturan ağırbaşlı vatandaşlar gelir; bunlar büyük dövüşlere katılır ve kenardan bu dövüşler için bahse girerler. Bu odaklanmış toplaşma içinde ilgiyi odağa çeken unsur konumundaki bu adamlar, genellikle topluma olduğu gibi oyuna da hakimdir ve her ikisini de yönlendirir. Balili bir erkek, adeta huşu içinde, "gerçek horoz dövüşçüsü", *bebatoh* ("bahisçi") ya da *djuru kurung*'tan ("kafesi tutan kişi") söz ettiğinde, kastettiği böyle bir kişidir – yoksa, bezelye-kabuk oyununda hakim zihniyeti horoz dövüşünün oldukça farklı ve uygunsuz yereyine taşıyan müptela-kumarbazlar (*potét*; bu sözcük aynı zamanda hırsız ya da günahkâr anlamını da taşır), öylesine orada bulunan kişiler kastedilmez. Böyle bir adam için, bir maçta olup bitenler, kollu bir kumar makinesinin aptal, mekanik sesinden öte, bir onur meselesidir (gerçi, Balililerin pratik fantezi yetenekleri sayesinde, dökülen kan yalnızca figüratif anlamda insana aittir).

Şu halde, Balililerin horoz dövüşünü derin kılan şey yalnızca para değildir; onu derin kılan asıl şey –miktar çoğaldıkça– paranın gerçekleşmesine neden olduğu şeydir: Balililerin statü sıradüzeninin horoz dövüşü biçimine taşınması. Psikolojik açıdan ideal/şeytansı, oldukça narsisist erkek "ben"in Aisopos tarzı temsil edilişi olan horoz dövüşü, toplumbilimsel açıdan da, aynı biçimde, bu "ben"lerin günlük yaşam bağlamında denetimli, susturulmuş, törensel ama bütün bunlara karşın derinden hissedilen etkileşiminin oluşturduğu karmaşık gerilim alanlarının Aisopos tarzı temsil edilişidir. Horozlar sahiplerinin kişiliğinin vekilleri, tinsel biçimlerin hayvan olarak yansımaları olabilirler; ama horoz dövüşü hayranlarının içinde yaşadığı toplumsal dizeyin, birbiriyle etkileşen, örtüşen, oldukça tüzel grupların –köylüler, akraba grupları, sulama örgütleri, tapınak cemaatleri, "kastlar"– bir benzetimidir – ya da, daha doğru bir

deyişle, benzetimi haline getirilir.[24] Ve nasıl ki prestij, prestiji onaylama, savunma, kabullenme, kanıtlama, ve yalnızca onun tadını çıkarma (ama, Balililerin katmanlaşmasının çok güçlü kalıtsal niteliğinden ötürü, onu aramama) gereksinimi toplumun temel itici gücü ise, belki aynı zamanda –gezici penisler, kurban etmeler ve parasal değişimler bir yana bırakıldığında– horoz dövüşlerinin de itici gücüdür. Görünüşte eğlence ve spor için yapılan bu etkinlik, Erving Goofman'dan bir terim daha kullanacak olursak, "statü için bir kan gölü"dür.[25]

Bunu netleştirmenin ve en azından bir ölçüde gösterebilmenin en kolay yolu, horoz dövüşü etkinliklerini yakından izlediğim köyü kullanmak – sözünü ettiğim baskın da bu köyde gerçekleşti ve istatistiksel verilerimi bu köyde oluşturdum.

Bütün Bali köyleri gibi, Güneydoğu Bali'nin Klungkung bölgesinde yer alan Tihingan da girift biçimde örgütlenmiş bir ittifaklar ve muhalefet labirentidir. Ama, diğer birçok köyün aksine, aynı zamanda statü grubu olan iki tür tüzel grup ön plana çıkar ve bütünün birer parçası oldukları için herhangi bir çarpıtmaya sapmaksızın bu gruplar üzerinde yoğunlaşabiliriz.

Birincisi, köy dört adet geniş, babasoylu, kısmen kabile içi evlenmenin hakim olduğu soy grubunun egemenliğindedir; bu gruplar sürekli olarak birbirleriyle rekabet içindedir ve köydeki başlıca hizipleri oluşturur. Bazen ikişerli olarak ya da, daha doğrusu, iki büyük grup ile onların karşısındaki iki daha küçük grup ve bir de bunlarla yakın ilişkisi olmayanların tümü biçiminde gruplaşırlar; bazen de yalnız başlarına hareket ederler. Ayrıca, grupların içinde alt hizipler, alt hizipler içinde alt hizipler yer alır ve bu en ince ayrım düzeyine kadar böyle devam eder. İkinci olarak, neredeyse tamamen kabile içi evliliğe dayalı bir yapı içeren köyün kendisi yer alır: kendi horoz dövüşü alanının (yukarıda açıklandığı gibi, burası pazar yeridir) çevresindeki diğer bütün köylere muhalif olan ama aynı zamanda köy düzeyini aşan çeşitli siyasal ve toplumsal bağlamlarda bu köylerden bazılarıyla bazılarına karşı ittifaklar oluşturan köy. Şu halde, Bali'nin her yerinde olduğu gibi, kesin durum oldukça ayrıksıdır; ama tüzel olsalar da

24) Bali'de kırsal toplum yapısının daha ayrıntılı bir incelemesi için bkz. C. Geertz, "Form and Variation in Balinese Village Structure", *American Anthropologist* 61 (1959): 94-108; "Tihingan, A Balinese Village", R. M. Koentjraningrat, *Villages in Indonesia* (Ithaca, 1967), s. 210-243 içinde; ayrıca, Bali köyü sınıflandırmasından biraz farklı olsa da, bkz. V. E. Korn, *De Dorpsrepubliek thganan Pagringsingan* (Santpoort, Hollanda, 1933).

25) Goofman, *Encounters*, s. 78.

çeşitli temellere oturan gruplaşmalar (ve bunların üyeleri) arasındaki statü çekişmelerinin katmanlı sıradüzeni tam anlamıyla geneldir.

Şu halde, horoz dövüşünün, özellikle de derin horoz dövüşünün, temelde statü endişesinin bir dramatizasyonu olduğu biçimindeki genel teze bir destek olarak, aşağıda sunacağım olguları gözden geçirelim (ayrıntılı etnografik betimlemeden kaçınmak için bunlara olgular demeyi sürdüreceğim, ama bunları desteklemek için getirilebilecek her türlü kesin kanıt, örnek, ifade ve sayı da hem yararlı hem de doğrulayıcı olacaktır):

1. Bir erkek asla kendi akraba grubundan birinin sahip olduğu bir horoza karşı bahse girmez. Genellikle horozun üstüne oynamayı bir yükümlülük kabul eder ve akrabalık bağı ne kadar güçlüyse dövüş de o kadar derindir. Eğer aklından horozun kazanamayacağı geçiyorsa, bu durumda bahse hiç girmeyebilir – özellikle de horoz ikinci kuzenine aitse ya da sığ bir dövüş söz konusuysa. Ama, hiç istisnasız, onu desteklemesi gerektiğini hisseder ve derin oyunlarda da hemen her zaman destekler. Bu nedenle, açıkça "beş" ya da "çilli" diye bağrışan adamlar, bu horoza yönelik değerlendirmelerini, olasılık kuramından ne anladıklarını ya da kazanılacak gelire yönelik beklentilerini değil, aslında, akrabalarıyla aralarındaki dayanışmayı sergilemektedir.

2. Bu prensip mantıksal açıdan genişletilir. Eğer akraba grubunuz horoz dövüşünde yoksa, siz de ittifak içinde olduğunuz bir akraba grubunun yanında akraba olmayan bir akraba grubuna karşı yine aynı biçimde davranırsınız; bu tür ittifak yapıları, belirttiğim gibi, bu ve diğer Bali köylerinin yapısını oluşturmaktadır.

3. Aynısı köyün geneli için de geçerlidir. Eğer dışarıdan getirilmiş bir horoz sizin köyünüzün horozuna karşı dövüşüyorsa, yerel horozu desteklersiniz. Eğer, çok ender gerçekleşmesine karşın ara sıra görüldüğü gibi, sizin horoz dövüşü çevrenizden olmayan bir horoz o çevreden olan bir horozla dövüşüyorsa, yine "yakınların horozu"nu desteklersiniz.

4. Uzaklardan gelen horozlar hemen her zaman favoridir, çünkü, kurama göre, eğer horoz iyi olmasaydı sahibi onu getirmeye cesaret edemezdi; mesafe ne kadar uzarsa favori olma şansı da o kadar artar. Onu izleyenler, elbette, onu desteklemekle yükümlüdür ve daha büyük ölçekte horoz dövüşleri (tatil günlerinde ve benzerlerinde) düzenlendiğinde de köy halkı köyde en iyi olduğu kabul edilen horozları, sahiplerinin kim olduğuna bakmaksızın, alıp sonuna kadar destekler – hiç kuşkusuz, bu horozlar üzerine pey sürecek ve köylerinin pinti bir köy olmadığını gös-

termek için de büyük bahislere girmek zorunda kalacaklardır. Aslında, bu türden "dışrak oyunlar", çok sık görülmeseler de, köy hiziplerinin birlik sergilemek yerine birbirlerine karşı yarıştığı, sık sık gerçekleşen "içrek oyunlar"ın köy üyeleri arasında yarattığı ayrılıkları onarmaktadır.

5. Neredeyse bütün maçlar toplumbilimsel açıdan anlamlıdır. Ender olarak dışarıdan gelen iki kişinin horozu dövüşür; ender olarak iki horozu da hiçbir grup desteklemez; ender olarak horoz gerçek anlamda onunla bir bağı olmayan gruplar tarafından desteklenir. Böyle durumlarda oyun çok sığ, bahis çok yavaş ve her şey çok sıkıcıdır; horoz sahipleri ile birkaç müptela kumarbaz dışında hiç kimse ilgi göstermez.

6. Aynı nedenle, aynı gruptan iki horoz ender olarak karşı karşıya gelir; aynı alt hizipten iki horozun karşılaşması daha da enderdir; alt hizbin de alt hizbinden (bu zaten çoğu durumda bir geniş aileden oluşacaktır) iki horozun karşılaşması ise asla gerçekleşmez. Benzer biçimde, köy dışı dövüşlerde aynı köyün iki üyesi ender olarak karşı karşıya gelir; oysa, hırslı rakipler olarak, kendi evlerinde karşılaşmaktan çekinmeyeceklerdir.

7. Bireysel düzeyde, kişilerin birbirleriyle konuşmadıkları ve hiçbir iletişimde bulunmadıkları (ilişkilerin resmen sona erdirildiği bu durumun nedenleri çok çeşitlidir: bir kişinin karısını elinden almak, miras tartışmaları, siyasal görüş ayrılıkları), kurumsallaşmış bir düşmanlık güden –*puik*– insanlar birbirlerine karşı çok büyük miktarlarda, bazen delicesine bahse girerler; böylece, rakiplerinin erkekliğine, onun statüsünün mutlak zeminine açıktan ve doğrudan saldırma olanağını elde etmiş olurlar.

8. Merkezi bahis koalisyonu, en sığ oyunlar dışında tüm oyunlarda, *daima* yapısal müttefikler tarafından oluşturulur – "dışarıdan para"ya asla izin verilmez. Neyin "dışarıdan" olduğu elbette bağlama göre değişir, ama bu kurala göre dışarıdan gelen hiçbir para ana bahse karıştırılmaz; eğer başkişiler bahis parasını toplayamazsa, bahiste bulunulmaz. Merkezi bahis, özellikle de daha derin oyunlarda, toplumsal muhalefetin en dolaysız ve açık ifade biçimidir; hem merkezi bahsin hem de eşleştirmenin tam bir huzursuzluk, gizlilik ve utanç havasında gerçekleştirilmesinin nedenlerinden biri de budur.

9. Para ödünç almaya ilişkin kural –"bahis *için* ödünç alabilirsiniz ama bahis *içinde* alamazsınız" kuralı– benzer endişelerden kaynaklanmaktadır (ve Balililer de bu konuda çok titizdir): asla kendini ekonomik açıdan düşmanının merhametine teslim etmemelisiniz. Oldukça kısa vadeli dönemlerle girilen oldukça yüksek miktarlardaki kumar borçları asla düşmana değil, dostlara borçlanılır.

10. *Sizin* açınızdan iki horoz da ilişkisiz ve nötrse (gerçi, daha önce dile getirdiğim gibi, horozlar birbirlerine karşı asla tam denk değildir), bir akrabaya ya da bir dosta hangisinin üstüne bahse girdiğini asla sormazsınız, çünkü onun nasıl bahse girdiğini bilirseniz ve o da sizin bildiğinizi bilirse, ve siz de onun aksi yönde karar verdiyseniz, bu gerilime yol açacaktır. Kural açık ve kesindir; kuralın bozulmasını engellemek için bir parça ayrıntılı ve oldukça yapay önlemler bile alınır. En kötü olasılıkla, siz onun bahsinin farkına varmamış gibi davranırsınız, o da sizinkinin.

11. İlkelerinize karşı bahse girmeyi nitelendiren sözcük aynı zamanda "efendim?" anlamına gelir (*mpura*). Kötü bir şey olarak kabul edilir ama eğer bahis küçükse çok sık yinelenmemesi koşuluyla sorun çıkmaz. Ama bahis ne kadar büyükse ve siz bunu ne kadar sık gerçekleştiriyorsanız, *mpura* tavrı o kadar çok toplumsal huzursuzluğa yol açacaktır.

12. Aslında kurumsallaşmış düşmanlık demek olan *puik* çoğu zaman (asıl nedenleri başka olsa da) derin bir dövüşteki bu türden bir *mpura* ile başlar ya da bir bakıma *mpura* fitili ateşler. Benzer biçimde, böyle bir ilişkinin sona ermesinin ve normal toplumsal etkileşime geçişin ilk sinyalleri de düşmanlardan birinin ya da diğerinin muhatabının horozun desteklemesi yoluyla gösterilir (ama bunun mümkün kılan şey bu olmayacaktır).

13. Bu olağanüstü karmaşık toplumsal dizgede, sayıca çok, bulanık, karşılıklı sadakat halleri içinde, bir adam eşit biçimde dengeli iki sadakat arasında bocalarsa, çare olarak bir kahve içmek için oradan uzaklaşmayı ya da bir yolunu bulup bahse girmekten kaçınmayı seçer – Amerikalı seçmenlerin benzer durumlarda yaptıklarını anımsatan bir davranış biçimi.[26]

14. Özellikle derin dövüşlerde, merkezi bahiste yer alanlar daima kendi gruplarının –akrabalık grubu, köy grubu ya da benzerleri– önde gelen üyeleridir. Ayrıca, (bu insanlar da dahil olmak üzere) kenarda bahse girenler, daha önce de belirttiğim gibi, köyün daha belirgin üyeleri, ağırbaşlı vatandaşlardır. Horoz dövüşü aynı zamanda günlük prestij siyasetinde de yer alanlar içindir; horoz dövüşü gençler, kadınlar, hizmetli konumunda olanlar ve benzerleri için değildir.

15. İşin para yönüne gelindiğinde, paraya karşı açıkça takınılan tavır onun ikincil bir sorun olduğu biçimindedir. Belirttiğim gibi, hiçbir öneme sahip olmadığı söylenemez. Balililer de birkaç haftalık çalışmanın karşılığını yitirmekten ötürü üzülürler. Fakat, horoz dövüşünün parasal

26) B. R. Berelson, P. F. Lazersfeld ve W. N. McPhee, *Voting: A Study of Opinion Formation in a Presidential Campaign* (Chicago, 1954).

yönünün kendi kendisini dengeleyen bir unsur olduğunu düşünürler – ciddi horoz dövüşçülerinden oluşan çok iyi tanımlanmış bir grup içinde paranın dolaşımı için bir yoldur. Gerçekten önemli olan kayıp ve kazanımları başka yerlerde ararlar ve bahse girerken takınılan genel tavır da (yine müptela kumarbazlar hariç tutulursa) servete konma ya da köşeyi dönme umudu değil, at yarışlarına katılanların duası biçimindedir: "Tanrım, bari kaybettiğimle kazandığım denk olsun." Fakat, prestij açısından birileriyle denk olmak istemez, bir anda darbeyi indirmek, kesin kazanan olmak istersiniz. Tüm sohbetler (hiç kesilmeden devam eder) sizin horozunuzun canına okuduğu bilmem kimin bilmem ne adlı horozuyla yapılan dövüşleri konu alır; sizin ne kadar kazandığınız hiç konuşulmaz ve zaten insanlar da, büyük bahisler söz konusu olduğunda bile, bir süre sonra bunu anımsamayacaktır bile; ama Pan Loh'un en iyi horozunun dövüştüğü günü yıllarca unutmazlar.

16. Sırf sadakat yüzünden kendi grubunuzun horozları üzerine bahse girmelisiniz, çünkü, bunu yapmazsanız, insanlar, "Nasıl? Bizimle gurur duymuyor mu yoksa? Bahse girmek için Java'ya ya da Den Pasar'a [başkent] gitmesi mi gerekiyor, bu kadar önemli bir adam mu?" diye sorarlar. Görüldüğü gibi, hem yerel ölçüde önemli olduğunuzu göstermeniz hem de insanları rakip bile olamayacak kadar önemsiz görecek düzeyde önemli olmadığınızı göstermeniz için bahse girmeniz konusunda genel bir baskı söz konusudur. Benzer şekilde, aynı köyün insanları dışarıdan getirilen horozlara karşı bahse girmelidir; aksi halde, dışarıdan gelen kişiler, onları, kibirli ve aşağılayıcı olmanın yanı sıra, yalnızca giriş ücretini toplayıp horoz dövüşüyle ilgilenmemekle suçlayacaktır – ve bu çok ciddi bir suçlamadır.

17. Son olarak, Balili köylüler bütün bunları çok iyi bilmektedir ve benim ifade ettiğim biçimiyle –en azından bir etnografya uzmanına– anlatabilmektedir. Konuyu tartıştığım neredeyse bütün Balililerin söylediğine göre, horoz dövüştürmek ateşle oynamak ama yanmamak gibidir. Köy ve akraba gruplarını tüm çekişme ve düşmanlıklarıyla ama tamamen "oyun" biçiminde, tehlikeli ve ürkütücü biçimde birbirine yakınlaştırıp kişiler ve gruplar arasındaki saldırganlığın açıktan ve dolaysız ifade edilebileceği bir ortama yerleştirmektesinizdir (bu, günlük yaşamın normal akışında asla olabilecek bir şey değildir); ama hiçbir sorun çıkmaz, çünkü, ne de olsa, bu "yalnızca bir horoz dövüşü".

Bu tür gözlemler daha da geliştirilebilir ama belki de asıl noktanın, tam olarak belirtilmese bile, en azından anahatlarıyla sergilenmesi ve böylece

tartışmanın bütününün biçimsel bir paradigma biçiminde özetlenmesi söz konusu olabilir:

BİR MAÇ NE KADAR...

1. Yakın statüye sahip denk kişiler (ve/veya kişisel düşmanlar) arasındaysa...
2. Yüksek statülü bireyler arasındaysa...

MAÇ O KADAR DERİNDİR.

BİR MAÇ NE KADAR DERİNSE...

1. Horoz ile erkeğin özdeşleştirilmesi o kadar yakındır (ya da, daha doğrusu, maç ne kadar derinse erkek de kendisinin en iyi, kendisiyle en yakından özdeşleştirilen horozunu öne sürecektir).
2. Söz konusu horozlar o kadar iyidir ve o kadar kesin bir biçimde eşleştirileceklerdir.
3. Daha fazla heyecan olacak ve maça katılım daha fazla olacaktır.
4. Merkez ve kenarlardaki bireysel bahisler o kadar yüksek olacak, dışarıdaki bahisler daha kısa olma eğilimi sergileyecek ve bütünsel anlamda daha fazla bahis olacaktır.
5. Kumara ilişkin daha az "ekonomik" ve daha fazla "statü" tabanlı bir görüş gelişecek ve kumara katılan bireyler de "daha ağırbaşlı" olacaktır.[27]

Bunun karşıtı da ele alındığında, dövüş ne kadar sığ ise, sonuç, tam tersi göstergeler biçiminde, yazı-tura ya da zar atma gibi boş eğlencelerdir. Derin dövüşler için mutlak üst sınırlar olmasa da, elbette, uygulamada böyle sınırlar bulunmaktadır ve klasik dönemlerde efendilerle prensler arasındaki (çünkü horoz dövüşü halkın olduğu kadar her zaman elitlerin de ilgisini çekmiştir) o büyük Güneşte Düello türü mücadelelere ilişkin efsanevi anlatımlar bulunmaktadır; hem de, bugün Bali'de hiç kimsenin, aristokratların bile aynısını üretemeyeceği kadar derin düzeyde.

Bali'nin büyük kültürel kahramanlarından biri spora duyduğu tutkudan ötürü "horoz dövüşçüsü" adıyla anılan bir prenstir; prens komşu

27) Bu biçimsel bir paradigma olduğu için horoz dövüşünün nedensel değil, mantıksal yapısını sergilemesi amaçlanmıştır. Bu meselelerden hangisinin hangisine, hangi sıralamaylaa ve hangi mekanizmalarla bağlandığı apayrı bir konudur – genel tartışma bölümünde bir parça ışık tutmaya çalıştığım bir konu bu.

prenslerden biriyle çok derin bir horoz dövüşündeyken bütün ailesi –babası, erkek ve kız kardeşleri, eşleri– onun hakkını gasp etmeye kalkışanlarca öldürülür. Bu yolla ölümden kurtulan prens ayaklanmayı bastırmak için geri döner, tahtı yeniden ele geçirir, Balililerin kültürünü yeniden oluşturur ve Bali'nin en kudretli, ihtişamlı ve zengin devletini kurar. Balililer horoz dövüşlerinde gördükleri onca şeyin –kendileri, toplumsal düzenleri, soyut nefret, erkeklik, şeytani güç– yanı sıra, bir de statü erdeminin arketipini, yakıcı ateşle oynayan kibirli, kararlı, onur delisi oyuncuyu, ksatria[28] prensi görürler.[29]

28) Ya da "kshatriya". Kraliyet kastı üyesi. (ç.n.)

29) Hooykaas-van Leeuwen Boomkamp'ın bir diğer halk öyküsünde ("De gast", *Sprookjes en Verhalen van Bali*, s. 172-180) aşağı kasttan bir *Sudra* –cömert, dindar, kaygısız ve aynı zamanda başarılı horoz dövüşçüsü– bütün yeteneğine karşın maç üstüne maç kaybeder ve sonunda bütün parasını yitirir ve elinde de yalnızca son horozu kalır. Ama umutsuzluğa kapılmaz – "Görünmeyen Dünya üstüne bahse giriyorum," der.

Onun horoz dövüşünden ne kadar zevk aldığını bilen iyi ve çalışkan karısı, son "yağmurlu gün" parasını gidip bahse girmesi için ona verir. Fakat, şansının biteviye kötü gitmesinden ötürü içini kuruntu kaplayan adam kendi horozunu evde bırakır ve yalnızca kenarda bahse girer. Kısa süre içinde bir iki bozuk para dışında bütün parasını bahiste kaybeder ve bir şeyler atıştırmak için bir yiyecek tezgâhına yanaşır; orada, karşısına, eli ayağı tutmayan, pis kokulu ve her anlamda insanın iştahını kaçıran, bir değnekle ayakta durabilen yaşlı bir adam çıkar. Yaşlı adam ondan yiyecek isteyince öykünün kahramanı son parasını da ona yiyecek almak için harcar. Yaşlı adam bunun ardından o geceyi kahramanın evinde geçirme istediğini dile getirir; kahraman bunu memnuniyetle kabul eder. Ancak, evde akşam yemeği için hiçbir şey olmadığından, karısına akşam yemeği için son horozu kesmesini söyler. Yaşlı adam bunu işitince kahramana dağdaki kulübesinde üç tane horozu olduğunu ve kahramanın bunlardan birini dövüş için alabileceğini söyler. Ayrıca, kahramanın oğlunun da uşak olarak kendisine eşlik etmesini ister ve oğlanın da bunu kabul etmesinin ardından her şey tamamdır.

Yaşlı adam aslında Siva'dır ve, elbette, gökyüzündeki büyük bir sarayda yaşamaktadır, ama kahramanın bundan haberi yoktur. Bir zaman sonra, kahraman, oğlunu görmeye ve vaat edilen horozu almaya karar verir. Siva'nın huzuruna çıkarıldığında üç horozdan birini seçmesi istenir. Birinci horoz şöyle der: "Ben on beş rakibimi yendim." İkincisi: "Ben yirmi beş rakibimi yendim." Üçüncüsü ise: "Ben kralı yendim." "İşte, bu, benim seçimim üçüncüsü," der kahraman ve yanında horozuyla dünyaya döner.

Horoz dövüşüne geri döndüğünde giriş ücreti ödemesi istenir ve o da şu yanıtı verir: "Hiç param yok; horozum kazandıktan sonra öderim." Hiç kazanamadığı bilindiği için katılmasına izin verilir, çünkü orada dövüşü izlemek üzere hazır bulunan kral ondan hoşlanmamaktadır ve dövüşü kaybedip de borcunu ödeyemeyince onu kölesi yapmak istemektedir. Horozlar yere bırakıldığında, kahramanın horozu uçmaya başlar ve kibirli kral başta olmak üzere kalabalık buna kahkahalarla güler. Ardından, kahramanın horozu kralın kendisine doğru uçar ve mahmuzunu boğazına saplayarak onu öldürür. Kahraman kaçar. Evini kralın adamları kuşatır. Horoz birdenbire bir Garuda'ya, Hindu efsanesindeki büyük mitik kuşa dönüşür ve kahraman ile karısını güven içinde olacakları göklere taşır.

Tüyler, Kan, Kalabalıklar ve Para

Auden, Yeats için yazdığı mersiyede, "Şiir hiçbir şeyin harekete geçmesine neden olmaz," der, "şiir kendi söylediklerinin vadisinde varlığını sürdürür (...) bir oluş, bir söyleniş biçimidir." Bu anlamda horoz dövüşü de hiçbir şeyin gerçekleşmesini sağlamaz. İnsanlar günden güne birbirlerini alegorik yolla aşağılayabilir ve birbirleri tarafından alegorik yolla aşağılanabilir, eğer utkuya ulaşırlarsa bu deneyimden ötürü sessizce sevinebilir, utkuya ulaşamazlarsa da biraz daha görünür biçimde çökebilirler. *Ama, aslında hiç kimsenin statüsü değişmez.* Horoz dövüşlerini kazanarak statü basamaklarını tırmanamazsınız; bir birey olarak aslında bu basamakları hiç tırmanamazsınız. Bu yolla o basamakları inemezsiniz de.[30] Tek yapabildiğiniz ya tadını çıkarmak ve zevk almak ya da ıstırap çekmek ve katlanmaktır – belirleyici ve anlık devinimin katışık duyumunun yanı sıra, o basamakların estetik görüntüsü, gerçekte öyle olmasa da devinime benzeyen, aynanın öbür yüzüne geçip statü sıçraması yapma halidir.

Her türlü sanat biçimi gibi –çünkü, sonuçta, konu alanımız bu– horoz dövüşü de sıradan, günlük deneyimi anlaşılır kılar ve bunu da o deneyimi pratik sonuçları alınmış ve katıksız görünümler düzeyine indirgenmiş (ya da, dilerseniz, yükseltilmiş) eylemler ve nesneler açısından sunarak gerçekleştirir; böylece, anlamları daha güçlü bir biçimde dile getirilebilir ve daha kesin bir biçimde algılanabilir. Horoz dövüşü yalnızca horozlar açısından "gerçek anlamda gerçek"tir – kimseyi öldürmez, hadım etmez, kimseyi hayvan konumuna indirgemez, insanlar arasındaki sıradüzensel iliksiyi değiştirmez ya da bu sıradüzeni yeni baştan yapılandırmaz; hatta geliri bile göze çarpacak biçimde yeniden dağıtmaz. Yaptığı şey, başka mizaca ve başka göreneklere sahip başka insanlar için *Kral Lear*'ın ya da *Suç*

İnsanlar bunu gördüklerinde kahramanı kral, karısını da kraliçe yaparlar ve ikisi bu şekilde yeryüzüne döner. Daha sonraları Siva tarafından azat edilen oğulları da döner ve kahraman kral inzivaya çekilme isteğini dile getirir. ("Artık horoz dövüşü yapmayacağım. Görünmeyen üzerine bahse girdim ve kazandım.") O inzivaya çekilirken oğlu da kral olur.

30) Müptela kumarbazlar, aslında, yalnızca yoksulluğa sürüklenmekte ve kişisel açıdan onurlarını yitirmekte, ama sınıf düşmemektedir (çünkü onların statüsü de, herkesinki gibi, onlara miras kalmıştır). Benim horoz dövüşü çevremdeki en göze çarpan müptela kumarbaz çok yüksek bir kast üyesi olan bir *satria* idi ve alışkanlığını sürdürebilmek için de topraklarının büyük bir bölümünü sattı. Kıyıda köşede herkes onu aptal ve kötü (daha anlayışlı olanlar ise hasta) biri olarak nitelendirse de, halk içinde konumuna yakışır bir hürmet ve nezaketle karşılanmaktaydı. Bali'de kişisel şöhretin ve kamusal statünün bağımsız yönü için bkz. XIV. Bölüm.

ve Ceza'nın yaptığı şeyin aynıdır; bütün bu temaları –ölüm, erkeklik, hırs, gurur, kayıp, hayırseverlik, şans– alıp bütünsel bir yapıda derler ve onları gerçek doğalarının belirli bir görünümünü sergileyen bir rölyef biçiminde sunar. Bunlara bir yapı katar, tarihsel açıdan konumlanmış olanların bu yapıyı takdir etmeleri için bunları kavrayışsal anlamda anlamlı –görünür, somut, kavranabilir, yani "gerçek"– kılar. Aynı anda bir imge, bir kurgu, bir model, bir eğretileme olan horoz dövüşü bir ifade yoludur; işlevi ne toplumsal tutkuları hafifletmek ne de onları çoğaltmaktır (gerçi, ateşle oynarken bunun her ikisini de bir parça yapar); onun işlevi, tüyler, kan, kalabalıklar ve paranın oluşturduğu bir ortamda bunları sergilemektir.

Nesnelerin –resimlerin, kitapların, melodilerin, oyunların– gerçek anlamda orada olduklarını gösterebileceğimizi zannetmediğimiz niteliklerini nasıl algıladığımız sorusu yakın zamanlarda estetik kuramın merkezine yerleşti.[31] Ne sanatçının sonuna kadar kendisine ait olan hisleri ne de izleyicilerin sonuna kadar kendilerine ait olan hisleri bir tablonun heyecanını ya da bir diğerinin vakarını açıklayabilir. Tellerden gelen seslere ihtişam, deha, zekâ, hayal kırıklığı, coşkunluk; taş bloklara hafiflik, enerji, şiddet, akışkanlık atfederiz. Romanların güce, binaların zarafete, oyunların ivmeye, balelerin huzura sahip oldukları söylenir. Bütün bu tuhaf önermeler dünyasında, horoz dövüşünün, en azından kendi kusursuz ortamında, "tedirginlik uyandırıcı" olduğunu söylemek hiç de doğallıktan uzak görünmez; yalnızca, pratik sonucunu az önce inkâr ettiğime göre, bir parça kafa karıştırıcı görünebilir.

Bu huzursuzluk, "bir biçimde", dövüşün üç niteliğinin çakışmasından kaynaklanır: dövüşün dolaysız dramatik yapısı; eğretilemeli içeriği; toplumsal bağlamı. Toplumsal bir zemin önünde duran kültürel bir figür konumundaki dövüş, aynı anda hayvanlara duyulan nefretin tiksintiyle bağlantılı biçimde ortaya çıkışı, simgesel "ben"lerin sahte bir savaşı ve statü gerilimlerinin biçimsel bir benzetimidir ve bu birbirinden farklı gerçeklikleri bir arada tutma gücünü de kendi kapasitesinden kaynaklanan estetik gücünden alır. Tedirginlik uyandırıcı olmasını nedeni, maddi etkilere sahip olması değildir (bir parça olsa bile bunlar önemsiz düzeydedir); tedirginlik uyandırıcı olmasının nedeni, gurur ile ben olmayı, ben olma ile

31) Bir parça değişiklik gösteren dört yaklaşım için bkz. S. Langer, *Feeling and Form* (New York, 1953); R. Wollheim, *Art and Its Objects* (New York, 1968); N. Goodman, *Languages of Art* (Indianapolis, 1968); M. Merleau-Ponty, "The Eye and the Mind", Merleau-Ponty, *The Primacy of Perfection* (Evanston, Ill., 1964), s. 159-190.

horozları, horozlarla da yok etmeyi birleştirerek, imgesel canlandırmaya Balililerin yaşantısının normalde gözlerden çok iyi gizlenmiş bir boyutunu dahil eder. Bir ağırlık merkezi duygusunun kendi içinde oldukça boş ve çeşitlilikten yoksun bir gösteri sanatı sayılabilecek bir etkinliğe, çırpılan kanatların ve çırpınan ayakların sıradanlığına aktarılması, onu, yaratıcıların ve izleyicilerin yaşadıkları –ya da, daha açık bir deyişle, oldukları– haliyle tedirgin edici bir şeyin ifadesi gibi yorumlamak yoluyla sonuca bağlanır.

Dramatik bir yapı olarak, dövüş, insanın pek de hayranlık uyandırıcı bulmayacağı bir nitelik sergiler; ta ki bunun orada olmasının gerekmediği fark edilene kadar: yani, radikal düzeyde çekirdek bir yapının.[32] Her bir maç kendi başına bir dünya, apayrı bir biçim yoğunlaşmasıdır. Eşleştirme vardır, bahis vardır, dövüş vardır, sonuç vardır –kesin zafer ya da kesin yenilgi– ve paranın alelacele, adeta utangaç bir tavırla el değiştirmesi vardır. Kaybeden teskin edilmez. İnsanlar ondan uzaklaşır, bakışlarını kaçırır, anlık düşüşü bir hiç olmaya özünlemesi, kendine çeki düzen verip yara beresiz ve dokunulmamış halde kavgaya geri dönmesi için bir başına bırakılır. Kazananlar da tebrik edilmez, hatta sonuç tartışılmaz; maçlardan biri sona erdikten sonra kalabalığın dikkati bir sonrakine çevrilir ve geriye bakılmaz. Hiç kuşkusuz, yaşanan deneyimin izleri başkişiler ve belki de derin bir dövüşü izlemiş olanların bir bölümü açısından kalıcı olacaktır – tıpkı güçlü bir oyunun layıkıyla sahnelenişinin ardından tiyatrodan ayrıldığımızda bizler açısından kalıcı olması gibi; ama oldukça kısa bir zaman dilimi içinde en fazla şematik bir anı –dağınık bir parıltı ya da soyut bir ürperti– haline dönüşür ve genellikle geride bu bile kalmaz. Her türlü anlamlı biçim yalnızca kendi şimdiki zamanında, kendi yarattığı şimdiki zamanda yaşar. Fakat, burada söz konusu olan şimdiki zaman, bazıları

32) İngilizlerin horoz dövüşleri (1840'ta yasaklandı) aslında bundan yoksun görünmektedir ve bu nedenle de çok farklı şekiller üretildiği görülür. İngiliz horoz dövüşlerinin çoğu "turnuva" biçimindeydi: önceden belirlenen sayıda horoz iki takıma ayrılmakta ve seri halinde dövüştürülmekteydi. Skor tutulur ve bahisler de hem tek tek maçlar için hem de turnuvanın tamamı için düzenlenirdi. Ayrıca, hem İngiltere'de hem Avrupa'da "büyük muharebeler" düzenlenirdi; aynı anda birçok horoz ortaya salınır, ayakta kalan tek horoz galip ilan edilirdi. Galler'de, Galler horoz dövüşü olarak adlandırılan dizgede bugünün tenis turnuvalarını andıran bir eleme yapısı kullanılırdı; kazanan bir üst tura geçerdi. Horoz dövüşü, bir tür olarak, belki de, örneğin Latin komedyasından daha az yapısal esnekliğe sahiptir, ama esneklikten tümüyle yoksun değildir. Horoz dövüşünün geneli konusunda bkz. A. Ruport, *The Art of Cockfighting* (New York, 1949); G. R. Scott, *History of Cockfighting* (Londra, 1957); L. Fitz-Barnard, *Fighting Sports* (Londra, 1921).

diğerlerinden daha parlak olan, ama hepsi de bağlantısız, estetik nicem (quanta) biçiminde bir seri parlamayla geçiştirilir. Horoz dövüşü, mesajı her ne ise, bunu ani hamleler biçiminde gerçekleştirir.

Fakat, başka yerlerde enine boyuna ele aldığım gibi, Balililerin yaşamı ani hamleler biçiminde geçer. Kendi düzenledikleri ve algıladıkları biçimiyle, yaşamları, geçmişten günümüze gelen ve geleceğe doğru uzanan bir akış, yönü belli bir hareket olmaktan ziyade anlam ile boşluk arasındaki açık-kapalı salınımlardır: "bir şey"in (yani, anlamlı bir şeyin) gerçekleştiği kısacık anların hemen ardından bir o kadar kısa ve "hiçbir şey"in (yani fazla bir şeyin) gerçekleşmediği anların sıralandığı, Balililerin "dolu" ve "boş" zamanlar olarak adlandırdığı zamanlar –ya da, başka bir anlatımla, "bağlantılar" ve "delikler"– arasındaki ritmik olmayan bir salınım. Etkinliği yakıcı bir noktaya odaklayan horoz dövüşü, aslında, Balililer açısından günlük yaşamın tözel karşılaşmalarından gamelan müziğinin çınlayan kesikli ritmine, tanrıların tapınakları ziyaret günlerine kadar diğer her şeyin gerçekleştiği biçimde gerçekleşir. Horoz dövüşü Balililerin toplumsal yaşantısının kesikliliğinin bir taklidi, onun bir betimlemesi ya da bir ifadesi değildir, onun özenle hazırlanmış bir örneğidir.[33]

Horoz dövüşünün yapısının bir boyutu –zamansal yönelimden yoksun olması– onu genel toplumsal yaşamın tipik bir katmanı gibi gösterse de, diğer boyutu –açıktan, kafa kafaya (ya da mahmuz mahmuza) sergilenen saldırganlığı– onu bu katmanın bir karşıtı, tersi, hatta yıkılışı gibi gösterir. Normal olarak, Balililer açıkça çatışmaya girmekten saplantı düzeyinde çekinirler. Dolaylı, tedbirli, sakin, denetimli, dolaylı konuşma ve duygularını gizleme ustaları –onların deyimiyle *alus*, yani "cilalanmış", "düzgün"– olan Balililer kaçabilecekleri şeylerle ender olarak yüzleşirler, kaçabilecekleri bir şeye ender olarak direnirler. Ama, burada, kendilerini içgüdüsel zalimliğin delice patlamalarını sergileyen vahşi ve öldürücü insanlar biçiminde gösterirler. Yaşamın Balililerin hiç de istemedikleri güçlü bir anlatımı (Frye'ın Gloucester'ın kör edilmesinde kullandığı ifadeyi kullanırsak), aslında, sahip oldukları yaşamın numunesi bağlamında ortaya çıkar.[34] Çünkü, bu bağlam göstermektedir ki, bu anlatım, doğrudan bir betimleme olmasa da, rasgele bir fantezinin de ötesindedir; işte, huzursuzluk da –dövüşü

33) Simgesel göndermenin kipleri olarak "betimleme", "gösterim", "örnekleme" ve "ifade" arasında ayrım yapmanın gerekliliği (ve "taklit"in bunların tümü açısından uygunsuzluğu) için bkz. Goodman, *Languages of Art*, s. 61-110, 45-91, 225-241.

34) N. Frye, *The Educated Imagination* (Bloomington, Ind., 1964), s. 99.

düzenleyenlerin değil, *dövüşün* verdiği huzursuzluk, çünkü o insanlar ondan büyük ölçüde zevk alıyor görünmektedir– tam bu noktada ortaya çıkar. Horoz dövüşü alanındaki katliam aslında şeylerin insanlar arasında ne anlama geldiğini göstermez, fakat, daha da beteri, belirli bir açıdan, şeylerin imgesel açıdan ne olduğunu gösterir.[35]

Bu açı, elbette, katmanlaşmaya ilişkindir. Zaten, gördüğümüz gibi, horoz dövüşünün güçlü bir biçimde gösterdiği şey statü ilişkileridir ve horoz dövüşü bunların ölüm-kalım meseleleri olduğunu anlatır. İnsan Bali'de nereye baksa statünün çok ciddi bir mesele olduğunu görebilir – köyde, aile içinde, ekonomide, devlet içinde. Polinezya unvanları ile Hindu kastlarının tuhaf bir bileşimi olan sıradüzen toplumun ahlaki belkemiğidir. Ama, bu sıradüzenin dayandığı hisler ancak ve ancak horoz dövüşünde doğal renkleriyle ortaya serilir. Başka zamanlarda bir etiket bulamacı, kalın bir örtmece ve tören, jest ve anıştırma bulutu ardına gizlenen bu hisler burada yalnızca çok ince bir hayvan maskesi ardından ifade edilir – bu maske de, aslında, bu hisleri gizlemek yerine, çok daha etkili bir biçimde sergiler. Kıskançlık kadar özgüven, çekememezlik kadar zarafet, zalimlik kadar çekicilik de Bali'nin bir parçasıdır; fakat horoz dövüşü olmasaydı Balililer bunları bu kadar açık bir biçimde anlayamazlardı ve büyük olasılıkla horoz dövüşüne bu kadar çok değer vermelerinin nedeni de budur.

Her türlü dışavurumcu biçim, anlambilimsel bağlamların düzensizleştirilmesi yoluyla işler: geleneksel olarak belirli şeylere atfedilen

35) Bir yanda dakik bir zamansallık ve diğer yanda dizginsiz bir saldırganlıkla bağlantılı iki Bali değeri ve karşıt-değeri de mevcuttur ve bunlar horoz dövüşünün aynı anda hem sıradan toplumsal yaşamın devamı hem de onun doğrudan karşıtı olduğu hissini güçlendirmektedir: Balililerin *ramé* dedikleri şey ile *paling* dedikleri şey. *Ramé* kalabalık, gürültülü ve etken anlamını taşır ve çok aranılan bir toplumsal durumdur: kalabalık pazarlar, kitlesel festivaller, kalabalık sokaklar hep *ramé* olmaktadır – tıpkı, elbette, en aşırı uçta yer alan horoz dövüşü gibi. *Ramé* "dolu" zamanlarda gerçekleşir (bunun karşıtı *sepi* –"sessiz"– ise boş zamanlardır). *Paling* bir kişinin toplumsal uzamın koordinatları içindeki yeri kesin olmadığında hissettiği toplumsal baş dönmesi, yolunu yitirmişlik duygusudur ve çok büyük ölçüde uzak durulan, büyük ölçüde endişeye neden olacak bir durumdur. Balililer uzamsal yönelimin ("kuzeyin neresi olduğunu bilmemek" deli olmaktır), dengenin, uygun davranışın, statü ilişkilerinin ve benzerlerinin kesin bir biçimde korunmasını düzenli bir yaşamın (*krama*) temeli olarak nitelendirirler ve kapışan horozların en iyi örneğini oluşturduğu tam bir karmaşa hali olan *paling* bu düzenli yaşamın en büyük düşmanı ve karşıtıdır. *Ramé* konusunda bkz. Bateson ve Mead, *Balinese Character*, s. 3, 64; *paling* konusunda, *a.g.e.*, s. 11 ve Belo (yay. haz.), *Traditional Balinese Culture*, s. 90 ve bunu izleyen sayfalar.

nitelikler, geleneksel olmayan bir biçimde başkalarına atfedilir ve o zaman da bunlara gerçekten de sahip oldukları görülür. Stevens'ın yaptığı gibi rüzgârı sakat olarak adlandırmak, Schoenberg'in yaptığı gibi tonu sabitleyip tınıyı yönlendirmek ya da, bizim durumumuza daha yakın bir örnek alırsak, Hogarth'ın yaptığı gibi bir sanat eleştirmenini gürültücü bir ayı gibi resmetmek kavramsal hatları aşmaktır; nesneler ile onların nitelikleri arasındaki yerleşik bağlantılar değiştirilir ve görüngü de –sonbahar havası, melodik yapı ya da kültür gazeteciliği– normalde başka göndergeleri gösteren imleyenlerle bezenir.[36] Benzer biçimde, horozların çarpışmasını statünün bölücülüğüyle ilişkilendirmek –ve tekrar tekrar ilişkilendirmek– algıların ilkinden ikincisine aktarımına davetiye çıkarmaktır; bu aktarım aynı anda hem bir betimleme hem de bir yargıdır. (Mantıksal açıdan, bu aktarım, elbette, diğer türlü de işleyebilirdi; ama çoğumuz gibi Balilileri de, insanları anlamak horozları anlamaktan çok daha fazla ilgilendirmektedir.)

Horoz dövüşünü yaşamın bildik seyrinden ayıran, onu her günkü pratik vakalar evreninden çıkaran ve onu büyük bir ilgi alanıyla sarmalayan şey, işlevselci toplumbilimcilerin ileri sürecekleri gibi, statü ayrımlarını sağlamlaştırması değildir (bu tür bir sağlamlaştırma her bir eylemin zaten statüyü akla getirdiği bir toplumda hiç de gerekli olmaz); insanları belirlenmiş sıradüzensel dizilere tasnifleme ve ardından da kolektif varoluşun asıl parçasını bu tasnife göre düzenleme meselesine toplum-ötesi bir yorum getirir. İşlevi de, eğer böyle adlandırmak isterseniz, yorumsamacıdır: Balililerin deneyime ilişkin yorumlarıdır; Balililerin kendilerinin kendileri hakkında anlattıkları bir öyküdür.

36) Stevens'a ilişkin gönderme onun "The Motive for Metaphor" ("Sonbaharda ağaçların altını seversin. / Çünkü her şey yarı ölüdür. / Rüzgâr yapraklar arasında dolanır bir kötürüm gibi. / Ve tekrar eder anlamsız sözleri.") başlıklı çalışmasınadır [*The Collected Poems of Wallace Stevens*, 1947. Alfred A. Knopf, Inc. ile Faber and Faber Ltd. izniyle alınmıştır]. Schoenberg'e ilişkin gönderme onun *Five Orchestral Pieces* (Opus 16) başlıklı eserinin üçüncüsünedir ve H. H. Drager, "The Concept of 'Tonal Body'", *Reflections on Art*, yay. haz.: S. Langer (New York, 19961) s. 174'ten alınmıştır. Hogarth ve bu sorunun tümü –orada "çoklu dizey eşleştirme" olarak adlandırılmaktadır– için bkz. E. H. Gombrich, "The Use of Art for the Study of Symbols", *Psychology and the Visual Arts*, yay. haz.: J. Hogg (Baltimore, 1969), s. 149-170. Bu tür bir anlambilimsel simya için daha sık kullanılan terim ise "eğretilemeli aktarım"dır ve bunun teknik ayrıntıları için de bkz. M. Black, *Models and Metaphors* (Ithaca, N. Y., 1962), s. 25 ve bunu izleyen sayfalar; Goodman, *Language as Art*, s. 44 ve bunu izleyen sayfalar; W. Percy, "Metaphor as Mistake", *Sewanee Review* 66 (1958): 78-99.

Bir Şeyler Hakkında Bir Şeyler Söylemek

Konuyu bu şekilde dile getirmek, bir parça da olsa, kişinin kendi eğretilemeli yeniden odaklanışıyla ilgilenmek demektir, çünkü kültür biçimlerinin analizini bir organizmayı parçalarına ayırma, bir belirtiye tanı koyma, bir kodu deşifre etme ya da bir dizgeyi düzenlemeye –çağdaş antropolojide egemen olan örneksemeler– koşut nitelikteki bir girişimden bir yazınsal metne nüfuz etmekle koşut nitelikteki bir girişime kaydırmaktadır. Eğer horoz dövüşünü ya da kolektif olarak sürdürülen diğer herhangi bir simgesel yapıyı –Aristoteles'in ünlü bir terimini kullanarak– "bir şeyler hakkında bir şeyler söylemek" için bir yordam olarak alırsak, o zaman, karşımıza toplumsal-mekanik konulu değil, toplumsal-anlambilimsel konulu bir sorun çıkar.[37] Horoz dövüşlerini tanıtmak ya da övmek değil, toplumbilimsel prensipleri formülleştirmekle ilgilenen antropolog açısından soru şudur: kültürü metinlerin bir bütünü olarak incelediğinde insan böyle prensiplerden neler öğrenir?

Metne ilişkin bir kavramı yazılı ve hatta sözel malzemenin ötesine bu şekilde genişletmek, eğretilemeli olsa bile, elbette, yeni bir şey değil. Ortaçağ'ın Spinoza'da doruk noktasına ulaşan *interpretatio naturae* görüşü doğayı Kutsal Kitap olarak yorumlamaya çabaladı; Nietzsche'nin çabası değer dizgelerini erk talebinin yorumları olarak ele almaktı (ya da Marx'ın çabası onları mülkiyet ilişkilerinin yorumları olarak ele almaktı); Freud da bildirgeci düşün muammalı metni yerine örtülü olanın yalın metnini yerleştirdi; bütün bunlar eşit düzeyde önerilebilir olmasa da birer örnek konumundadır.[38] Fakat, görüş kuramsal açıdan geliştirilmemiş bir halde durmaktadır ve antropoloji açısından daha derin sonuç –kültürel biçimlerin metinler olarak, toplumsal malzemelerden çıkarılmış yaratıcı eserler olarak ele alınabilmesi– henüz dizgeli bir biçimde incelenmiş değildir.[39]

37) Bu terimin alındığı yer *Organon, On Interpretation*, ikinci kitap. Bu mesele ve "metin kavramını (...) yazı kavramından" kurtarma ve böylece genel bir yorumsama oluşturma meselesi hakkında bkz. P. Ricœur, *Freud and Philosophy* (New Haven, 1970), s. 20 ve bunu izleyen sayfalar.

38) *A.g.e.*

39) Lévi-Strauss'un "yapısalcılık" görüşü bir istisna olabilir. Fakat, yalnızca görünürde öyledir, çünkü mitleri, totem alışkılarını, evlilik kurallarını ya da benzerlerini yorumlanacak metinler olarak almak yerine, Lévi-Strauss, bunları çözülmesi gereken şifreler olarak ele almaktadır – bu da elbette aynı şey demek değildir. Lévi-Strauss, simgesel

İncelemekte olduğumuz konuda, horoz dövüşünü bir metin olarak ele almak, onu –en belirgin iki alternatif olarak– bir alışkı ya da bir zaman geçirme aracı olarak ele almanın bulanıklaştıracağı bir özelliği ortaya çıkarmaktır: bilişsel hedefler için duygu kullanımı. Horoz dövüşü anlattığı şeyi duyu temelli bir söz dağarcığıyla anlatır – riske girmenin heyecanı, kaybetmenin çöküntüsü, zafere ulaşmanın zevki. Fakat, anlattığı şey yalnızca riskin heyecan verici, kaybetmenin ezici olduğu ya da zaferin insanı coşturduğu, yani bayağı duygu totolojileri değildir; asıl anlattığı şey, bu biçimde örneklenen duygularla toplumun inşa edildiği ve bireylerin de bir araya getirildiğidir. Horoz dövüşlerinde yer almak ve onlara katılmak, Balililer açısından, bir tür duygusal eğitimdir. Balili'nin orada öğrendiği şey, kültürünün ethosunun ve kendi kişisel duyarlığının (ya da en azından bunların belirli yönlerinin) kolektif bir metin içinde harici yollardan dile getirildiğinde neye benzediğidir; bu ikisinin böyle tek bir metnin simgebilimi içinde dile getirilmeye yetecek kadar birbirine yakın olduğudur; ve –huzursuz edici bölüme gelirsek– içinde bu açınlamanın dile geldiği metnin, hasmını insafsızca parçalayan bir horozdan oluştuğudur.

Söylendiği kadarıyla, her halk kendi şiddet biçiminden hoşlanır. Horoz dövüşü Balililerin kendi şiddet biçimleri konusundaki görüşüdür: onun görünüşü, kullanımı, gücü, çekiciliğine dairdir. Balililerin yaşantısının hemen her düzeyinden kuvvet alan horoz dövüşü, temaları –hayvanların vahşiliği, erkeklerin narsisizmi, hasımların kumar oynaması, statü çekişmesi, kitlesel heyecan, kurban için kan dökme– bir araya getirir; bu temaların temel bağlantısı hiddetle ve hiddet korkusuyla ilişkili olmaları, bunları bir kurallar seti içine almalarıdır. Söz konusu kurallar seti aynı anda onları hem içerir hem de oynamalarına izin verir, içsel ilişkilerin gerçekliğinin –tekrar tekrar– anlaşılabilir bir biçimde hissedilebileceği simgesel bir yapı inşa eder. Yine Northrop Frye'dan bir alıntı yaparsak, nasıl ki bir adamın krallığı elde edip ruhunu yitirdikten sonra nasıl hissettiğini öğrenmek için *Macbeth* izlemeye gidiyorsak, Balililer de genellikle ağırbaşlı, soğuk, adeta saplantı düzeyinde kendi işiyle meşgul, bir tür ahlaki kişisel evren oluşturan bir adamın saldırıya uğradığı, ıstıraba maruz bırakıldığı, zora

biçimleri, algıları (anlamları, duyguları, kavramları, tutumları) düzenlemek için somut durumlar içinde nasıl işlev gördükleri temelinde anlamaya çalışmaz; simgesel biçimleri tamamen kendi içsel yapıları açısından anlamaya çalışır – *indépendent de tout sujet, de tout objet, et de tout contexte*. Bkz. XIII. Bölüm.

koşulduğu, kendisine meydan okunduğu ve bunun sonucunda aşırı bir hiddete kapıldığı anda, utkuya ulaştığında ya da büyük bir yenilgiye uğradığında nasıl hissettiğini öğrenmek için horoz dövüşüne gider. Burada, bizi yeniden Aristoteles'e (gerçi bu kez *Yorumbilim* yerine *Poetika*'ya) geri götüren metnin tamamını alıntılamak yararlı olacaktır:

> Aristoteles der ki, fakat şair [tarihçiye karşıt biçimde] asla gerçek ifadelerde bulunmaz; kesinlikle belirli ya da belirgin ifadeler kullanmaz. Şairin görevi neler oldu sorusuna yanıt vermek değil, neler oluyor sorusuna yanıt vermektir. Sizlere tipik, yinelenimli ya da, Aristoteles'in deyimiyle, evrensel olayı aktarır. İskoç tarihini öğrenmek isterseniz *Macbeth* seyretmeye gitmezsiniz – oraya insanın krallığını kazanıp ruhunu yitirdikten sonra kendisini nasıl hissettiğini öğrenmeye gidersiniz. Dickens'ta Micawber gibi bir karakterle karşılaştığınızda Dickens'ın herhalde buna tıpatıp benzeyen bir adamı tanımış olması gerektiğini düşünmezsiniz: kendiniz de dahil olmak üzere tanıdığınız her kişide bir parça Micawberlik olduğunu bilirsiniz. İnsan yaşamına ilişkin izlenimlerimiz tek tek toplanır ve çoğumuz için gevşek ve dağınık kalır. Ama, biz, sürekli olarak, yazın sanatı içinde aniden böyle birçok izlenimi birbiriyle ilişkilendiren ve odak noktasına taşıyan onca şey buluruz ve bu da Aristoteles'in tipik ya da evrensel insanlık haliyle söylemek istediği şeyin bir parçasıdır.[40]

"Yalnızca bir oyun" olduğu için yaşamdan ayrı tutulan ve "bir oyundan fazlası" olduğu için tekrar yaşama bağlanan horoz dövüşü, bu şekilde, günlük yaşamın çok çeşitli deneyimlerini odağa taşımayı başarır ve böylece tipik ya da evrensel yerine paradigmatik bir insanlık olayı olarak adlandırılabilecek bir şeyi yaratır: bize neyin gerçekleşmekte olduğunu değil de, yaşam bir sanat olsaydı ve *Macbeth* ve *David Copperfield*'ın oldukları gibi sezi biçemleri tarafından özgürce şekillendirilebilseydi, nelerin olacağını anlatan bir olay.

Şimdilik sonu görünmeyen bir biçimde tekrar tekrar sahnelenen horoz dövüşü, tıpkı *Macbeth*'in bizim üzerimizdeki etkisi gibi, Balililerin kendi öznelliklerinin bir boyutunu tekrar tekrar yorumlamalarına olanak sağlar. Birbiri ardına maç seyreden Balili, horoz sahibi ve bahisçi gibi, aktif bir biçimde olanları izlemesinin ardından (çünkü horoz dövüşü, tıpkı kriket ya da köpek yarışı gibi, sırf izleyici sporu olsa ilgi çekmezdi), horoz dövüşüne ve verdiği mesaja aşina olur, tıpkı telli çalgı dörtlülerini dikkatle dinleyen biri-

40) Frye, *The Educated Imagination*, s. 63-64.

nin ya da ölüdoğa tablolarının tutkulu bir hayranının zaman içinde eserleri gitgide daha iyi tanır hale gelip kendi öznelliğini kendisine açması gibi.[41]

Ancak –bir başka çatışkıda, estetiğe musallat olan boyalı duygular ve sonuçsuz eylemlerle birlikte– bu öznellik bu yolla düzenlenene kadar düzgün bir biçimde ortaya çıkmadığı için, sanat biçimleri yalnızca sergiler gibi göründükleri öznelliği hep yeniden yaratmaktadır. Dörtlüler, tablolar ve horoz dövüşleri yalnızca kıyaslanabilirlik açısından temsil edilen ve önceden mevcut olan bir duyarlılığın yansımaları değildir; bunlar böyle bir duyarlılığın yaratılması ve sürdürülmesinde olumlu unsurlardır. Kendimizi bir Micawberler sürüsü olarak görüyorsak, bunun nedeni, çok fazla Dickens okumamızdır (kendimizi saf realistler olarak görüyorsak da yeterince okumadığımızdandır); aynısı Balililer söz konusu olunca horoz dövüşleri konusunda geçerlidir. Sanatlar, sanat olarak, yani deneyimi sahip oldukları maddi etkiler yoluyla değil, üzerine tuttukları ışıkla renklendirerek toplumsal yaşam içinde rol oynamaktadır.[42]

Şu halde, horoz dövüşünde, Balili, aynı anda hem kendi ruh halini hem de toplumun mizacını şekillendirir ve keşfeder. Ya da, daha kesin olmak gerekirse, bunların belirli bir yönünü şekillendirir ve keşfeder. Bali'de hem statü sıradüzeni ve özsaygı konusunda yorumlar getiren diğer birçok

41) Avrupalılar açısından, algı için "doğal" görme terimlerini –"görmek", izlemek" ve benzerleri– kullanmak genellikle yanıltıcı olmaktadır, çünkü, daha önce de belirtildiği gibi, Balililerin maçın ilerleyişini gözleriyle olduğu kadar bedenleriyle de izlemeleri (belki de dövüşen horozlar aslında yalnızca bulanık devinimler biçiminde görülebildiği içindir), kafalarını, kollarını ve bedenlerini horozların her bir manevrasının birer taklidi biçiminde oynatmaları gerçeği, bireyin dövüşe ilişkin deneyiminin büyük bölümünün görsel değil, devinduyumsal olduğu anlamını taşır. Horoz dövüşü, Kenneth Burke'ün simgesel bir eylemi "bir tutumun dans edişi" [*The Philosophy of Literary Forms*, gözden geçirilmiş basım (New York, 1957), s. 9] olarak tanımlayışına uygun bir örnektir. Bali yaşamında devinduyumsal algılamanın büyük rolü için bkz. Bateson ve Mead, *Balinese Character*, s. 84-88; estetik algılamanın genel anlamda etkin doğası için bkz. Goodmann, *Language of Art*, s. 241-244.

42) Nasıl ki geçmişte bazı antropologların Hıristiyanlık ile totemizmi aynı kefeye koyma çabaları bazı tanrıbilimcileri rahatsız ettiyse, kudretli Batılı'yı madun Doğulu'yla bu biçimde eşleştirmek de hiç kuşkusuz bazı estetizm yanlılarını rahatsız edecektir. Fakat, nasıl ki varlıkbilimsel sorular din toplumbilimi altında sınıflandırılıyorsa (ve sınıflandırılması da gerekirse), yargısal sorunlar da sanat toplumbilimi altında sınıflandırılmaktadır (ve sınıflandırılmalıdır). Zaten, sanat kavramını yerinden etme çabası, aslında, bütün önemli kavramların –evlilik, din, hukuk, ussallık– yerinden edilmesine yönelik genel antropolojik planın bir parçasıdır; bu durum toplumbilimsel analizin belirli sanat eserlerine erişemeyeceğini savunan estetik kuramlar açısından bir tehdit oluştursa da, Robert Graves'in Cambridge'teki lisansüstü sınavında azarlanmasına yol açtığı söylenen, bazı şiirlerin diğerlerinden daha iyi oldukları biçimindeki kanısı açısından bir tehdit oluşturmaz.

kültürel metin yer almakta, hem de Balililerin yaşamındaki katmanlaşmanın ve siyasi çatışkının bu şekilde yorumlandığı alanların yanı sıra başka birçok önemli alan bulunmaktadır. Bir Brahman rahibinin takdis edildiği tören –soluğun denetlenmesi, tamamen hareketsizlik, kendi benliğinin derinlerine bakabilmesi– toplumsal sıradüzenin radikal düzeyde farklı ama Balililer açısından aynı düzeyde gerçek bir niteliğini gözler önüne serer – kutsal aşkınlığa erişim. Hayvanların kinetik duygusallığının dizeyi içinde değil de kutsallık düşünüşünün durağan tutkusuzluğu içinde gerçekleşen tören, tedirginliği değil, dinginliği ifade eder. Köy tapınaklarında düzenlenen ve ziyarete gelen tanrılara ev sahipliği yapmak için yerel halkın tamamını harekete geçiren –şarkılar, danslar, iltifatlar, hediyeler– kitlesel festivaller, köylülerin statü eşitsizliği karşısında sergilediği tinsel birlikteliği gösterir ve dayanışma ile güven ruhunu yansıtır.[43] Horoz dövüşü Balililerin yaşamının anahtarı değildir, boğa güreşinin İspanyol yaşantısının anahtarı olmadığı gibi. Yaşama dair anlattığı şey, bir o kadar uzdilli başka kültürel belirlenimlerce değerden düşürülmüyor veya tartışılmıyor değildir. Ama, bu durumda şaşırtıcı bir şey yoktur, tıpkı Racine ile Molière'in çağdaş olmaları ya da krizantemleri tertip edenlerle kalıba kılıç dökenlerin aynı insanlar olmasında şaşırtıcı bir şey olmadığı gibi.[44]

43) Takdis töreni için bkz. V. E. Korn, "The Consecration of the Priest", Swellengrebel (yay. haz.), *Bali: Studies*, s. 131-154 içinde; biraz abartılı da olsa, köy cemaati için bkz. R. Goris, "The Religious Character of the Balinese Village", *a.g.e.*, s. 79-100 içinde.

44) Horoz dövüşünün Bali hakkında anlattıklarının tamamen algıdan yoksun olmadığı ve Bali yaşamının genel kalıbı konusunda ifade ettiği tedirginliğin tamamen nedensiz olmadığı gerçeğini, 1965 yılının Aralık ayında, iki hafta içinde, Cakarta'da gerçekleşen başarısız darbe girişiminin ardından çıkan karışıklıkta –ülkede çıkan en büyük ayaklanma sırasında– yaklaşık iki milyonluk nüfustan kırk ila elli bin kadar Balilinin büyük ölçüde yine Balililer tarafından öldürülmesi açıkça göstermektedir. [J. Hughes, *Indonesian Upheaval* (New York, 1967), s. 173-183. Hughes'un verdiği sayılar elbette büyük ölçüde tahminlere dayansa da en aşırı tahminler arasında yer almamaktadır.] Burada, elbette, ölümlere horoz dövüşü neden oldu, horoz dövüşü temel alınarak ölümler engellenebilirdi ya da işlenen cinayetler aslında gerçek insanların horozların yerine geçtikleri bir tür horoz dövüşüydü demek amaçlanmıyor – bütün bunlar saçma. Asıl söylenmek istenen, eğer Bali'ye yalnızca dansları, gölge oyunları, yontuları ve kızları aracılığıyla değil de –Balililerin kendilerinin de yaptıkları gibi– bir horoz dövüşü aracılığıyla bakılırsa, katliamın gerçekleşmiş olması gerçeğinin pek de doğa yasalarına aykırı görünmeyeceğidir. Birden fazla hakiki Gloucester'ın keşfettiği gibi, bazen insanlar tam da hiç de istemedikleri türde bir yaşamla karşı karşıya kalıyor.

Bir halkın kültürü, kendileri de parçalardan oluşmuş bütünler olan metin parçalarından oluşmuş bir bütündür; antropologlar, bu metni, onların ait olduğu insanların omuzları üzerinden okumaya çabalar. Böyle bir girişimde inanılmaz zorluklar, bir Freud yanlısını bile sarsacak türden yöntembilimsel tuzaklar yer almaktadır – elbette, bir de ahlaki ikilemler. Simgesel biçimlerin toplumbilimsel açıdan ele alınabilmesinin tek yolu bu değildir. İşlevselcilik bugün hâlâ hayatta, tıpkı ruhbilimcilik gibi. Fakat bu biçimlerin "bir şey hakkında bir şeyler söylemekte" olduklarını ve üstelik bunu bir kimseye söylediklerini düşünmek, en azından, onları açıklamaya çalışan indirgemeci formüllerden ziyade, biçimlerin özlerine dikkatini verecek bir analiz olasılığını gündeme getirecektir.

Yakın okuma alıştırmalarında sık görüldüğü gibi, insan, bir kültürün biçimler repertuvarı içinde herhangi bir yerden başlayıp sonuçta kendisini bambaşka bir yerde bulabilir. İnsan, benim gibi, aşağı yukarı sınırlı sayılabilecek tek bir biçim içinde kalabilir ve onun içinde dengeli bir biçimde hareket edebilir. Daha geniş birliktelikleri ya da bilgilendirici karşıtlıkları ararken, insan, biçimler arasında gidip gelebilir. Hatta, farklı kültürlerden biçimleri, onların iki taraflı bir dokudaki karakterlerini tanımlamak için karşılaştırabilir. Ama, insan, bu düzeylerin hangisinde ne ölçüde girift biçimde çalışıyor olursa olsun, rehber alınacak prensip aynıdır: toplumlar, tıpkı yaşamlar gibi, kendi yorumlarını içerirler. İnsanın tek yapması gereken, bu yorumlara nasıl erişebileceğini öğrenmektir.

Dizin

Abduh 330.
Abdullah, Taufik 304, 342, 344, 351, 357.
Adams, R. M. 362.
Afrika 37, 44, 62, 66, 83, 198, 251, 259, 264, 287, 290-292, 295-299, 308, 359-362, 371, 379.
Al-Afghani 330.
Allport, Gordon W. 75.
Almond, G. 301, 306, 310.
Ambedkar, B. R. 286, 290, 308, 310, 323.
Anderson, B. 342, 344, 351, 353, 357.
Andhra 286, 321-322.
Angkor 361.
Angola 295.
Annam 293.
Apter, D. 304, 330.
Aristoteles 70, 168, 340, 485, 487.
Aron, R. 227-228.
Ashanti 269, 294, 300, 304, 362, 371.
Ashford, D. 310, 332.
Assam 321-322, 324.
Asya 159, 174, 198, 202, 251, 292, 299, 302, 310, 359-360, 461.
Auden, W. H. 479.
Auerbach, B. 237.
Avustralya 62, 84, 113, 379, 387.
Awolowo, O. 334, 336.
Aydınlanma 52-53, 57, 68, 70-71, 389.
Ayoub, V. 310, 326.
Azande 149, 200.
Azikiwe, N. 265, 334, 336.
Aztekler 58, 158.

Bacon, F. 52, 59.
Baganda 293, 294.
Bali 7, 9, 54, 62, 69, 138-141, 143, 145, 198-199, 203-206, 208-211, 213-218, 313, 363-371, 393-394, 401, 406-408, 411-416, 418, 420, 423-425, 427-430, 433-437, 443-455, 458, 460-462, 464, 467-470, 472-473, 477-479, 483-484, 488-490.
Bandaranaike, S. W. R. D. 265, 302-303.
Bandung Konferansı 266, 296.
Bangladeş 293, 295, 324.
Barbour, N. 306, 310.
Batak 293, 347.
Bateson, G. 126, 139, 144, 208, 366, 413, 435, 438, 447, 451, 454, 483, 488.
Batı Yeni Gine 357.
Beach, F. A. 96-97.
Becquerel, A. H. 63.
Belçika 291.
Bellah, R. 201-202.

Bello, A. S. Ahmadu 334.
Belo, J. 139, 141, 411, 413, 429, 438, 451, 454, 462, 483.
Belsen 134.
Ben Barka, M. 279.
Benda, H. 352.
Bendix, R. 199, 201, 203.
Benedict, R. 62, 342.
Bengal 295, 305, 320, 322, 324, 335.
Bentham, J. 467-469.
Berberiler 22, 34, 296, 330.
Berelson, B. R. 475.
Berlin, I. 237, 288.
Bhagavadgita 130, 159.
Biafra 337, 355.
Bigelow, L. 310.
Bihar 322.
Black, M. 484.
Blackmur, R. P. 237.
Bloch, M. 62, 361, 394.
Boas, F. 385.
Bolivya 381.
Bolşevizm 228.
Bombay 307, 321-322.
Boomkamp, C. Van Leeuwen 470, 478.
Bororo 146-147, 379.
Brackman, A. C. 354.
Brahman 138, 143, 202, 205-207, 212-213, 216-217, 320, 450, 489.
Braidwood, R. 362, 371.
Brezilya 379, 388.
Brooks, C. 237.
Bruner, J. S. 90, 103.
Buganda 362.
Bullock, T. H. 92-95.
Bunyoro 293.
Burckhardt, J. 358, 444.
Burke, E. 248.
Burke, K. 46, 114, 167, 237, 241-242, 260, 488.
Burma 170-171, 268, 293-294, 296-297, 299, 307, 310, 317-323, 337, 394.
Burns, D. H. 273.
Busoga 362.

Camus, A. 250.
Cassirer, E. 46, 114, 237.
Castro, F. 265.
Cavell, S. 29.
Cayal, R. 90.
Cezayir 264, 268, 273, 372.
Chapman, L. F. 101.
Childe, G. 361.
Churchill, W. 70, 251, 262.
Cinnah, M. A. 265, 270.
Cochin 293.
Codere, C. 441.
Coleman, J. 287, 301, 306-307, 310-311, 334.
Coleridge, S. T. 237.
Comte, A. 228.
Coon, C. 328.
Coulburn, R. 361.
Covarrubias, M. 139, 204, 435.
Craik, R. 115, 116.
Cromwell, O. 62.
Crowley, J. 241.
Cuduveo 379.

Çin 139, 193, 201, 208, 210, 275, 295, 305, 314-315, 344, 357, 370, 427.

Dahm, B. 345, 352.
Dale, A. M. 127.
de Jouvenel, B. 350.
de Maistre, J. 249.
Deutsch, J. A. 99.
Deutsch, K. 287.
Dewey, J. 64, 77, 100, 397.
Dickens, C. 487-488.
Dinka 126, 132.
Drager, H. H. 484.
Du Bois, C. 208.
Duleng 338.
Durkheim, E. 109-110, 169, 190, 347, 439.
Dwi-Tunggal 311-312, 315.

Eckstein, H. 229.
Egba 338.
Einstein, A. 123.
Eisenstadt, S. M. 361.
Eliot, T. S. 237.
Emerson, R. W. 287-288, 292, 310.
Empson, W. 237.
Endonezya 7, 13, 38, 44, 174, 177-179, 193, 209, 211, 213-216, 218, 252, 254-259, 268, 270, 272-276, 279, 283, 286-287, 291, 293, 295-299, 301, 303, 305-306, 309-313, 315-317, 337, 342-349, 351-358, 371, 444-445, 447.
Erasmus 395.
ethos 44, 137, 143, 152-153, 155, 158, 163, 168, 324, 422, 438, 445.
Etiyopya 264, 293, 296, 362.
Evans-Pritchard, E. E. 123, 200, 371, 394.

Fairbairn, G. 310, 319.
Fallers, L. A. 259, 261.
Fanon, F. 270.
Fas 24, 27-31, 34, 38, 44, 274, 276-279, 283, 286, 291, 293, 296, 304, 306, 310-311, 329-333, 337-338, 371, 447.
Faşizm 209, 251.
Favre, H. 310, 331.
Feith, H. 252, 257-258, 310, 353.
Fernandez, J. W. 442.
Filipinler 272-273, 293-294, 296, 298, 305, 316.
Firth, R. 126, 138, 394.
Fischer 345.
Fishman, L. 271-273.
Fitz-Barnard, L. 481.

Ford, C. S. 96.
Forester, C. S. 98.
Forster, E. M. 320.
Fortes, M. 171, 413.
Fortune, R. F. 117.
Fransa 35, 260, 279, 309, 342, 399.
Frazer, J. G. 169.
Freedman, M. 310, 338.
Freud, S. 80, 109-110, 232, 359, 485, 490.
Frodin, R. 311.
Frye, N. 483, 487.
Fulani 293, 362.
Fuller, L. L. 468.

Gabon 306.
Galanter, E. H. 76, 99, 243-244.
Gallagher , C. 272, 311.
Gallie, W. B. 45.
Gana 270, 273, 294, 297, 304, 362, 371.
Gandhi, I. 294, 321, 323.
Gandhi, M. K. 265, 270, 273, 323-324.
Geiger, T. 225.
Gelgel 364-366.
Gerard, R. W. 90, 93, 95.
Gerstenhaber, M. 99, 243-244.
Ghosh, A. 321.
Goffman, E. 459.
Golding, W. 68.
Gombrich, E. W. 484.
Goodenough, W. 26.
Goodman, N. 480, 482, 484.
Goody, J. 121.
Goris, R. 427, 428, 468, 489.
Granit, R. 103.
Graves, R. 489.
Green, A. L. 249.
Gucerat 322.
Guernica 113.
Guevara, C. 266.
Gunawan, B. 354.
Guyana 264.
Güney Afrika 83, 290-291, 308.

Haeckel , E. H. 81.
Hallowell, A. I. 81, 84, 100.
Hanna, W. 257, 311.
Harlow, H. 88.
Harries, L. 272.
Harrison, S. 286, 310, 322.
Hartmann 81.
Hasan, Moulay 291, 321.
Hasan (Kral II.) 278-279, 333.
Hatta, M. 72, 116, 125, 140, 217, 311-312, 387, 451, 453, 490.
Hausa 299, 334-335, 337.
Hawthorne, N. 73.
Hebb, D. O. 91, 92, 96-98, 100-101.
Hegel, G. W. F. 55, 394, 441.
Heine-Geldern, R. 252, 364.
Henle, P. 240-241.
Herskovitz, M. J. 59.
Hertz, F. 287.
Hindistan 13, 161, 163, 201, 214, 257, 268, 272-273, 275, 285-287, 290-293, 295-296, 298-299, 301-302, 305-307, 309, 311, 320-324, 335, 337-338, 347, 355, 372, 416.
Hinduizm 138, 432.
Hıristiyanlık 174, 209-210, 352, 488.
Hirschman, A. 266.
Hitler, A. 70, 262.
Hitti, P. 324.
Hogarth, W. 484.
Holbein, H. 395.
Holloway, R. L. 84.
Holt, C. 343-344, 347-348, 350, 355, 357.
Homans, G. 407.
Hooker, R. 391.
Hooykaas, C. 452, 470, 478.
Hopi 68.
Hopkins, G. M. 246.
Horowitz, N. H. 247.
horoz dövüşü 9, 447-449, 451-452, 454-455, 458-459, 464, 469, 471-473, 475-477, 479-484, 486-490.
Howells, W. W. 83.
Hughes, J. 354, 489.
Hull, C. L. 75, 90.
Huntington, S. 278.
Husein, Z. 323.
Husserl, E. 27, 135, 397, 401.
Hyman, S. E. 237.

Iatmul 125.
Ibo 269, 335-337.
Irak 279, 287, 297, 327.

İbn Haldun 31.
İndus 361.
İran 264, 287, 292, 295, 297.
İslam 58, 158, 174-176, 178-179, 181-182, 184-185, 209-210, 215-216, 218, 254-255, 276, 279, 287, 296, 329-332, 344-346, 350, 352, 427.
İspanya 356.
İsrail 35, 201, 296, 304, 328.
İsviçre 290-291, 308.

James, W., 121.
Janowitz, M. 110.
Japonya 242, 347, 357.
Jastrow etkisi, 245.
Java 9, 72, 117, 130, 144, 148, 155, 158-159, 161-162, 164-165, 169, 173-175, 179-180, 183, 185, 187, 190-192, 203-204, 213, 216, 218, 252, 254, 272, 275-276, 293, 303-304, 311-314, 346, 351, 353, 357, 363-365, 371, 444, 453, 476.
Jay, R. R: 353.

Jennings, I. 302.
Johnson, S. 53.
Jones, H. P. 354.
Jourdain, M. 231.
Juynboll, H. H. 460.

Kachin 338.
Kafka, F. 102.
Kahin, G. McT. 255, 304, 310, 352.
Kamboçya 273, 296.
Kanada 290-291.
Karenler 293.
Kasuvubu, J. 295.
Kaysen, C. 221-222.
Kenya 298.
Kenyatta, J. 265.
Kerala 322.
Kıbrıs 296-297, 299.
Kierkegaard, S. 146.
Kluckhohn, C. 18-19, 57-61, 82, 92, 120, 128, 170.
Klungkung 365, 418, 472.
Koch, D. M. G. 104, 247, 352.
Koentjraningrat, R. M. 472.
Kongo 264, 286, 292, 295, 298, 355.
Kontum-mali, 125-126.
Korn, V. E. 203, 368, 453, 460, 472, 489.
Kris, E. 81.
Kroeber, A. L. 57, 59, 81-82, 84-85.
Kürtler 292, 294.
Kwakiutl 59, 441.

La Barre, W. 100.
Lacouture, J. ve S. 311, 331.
Lamartine, A. de 251-252.
Langer, S. 17, 102, 111, 113, 122, 136-237, 240, 245, 480, 484.
Laos 287, 296.
Laqueur, W. Z. 287.
Lashley, K. S. 76, 90-91.
Laski, H. D. 372.
Lasswell, H. D. 229, 238.
Latin Amerika 251, 272-273, 359.
Leach, E. R. 170-171, 394.
Leacock, S. 111.
Leighton, D. 128.
Leites, N. 229, 343.
Lev, D. 343-344, 351, 354, 357.
Levenson, J. 439.
Lévi-Strauss, C. 31, 51, 377-380, 382-385, 388-390, 392, 394, 486.
Levy-Bruhl, L. 80, 145.
Lewis, B. 255.
Lewis, W. 304, 311.
Li An-che 441.
Libya 298.
Liddle, G. W. 343-344, 351, 353, 357.
Lienhardt, G. 126, 131-132.
Lorenz, K. 88, 96, 116.
Lovejoy, A. D. 52-53.
Lowell, R. 73.
Lowenstein, R. 81.
Lowie, R. H. 117.
Lübnan 293, 297, 306, 310, 324-328, 337-338.
Luethy, H. 345.
Luther, M. 395.
Lyautey, L. H. G. 34, 330.

Machiavelli, N. 214, 231, 327, 415.
MacIntyre, A. 134.
Madariaga, S. de 121.
Madhya Pradeş 322.
Madras 138, 305, 321-322, 335.
Mağrip 332.
Makhzen 330, 371.
Malaya 286, 292-298, 301, 305, 310-311, 314-317, 321, 337-338.
Malinowski, B. 32, 36, 57-58, 109-110, 126-127, 133, 145, 158, 169-171, 189-190, 442.
mana 121, 140, 152, 208.
Mannheim, K. 222, 224-226, 249, 261.
Maruniler 324.
Marx, K. 223, 227, 261, 345, 359-360, 379, 389, 394, 485.
Mascou, P. 52, 54, 57.
Mayalar 371.
Mazzini, G. 279, 288.
McCarthy, J. 251.
McPhee, W. N. 475.
McVey, R. T. 252-353.
Mead, G. H. 64.
Mead, M. 31, 79, 89, 139, 144, 208, 359, 435, 438, 447, 483, 488.
Mekong Lao 297.
Mendeleyev, D. I. 384.
Merleau-Ponty, M. 401, 480.
Mısır 273, 296, 328-330, 347, 361.
Miller, G. A. 76.
Mills, C. W. 229, 231.
Minangkabau 338, 343, 351.
mit 67, 103, 119, 123, 132, 147, 174, 200, 333, 364, 385, 454.
Molière, J. B. Z. 221, 489.
Montagu, M. F. A. 89.
Moore, G. E. 168.
Morris, C. W. 237.
Muhammed (V.) 176, 179, 209, 216, 265, 277-279, 311, 330-332.
Murdock, G. P. 57.
Murray, H. 92.

Nadar, K. 321.
Nadel, S. F. 126, 394.
Naga 321, 324.
Nambikwara 379.
Napoléon (I.) 221.
Nasakom 353.
Nasır, G. A. 265, 296, 327.

Nasution, A. H. 313, 350.
Navajo 59.
Nazizm 228, 251.
Ne Win 320.
Nehru, J. 13, 265, 273, 285-286, 290-291, 302, 321, 323, 335.
nesnellik 46, 74, 158, 223, 227, 344.
New Deal 241.
Newton, I. 52, 76, 230.
Nietzsche, F. W. 485.
Nijerya 13, 268, 287, 292-293, 298-299, 301, 305, 307, 309-311, 334-338, 347, 362.
Nissen, H. W. 88.
Njepi 432, 455.
Nkrumah, K. 265, 304, 372.
Nolte, R. 304.

odalan 429-430.
Oglalalar, 154, 165.
Omaha Kızılderilileri, 387.
Orissa 321-322.

Pakistan 13, 268, 293, 295-296, 298, 305, 324.
Pareto, V. 229.
Park, R. L. 310.
Parmer, J. N. 310.
Parsons, T. 60, 104, 111, 171, 173, 199, 226, 228, 232-233, 247, 280-281, 284, 300, 394, 400.
Patel, V. 285-286.
Pauker, G. 310.
Pavlov, I. 75.
Peirce, C. S. 237.
Pencap 293, 306, 320-322, 324.
Percy, W. 135, 146-147, 237, 240, 243-245, 484.
Piers, G. 435.
Platon 229.
Pleyistosen 83, 87, 89.
Pluvier, J. M. 352.
Polanyi , K. 361.
Portekiz 264.
Postman, L. 103.
pozitivizm, 145, 237.
Pribram, K. H. 76, 93, 96.
Pringgodigdo, A. K. 352.

Racastan 321-322.
Racine, J. 53, 489.
Radcliffe-Brown, A. R. 124, 169, 413.
Radin, P. 127, 153-154, 203.
Rahman, T. A. 317.
Rangda-Barong 139, 141-142, 144, 438.
Rangenekar, D. K. 301-302.
Razak, T. A. 317.
Redfield, R. 170, 177, 394.
Reichard, G. 128-129.
Rey, L. 354.
Ricœur, P. 35, 485.
Roberts, C. F. Jr. 310.
Robertson-Smith, W. 169.
Rodezya 306.
Rondot, P. 310.
Rousseau, J. J. 381, 389-391.
Ruport, A. 481.
Russell, B. 123.
Russell, J. 379.
Rustow, D. 306.
Ryle, G. 20-22, 24, 44, 76-79, 97, 118, 237, 243, 246, 395.

Sabah 184, 316.
Saint-Just 250.
Sanskrit 402, 431.
Santayana, G. 137.
Sapir, E. 237, 242.
Sarawak 316-317.
Sartono, K. 343-344, 351, 353, 357.
Sartre, J.-P. 372.
Saussure, H. B. de 389.
Scheerer, M. 74.
Scheler, M. 397.
Schneider, D. 407.
Schoenberg, A. 484.
Schumpeter, J. 229.
Schutz, A. 135, 144, 146, 398, 424.
Scott, G. R. 481.
Senghor, L. S. 270.
Seylan 273, 287, 295-298, 301-303, 307, 315.
Shakespeare, W. 53-54, 160.
Shamun, C. 327.
Shannon, C. 389.
Shaplen, R. 354.
Shastri, L. B. 323.
Sherman, W. T. 240-241.
Sherrington, W. 75, 90-91.
Shils, E. 111, 171, 226, 228, 261, 279, 288-289, 321, 394.
Sihler 293.
Silverstein, J. 310.
Simpson, G. 86, 89, 92-93, 96.
Singapur 295, 316.
Singer, M. 137, 138, 394, 435.
Sjahrir, S. 300.
Skinner, G. W. 19, 299, 310.
Smith, C. W. 127.
Smith, T. E. 310.
Smythe, H. ve M. 311.
Solomon, P. 76, 90, 96, 101, 116.
Solow, R. 46.
Somali 273, 295-296.
Sorel, G. 229.
Sorokin, P. 172.
sosyalizm, 226, 322.
Southall, A. 361.
Sovyetler Birliği 242, 295.
Spies, W. 139.
Spinoza, B. 168, 485.
Stark, W. 225-226.
Steig, W. 121.

Steinberg, L. 110.
Stevens, W. 484.
Sudan 287, 371.
Suharto 216, 313-314.
Sukarno 187, 255-256, 258-259, 265, 270, 276, 291, 311-314, 345, 348-350, 352, 354-355, 372, 444.
Sumatra 216, 313-314, 346, 351, 444.
Suriye 295, 327.
Sutton, F. X. 221-222, 229, 232-233, 238-240, 360, 363, 369.
Sünniler 297.
Swahili 272.
Swellengrebel, L. J. 203, 210, 213, 215, 364, 427-428, 462, 489.
Szinyei-Merse, E. 84.

şamanizm 148.
Şiiler 298.

Tafilelt 331.
Taft-Hartley Yasası 238-239, 242.
Talbot, P. 305, 311.
Tamil, 296-297, 301-303, 307, 320-321, 324.
Tanganyika 292.
Tao 202.
Tayland 264, 287, 294-296, 320.
Taylor, O. H. 60, 66.
Telugu 286.
Teotihuacan 361.
Thakin Nu 318.
Thompson, W. R. 96-97, 100-101.
Thoreau, H. D. 32.
Tibet 58, 362.
Tinker, H. 307, 310.
Tiv 299.
Tobias, J. 83.
Tobin, J. 221-222.
Tonkin 293.
totemizm 148, 385-387.
Touré, S. 265.
Tunus 270, 273.
Tupi-Kawahib 379, 381.
Türkiye 295-296.
Tyler, S. 27.

Uganda 259, 293-294, 297, 330, 362.
Ulster 291.
Urdu 305-306.
Utrecht, E. 354.
Uttar Pradeş 321-322.

Ürdün 297, 304, 328, 355.

Van der Kroef, J. M. 354.
Varna Dizgesi 416, 418.
Vico, G. B. 280.
Vietnam 264, 293, 298.
Vishnu Murti 345.
von Frisch, K. 116.
von Neumann, J. 389.

wajang 158, 160, 163-166.
Walker, J. 237.
Wallerstein, I. 298, 306-307.
Warren, A. 237.
Washburn, S. L. 84, 87.
Waterbury, J. 278.
Weber, M. 19, 109-110, 128-129, 133, 157, 199-203, 212, 280, 283, 345, 360-362, 397, 400-401, 439, 441, 469.
Weiner, M. 301, 306-307, 310, 389.
Weiss, P. 91, 237.
Welleck, R. 237.
Wertheim, W. F. 352, 354.
Westermarck, E. A. 28.
White, L. A. 77, 82, 86, 223, 229, 234.
Whitehead, A. N. 52, 231, 281.
Whorf, B. L. 237.
Willey, G. 362, 371.
Winstedt, R. 217.
Wissler, C. 57.
Wittfogel, K. 360-362, 370.
Wittgenstein, L. 27-28, 33, 237, 440.
Wollheim, R. 480.
Wriggins, H. 303, 307.

Yahudilik 201.
Yeats, W. B. 479.
yoga 72, 162, 202.
Yoruba 335-336, 338.
Yucatan 170.
Yunanistan 53, 210, 296.

Ziadeh, N. A. 310.
Zuñi 59, 441.

KÜLTÜRLERİN YORUMLANMASI

Clifford Geertz

Türkçesi: Hakan Gür

Amerika'nın ve dünyanın en önemli düşünürlerinden biri olarak kabul edilen Clifford Geertz, ait olduğu disiplinin geleneksel sınırlarının ötesine geçerek önemli, yepyeni bir kültür anlayışı geliştirdi. Yayımlandığı tarihten kısa bir süre sonra bir çağdaş klasik sayılan bu yapıtla, Geertz, yaklaşık çeyrek yüzyıl önce gerçekleştirdiği gözlemleri şekillendirmenin yanı sıra, geleceğin çalışmalarına öncülük eden bir dizi düşünce geliştirmekten de geri kalmıyor. Dinin kültürel bir sistem olarak işleyişinin yanı sıra, bu alandaki çalışmalara kutsal simgelerin çözümlenmesi, Birleşik Devletler'deki ulusçuluğun akıbeti ve yorumcu bir kültür kuramının temel prensiplerinin saptanması gibi çok önemli katkılarda bulunan Geertz, Kuzey Afrika, Java ve Bali'de yürüttüğü alan çalışmalarının ürünü olan gözlemleriyle de genç araştırmacılar için kılavuz olmayı sürdürüyor.

KİTAPSAN

antropoloji

kültür antropolojisi, etnografya

9 789752 984196