SOSYAL BİLİMLERDE KÜLTÜR KAVRAMI

DENYS CUCHE

Çeviren : Turgut Arnas

ARAŞTIRMA DİZİSİ
BAĞLAM

Denys CUCHE Sorbonne Üniversitesi (İnsan Bilimleri ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Paris Descartes) sosyoloji ve antropoloji profesörü, CEPED'de (*Centre Population et Developpement)* araştırmacı, aynı fakültede Dekan Yardımcısı ve Paris Descartes Üniversitesi'nde "*Nüfus ve Gelişme Uzmanlığı"* Master'ı yöneticisidir.

Latin Amerika toplumları ve kültürleri uzmanı olarak, Güney Amerika, özellikle Peru yerli halkları üstüne araştırmalar yürütüyor. Önce, Afrikalı kölelerin neslinden inenlerin oluşturduğu Peru'nun siyahi nüfusuyla ilgili çalıştı ve yazılarında büyük ölçüde senkretik Afro-Peru kültürünün özgünlüğünü ve hayatiyetini ortaya koydu (*Pérou nègre. Les descendants des esclaves africains du Pérou*).

Denys Cuche birkaç yıldır, XIX. yüzyılın son çeyreğinden beri Latin Amerika'da bulunan, başlıca Lübnan ve Filistin kökenli olmak üzere Yakın Doğulu göçmenleri ve bunların çocuklarını incelemekte. Belli başlı olarak Peru'da yaptığı incelemeler bu göçmenlerin, kendilerini karma bir kimlikle, Lübnan-Peru ya da Filistin-Peru kimliğiyle tanımladıklarını, bu kimliğin göç edilen ülkedeki bir etnisite üzerinden kurulduğunu ortaya koyuyor ("L'immigration libanaise au Pérou: la construction d'une ethnicité spécifique").

Denys Cuche'ün çalışmalarının sorunsallık yönelimi ulusal inşa sorununun, uluslararası göçler, etnilerarası ilişkiler ve sosyo-etnik hiyerarşiler bağlamında durumuyla ilgili. Kültür, kimlik, etnisite, diyaspora kavramları çevresinde teorik bir sorgulama geliştiren Cuche birkaç kitabın ve değişik sosyoloji ve antropoloji dergilerinde yayımlanmış altmış kadar makalenin yazarıdır. *Sosyal Bilimlerde Kültür Kavramı kitabı* sekiz dile çevrildi.

SOSYAL BİLİMLERDE KÜLTÜR KAVRAMI

DENYS CUCHE

Çeviren : Turgut Arnas

BAĞLAM

Bağlam Yayınları 371
İnceleme-Araştırma 257
ISBN 978-605-5809-66-9

Denys Cuche
Özgün Adı: La Notion de culture dans les sciences sociales
Sosyal Bilimlerde Kültür Kavramı

© La Découverte, 2004
© Bağlam Yayıncılık

Birinci Basım: Şubat 2013
Kitap Tasarımı: Canan Suner
Baskı: Huzur Ofset
Davutpaşa Cad. Güven Sanayi Sitesi
B Blok 336/1 Topkapı/İstanbul

Yayınevi Sertifika Numarası: 11081
Matbaa Sertifika Numarası: 25116

BAĞLAM YAYINCILIK Ankara Cad. 13/1 34410 Cağaloğlu/İstanbul
Tel: (0212) 513 59 68 / 244 41 60 Tel-Faks: (0212) 243 17 27
Web: www.baglam.com e-mail: baglam@baglam.com

İÇİNDEKİLER

Giriş 9

I/ Sözcüğün ve kültür fikrinin sosyal bağlamda doğuşu 14

Ortaçağ'dan XIX. yüzyıla kadar sözcüğün Fransız dilinde evrimi 15

Kültür üstüne Fransız-Alman tartışması, ya da antitez olarak "kültür" – "uygarlık" (XIX. yüzyıl – XX. yüzyıl başı) 18

II / Bilimsel kültür kavramının bulunuşu 24

Tylor ve evrenselci kültür anlayışı 25

Boas ve kültürde özellikçi anlayış 28

Etnik merkezcilik 32

Fransız etnolojisinin kurucularında kültür görüşü 33

Bir saptama: başlangıçta Fransız araştırmacılığında bilimsel bir kültür kavramının olmadığı 34

Durkheim ve kültür olgularına tek yönlü yaklaşım 35

Lévy-Bruhl ve ayrımcı yaklaşım 39

III/Kültür kavramının yükselişi 42

Tutulma nedenleri 42

Boas mirası: Kültürel tarih 44

Malinowski ve kültürün fonksiyonalist analizi 46

Kültür ve kişilik okulu 48

Ruth Benedict ve "kültürel tipler" 50

Margaret Mead ve kültürün aktarılması 51

Linton, Kardiner ve "temel kişilik" 53

Kültürel antropolojiden çıkarılan ders 56

Kültür, diller ve dil 60

Lévi-Strauss ve kültürün yapısal analizi 61

Kültüralizm ve sosyoloji:
"Alt-kültür" ve "sosyalizasyon" kavramları 64
Kültüre etkileşimsel yaklaşım 68

IV / Kültürlerarası ilişkileri inceleme ve kültür kavramının yenilenmesi 70
"İlkel insan hurafesi" 70
Kültür-alma kavramının bulunuşu 72
Kültür-alma'yı incelemede kurallar 73
Kuramsal derinleşme 75
Kültür-alma kuramı ve kültüralizm 77
Roger Bastide ve kültür-alma'nın sosyal yapılanması 78
Sosyal ve kültürel'in bağlılığı 79
Etnosid 81
Bir kültürel temas durumları tipolojisi 82
Kültür-alma fenomenlerini açıklama denemesi 84
"Kopma prensibi" 85
Kültür kavramının yenilenmesi 88
Kültür temasları üstüne incelemelerde yenileşme 91

V/ Sosyal hiyerarşiler, kültürel hiyerarşiler 94
Baskın kültür ve baskınlık altında kültür 95
Halk kültürleri 96
Ev ustası metaforu 101
"Kitle kültürü" kavramı.
Kültürün küreselleşmesine mi gidiliyor? 102
Sınıf Kültürleri 105
Max Weber ve kapitalist girişimci sınıfının ortaya çıkışı .. 106
İşçi kültürü 108
Burjuva kültürü 110
Bourdieu ve "habitus" kavramı 111

VI / Kültür ve kimlik 114
Kültürel kimliğin nesnelci ve öznelci anlayışları 116
İlişkiler ve konumlar anlayışı 118
Kimlik, bir devlet sorumluluğu 123
Çok boyutlu kimlik 125
Kimlik stratejileri 128
Kimliğin "sınırları" 130

VII / Kültür kavramının önem noktaları ve sosyal kullanımları 133
"Siyasal kültür" kavramı 134
"Şirket kültürü" kavramı 136
"Şirket kültürü" ve management 136
Şirket kültürüne sosyolojik yaklaşım 138
"Göçmen işçi kültürleri" ve "köken kültürleri" 142
Çokkültürlülük 143
Diasporalar ve diaspora kültürleri 151

Parodoksal görünümlü bir sonuç yazısı: Kültürel göreceliğin ve etnik merkezciliğin doğru kullanımı 154

Kaynakça 159

Giriş

> "Kültür, daha doğru bir deyişle kültürler sorunu Amerikan kültüralizminin getirdiği hareketlilik nedeniyle entelektüel ve politik alanda da güncellik kazandı. En azından Fransa'da bugünkü kadar (medya, gençlik, göçmenler üstüne) kültür konuşulmadı ve gelişigüzel kullanılsa bile sözcük başlı başına etnolojik bir veri oluşturuyor."
>
> Marc Augé [1988]*

Kültür kavramı sosyal bilimler düşüncesine özgüdür. Kavram insanın birliği olgusunu farklılıklarıyla, biyoloji terimleri kullanmadan düşünmek için sosyal bilimlerde bir anlamda zorunludur ve bu kavram uluslar arasındaki farklar konusu üstüne verilebilecek en elverişli yanıtı oluşturur; insan topluluklarının genetik bilgilerinde ilerleyiş "ırksal"ı giderek gözden düşürmüştür.

İnsan özünde bir kültür varlığıdır. Onbeş milyon yıl önce başlayan uzun insanlaşma süreci temelde doğal çevreye genetik uyumdan kültürel uyuma geçmekle mümkün oldu. İlk insandan *Homo sapiens sapiens*'e giden bu evrimde büyük bir içgüdülerden kurtulma, içgüdüsel gerileme süreci yaşandı ve kültür giderek içgüdülerin yerini aldı; başka bir deyişle, insanın kontrol ve imgelemi altında yeni bir uyum, genetik uyumdan daha işlevsel, daha esnek, daha kolay ve iletişimsel görüldü. Kültür insana yalnız çevresine uyma olanağı vermez.

---

* Köşeli parantezli referanslar kitap sonundaki bibliyografyaya gönderir.

Çevreyi kendine, ihtiyaçlarına, amaçlarına uydurmayı sağlar; kültür doğanın dönüştürülmesini hazırlar.

Bütün insan "toplulukları" aynı genetik bütüne sahip olsalar da, her topluluğun karşılaştığı sorunlara özgün çareler düşünmesinden ötürü, kültürel seçimleriyle farklılaşırlar. Ancak farklılıklar tümden çatışık değildir, insanlığın genetik birliği göz önüne alındığında bunlar evrensel kültürel prensiplerin uygulamaları gibidirler ve bu uygulamalar evrim ve değişime uğrarlar.

Kültür kavramı insan davranışlarını doğacı açıklamalardan kurtarmak için tek uygun araçtır. İnsandaki doğa yalnız kültürle yorumlanır. En biyolojik gözüken özelliklerde bile farklılıklar, örneğin cinsiyet ayrımı hiçbir zaman doğa durumunda ortaya çıkmaz, kültür buna "hemen" el koyar: insan toplumlarında roller ve işlerin cinsiyete göre ayrılması asıl olarak kültürden gelir, bu nedenledir ki toplumdan topluma değişirler.

İnsanda hiçbir şey salt doğa değildir. Açlık, uyku, cinsel arzu, vb. gibi fizyolojik ihtiyaçlar, insanî fonksiyonlar bile kültürün bilgisi dahilinde oluşurlar: toplumlar bu ihtiyaçlara tam olarak aynı yanıtları vermezler. Hele hele biyolojik baskının olmadığı durumlarda insan davranışları kültürle yönlendirilir. Bu nedenle, özellikle burjuva çevrelerinde çocuklara sıklıkla yapılan "Doğal ol" çağrısı aslında "Sana verilen kültür modeline uygun davran" anlamını taşır.

Geniş anlamıyla yaşam ve düşünüş tarzına gönderme yapan kültür kavramı zaman zaman belirsizliğe yol açsa da bugün geniş biçimde kabul görmüştür. Ama bu her zaman böyle olmadı. Modern kültür olgusu XVIII. yüzyılda ortaya çıkışından bu yana, sürekli tartışmalara yol açtı. Tanımlarda verilen anlam ne olursa olsun, gerçeğe uygulanışta anlaşmazlıklar oldu. Çünkü kültür kavramı doğrudan sembolik düzenle, anlam'la ilişkilidir, üzerinde anlaşmanın en güç olduğu noktadır bu.

Epistemolojik bağımsızlık isteklerine rağmen sosyal bilimler, kendi teorik ve kavramsal düzenlerinin kurulduğu entelektüel ve dilbilimsel bağlamlardan bütünüyle sıyrılamazlar. Bu nedenle bilimsel kültür kavramının incelenmesi kavramın tarihsel evrimini görmeyi gerektirir. Bu evrim ise modern kültür fikrinin toplumsal bakımdan ortaya çıkışıyla doğrudan bağıntılıdır. Bu sosyal doğuş bize, sözcüğün doğru tanımındaki semantik ayrılıkların ardında sosyal ve ulusal anlaşmazlıkların durduğunu gösteriyor. Tanımlama çekişmeleri aslında sosyal çekişmelerin kendisidir. Çünkü sözcüklere atfedilen anlam temel sosyal sorunlardan ayrı tutulamazlar (1. bölüm).

Daha sonra bilimsel kültür kavramının bulunuşunu anlatacağız. Bu bize kelimenin normatif tanımından betimsel tanımına nasıl geçildiğini gösterecektir.

Aynı semantik alanda az çok rakip durumda olan toplum kavramının tersine, kültür kavramı yalnız insan için kullanılır. Ve farklı yaşayış ve inanç biçimlerinde insanı bir birlik-bütünlük olarak düşünmek olanağı verir. Burada vurgu araştırmacıya göre birlik ya da farklılık üzerine yapılıyor (II. bölüm).

Kavramın insan bilimlerine girişiyle birlikte, kültürün değişik formları sorusu üstünde araştırmaların gözalıcı bir gelişmesine tanık oluruz; durumun özellikle Amerikan sosyal bilimlerinde ortaya çıkış nedenleri bir rastlantı değildir, bu nedenleri irdeleyeceğiz. Büyük ölçüde farklı toplumlar üzerine yapılan anket çalışmaları sosyal, ekonomik, siyasal, dinsel vb. pratiklerin bütününde (salt bir kesinlikle olmasa da), bir toplulukta ya da bir bireyler grubunda sembolik bir tutarlılığın varlığını ortaya çıkardılar. (III. Bölüm)

Dikkatle incelendiğinde kültür karşılaşmalarının farklı biçimlerde belirdiği ve temas durumlarına göre çok aykırı sonuçlarla kendini gösterdiği görülür. "Kültür-alma"* üstüne yapılan

* Acculturation.

araştırmalar kültür'ün ne içerdiğine dair bir yığın önyargıyı aşmamızı ve kültür kavramını derinlemesine yenilemeyi sağladı. Kültür-alma rastlantının getirdiği, yıkıcı sonuçları olan bir fenomen olarak değil, her toplumun kültürel evrimindeki olağan durumlardan biri olarak beliriyor (IV. bölüm).

Kültür karşılaşmaları yalnız büyük toplumlar arasında değil, gelişmiş bir toplumun sosyal grupları arasında da ortaya çıkar. Bu gruplar bir hiyerarşi içinde bulunduklarından, sosyal hiyerarşilerin kültürel hiyerarşileri belirlediği görülüyor. Bu, baskın grup kültürünün sosyal baskınlık altında grup kültürlerinin yapısını belirlediği anlamına gelmez. Halk sınıfı kültürleri otonomi ve direnme kapasitesinden yoksun değildir (V. bölüm)

Kültürel otonomiyi savunmak kolektif kimliğin elde tutulmasıyla yakından bağlantılıdır. "Kültür" ve "kimlik", iki ayrı açıdan bakılan aynı realiteye gönderme yapan kavramlardır. Kimlik'te ve kültür'de özselci (essentialiste) anlayış akıl önünde tutunamaz. Bir grubun kültürel kimliği yan gruplarla olan ilişkileri bağlamında açıklık kazanır (VI. bölüm).

Kültür analizi bugün de geçerliliğini kaybetmemiştir ve sosyal bilimlerin öğretilerini gözden yitirmemek kaydıyla, çağdaş dünyada geçer olan sembolik mantıkları açıklamada hâlâ yeterliliğini korur. Kültürü sosyal bilim sözcüğüdür diye kullanarak bir gerçeğin yorumunu dayatamayız, bunun arkasında çoğu kez bir sembolik dayatma olacağını biliyoruz. İster siyasal ister dinsel alanda, şirket yapısı içinde ya da göçmen işçilere dönük olsun, kültür istekle olmaz; herkesin harcı bir araçmış gibi el atılamaz kültüre; çoğu kez bilinç altında yatan son derece kompleks süreçlerden geçer çünkü (VII. bölüm).

Bu kitap kültür kavramını sosyal bilimlerdeki tanımı ve kullanımıyla ele aldığı için kültür yapıtları ve ilgili kullanımlara gönderme yapan, dar, geleneksel, "kültürlü" anlamı üzerine bir çalışma değildir. Dolayısıyla okuyucu burada tiyatroya, sinema, okuma, müzeler kullanımı vb.'na değgin ve kültür

sosyolojisi araştırmalarının büyük bir bölümünü oluşturan, sanatsal yaratıcılık ve kültür tüketimi sosyolojisi çalışmaları üzerine eğileceğimizi beklememelidir.

Bu çalışmanın çerçevesi içinde insan ve sosyal bilimlerinde kültür kavramının bütün kullanımlarını göstermek mümkün değildi. Burada sosyoloji ve antropoloji değerlendirildi; yalnız, kültür kavramını kullanan başka disiplinler de var: psikoloji, özellikle sosyal psikoloji, psikanaliz, dilbilim, tarih, ekonomi, vb. Sosyal bilimler dışında, kavram özellikle felsefeciler tarafından kullanılmaktadır. Bütün durumları veremiyoruz, kültür analizinin belli başlı temel kazanımları üzerine odaklanmayı uygun gördük.

I/ Sözcüğün ve kültür fikrinin sosyal bağlamda doğuşu

Sözcüklerin bir tarihi vardır ve belli bir ölçüde sözcükler tarihi yaparlar. Bu, bütün sözcükler için geçerli olsa da, "kültür" terimi için bu tarih gösterilebilir. Medyatik deyimle "sözcüklerin ağırlığı" tarihsel bağla, onları yapan tarihle ağırlık kazanır.

Sözcükler bazı sorgulamalara, belirli tarihsel dönemlerde ve özgün sosyal ve siyasal bağlamlarda beliren sorunlara yanıt vermek için ortaya çıkarlar. Adlandırmak, problemi koymak, bir yerde çözümü başlatmaktır.

Kültür kavramının ortaya atılması bir başına buluşun yapıldığı kültürün önemli bir yanını açığa vurur. Uygun terim olmadığından bu buluşa geçici olarak batı kültürü diyelim. Tersi yönde de "kültür" sözcüğünün genelde etnologların incelediği toplumların birçoğunun dilinde karşılığının olmayışı anlamlıdır. Bu, bu toplumların bir kültürü olmadığı (gerçi bu nokta evrensel kabul görmüyor) anlamına gelmez: bir kültürleri olup olmadığı sorusunu sormadığı gibi, bu toplumlar kültürlerini tanımlama çabasına da girmiyorlar.

Bu bakımdan, kültür kavramının bugünkü anlamını ve sosyal bilimlerde kullanımını bilmek istiyorsak, sosyalde doğuşunu, jenealojisini başından beri göstermek zorunludur. Başka deyişle sözcüğün ve bağıntılı olduğu bilimsel kavramın nasıl oluştuğunu gözden geçirmek, sözcüğün kökenini, semantik evrimini ortaya çıkarmak gerekir. Bu noktada bir dilbilimsel analize koyulmalıyız demiyorum. Yapılacak olan, "kültür" sözcüğünün tarihi ile düşünce tarihi arasında var olan

bağları açık kılmaktır. Bir sözcüğün evrimi sayısız faktöre bağlıdır, bunların bütünü dilbilimsel faktörler değildir. Kelimenin semantik özgeçmişi çağdaş kullanımlarda onu geçmişe bağımlı kılar.

Kültür sözcüğünün tarihsel çizgisinde biz yalnız kavramın sosyal bilimlerde kullanımıyla ilgili bölüme dikkat edeceğiz. Sözcük farklı alanlara uygulandı ve uygulanıyor (tarım kültürü, mikrobik kültür, kültürfizik...) ve o kadar farklı anlamlarda ki burada tarihçesini ele almak olanaksız.

Ortaçağ'dan XIX. yüzyıla kadar sözcüğün Fransız dilinde evrimi

"Kültür"ün Fransızcada kullanımı üzerinde özellikle durmak yerinde olur. Görünen o ki –kavramın bulunuşuna yol açacak olan- sözcüğün belirleyici semantik evriminin, dilbilimsel alımla komşu dillere (İngilizce, Almancaya) geçmeden önce, Aydınlanma devri Fransız dilinde ortaya çıktığıdır.

XVIII. yüzyıla sözcüğün modern anlamının oluşma dönemi olarak bakılsa bile, daha 1700'de "kültür" Fransız sözlüğünde (vokabüler) eski bir sözcüktür. Latince *cultura*'dan gelen ve tarlalara ve çiftlik hayvanlarına verilen bakım anlamına gelen sözcük XIII. yüzyıl sonlarına doğru ekilmiş biçilmiş toprak parçası anlamında geçiyor (bu nokta ve sonrası için bk.: Bénéton [1975]).

XVI. yüzyıl başında artık bir durum (ekili biçili yer) anlamını vermiyor; hareket bildiriyor, bir toprağı işlemek eylemi gibi. Mecazi anlamı XVI. yüzyılın ortasında oluşuyor ve bir zihin yetisinin işlenmesi, onu geliştirmeye çalışmak anlamı taşıyor. Fakat bu mecazi anlam XVII. yüzyıl sonuna kadar yaygın değil ve devrin sözlüklerinden birçoğunda görülmediği üzere pek de akademik kabul görmüyor.

XVIII. yüzyıla kadar sözcüğün semantik içerik evrimi devrin düşünce hareketinden pek bir şey almış görünmüyor, daha çok eğretileme ile (durum olarak kültür'den eylem olarak kültür), metafor ile (toprağın kültüründen zihin kültürü) işleyen dilin doğal devinimini izliyor ve klasik Latince, sözcüğün mecazi anlamını da belirlediğinden, Latince *cultura* örneğine öykünüyor.

"Kültür" sözcüğü mecazi anlamda XVIII. yüzyılda kendini göstermeye başlıyor. Bu anlamda *Fransız Akademisi Sözlüğü*'ne giriyor (1718 basımı). O sıralarda daha çok bir tamlama ile kullanılıyor: örneğin "sanat kültürü" deniyor, "edebiyat kültürü", "bilim kültürü" deniyor, kültürü yapılacak şeyin belirtilmesi gerekiyor.

Sözcük Aydınlanma dilinde sözlüğe girmiştir, ancak filozoflar tarafından pek kullanılmıyor. *Fransız Ansiklopedisi* "toprak kültürü"ne uzun bir yazı ayırıyorsa da "kültür"ün mecazi anlamı için bir yazı düşünmüyor. Ama görmezden gelmiyor, çünkü mecaz anlam başka makalelerde ("Eğitim", "Zihin", "Edebiyat", "Felsefe", "Bilim" makalelerinde) görülüyor.

Böylece giderek "kültür" sözcüğü, tamlamalarından kurtuluyor ve tek başına zekânın "formasyonu", "eğitimi" anlamında kullanılmaya başlıyor. Sonra da, daha önce gördüğümüzün tersine, eylem olarak "kültür"den (eğitme eylemi) durum olarak "kültür"e (eğitim görmüş zekâ durumuna, "kültür sahibi" bireyin durumuna) geçiliyor. Bu kullanım, yüzyılın bitiminde, "doğa durumunda kalmış, kültürsüz" insanı küçülten ve bu deyişle "doğa" ile "kültür" arasındaki kavramsal karşıtlığı vurgulayan Fransız Akademisi'nin sözlüğünde (1798 basımı) kabul edilir. Aydınlanma düşünürleri için bu karşıtlık temel bir karşıtlıktır, kültürü insan cinsinin ayırıcı özelliği olarak düşünmüş oluyorlar. Bu düşünürler için kültür, tek bir bütün olarak gördükleri insanlığın, tarihi boyunca yığmış ve aktarmış olduğu bilgilerin bütünüdür.

XVIII. yüzyılda "kültür" hep tekil olarak kullanılır, bu da yüzyıl filozoflarının evrensellik ve hümanizmini yansıtır: Kültür İnsan'ın (büyük harfle İnsan'ın) özgünlüğüdür, ulus ve sınıf ayrımlarının ötesinde bir özgünlük bu. "Kültür" böylece bütünüyle Aydınlanma'nın ideolojisinde yerini almış oluyor: sözcük o devir düşüncesinin merkezinde yer alan gelişme, evrim, eğitim, akıl temalarına bağlanır. Aydınlanma hareketi İngiltere'de doğmuş olsa da, dil ve sözlüğünü Fransa'da buldu; hareket bütün Batı Avrupa'da ve özellikle Amsterdam, Berlin, Milano, Madrid, Lizbon ve Saint Petersburg'a varıncaya dek bütün büyük kentlerde anında yankılanacaktır. Kültür fikri dönemin iyimserliği, optimizminden hareket eder, insanın sürekli iyiye gidecek geleceğine güven üzerine kuruludur bu optimizm. İlerleme eğitimin, başka deyişle kültürün, hep büyüyerek gidecek olan kültürün eseridir.

"Kültür" XVIII. yüzyıl Fransızcasında, o sırada bir başka ("kültür"den de çok) tutulacak bir başka sözcükle yakın anlamlıdır: "uygarlık" sözcüğü. Her ikisi aynı semantik alandadır, ve aynı temel anlayışı yansıtıyorlar. Zaman zaman birlikte kullanılsalar da tam olarak aynı değiller. "Kültür" daha çok kişilerdeki ileri gidişi, "uygarlık" daha çok kolektif ilerleyişi çağrıştırır.

Benzeri "kültür" gibi ve aynı nedenlerle "uygarlık" da birleştirici bir kavram olup, o dönem yalnız tekil kullanılır. Yeni kabul gören köken anlamı (ortaya çıkışı XVIII. yüzyıl) yaşama biçiminde incelik, yontulma anlamından kurtularak reformcu filozofların dilinde insanlığı bilgisizlik, akılsızlık durumundan çıkarma anlamını alır. Bu yeni "uygarlık" tercihleriyle siyasette de etki sahibi bu reformist burjuva düşünürleri akıl ve bilgiye dayatılacak toplum yönetimi anlayışlarını kabul ettirirler.

Böylelikle uygarlık kurumlarda, yasalarda, eğitimde iyileştirmeler yapma süreci olarak anlaşılır. Uygarlık öyle bitecek bir gidiş değildir, destek verilmelidir, ucu bütün topluma

dokunur, ve önce devletten başlanmalıdır; ve devlet, işleyişinde akıl karşıtı bütün ögelerden kurtarılmalıdır. Sonunda uygarlık insanlığı kuran bütün uluslara yayılabilecektir ve yayılmalıdır. İnsanın bu gidişinde, kimi uluslar diğerlerinden önde bulunuyorsa, bunlardan bazısı (Fransa örneği) çok önde oldukları için şimdiden "uygar" görülebilirse de, bütün uluslar, en "yaban" olanları bile aynı uygarlığa girmeye doğal adaydır, önde olanlar arayı kapamak için arkada kalanlara el vermelidir. "Uygarlık" tarihe bu ilerici bakışla o ölçüde bütünleşmiştir ki, Rousseau gibi Voltaire gibi hep ilerleyen bir tarihe kuşkucu bakanlar sözcüğü kullanmaktan kaçınacaklardır, çünkü azınlıktadırlar, rölativist bir tarih görüşü ileri çıkarmak ellerinde değildir.

XVIII. yüzyılda "kültür", "uygarlık" sözlerinin kullanılması tarihe kutsal bakmayan yeni bir anlayışın gelişine işaret oluyordu. Felsefe teolojiden, tarih felsefesi tarih teolojisinden kurtuluyor. "Kültür" ve "uygarlık" kavramlarının içerdiği iyimser ilerleme düşüncesine dinsel öteki dünya umudunun yerine geçiyor gözüyle bakılabilir. Bundan böyle, düşünmenin merkezinde, evrenin merkezinde insan olacaktır. Bir "insan bilimi" olasılığı fikri beliriyor: Bu deyiş ilk kez Diderot tarafından 1755'de (*Encyclopédie*'nin "Ansiklopedi" maddesinde) kullanılır. 1787'de de Alexandre de Chavannes "Etnoloji" sözünü ortaya atıyor, etnoloji "ulusların uygarlığa doğru ilerleyişinin tarihi"ni inceleyen daldır diyor.

Kültür üstüne Fransız-Alman tartışması, ya da antitez olarak "kültür" – "uygarlık" (XIX. yüzyıl – XX. yüzyıl başı)

Mecazi anlamda *K u l t u r*, Alman dilinde XVIII. yüzyılda, Fransızca sözcüğün tam aktarımı olarak ortaya çıkar. Fransız dilinin o dönemdeki saygınlığı –ki devrin Almanya'sında

Fransızcayı kullanmak üst sınıflarda kibarlık göstergesidir– ve Aydınlanma düşüncesinin etkileri bu kelime alımını açıklıyor.

Yalnız, *Kultur* hızla Fransızca benzerine göre daha sınırlı bir anlamda yol alacak, XVIII. yüzyılın ikinci yarısından başlayarak "Culture"ün elde edemediği bir kullanım kazanacaktır, Fransız düşünürlerin sözlüğünde sanki "uygarlık" bir anda "Kültür"ün önüne geçmiştir. Norbert Elias'a göre [1939] bu başarının nedeni "uygarlık" teriminin Alman entelektüel burjuvazisince kullanıma alınması, ve onu saray aristokrasisi karşıtlığı için kullanmasıdır. Nitekim Fransa'daki durumun tersine, Almanya'da burjuvazi ve aristokrasi arasında bağlar sıkı değildir. Soylu sınıf orta sınıflar karşısında bir bakıma ayrık durumdadır, prens sarayları dışa açık değildir, burjuvazi geniş anlamda politik eylem dışında tutulmuştur. Bu sosyal uzaklık onda bir garez duygusu beslemektedir; bu, özellikle yüzyılın ikinci yarısında, bilim, sanat, felsefe ve din temelli "ruh" değerleri dedikleri değerleri aristokrasinin "saray incelikleri değerleri"nin karşısına koyan birçok entelektüelde göze çarpıyor. Otantik ve derin olan yalnız bu değerlerdir; öbürlerinde içtenlik eksiktir ve sığ değerlerdir.

Çoğu zaman üniversite çevresinden gelen bu entelektüeller, Alman devletlerini yöneten prensleri sanatı, edebiyatı bir kenara bırakmakla, zamanlarının büyük kısmını saray protokollerine vermekle suçlarlar, bütün işleri Fransa sarayının uygarlık görmüş tavırlarını taklit etmektir. Bu iki değerler sistemindeki karşıtlığı belirtmek için iki ayrı sözcüğü kullanacaklardır: hakiki ve entelektüel olan, ruhta zenginlik yaratan her şey kültüre alınıyor; tersine, ışıltılı görünüm, hafiflik, yüzeysel incelik olan ne varsa uygarlığa sokuluyor. Kültür uygarlığın zıddı oluyor, derinliğin yüzeyselliğe karşıt olması gibi. Alman burjuva *intelligentsia*'sı gözünde saraydaki soylu eğer uygarsa bir kültür yoksunudur. Halk da bundan zaten yoksun olduğundan, bu *intelligentsia* kendini bir yerde bir üst görevle

yüklenmiş görüyor, Alman kültürünü genleştirip uzaklara yaymak misyonuyla.

Bu bilinçlenme "kültür"–"uygarlık" antitezinde vurguyu yavaşça sosyal karşı duruştan ulusal karşı duruşa kaydırıyor [Elias, 1939]. Aynı çizgide olgular bu kaymaya olanak verecektir. Önce Alman saraylılarının uygarlaşan davranış biçimleri ile Fransız saray hayatı arasındaki bağların sıklığı kanısı güç kazanıyor ve bu bir yabancılaşma, alienasyon olarak gösteriliyor. Sonra, Alman dilini yükseltme istemi (ki entelektüel avantgard yalnız bu dili kullanıyor) ve zihinsel alanda Alman'a özgün olanın belirlenmesi istenci ortaya çıkıyor. Alman birliği daha gerçekleşmediği ve politik olarak bunun gerçekleşmesi pek olası görünmediği için "ulusal" misyon fikrini giderek yükselten *intelligentsia* bu birliği kültür'de aramaya başlıyor.

Alman ulusal bilincinin sözcülüğünü elde etmeyi başaran, eskiden etkisi olmayan bu sosyal tabakanın büyüyen yükselişi böylelikle verileri ve "kültür"–"uygarlık" karşıtlığında problemin boyutunu değiştiriyor. Almanya'da Fransız Devrimi'nin ertesinde, "uygarlık" sözü aristokrat Alman anlamını kaybederek daha çok Fransa'ya ve geniş anlamda da batılı güçlere gönderme yapıyor. Aynı biçimde, "kültür" terimi Alman entelektüel burjuvazisinin XVIII. yüzyıldaki ayırıcı özelliği anlamını bırakarak XIX. yüzyılda bütün Alman ulusunun özelliği anlamında değişecektir. Kültürü, içtenliği, derinliği, ruh değerlerini gösteren, entelektüel sınıfın bu özelliklerine bundan böyle Alman özelliği olarak bakılacaktır.

Gene Elias'a göre, bu gelişme çizgisinin arkasında küçüklük kompleksiyle ilintili psikolojik bir mekanizma gizlidir. Alman kültürü fikri, kendinden kuşkulu, iktidar, onur ve saygınlıktan uzak tutulmuş ve sosyal meşruiyeti başka biçimde arayan bir orta sınıf tarafından üretilmişti. Alman ulusuna indirgenecek olan bu fikir bu belirsizlikten hareket ediyor ve daha siyasal birliğe erişememiş ve Alman ulusunun özgün

yapısını sorgulayan bir ulusal bilincin ifadesidir. Komşu devletler, en çok da Fransa ve İngiltere önünde, siyasal bölünme ile zayıf düşmüş, bir yığın prenslikle dağılmış olan Alman "ulusu" varlığını, kültürünü yücelterek kanıtlamak istiyor.

Bu bakımdan, Alman *Kultur* kavramı XIX. yüzyıldan başlayarak, giderek ulusal ayrımların belirlendiği ve güçlendirildiği çizgide ilerleyecektir. Burada evrenselci Fransız "uygarlık" kavramına karşıt duran, ayırıcı özelliği olan bir kavram söz konusudur, Fransız kavramıysa ulusal birliği çoktan kurulmuş bir ulusun ifadesidir.

Daha 1774'de, neredeyse tek başına Johann Gottfried Herder, çok önemli polemik bir yazıda her ulusun "evrensel dehası" adına (volksgeist) insanlık için zenginlik olan kültürlerin çoğulluğundan yana ve fakirleştirme olarak gördüğü Aydınlanma'nın tek düzey evrenselciliğine karşı taraf oluyordu. Herder, Fransız Aydınlanma felsefesinin entelektüel emperyalizmine karşı, her ulusa ve öncelikle Alman ulusuna, ulusal gururunu geri vermeyi düşünüyordu. Herder'e göre her ulus kendi kültürü içinde kendi yazgısını gerçekleştirmelidir. Çünkü her kültür kendi içinde insanlığın farklı bir yanını dile getirir. Kesintili süreklilik diye tanımlanabilecek, fakat Herder'de uluslararası iletişimi gözardı etmeyen kültür anlayışı, Aydınlanma'dan *Başka Bir Tarih Felsefesi* (bu 1774'de çıkan yapıtının adıdır) üzerine kuruluydu. Bu bakımdan Herder haklı olarak rölativist olan evrenselci olmayan "kültür" kavramının öncüsü olarak görülebilir: "Kültürler'e gözümüzü açan Herder'dir" [Dumont, 1986, s.134].

1806'da İena yenilgisinden ve Napolyon birliklerinin Almanya işgalinden sonra, Alman bilincinde ulusalcılık tekrar gündeme gelecek ve bunun Alman kültürünün özel olduğu yorumuna bir vurgu katacaktır. "Alman karakteri"ni tanımlamak için verilen uğraş yoğunlaşacaktır. Öne çıkarılan yalnız Alman kültürünün apayrılık özelliği değildir, bir de üstün kültür oluşu var. Bu

inançtan kalkarak ülkünün bazı kuramcıları Alman ulusunun insanlık için bir misyonu olduğu sonucuna varırlar.

Alman kültür fikri XIX. yüzyılda ulusalcılığın etkisi altında biraz bu biçimde gelişir. Giderek "ulus" kavramına bağlanır. Kültür bir ruhtan, bir ulusun dehasından gelir. Kültür ulusu siyasal ulustan evveldir, ona çağrı yapar. Kültür bir ulusun kalıcı olarak kazanılmış ve onun birlik-bütünlüğünün temelinde yatan sanatsal, entelektüel, moral başarıların bütünüdür.

Bu zekâ kazanımları endüstriyel gelişmeye dönük ve ruhsuz bir rasyonalizmin getirdiği teknik üretme ile karıştırılmamalıdır. XIX. yüzyılda Alman romantik yazarlar bir ulusun derunî ruhunun ifadesi olan kültürün karşısına ekonomik ve teknik ilerlemenin sonucu olan maddesel gelişmeyi, uygarlığı çıkarıyor. Özselci ve özellikçi bu kültür fikri gelişimde olan etnik-ırksal ulus anlayışı ile tam uyum halindedir –ulus, kökeni aynı bireyler topluluğudur– ve Alman ulus-devlet anayasasına temel oluşturacaktır [Dumont, 1991].

Sözcüğün XIX. yüzyıldaki evrimi Fransa'da çok farklıdır. O sıralar parlak dönemini yaşayan Alman felsefesi ve edebiyatına kültürlü çevrelerde duyulan ilgi kuşkusuz Fransızcada sözcüğün anlamını genişletmiştir. "Kültür" kolektif bir boyut kazanıyor ve yalnızca bireyin entelektüel gelişimini anlatmıyor. Bir insan topluluğuna özgü niteliklerin bütününü de anlatmaya başlıyor, fakat daha geniş ve flu bir biçimde. Hem "Fransız kültürü" (ya da Alman kültürü), hem de "insanlığın kültürü" türünden deyişlere rastlıyoruz. "Kültür" "uygarlık"a çok yakın anlamda, kimi zaman da onun yerine kullanılıyor.

Fransızca kavram insan türünün birlik-bütünlüğü fikri ile vurgulanır. Fransa'da XVIII. ve XIX. yüzyıllar arasında evrenselci düşüncenin sürekliliği vardır. Kolektif anlamda kültür her şeyden önce "insanlığın kültürü"dür. Alman etkisine rağmen birlik fikri farklılık bilincine ağır basıyor: "Alman kültürü" ve "Fransız kültürü" arasında gözlemlenecek ayrımların

ötesinde var olan "insan kültürü" birliğidir. Sorbonne'da 1882'de verilen ünlü *Ulus Nedir?* başlıklı konferansta Ernest Renan güvenle şöyle diyordu: "Fransız kültürü, Alman kültürü, İtalyan kültürü'nden önce insanın kültürü vardır".

Kültürel özellikler azımsanıyor. Entelektüeller daha başından ulusal bir kültür anlayışını ve Almanların "kültür" ve "uygarlık" arasında yaptıkları ayrımı kabul etmiyorlar. Düz mantıkla Fransız evrenselci kültür fikri Fransız Devrimi kaynaklı isteğe dayalı ulus anlayışıyla birlikte yürüyor: Renan Fransız ulusunda kendini gören herkesin, kökenleri ne olursa olsun Fransız ulusundan olduğunu söyleyecektir.

XX. yüzyılda Fransız ve Alman ulusçuluğunun rekabeti ve 1914-1918 savaşında sert çatışmaları iki kültür anlayışı arasındaki ideolojik tartışmayı alevlendirecektir. Sözcükler böylece silah niyetine kullanılan sloganlara dönüşüyor. (Anlayışlarındaki) kültürü savunuyoruz diyen Almanlara, Fransızlar uygarlık savaşçılarıyız diye karşılık veriyor. Bu, Fransız ulusalcı ideoloji sözcük düzeyinde de Alman hasmından açık biçimde ayrılmak zorunda olduğundan, XX. yüzyılın başında Fransa'daki, "kültür"ün kolektif anlamda kullanımındaki göreli gerilemeyi açıklar. Ancak sözcükler çatışması silahlı çatışmanın sonunda da sürecek, basit bir savaş propagandasına indirgenemeyecek derin ideolojik bir karşıtlık gösterecektir.

XVIII ve XIX. yüzyıl arasındaki Fransız-Alman tartışması özgünlük taraftarı ve evrenselci iki kültür tasavvurunun arketipi, başlangıç noktasıdır; bu iki biçim çağdaş sosyal bilimlerdeki kültür kavramının iki türlü tanımlanmasının temelidir de.

II / Bilimsel kültür kavramının bulunuşu

XIX. yüzyılda, insan ve toplum üzerine düşünmede pozitif bir yaklaşıma geçiş, sosyoloji ve etnolojinin bilim kolu olarak ortaya çıkmasına yol açtı. Etnoloji de insanın çeşitliliği üstüne eski soruya objektif bir yanıt vermeyi deneyecektir. Uluslar ve "görenekler"in çokluğunda insan özgünlüğü nasıl düşünülür? Bilimsel etnolojinin kurucuları aynı varsayımda birleşiyorlar: Aydınlanma felsefesinden gelen insanın birliği varsayımı. Kurucular için buradaki zorluk farklılık'ta birlik'i düşünmektir.

Fakat sorunu böyle koyarak biyolojik bir yanıtta kalmak istemiyorlar. Yeni bir bilimden amaç insan çeşitliliğine "ırklar" çeşitliliğinden başka bir açıklama getirmek istemeleri. Etnologlar birlikte ve ayrı olmak üzere iki yol tutacaklardır: birlik'i üste çıkarıp, çeşitlilik'i aza indiren, onu evrimci bir şemayla "geçici" çeşitlilik diye gören yol; ve önemi çeşitlilik'e bağlayan, bunun insanlığın temel birliğiyle çelişkili olmadığını göstermeye çalışan öbür yol.

Problemi düşünmek ve farklı yanıt olasılıklarını araştırmakta bir kavram araç olarak seçkinlik kazanacaktır: "kültür" kavramı; sözcük dolaşımdadır, fakat önce de gördüğümüz gibi sıklıkla aynı zamanda Fransa ve Almanya'da normatif biçimde tek anlamda kullanılmaktadır. Etnolojinin kurucuları sözcüğe salt betimleyici bir içerik vereceklerdir. Bu kişiler ve filozoflar için artık kültürün ne olması gerektiğini söylemek değil önemli olan; insan toplumlarında göründüğü biçimiyle ne olduğu anlatılmalıdır.

Bununla birlikte etnoloji, başlangıçta belirsizlik durumundan pek sıyrılamayacak, değer yargısını ve ideolojik içeriğini

üstünden atamayacaktır. Fakat, kurulmakta olan bir disiplin olması, bu yüzden devrin entelektüel ortamına belirleyici bir etki katamamış, kültür sorunu üzerinde düşünme'nin, "kültür" ve "uygarlığı" karşı karşıya getiren tutkulu tartışma sorunsalının bir ölçüde dışında tuttu ve ona göreceli bir epistemolojik otonomi kazandırdı.

Kültür kavramının etnolojinin ortaya çıktığı değişik ülkelere girişi eşit ölçüde başarılı değildi. Ayrıca kavramı tekil mi (kültür), çoğul mu (kültürler), evrensellik ya da özgünlükçülükten yana mı kullanmak gerektiği konusunda değişik "okullar" arasında uzlaşma olmadı.

Tylor ve evrenselci kültür anlayışı

Etnolojik kültür kavramının ilk tanımını İngiliz antropoloğu Edward Burnett Tylor (1832-1917) verir:

> *Kültür* veya *uygarlık*, etnolojik yaygın anlamıyla, toplumun üyesi insanın kazanmış olduğu, bilgileri, inançları, sanatı, ahlâk, hukuk, gelenek görenekler ve diğer yetenekleri ya da alışkanlıkları içeren karmaşık bütündür [1871, s.1].

Bu aydınlık ve yalın tanım genelde birkaç yorum gerektirir. Salt betimleyici ve objektif olduğunu, normatif, kuralcı olmadığını görüyoruz. Diğer yandan kültürün kısıtlayıcı ve bireyci tanımlarından kendini ayırıyor: Tylor için kültür insan sosyal hayatının bütünüyle ifadesidir. Kolektif boyutuyla beliriyor kültür. Şu özelliği de var: kültür kazanılmıştır, biyolojik kalıtıma bağlı değildir. Ancak, sonradan kazanılmış olsa da, kökeni ve yapısı büyük ölçüde bilinçdışıdır.

Tanımı önermede Tylor bir ilk ise de, etnolojide kavramsal terim kullanan ilk kişi değildir. Sözcüğü kullanış biçiminde, okumuş olduğu Alman etnologlarından doğrudan etkilenmiştir, özellikle de Alman romantik geleneğinin tersine *kultur*'u objektif

bir anlamda, daha çok maddi kültüre gönderme yaparak kullanan Gustave Klemm'den etkilenmiştir.

Tylor'da "kültür" ve "uygarlık" arasında kararsız kalma devrin bağlamıyla ilgilidir. Sonunda "kültür"de seçim yapmış olması, "uygarlık"ın kavram olarak salt betimsel anlamda da "ilkel toplumlar"a uygulanınca, sitelerin ortaya çıkış dönemine gönderen etimolojisi nedeniyle, bu toplumların eksik kalmış maddesel başarılarını özellikle belirten tarihle uğraşan bilimlerdeki anlamı bakımından, çalışma kavramı özelliğini yitirmiş olmasından dolayıdır. Ona getirmiş olduğu yeni tanımla Tylor'da "kültür", nötr niteliğiyle bütün insanlığı kapsama avantajını ve "ilkel" toplumları ayrı tipten varlıklar gibi gören yaklaşımla bağları koparma üstünlüğünü sağladı.

Kavramın bulunuşunu Edward Tylor'a borçlu olmamız şaşırtıcı değil: o hür bir düşünürdü, Quaker mezhebinden oluşuyla ekalliyetteydi, İngiliz Üniversitesi kendisine kapıları kapamıştı. İnsanın ilerleme yeteneğine güveniyordu ve bu noktada zamanının evrimci varsayımlarını paylaşıyordu. İnsanlığın ruhsal birliğinden de kuşku duymuyordu; çok farklı toplumlarda gözlenilen benzerlikler bu birlikle açıklanıyordu: Tylor'a göre benzer koşullarda insan zekâsı her yerde aynı biçimde davranıyordu. Tylor Aydınlanma'dan geliyordu, XVIII. yüzyıl filozoflarının evrenselci kültür anlayışına katılıyordu.

Çözmek istediği sorun bir açıklamayla kültürde evrimle evrenselliği bağdaştırmaktı. 1871'de çıkan ve Fransızcaya kısa sürede çevrilen (1876'da) ve etnolojiyi bağımsız bilim olarak kurduğu söylenen *Primitive Culture*'da "Kültürün Kökenleri"ni (birinci cildin başlığı) ve evrimindeki mekanizmaları sorguladı. Gerçekten de kültür hallerine kuramsal amaçla ve sistemli bir biçimde yaklaşan ilk etnograf olmuştur. Kültürü bütün toplum tipleri içinde maddesel, sembolik, bedensel dahil bütün görünümleriyle incelemeyi düşünen ilk kişi oldu Tylor.

Tylor bir Meksika yolculuğu dönüşü, kültürün evrimini araştırma metodunu kültürde yaşayan kalıntıları inceleyerek geliştirir. Meksika'da cedsel âdetlerle yeni kültür edinimlerinin birlikte yaşadığını gözlemlemişti. "Yaşayan kültürel kalıntılar"ı inceleyerek kökendeki kültürel bütünü görme ve onu yeniden kurgulama olasılığını düşünüyordu. Bu metodoloji prensibini genelleyerek, çağdaş ilkel toplumlar kültürünün genelde insanlığın köken kültürünü göstereceği sonucuna varmıştı: çağdaş ilkel kültürler kültürel evrimin ilk aşamalarının bugüne kalıntısıydı ve uygar ulusların kültürü de zorunlulukla bu aşamalardan geçmiş olmalıydılar.

Yaşayan kalıntıları inceleme metodu mantıksal olarak karşılaştırmalı metodun kabulüne açılıyordu, ve Tylor bu metodu etnolojiye soktu. Ona göre ayrı kültürlerin incelenmesi onları aralarında karşılaştırmaksızın yapılamazdı, çünkü her biri diğerine aynı kültürel gelişme devinimi içinde bağlıydı. Karşılaştırmalı metotla kendisine hedef olarak en azından, kültürel evrimin kademelerinde kabataslak bir ölçek belirlemek istiyordu.

Tylor ilkel kültürle en ileri kültür arasındaki sürekliliği kanıtlamak amacındaydı. Yaban ve çok tanrılı insanla uygar tek tanrılı insan arasında bir kırılma noktası olduğunu göstermek isteyenlere, birinci insanı ikinci insana bağlayan temel bağı anlatmak istiyordu ve bir zaman sonra birinci ikinciye yaklaşacaktı. İlkelle uygar arasında bir doğa ayrımı yoktu, yalnızca kültür yolunda aşama ölçüsü vardı. Tylor, ilahiyatçılardan kalma ve tanrının bu denli "yaban" insanlar yaratmasının düşünülemeyeceğini kabul eden, ilkel toplumların yozlaşması faraziyesiyle ateşli biçimde savaştı: İlkellerin diğer insanlar gibi olduğunu kabul etmiyordu bu varsayım. Tersine Tylor'un gözünde bütün insanlar tam kültür varlıklarıydı ve her toplumun kültürün ilerlemesine katkısı saygıya değerdi.

Görüldüğü gibi Tylor'un evrimciliği, dönemi için biraz ender, bir kültürel görecelik çizgisini de içeriyor. Aslında onun evrimcilik anlayışı hiç de katı değildi: farklı toplumların kültürel evriminde salt bir paralel gidiş olacağından tam olarak emin değildi. Bu nedenle bazı hallerde yayılmacı hipotezi de gözden çıkarmıyordu. Ona göre, iki ayrı kültürde özelliklerde düz bir benzerlik onların kültürel ilerleme ölçeğinde aynı yerde bulunduklarına yeterli kanıt değildir: birinden ötekine kültür geçmiş olabilir. Genellikle bilimsel objektifliğe bağlı kalma kaygısıyla, yorumda bulunurken ihtiyatı elden bırakmıyordu.

Edward Tylor bıraktığı yapıt ve metodolojiye dikkatinden ötürü hakkıyla İngiliz antropolojisinin kurucusu olarak görülmüştür. Ayrıca bu bilimin üniversite disiplini olmasını ona borçluyuz: Tylor 1883'de Oxford Üniversitesi'nde Antropoloji Kürsüsü'nün İngiltere'de ilk başkanı olacaktır.

Boas ve kültürde özellikçi anlayış

Tylor bilimsel kültür kavramını bulan kişiyse, Boas, ilkel kültürler üstüne yerinde doğrudan ve süreli gözlemle anketler tertipleyen ilk antropolog oldu. Bu anlamda etnografyanın bulucusu Boas'dir.

Franz Boas (1858-1942) liberal zihniyetli bir Alman Yahudi ailesinden geliyordu. Irkçılık sorununa duyarlık kazanmış, üniversitede kendisi de sınıf arkadaşlarından bazılarının Yahudi karşıtlığına maruz kalmıştı. Almanya'nın değişik üniversitelerinde eğitim görmüş, fizikten sonra matematik ve de coğrafya (fizikî ve insan coğrafyası) okumuştu. Bu sonuncu dal onu antropolojiye götürecektir. 1883-1884'de de Baffin yöresi Eskimolarına bir inceleme yolculuğuna katıldı. Coğrafyacı olarak, coğrafya sorularıyla (fizik mekânın Eskimo toplumuna etkilerini araştırmak için) başladığı bu yolculukta sosyal organizasyonun fizikî çevreden

çok kültürle belirlenmiş olduğunu gördü. Ve kendini asıl olarak antropolojiye vermek kararıyla Almanya'ya döndü.

1886'da Boas, bu kez İngiliz Kolombiyası'nda Kuzeybatı kıyısı yerlileri üzerine etnografik alan anketleri yapmak için, tekrar Kuzey Amerika'ya gitti. 1886'dan 1899'a kadar Kwakiutl, Chinook ve Tsimshan yerlileri arasında uzun süre kaldı. 1887'de Amerika'ya yerleşip Amerikan uyruğuna girme kararı aldı.

Boas'in bütün eseri insanda ayrımı düşünmek uğraşıdır. Onda, insan grupları arasındaki temel ayrım ırksal olmayıp, kültüreldir. Fizikî antropolojide yetişmişti, bu bilim dalına bir ölçüde ilgi duydu fakat bu dalın o dönem merkez kavramının yapıçözümüne karar verdi: "ırk" kavramı. Amerika'ya 1908 ve 1910 arasında gelmiş bir göçmen grubu (17821 kişi) üstüne büyük yankı yapan bir çalışmada istatistik metodunu kullanarak morfolojik özelliklerin (en çok da kafatası biçiminin) bir kuşak bile geçmeden, yeni bir çevre etkisiyle değişimindeki büyük hızı gösterdi. Boas'e göre, sözde bilimsel insan "ırkı" kavramı, bir insan grubunun değişmeden kalacak fizik özelliklerinin bütünü olarak düşünüldüğünden, akıl önünde tutunamaz. Bu sözüm ona "ırklar" sabit kalmazlar, hiç değişmeyecek ırksal özellik yoktur. Bu durumda bir "ırkı" ortalamalar metoduyla bile kesin tanımlamak olanaksızdır. İnsan gruplarının fizik planda karakteristik özelliği eğilip bükülme, değişkenlik ve melezleşmedir. Boas, elde ettiği sonuçlarla, insan topluluklarının genetiği üstüne sonraki buluşların habercisi oluyordu.

Bunun dışında, Boas, o dönem baskın duran ve "ırk" kavramının içerdiği dış fizik özelliklerle zihinsel özellikler arasında bir bağ bulunacağı düşüncesindeki abesliği de göstermek istedi. Boas için bu iki alanın bütünüyle farklı analizler gerektirdiği apaçıktı. Tam olarak bu düşünüşe karşı durmak için ve ona göre insan çeşitliliğini en iyi anlatabilecek kültür kavramını seçti. Ona göre ilkel toplumlar ve uygarlar arasında "doğa" (biyoloji) farkı yoktur, yalnızca, doğuştan gelmeyen,

kazanılmış kültür çeşitlilikleri vardır. Bu da açık olarak gösteriyor ki, Boas'de, ileri sürülenin tersine, kültür kavramı "ırk" kavramının yumuşatılmış biçimi değildir, çünkü Boas kültürü ırk karşıtı olarak düşündü. İnsan davranışlarını açıklarken "ırk" kavramını bırakan ilk bilim adamlarından biri oldu.

Tylor'ın tersine, ondan kültür tanımını almasına rağmen, Boas kendisine hedef olarak kültürü değil, kültürler'i incelemeyi seçmişti. Büyük soyut sentezlere, özellikle o dönem entelektüel alanda baskın olan, tek doğrultuda gelişen evrim teorisine kuşkulu bakan Boas 1896'da bir yayınında "antropolojide karşılaştırmalı metodun sınırları" dediği şeyin içeriğini verdi. Evrimci yazarların çoğundaki hesapsız mukayeseciliğe çatıyordu. Ona göre, toplumlar ve insan kültürlerinin işleyişiyle ilgili evrensel yasalar bulma olasılığı azdı; kültürlerin evrimiyle ilgili genel yasalar için bu olasılık daha da azdı. Sözde kökenlerden kalkarak kültür evriminin değişik evrelerini temelden kurmak isteyen "dönemselleştirme" (périodisation) metodunu eleştirdi.

Boas, aynı nedenlerle sözde tarihsel kurgulamalara dayalı yayılmacılık tezlerine de kuşkuyla bakıyordu. Genelde her şeye açıklama getirmek isteyen kuramı bir kenara itiyordu. Bilimsel kesinlik kaygısının, ampirik kanıtlamanın dışına çıkan her tür genellemeye karşı duruyordu. Kuşkucu ve kuramcıdan çok analizciydi, hiçbir zaman bir düşünce okulu kurma hırsı içine girmedi.

Fakat antropoloji tarihinde olgudan kalkan, alan çalışmacı metodun kurucusu olarak kalacaktır. Etnolojiyi bir doğrudan gözlem bilimi olarak düşünüyordu: Ona göre özgün bir kültürü incelerken her şey, ayrıntının ayrıntısına dek not edilmelidir. Gerçek dünyayla temas etme isteği nedeniyle, Boas informatörlerle bilgi edinmekten hoşlanmıyordu. Etnolog, eğer bir kültürü tanımak, anlamak istiyorsa orada kullanılan dili kendisi öğrenmelidir. Ve bir ölçü içinde söyleşiler yapmak yerine –çünkü söyleşi durumu yanıtları yönlendirebilir– daha

çok "serbest" konuşmalarda söylenenlere dikkatli olmalı, ve Boas'in deyişiyle gerekirse "kapıları dinlemekten" kaçınılmamalıdır. Bütün bunlar kültürünü incelemeyi seçtiğimiz halkın içinde uzun süre kalmayı gerektirir.

Bazı yanlarıyla Boas antropolojide monografi metodunu bulan kişidir. Fakat ayrıntı merakı ve sonuçları çıkarmadan önce üzerinde durduğu kültürün eksiksiz bilgisini gerekli görmesinden ötürü, bu anlamda hiçbir monografiyi gerçekleştiremedi. Bir kültürün sistemli bir portresini çıkarmanın zorunlu olarak soyutlama içereceğini düşünüyorsa da, her kültür kendi içinde bir bütündür diyerek soyutu dışlıyordu.

Deyim sonradan ortaya çıkacaktır, ondan gelmiyordu, kültürel görecelik'i ilk düşünen değildi Boas, fakat antropolojik kültür rölativizmi düşüncesini ona borçluyuz. Onda, kültürel görecelik önce ve belki her şeyden çok bir metodoloji prensibidir. Belli bir kültürü incelerken kültürmerkezcilik'ten sıyrılmak için kültüre *a priori*'siz yaklaşmak, yorumlarken kendi kategorilerimizi kullanmamak, erkenden başka kültürlerle karşılaştırmamak'ı öneriyordu. Sakınmayı, sabırlı olmayı, araştırmada "küçük adımlarla" ilerlemeyi salık veriyordu. Her kültür sisteminin karmaşıklığının bilincindeydi ve bir kültür sisteminin kendi içinde metodik incelenmesiyle bu karmaşıklığın üstesinden gelineceğini düşünüyordu.

Metodolojik prensip dışında, Boas'in kültürel rölativizminde bu görecelik anlayışı önemlidir. Alman kökenli oluşu, Alman üniversitelerinde yetişmiş olmasıyla spesifik Alman kültür kavramından etkilenmemiş olamazdı. Onun gözünde her kültür tek ve spesifiktir. Dikkati doğal olarak bir kültürün orijinalitesine yöneliyordu. Ondan önce kültürler araştırmacılarda pek o kadar tek tek incelemeye alınmamışlardı. Çünkü Boas için her kültür özgün bir bütün oluşturuyordu, o bütün gücüyle kültürde bütünlük fikrini aradı. Kültürel olguları betimlemekle yetinmeyişi bundandır, olguları bağlı oldukları

Etnik merkezcilik

Kelime Amerikalı sosyolog William G. Summer tarafından kullanıldı ve ilk kez 1906'da *Folkways* adlı kitabında ortaya çıktı. Onun tanımlamasıyla, "etnik merkezcilik kendi insan grubumuzun her şeyin merkezi olduğu, diğer bütün grupların onun açısından ölçülüp değerlendirildiği görüşünü ifade eden teknik terimdir [...]. Her insan grubu kendi gurur, övünme dünyasını besler, kendi üstünlüğünü öne çıkarır, kendi tanrılarını yüceltir ve yabancılara küçümser bakar. Her grup yalnız kendi törelerinin (*folkways*) iyi olduğunu düşünür ve başka grupların töreleri olduğunu görünce onlara yukardan bakar" (Simon alıntı yapıyor [1993, s. 571]).

Yukarda görülen tutumun toplumdan topluma değişik biçimlerde evrensel olduğu görülüyor. Lévi-Strauss bunu yazmıştı, insanlar kültürlerde farklılığın toplumlar arasında doğrudan ve dolaylı ilişkilerin sonucunda ortaya çıkan doğal bir fenomen olduğunu kabullenmekte hep zorlanmışlardır" [1952]. "İlkel denilen toplumların çoğu insanlığın onların etnik ve dilsel sınırlarında bittiğini düşünürler ve bu nedenle kendilerini, tamı tamına insan kabul edilmeyen yabancılara karşıt olarak, çoğu kez, yerine ve durumuna göre "adam gibi adamlar", "en iyiler" ya da "hakikiler" anlamına gelen bir etnik sinonimle adlandırırlar.

"Tarihsel" dediğimiz eski toplumlar da kültürel farklılıkla insanlığın birliği fikrini bağdaştırmakta zorlanırlar. Antik Yunan-Roma dünyası Yunan-Roma kültüründen olmayanları "barbarlar" diye niteliyordu. Daha sonra, Batı Avrupa'da "yaban", vahşi sözcüğü aynı anlamda Batı uygarlığından olmayanları kültür dışına itmek, yani doğada bırakmak için kullanılacaktır. Bu tutumla, "uygarlar" aynen "barbarlar" ya da "vahşiler" gibi aynı davranışı sergiliyorlar. Sonuçta, Lévi-Strauss gibi düşünemez miyiz? "Barbar önce barbarlığa inanan insandır" [1952].

Irk merkezcilik kültürel, dinsel, hatta siyasal aşırı hoşgörüsüzlük biçimlerine bürünebilir. İnce ve akılcı biçimlerde de görünebilir. Sosyal bilimler alanında ise, kültürel çeşitlilik fenomenini kabul edip kültür çeşitliliğine aynı zamanda tek bir uygarlık sürecinin farklı aşamalarının ifadesi olarak bakılabilir. XIX. yüzyılın evrimciliği, işte bu şekilde tek-doğrultulu bir sosyal gelişmede "aşamaları" düşünerek, değişik kültürleri aynı uygarlık ölçeği içinde sınıflayacağını kabul ediyordu. Bu bakış açısında kültürel farklılık yalnızca dış görüntüdür: er geç kaybolacaktır.

Bu anlayışa aykırı olan kültürel antropoloji kültürlerin göreceliği ve *a priori* olarak bir hiyerarşi içine sokulamayacakları düşüncesini getirdi ve anket çalışmasında etnik-merkezcilikten çıkmak için katılımcı gözlem metodunu önerdi.

bütünde anlamak istiyordu. Farklı bir töre ancak ait olduğu kültür bağlamı içinde açıklanabilir. Anlamak gereken başka bir nokta da her kültürün gösterdiği özgün kültür sentezinin ve bundaki tutarlılığın nasıl biçimlendiğidir.

Her kültürün dilde, inançlarda, geleneklerde, sanatta ve başka birçok şeyde ifadesini bulan bir üslubu vardır. Her kültüre özgü bu üslup, bu "bakış" bireylerin davranışlarında da belirir. Boas bireyi kültürüne birleştiren bağı açık kılmanın etnoloğun işi olduğunu düşünüyordu.

Metodoloji prensibi olan kültürel göreceilkle, yolu kültürde göreceli anlayışa açılan epistemoloji prensibi olarak kültürel görecelik arasında sıkı bağ olduğu bir gerçektir. Belirli bir kültür varlığını önyargısız, uzun süreli ve sistematik gözlemek yolunu seçmek bu varlığı giderek tek ve ayrı görmeye yol açıyor. "Oradan şöyle bir geçen" yolcu etnografyasının, o yerde süreli kalan etnografyaya dönüşmesi spesifik kültürlere bakışı değiştirdi.

Yaşamının sonuna doğru Boas kültür rölativizminin bir başka yanını vurguluyordu. Kültürel göreceliğin aynı zamanda her kültürün saygınlığını kabul eden ve ayrı kültürlere saygı ve hoşgörü tanıyan bir etik prensibi olduğu düşüncesiydi bu. Her kültürün apayrı bir insanlık durumu olması bakımından, kaybolmaması için saygı ve korunmaya hakkı vardı.

Boas'in yapıtına zengin çeşitliliği ve kültürel olgular üstüne getirdiği hipotezler açısından bakılınca, ilerde gelişecek olan bütün Kuzey Amerika kültürel antropolojisinin habercisi olduğunu görüyoruz.

Fransız etnolojisinin kurucularında kültür görüşü

Komşularına oranla, Fransa'nın sosyal bilimlerin gelişmesinde bir özgünlüğü vardır. Bilimsel disiplin olarak sosyoloji

Fransa'da doğar. Paradoksal olarak, bu önde oluş Fransız etnolojisinin kuruluşunu geciktirecektir. İlk başlarda sosyolojinin insan toplumlarını araştırma alanında tek olduğu söylenebilir. Etnoloji -daha doğrusu etnografi- o sırada sosyolojiye bağlı bir branş durumundadır. "Sosyal sorunlar" egemen olup "kültür sorununun" önünü kesmektedir.

Bir saptama: başlangıçta Fransız araştırmacılığında bilimsel bir kültür kavramının olmadığı

Fransa'da XIX. yüzyıl ve XX. yüzyılın başında sosyal bilimlerde araştırmacılar zamanın yaygın dilsel kullanımına uyarak, tarihçilerde kabul görmüş "uygarlık" terimini sık kullanıyorlardı. "Kültür" sözünü ise kolektif ve betimleyici anlamda hiç kullanmıyorlardı. Alman bilimsel çalışmalarından haberliydiler fakat *kultur*'u *Fransızca* eşdeğeriyle vermek istemiyorlar, "uygarlık"ı yeğliyorlardı. Aynı biçimde Tylor'ın *Primitive Culture*'ı Fransa'da bilim adamları topluluğunda yankı buldu, fakat Fransızca çevirisi *İlkel uygarlık* adını taşıdı.

Fransız araştırmacıların kaleminde "kültür" sözcüğü genel olarak ulusal entelektüel alandaki geleneksel kullanımına bağlı kalıyordu: o dönemde zihinsel alanı içerir, elitist dar anlamda kültürlü kişinin kültürü diye bireye gönderme yapardı.

XIX. yüzyıl Fransa'sına özgü ideolojik söylemin betimleyici kültür kavramının doğmasını önlediği açıktır. Sosyologlar da, etnologlar da Aydınlanma'nın soyut evrenselciliğine bulaşmış olduğundan insan topluluklarında kültürel çokluk fikrini "uygarlığa" referans yapmadan düşünemiyorlardı. Tarihsel bağlam gerçi sorgulamayı bu soruna götürmüyordu. Sömürgecilik destanı Fransa'nın "uygarlaştırma" misyonu adına yazılıyordu. Almanya ile rekabet ve çatışmalar, *Kultur* ve "uygarlık" kavramlarını propaganda silahı gibi kullanan iki milliyetçiliği karşı karşıya getiriyordu. Ve, XIX. yüzyılın son otuz yılında

hızlı bir yabancı göçü karşısında kalan Fransız ulus devleti, bölgesel kültürler üzerinde daha önceden etkilerini göstermiş olan merkeziyetçi modele uyarak bu halkları içte eritecek sıkı bir kültür politikası benimsedi.

Başlangıç dönemi Fransız etnolojisinde kültür kavramının yokluğu göze çarpar. Kavramın kullanılması, özellikle Marcel Griaule ya da Michel Leiris gibi Afrika uzmanlarında kullanılması için otuzlu yıllarda bir alan etnolojisinin gelişmesini beklemek gerekti. Etnoloji bu yıllarda sosyoloji karşısında belirli bir otonomi kazanır ve kendi çalışma kavramlarını geliştirir. Başkalık fikri ve kültürler çokluğu ile doğrudan ve uzun süreyle yüz yüze gelmek, kültür kavramının doğuşunu belli bir kültürel görecelik açılımıyla kolaylaştırır. Yalnız, kavramın Fransa'da ortaya çıkışı tedrici olur ve etnoloji literatürü de dahil olmak üzere, "uygarlık" sözcük olarak direnir ve iki terim biri diğerinin yerine ayrım yapılmaksızın altmışlı yıllara kadar kullanılır. Ruth Benedict'in klasik yapıtı *Patterns of Culture* 1950'de (her açıdan kötü) *Uygarlık Örnekleri* başlığıyla Fransızcaya çevrilir.

Durkheim ve kültür olgularına tek yönlü yaklaşım

Emile Durkheim (1858-1917) ilginç bir rastlantıyla Franz Boas'le aynı yıl doğdu ve onun Amerikan antropolojisindeki "kurucu" pozisyonunu Fransız antropolojisinde tutacaktır. Etnologdan çok sosyolog olan Durkheim antropoloji yönelimli bir sosyoloji geliştirmekten geri kalmadı. Bu yüzden sosyali, kültürel boyut dahil, bütün boyutları ve görünümleriyle anlamak hırsını taşıyordu.

1897'de *L'Année Sociologique* dergisinin çıkışıyla Durkheim Fransız etnolojisinin kurulmasına, içerde ve dışarıda tanınmasına, dergide bir yığın etnografik monografi ile çok sayıda ve çoğu yabancı etnoloji çalışmalarına verdiği tanıtma yazılarıyla katkıda bulundu.

Durkheim kendisi de kültür kavramını pek kullanmıyordu. Kendi dergisinde bile yabancı dilde "kültür" çoğu kez "uygarlık" olarak çevriliyordu. Kültür kavramına başvurması olağandışı ise de, bu, kültür fenomenlerine ilgi duymuyor anlamı taşımıyordu. Durkheim için sosyal fenomenlerin kültürel bir boyutu var, çünkü bunlar sembolik fenomenlerdir.

Durkheim'in, uygarlık kavramının kısmen örtülü ideolojik varsayımlarına açıklık getirmekte çok katkısı oldu. "Uygarlıklar Kavramı Üstüne Notlar" Marcel Mauss ile birlikte yazılmış, 1913'de yayımlanmıştır, uygarlıkların çoğulluğu görüşünü, insanın birliği'ni göz ardı etmeden, objektif olan, normatif olmayan bir uygarlık anlayışını vermeye çalışıyordu. Kuşku götürmeyen şey, insanlığın birliği ve farklı uygarlıkların insan uygarlığına katıldığı idi. Durkheim ilkel toplumlar ve uygarlar arasında bir doğa farkı düşünmez. Durkheim'in düşüncesini paylaşan, onunla sıkı işbirliği yapan Mauss 1901'de daha da açık konuşur:

> Bir ulusun uygarlığı onun sosyal fenomenlerinin tümünden ayrı bir şey değildir; ve yaban, "uygarlığı olmayan", "doğa" uluslarından [*naturvölker*] söz etmek var olmayan şeylerden söz etmektir (*L'Année sociologique*, cilt IV, 1901, s.141).

1902'de Durkheim ve Mauss'un birlikte yazdığı ünlü yazı, "Birkaç İlkel Sınıflama Biçimi Üzerine" ilkel toplulukların mantıklı düşünceye bütünüyle yeterli olduğunu göstermeye çalışıyordu. Durkheim bu noktada değişmeyecektir. Daha sonra, *Dinsel Hayatın İlk Biçimleri* kitabında, ilk baştaki duruşunu bu kez kültür kavramını kullanarak sürdürür:

> (...) Kavramsal düşünce insanlıkla çağdaştır. O zaman kavramsal düşüncenin sonradan ortaya çıkmış bir kültürün ürünü olacağını kabul etmiyoruz [1912].

Durkheim evrim teorisinin bazı yanlarını kabul etse de, indirgemeci tezlerinden, özellikle bütün toplumlarda ortak olduğu düşünülen düz çizgisel gelişme şemasından uzak duruyordu. O sıralar Almanya'da gözde bir bilim türü olan

"uluslar psikolojisi" üstüne bir kitabı tanıtma yazısında, kitabın bütün insanlığın aynı oluşma sürecinden geçtiği ana hipotezine karşı durarak şöyle yazar:

> Farklı insan topluluklarının hepsinin aynı yönde geliştiğine inanmamız için hiçbir neden yoktur; değişik yollardan geçen insan toplulukları var. İnsanın gelişmesi, toplumların peşi sıra gelip üstüne yerleştiği, gelişmiş olanların gelişmemiş olanların devamı olduğu bir düz çizgi şeklinde tasarlanmayıp çok dallı ve dalları her yöne açılan bir ağaç gibi görülmelidir. Yarınki uygarlığın bugün en ileri olanının bir devamı olacağı kanıtı yok; belki de bunu yapacak olanlar, bugün Çin gibi aşağıda kabul ettiğimiz uluslardan olacak ve ona yeni bir yön getireceklerdir. [*L'Année sociologique*, cilt XII, 1913, s.60-61]

Durkheim kültürel görecelik konusunda duyarsız değildi, bu onun toplum ve sosyalde normallik anlayışından geliyordu. Bu soruna göreceli bir yoldan yaklaşıyordu; normallik olgusu her toplumun kendisine ve gelişmişlik düzeyine görelidir. Onun normallik tasarımı betimlemekle yetinmek isteyen ve her toplum türüne özgü kalacak bir "orta duruş" üzerine kurulmuştu.

Yıllar sonra, 1929'da Mauss, Durkheim'in düşüncesini polemik ve daha belirgin bir üslupla "Uygarlıklar Üzerine Bir Konferans"ta sürdürür.

> "Devlet adamları, filozoflar, kamu ve en çok kamu hukukçuları *uygarlıktan* söz ediyorlar. Ulusalcı bir dönemde, *uygarlık* hep *kendilerinin* kültürüdür, uluslarının kültürü, çünkü başkalarındaki uygarlıktan habersizdirler. Akılcı, genelde evrenselci ve kozmopolit zamanlarda ise (...) *uygarlık* bir tür ideal ve reelin karışım durumudur, aynı zamanda rasyonel ve doğal, aynı anda neden ve sonuçtur, beklenmedik bir gelişmeyle ağır aksak kendini belli eder (...)"
>
> Bu kusursuz öz'ün tek varlıksallığı bir mit, kolektif bir figür oluşunda yatar. Birlikte evrenselci ve ulusalcı bu inanış Batı Avrupa ve Kuzey Amerika kökenli uluslararası ve ulusal uygarlıklarımıza ait bir özelliktir de [1930 s.103-104].

Kendi mantığı doğrultusunda Durkheim, katı olmayan, "kendi içinde değişen" bir uygarlık kavramı kullanımına ağırlık verdi. Mauss'la birlikte yazdığı "uygarlık kavramı üzerine yazı"da bu kavramı o sıralar göründüğü belli belirsiz durumdan kurtarmak ve kavrama soyut işlevsel bir içerik katmak ister: "uygarlık insanlık ve onun zamanda oluşumu ile aynı şey değildir, belli bir ulusla da bir tutulamaz; var olan, gözleme, incelemeye alınıyor olan uygarlıklar çoğulluğudur. "Uygarlık" derken bir bütünü anlamalıyız:

> Bir sosyal organizmayla ilişkili olmayan sosyal fenomenler, bir ulusun topraklarını aşan bir alanda yayılırlar, ya da tek bir toplumun tarihini aşan zaman sürelerinde gelişirler [1913, s.47].

Durkheim'de sistemli bir kültür kuramı aramamalıyız. Kültür üstüne düşünüşü standart bir bütün oluşturmaz. Eserinin merkez kaygısı en çok sosyal bağın yapısını belirlemekti. Fakat, toplumun organik bir bütün olduğu anlayışı onun kültür ve uygarlık anlayışını belirliyordu: Durkheim için uygarlıklar "karmaşık ve tutarlı sistemlerdir".

Psikolojist tutumlarını eleştirdiği bireyselci tezlere karşı Durkheim toplumun birey karşısında öncelik taşıdığını savunur. Onun kültür fenomenleri tasarımının *holisme methodologique** den geldiği açıktır. Özellikle *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*'nde ve *İntihar (1897)* kitabından bu yana bir kültür kuramı biçimi olan "kolektif bilinç" kuramını geliştirir. Durkheim için her toplumun kolektif zihin tasarımlarından, idealler, değerler ve bu toplumun bireylerinin ortak duygularından kurulu bir "kolektif bilinci" vardır. Bu kolektif bilinç bireyden önce vardır, bireye kendini dayatır, bireyin dışındadır ve onu soyutlayarak aşar: kolektif bilinç ve bireysel bilinç aynı çizgi üzerinde değildir, ilki ikinciye üst konumdadır, çünkü daha karmaşıktır, belirlenmemiştir. Bir toplumun birlik ve bütünlüğünü yapan kolektif bilinçtir.

---

* Bütünün parçalara, toplumun bireylere üstün görüldüğü sosyoloji anlayışı. Holos: bütün (ç.n.)

Durkheim'in kolektif bilinç üstüne hipotezleri Alfred Kroeber'in [1917] "süper-organizma olarak kültür" kuramına kesin bir etki yaptı. Kolektif bilinçle –Durkheim ona tinsel özellikler yükler- kültüralist Amerikan antropologlarına özgü kavramlar olan kültürel *pattern*ve "temel kişilik" kavramları arasında bir yaklaştırma da yapılabilir. Durkheim'in kendisinin de "kolektif kişilik" deyimini "kolektif bilinç"e çok yakın bir anlamda kullandığı olur.

Kültür kavramının Durkheim antropolojisinde neredeyse yokluğuna rağmen, bu onu sosyal bilimlerde "kültürel" denilen fenomenlere yorum getirmekten alıkoymadı.

Lévy-Bruhl ve ayrımcı yaklaşım

Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939) yapıtının Durkheim'deki yankıyı ve etkiyi yaratmamış olmasına rağmen, başlangıç sürecinde Fransız etnolojisinin bu iki kurucusu arasında, biri birlik diğeri ayrım üzerine kurulu iki kültür anlayışı arasında kaldığını görüyoruz. Bu iki anlayışın zaman zaman sert bir bilimsel tartışmayla karşı karşıya getirilmesi Fransız etnolojisinin gelişmesine yardımcı oldu.

1910'dan başlayarak Lévy-Bruhl *Alt Toplumlarda Zihinsel Fonksiyonlar* adlı kitabında kültür farkını düşüncesinin merkezine koyar. Ulusların arasındaki "zihniyet" farklarını sorgular. Bu "zihniyet" kavramı, pek kullanmadığı etnolojik kültür fikrinden çok uzak değildir.

Lévy-Bruhl'ün bütün çabası düzçizgisel gelişme kuramına ve zihinsel gelişme tezine karşı durmak oldu. Genelde, devrin ortamına uyarak kelimeyi rahatça kullanmasına rağmen, "ilkeller" fikrine karşı çıkar. Lévy-Bruhl'e göre sözlü kültür toplumlarında bireyler, gerçek erişkin kişiler kabul edilen "uygarlıklar"ın sorduğu sorularla düşünen, yanıtları saf ve

"çocuksu" olan büyük çocuklar değildir. *İlkel Düşünüş Biçimi* adlı yapıtında şunu ileri sürer Lévy-Bruhl:

> İlkel toplulukların zihinsel aktivitesine bizimkinin basit bir formu gibi, çocuksu, handiyse patolojik bir formu gibi bakılmazsa, bu aktivitenin kendi koşulları içinde kendi tarzında karmaşık ve gelişmiş olduğu ortaya çıkacaktır [1922, s.15-16].

Lévy-Bruhl tek modda çalışan bir insan psişizmi birliği görüşüne de karşı durur. İlkellerin animizmi üstüne Tylor'un tezlerini paylaşmaz (animizm Tylor için en eski dinsel inanç biçimiydi, başka deyişle ruhun varlığı ve ölümsüzlüğüne inanç, tinsel varlıklara ve rüya yorumlarından kalkan bir inanç üzerine kuruluydu): Tylor'ın bunu makul gösterme ısrarını eleştirir. Aynı nedenlerle Durkheim'le de ters düşer, onun, insanların bütün toplum tiplerinde "mantıklı" bir zihniyet taşıdığı, aynı akıl kurallarına uyduğu düşüncesini eleştirir.

Lévy-Bruhl'le hasımları arasındaki bu görüş ayrılıkları kültürel farklar ve kültürel kimlikler sorunu üstüne zorlu bir bilimsel tartışmanın ifadesiydi. Lévy-Bruhl bu tartışmaya önemli katkı verir. Bu durumda şu soru sorulabilir: nasıl oluyor da Lévy-Bruhl'ün bilimsel katkısı yanlış anlaşıldı, deforme edildi, kabul görmedi ve büyük ölçüde unutulmuş oldu?

Dominique Merllié [1993] bunu sorgular ve Lévl-Bruhl'ün önyargısız yeniden okunmasını önerir. Genelde gösterilenin tersine Lévy-Bruhl'ün yapıtının etnik merkezli olmadığını söyler. Onu gözden düşürmek için böyle gösterilmiştir, oysa Lévy-Bruhl'ün yapmak istediği, gereken kategorilerden kalkarak tam da farklılığı düşünmek olmuştur. Yalnız bu girişimi yüzyılın başında Fransız entelektüellerinin geneline referans oluşturan Aydınlanma ve onun prensiplerinin (soyut) evrenselciliği ile ters düşüyordu.

Lévy-Bruhl tezi dediğimiz şeyi, Merllié'nin anımsattığı gibi, Lévy-Bruhl bir "çalışma hipotezi" olarak sunmuştur. O, zihniyet

farklarını göstermek istiyordu, fakat bu, insanın ruh yapısında bir birliğin olduğunu ileri sürmesini engellemez. Ona göre, insanlık birliği farklılıklardan daha temel bir yapıdır. "İlkel zihniyet" kavramı ("önmantık") farklılığı düşünmek için bir araçtı yalnızca. Açık biçimde alan çalışmasına gönderen yöntemi dogmatik değildir.

Lévy-Bruhl'e göre, farklılık insan grupları arasında iletişimi engellemez, ortak bir insanlığa aidiyetleri buna olanak tanır. Demek ki çelişkili mantıklardan kalkmayan farklı "zihniyetler" arasında salt bir kesinti yoktur. Gruplar arasında değişir olan, düşünceyi kullanma biçimleridir, derindeki ruhsal yapılar değildir.

Lévy-Bruhl ayrıca "önmantık zihniyeti" ile "mantık zihniyeti"nin birbirine aykırı olmadığını ve her toplumda birlikte sürüp gittiklerini düşünür; yalnız, duruma göre ikisinden birinin yeğ tutulduğu olur, bu da kültürlerdeki farklılığı açıklar. "Zihniyet" kavramına başvururken, aynı kültür içindeki tasavvur sistemlerinin, akıl kullanma biçimlerinin bütünüyle tutarlı ve homojen bir bütün oluşturduğunu savunmaz. Bundan yalnızca belirli bir kültürün genel yönelimini anlar.

"Zihniyet" kavramı, Lévy-Bruhl'e yapılan haksız eleştiri ve suçlamalardan ötürü etnologlarda yerleşmez; bunların, Dominique Merllié'nin de işaret ettiği gibi, daha sonra kültüralistlere yöneltilecek eleştirilerde payı olacaktır.

> "Kültüralist" etnologların çalışmalarına karşı gösterilen inatçı gözden düşürme biçimi bununla benzerlik gösterir. Lévy-Bruhl'de de aslında kültüralist etnologlarınkine çok yakın analizler görülür [...] [1993, not 26, s.7].

"Zihniyet" kavramı tarihçilerde, özellikle de "Les Annales" okulu tarihçilerinde daha çok tutulur. Fakat onların kavramı genellemeden ve psikolojiden kaçınır biçimde kullandıkları da bir gerçektir, çünkü dikkatleri belli bir toplum içindeki farklılaşmalar olgusuna dönüktür.

III/Kültür kavramının yükselişi

Kültür kavramı, en azından kültür fikri kabul görse bile genelde kültürün, özelde farklı kültürlerin nasıl işlev gördüğü üstüne sistemli araştırma, etnolojinin girmeye başladığı bütün ülkelerde aynı ölçüde gelişmez. Kavramın en olumlu karşılandığı ülke Birleşik Amerika'dır ve ilgi çekici kuramsal derinliğini Kuzey Amerika antropolojisinde bulacaktır. Bu özel bilimsel ortamda, kültür ya da kültürler sorunu üstüne araştırmalar ardısıra gelir ve sayıca azalma göstermez. Öyle ki Amerikan antropolojisi "kültürel antropoloji" ile aynı anlamda kullanılır. "Kültür" teriminin bilimsel kabulü ve tutulması kısa sürede terimin, antropolojik anlamıyla yakın disiplinlere, özellikle psikoloji ve sosyolojiye geçmesiyle sonuçlanır.

Tutulma nedenleri

Bilimsel araştırma hiçbir zaman üretildiği ortamdan bağımsız değildir. Ayrıca, ulusal Amerikan bağlamı, Avrupa ulusal bağlamlarına kıyasla daha özeldir. Birleşik Amerika kendisini başından beri farklı kültürel kökenlerden gelen bir göçmenler ülkesi olarak görmüştür. Birleşik Amerika'da göçmenlik olgusu ulusu kuran, ulustan önce gelen olgudur ve ulus bu yüzden kendisini çok ırklı bellemiştir.

Yurttaşlıkta meşruiyetin biraz göçmenlik olgusuna bağlı olduğu, her Amerikalının göçmen ya da bir göçmen çocuğu olduğu Amerikan ulusal miti, özgün bir ulusal özümseme modeline temel oluşturur ve farklı etnik topluluklar düşünüşünü kabul eder. Bireyin ulusal aidiyeti çoğu kez ayrı yapıda

bir topluluğa meşru bir katılımla birlikte yürür; bu nedenle Amerikalı kimliği kimilerine göre "birleştirme çizgisi taşıyan kimlik" olarak nitelenir; örneğin "İtalyan-Amerikalı", "Polonyalı-Amerikalı", "Yahudi-Amerikalı", vb. olunur. Bunun sonucunda, göçmenlerin köken kültürlerinin birebir üretimi olmayan, ve özel kültürlerin kamusal ifadesine olanak veren bir "kültürel federalizm" türü ortaya çıkmıştır [Schnnapper, 1974] ki bu, köken kültürlerinin yeni sosyal ve ulusal çevreye bir adaptasyonu ve ona göre yorumlanmasıdır. Fakat şu nokta da belirtilmelidir: Amerika miti göçmen tanımına girmeyen yerlilerle, zorunlu göçe uğramış olan siyahlara tam Amerikalı olarak bakmaz.

Aynı tarihsel nedenlerle, yeni başlayan Amerikan sosyolojisi göçmenlik olgusu ve etniler arası ilişkiler üstüne araştırmalara büyük önem verir. Amerika'da sosyoloji öğretiminin yayılmasının ilk merkezi olan Chicago Üniversitesi sosyologları yaptıkları çalışmaların merkezine şehirde oturan yabancılar sorununu koymuş ve modern toplumlar için temel nitelikli bir araştırma alanı açmışlardır. Aynı şey Fransa'da ancak çok daha sonra, altmışlı yıllarda gelişme ve kabul görecektir. Çünkü Birleşik Amerika'dan farklı olarak, Fransa kendisini bir göçmenler ülkesi olarak görmez, oysa yoğun ve yapısal bir biçimde XIX. yüzyılın ikinci yarısından beri öyledir. Tek ulusçu tasavvur Fransız uygarlığının evrensel model olarak yüceltilmesine eklenince Fransa'da sosyal bilimlerde uzun süre kültürel farklılık düşüncesinin neden az geliştiği kısmen anlaşılır. Bu durumun tersine Birleşik Amerika'ya özgü olan bağlam, kültürel farklılıklar ve kültürlerarası temaslar konusunda sistematik bir sorgulamaya yol açtı.

Amerikan antropolojisi çoğu zaman ve bazı durumlarda da küçültücü anlamda "kültürcü", kültüralist diye nitelenir. Tekil olarak bakılınca sıfat küçümseyicidir: doğrusu ise tek bir Amerikan kültüralizmi olmadığı, aralarında bağıntılar yok

değilse bile farklı teorik yaklaşımlar gösteren kültüralizmler olduğudur. Bunları üç büyük akımda toplayabiliriz. İlki Boas'in öğretisinin mirasçısı olup kültürü kültürel tarih açısından ele alır. İkinci akım kolektif kültürle bireysel kişilik arasındaki bağlara açıklık getirmek ister. Üçüncü akım kültürü bireyler arasında bir iletişim sistemi olarak düşünür.

Boas mirası: Kültürel tarih

Boas'in açtığı yollar içinde, ilk takipçilerine en çekici görünen, kültürel fenomenlerin tarihsel boyutu üstüne araştırma yapmak oldu. Bu kişiler ve özellikle Alfred Kroeber ve Clark Wissler kültürel öğelerin nasıl bir dağılım sürecinden geçtiğini irdelemeye çalıştılar.

Yüzyıl başı Alman "kültürel dağılım" yandaşı araştırmacı etnologlardan bir dizi kavramsal araç alarak, özellikle "kültürel alan" ve "kültürel tarz" kavramlarına incelik getirmek istediler. Kültürel belirti kavramı bir kültürün en küçük birleşenlerini tanımlamaya yol açmalıdır; kolay görünen ama güç, belki de boşuna bir çaba bu; kültürün bütünlüğü içinden bir ögeyi çekip çıkarmak, hele sembollerin işlediği bir alanda bunu analize çalışmak bir zorluk taşıyor. Birbirlerine yakın kültürlerde bir ya da birden fazla kültürel belirtinin (karakteristiğin) mekânda dağılımını incelemek ve yayılmaları sürecini analiz etmek düşüncesinden hareket ediliyor. Belli bir mekânda, benzer özgünlük çizgilerinin birleşmesi durumunda "kültürel bölge"den söz edilir. Bir kültürün temel özellikleri bu kültürel bölgede odaklanmıştır; çevresindeyse bu özellikler komşu bölgelerden gelen başka özelliklerle birleşirler.

Kroeber'in de belirttiği gibi kültürel bölge kavramı Kuzey Amerika yerlileri kültürleri söz konusu ise iyi bir işlerlik gösterir, çünkü orada kültürel bölgelerle coğrafi bölgeler neredeyse aynıdırlar. Fakat dünyada başka bölgelerde,

kavramın aynı etkiyi göstereceği tartışma götürür, çünkü sınırlar buralarda net ayrılmamıştır, kültürel bölgeler ancak yaklaşık olarak, yeterli ölçüde ortak özellik toplamadan belirlenmiştir. Gene de, katı biçimde kullanılmadıkça, kavram, betimleme işlevi görebilir [Kroeber, 1952].

Zaman zaman düşüncelerini "yayılma" olgusuna odaklayan antropologların teorik ve kavramsal şemalarına karşı haşin bir tavır sergilendiği oldu; yayılma, farklı kültürler arasındaki temasların ve kültürel belirti çizgilerinin dolaşım görmesinin sonucudur. Bu yolda bazı tarihsel kurgulamaların şüphe götürdüğü, inanılmaz bile olduğu doğrudur, bunlar "aşırı yayılmacı" Amerikalılardan çok, Avrupalı birkaç yayılmacı araştırmacıdan geldi. Boas'in ampirik metodoloji disiplininden geçtikleri için, öğrencilerinin birçoğu kültür yorumlarında ihtiyatlı davrandılar.

Boas'e borçlu olduğumuz bu etkileyici ampirik gözlem birikimi dışında, Amerikan antropoloji akımının kültürlerin oluşum aşamasını anlamak için verdiği kuramsal katkılar da küçümsenemez. "Kültürel model" (*Cultural pattern*) temel kavramı bir kültürün çevreye uyum sağlamak için yapılaştırdığı mekanizmaların bütünüdür ve kavramı Boas'e borçluyuz. Bu kavram "kültür ve kişilik" okulu tarafından tekrar kullanılacak ve derinleştirilecektir.

Boas ve öğrencileri bunun dışında, araştırmalarını kültürel temas ve kültür-alma fenomenlerini araştırmaya odaklayarak, kültür-alma ve kültürel mübadele üstüne incelemelere yol açtılar. O zamanki çalışmaları bile kültür-alma olgularındaki karmaşıklığı ortaya çıkarır ve alma modlarının aynı zamanda verici grupla alıcı grup içinde birlikte belirlendiğini gösterir. Bu antropologlar daha sonra kuramlaştırılacak bir hipotezi, kültür alma ile kültür yenileme arasında asıldan bir fark olmadığı hipotezini, kültür alışın çoğu zaman alınmış olanın değişime

uğraması ve yeni bir kuruluş olduğunu ifade ettiler, çünkü alınan element alıcı kültürün kültür modeline uyarlanmalıdır.

Malinowski ve kültürün fonksiyonalist analizi

Belli bir evrimselliğe bağlı düşünüş biçimi nasıl Boas'in ampirist reaksiyonuna yol açtıysa, bazı yayılım yanlısı (diffusionistes) antropologların yorum taşkınlıkları da İngiliz antropoloğu Polonya kökenli ve Avusturya uyruklu Bronislaw Malinowski'nin (1884-1942) tepkisine neden oldu. Sözlü gelenek kültürlerinin tarihini yazmak türünden her türlü girişimin karşısında durdu. Malinowski'ye göre kültürleri şimdiki halleri içinde, kökenlerine inmeye çalışmadan ve bu boş, yararsız ve bilimsel kanıttan uzak bir girişim olacağı için, direkt gözleme almakla yetinmek gerektir.

Bunun dışında, Malinowski yayılımcı bazı çalışmaların yol açtığı kültürel realitenin parçalara bölünmesi durumuna, atomizasyonuna karşıdır; bu çalışmalar kültür olgularını özellik koleksiyonlarına indirgeyerek, bütün sistem içindeki yerlerini anlamadan, onlara müzecilik anlayışıyla yaklaşırlar. Önemli olan, tek tek özelliklerin bir veya başka bir yerde bulunması değildir, bir kültürün bütünselliği içinde gördüğü belirli fonksiyonudur. Her kültür, ögelerinin birinin diğerine bağımlı olduğu bir sistem kurduğu içindir ki, onları birbirinden ayırarak incelemek söz konusu değildir:

> (her kültürde) her bir töre, her nesne, her fikir ve her inancın yaşamsal bir fonksiyonu vardır, belli bir iş görür ve organik bütünün değiştirilemeyecek bir parçasıdır [1944].

Her kültür senkronik bir açıdan, kültürün çağdaş verilerinin gözleminden kalkarak analiz edilmelidir. Geleceği gözeten evrimciliğe de, geçmişi gözeten yayılmacılığa da karşıdır Malinowski. Ve antropologların insan toplumlarını objektif olarak

inceleyebileceği tek zaman aralığı olan şimdiki zaman merkezli fonksiyonalizmi öne çıkaracaktır.

Her kültür tutarlı bir bütün kurduğundan bir kültür sisteminin bütün unsurları birbiriyle uyumdadır; bu, sisteme denge ve işlevsellik verir, ve bu da her kültürün kendini aynı tutmaya yöneldiğini açıklar. Malinowski her kültürün içindeki iç değişim eğilimlerini önemsemez. Malinowski'de kültürel değişme temelde dıştan, kültürel temasla gelir.

Farklı kültürlerdeki işlevsel özelliği açıklamak için Malinowski çok tartışılacak bir kuram geliştirir, "gereksinimler" kuramı, ki bu *Bilimsel Bir Kültür Kuramı*'na (1944'te yayınlanmış yapıtı) temel oluşturur. Bir kültürün kurucu unsurları insanın temel gereksinimlerine yanıt verme işlevi görür. Malinowski çalışma modelini doğa bilimlerinden alır ve insanların bir hayvan türü oluşturduğunu hatırlatır. Bireyin belirli sayıda fizyolojik gereksinimleri vardır (beslenme, çoğalma, savunma, vb.), bu onda en temel zorunlulukları belirler. Kültür özellikle bu doğal kaçınılmazlara fonksiyonel bir yanıt oluşturur. Buna "kurumlar" yaratarak yanıt verir. Malinowski'de "Kurumlar" bireysel gereksinimlere verilen kolektif (biçimlenmiş) çözüm yollarını belirten merkez bir kavramdır. Kurumlar kültürün somut unsurları, antropolojik çalışmanın temel birimleridir. Kültürel "özellikler" temel unsur taşımazlar: hiçbir özellik, bağlı olduğu kurumdan ayrı tutulursa, bir anlam taşımaz. Antropolojinin konusu keyfî biçimde bütünden ayrılmış kültürel olgular değildir, kurumların (ekonomik, siyasal, hukuksal, eğitimsel ... kurumların) ve içinde yer aldıkları kültürel sistemle bağıntılı olarak, kurumlar arası ilişkilerin incelenmesidir.

Gereksinimler kuramı antropolojiyi çıkmaza sokar, Malinowski'yi kültür üstüne düşünmek yerine onu insan doğasını incelemeye, insanın gelişigüzel biçimde gereksinimlerini sıralamaya, inandırıcı olmayan bir gereksinimler listesi sınıflamasına götürür. "Biyolojist" kültür tasavvuru dikkatini

yalnız, kültürde uyum ve tutarlılık fikrini güçlendiren olgulara çevirmeye götürür. Fonksiyonalizm burada sınırlarını görür: bir kültürün iç çelişkilerini düşünebilmekte, işleyiş kusurlarını, kültürel patoloji olgularını düşünmekte yeterliliğinin sınırı olduğunu gösterir.

Malinowski'nin büyüklüğü bir kültürün dışardan, hele uzaktan incelenemeyeceğini belirlemek oldu. "Alanda" doğrudan gözlem metodunu yetersiz bularak, "katılımcı gözlem" (kendi bulduğu deyişle söylenecek olursa) denilen etnografi metodunu kullanmayı sistemli biçimde uyguladı; bu, kültürmerkezciliği yenecek, kültürel başkalığı derinleştirecek tek bilgi moduydu. Yoğun ve uzun süreli bir anket sürecinde, etnolog bir topluluğun yaşamını paylaşır, onun özgün zihniyetine girmek ve kullandığı dili öğrenerek, gündelik hayatın olaylarını titiz bir gözlemden geçirerek, buna önemsiz, görünüşte anlamsız olanları da katarak, girmek çabası verir. Asıl olarak yerli halkın görüş açısını anlamak söz konusudur burada. Ancak bu sabırlı yöntem bize, giderek bütün gözlem olguları arasındaki yan ilişkileri ortaya çıkarmaya ve bu yoldan inceleyeceğimiz insan grubunun kültürünü tanımlamayı sağlayabilir.

Kültür ve kişilik okulu

Amerikan antropolojisi insan grupları arasındaki kültürel ayrımlara yorum getirme uğraşında otuzlu yıllardan başlayarak yeni bir yola girer. Kültürün incelenmesinin o zamana dek fazla soyut biçimde yapılmış olması bakımından, kimi antropologlar insanların kültürlerini nasıl içselleştirdiği, kültürlerini nasıl yaşadığı olgusunu anlamaya önem verirler. Bu antropologlara göre, kültür "kendi başına" bir realite gibi, bireylerin dışında varlık bulmaz; her kültürde bireylerin önünde belli bir bağımsızlık olsa bile bu böyledir. O zaman sorun, kültürlerinin onların içinde nasıl yerleşik olduğu,

onlara nasıl hareketler sağladığı, hangi davranışları çağırdığı sorusudur; burada hipotez her kültürün o kültürden olan bireylerin bütününde ortak bir davranış üslubu belirlemiş olduğu hipotezidir. Bir kültürün birliğini yapan ve onu öbür kültürlere nispetle kendine özgü kılan özellik de bu davranış üslubunda yatar. Kültür bu durumda hep bir bütünsel olarak ele alınır ve dikkat hep ayrı kültürler arasındaki geçişsizlik fikrine odaklanmıştır, fakat bunu açıklama biçimi değişir.

Edward Sapir (1884-1939) kültürel özelliklerin nasıl yayılmış olduklarını kurgulamaya kalkma girişimlerinin realiteyi fakirleştireceğinden yakınır. Onun gözünde nesnel olan, bir kültürden diğerine bireylerden bağımsız, doğrudan geçen kültürel ögeler değildir; her kültüre özgü ve kültür almayı açıklar olan bireylerin somut davranışlarıdır [1949].

Böylece kuramsal bir akım şekillenir ve bu, Amerikan antropolojisini etkiler. Akım "kültür ve kişilik" okulu olarak nitelenir. Terim biraz abartılı, çünkü araştırmacıların eğilim ve metotlarında büyük çeşitlilik var; örneğin kimileri kültürün bireye etkisine duyarlıdır, başka biri bireyin kültüre tepkilerine. Ortak noktaları: bilimsel psikoloji ve psikanalizin kazanımlarını göz önünde tutmaları ve disiplinlerarası çalışmaya açık olmaları. Yalnız, kurdukları sorunsal Freud'un bakış açısını ters çevirir; onlar için kültürü açıklayan libido değildir, tersine libidonun yarattığı kompleksler kültürel köken tarafından açıklanır.

Bu "okul" araştırmacılarında temel soru kişilik sorunudur. İnsanlık birliğini biyolojik açıdan, psişik açıdan söz konusu etmeden, başlangıç noktasında benzer olan bireylerin hangi dönüşüm mekanizmasıyla farklı kişilik tiplerine sahip olabildikleri sorusunu sorarlar. Ama, hipotezleri kültürler çoğulunun kişilik tipleri çoğuluyla örtüşmüş olmasıdır.

Ruth Benedict ve "kültürel tipler"

Boas'in öğrencisi ve asistanı olan Ruth Benedict'in (1887-1948) yapıtı büyük bölümüyle "kültürel tiplerin" tanımlanmasına ayrılmıştır. Kültür tipleri genel yönelimlerine ve bütün alternatifler arasında yaptıkları *a priori* seçimlerle nitelenirler. Benedict, bütün alanlarda bütün olasılıkları içeren ve her bir kültürün bundan ancak bir cüz somutlaştırdığı bir "kültür kavisi"nin var olduğu hipotezini ortaya atar. Aynı kültürler böylece belli bir "tip" belli bir "uslüp"la belirlenmiş görünürler. Bu olası kültür tipleri "kültürel kavis"in sınırlılığı nedeniyle sonsuz sayıda varlık kazanmaz, ortaya çıkarıldıklarında sınıflanabilirler. Benedict her kültürün ayrı özellikler taşıdığına inansa da, kültür çeşitliliğinin belirli niteliklere indirgenebileceğini söylemekten geri kalmaz.

Benedict en çok, tam olarak kendisinin ürünü olmasa da, *Pattern of Culture*, kültür modeli kavramını sistemli biçimde kullanmasıyla ünlüdür (bu 1934'te çıkan çok ünlü kitabının adıdır). Düşünce daha önce Boas'de ve Sapir'de vardı. Benedict'te her kültür *pattern*'i ile, başka deyişle belirli bir form, belirli bir üslup, belirli bir model ile nitelenmiştir. Fransızcada karşılığı olmayan bu terim homojen ve tutarlı bir bütünsellik fikri içerir.

Her kültür tutarlıdır, çünkü peşinden gittiği amaçlara uyumludur; amaçlar olası bir kültürel seçimler yelpazesinde yapacağı seçimlerle belirlenmiştir. Her kültür, bireylerin farkındalığı olmadan ama bireyleri kullanarak, bireyin bütün davranışlarını şekillendirecek kurumlarının (en çok da eğitim kurumlarının) yardımıyla, kendisine özgü baskın değerlere uyarak bu amaçların peşinden gider. Bu durumda bir kültürü belirliyor olan, bir özelliğin, bir özellikler kompleksinin oluşu veya olmayışı değil, onun belli bir doğrultuda genel yönelimidir, "onun tutarlıklı olan düşünce ve eylem *pattern*'üdür.

Kültür yan yana dizilmiş özellikler değil, onların hepsini tutarlı biçimde bir araya getirmedir. Her kültür, bir yerde, bireylere yaşamın bütün edimleri için sunduğu bilinçdışı bir "şema"dır.

Sonuçta, akılda tutulması gereken anlamlı inceleme birimi, iç mantığını yakalayacağımız "kültürel konfigürasyon", kültürel düzen'dir. Benedict, metodunu çatışmalı iki kültür modelini ele alarak karşılaştırmalı biçimde inceler; Yeni Meksika'da Pueblo yerlileri, özellikle Zuni'ler (yapı olarak uyumlu, iç huzurlu, dayanışma gözeten, başkalarına saygılı, duygu ifadesinde ölçülüdür). İkinci model komşuları Ova Yerlileri, bunların içinde Kwakiutl'lar, yapı olarak hırslı, bireyci, agresif hatta saldırgan ve duygusallıkta aşırıdır. Benedict birincileri "apollonien", ikincileri "dionizyak" tip olarak niteler (Nietzsche'ye gönderme açıktır) ve bir ölçüde çok aşırı bu iki modele başka kültürlerin bağlandığını, iki uç arasında ara tiplerin var olduğunu düşünür [Benedict, 1934].

Margaret Mead ve kültürün aktarılması

Benedict'le aynı dönemde, Margaret Mead (1901-1978) araştırmalarının yönünü bireyin kültürünü alma biçimine ve bunun kişilik oluşumuna etkilerine çevirir. Bu kültürün iletimi ve kişiliğin sosyalleşme sürecidir, ki Mead bu süreci düşünüş ve anketlerinin merkezine yerleştirir. Kültürün bireye yazılımı olgusunu anlamak ve bu yazılım sürecinden ötürü kişiliğin temel görünümlerini açıklamak için farklı eğitim modellerini analiz edecektir.

Bu alanda en belirgin çalışmasını Okyanusya'da, Yeni Gine'nin üç topluluğu üzerine yapar: Arapeşler, Mundugomorlar ve Şambuliler [Mead 1935]. Mead, bu üç topluluk aracılığıyla, biyolojik özellikleriyle evrensel oldukları iddia edilen erkek ve kadın kişiliklerinin toplumlarda kurgulandığı gibi var olmadığını

gösterir. Dahası, bazı toplumlar kişilik planında oğlan ve kız çocuğu ayrımı yapmayan bir kültürel eğitim sistemine sahipler.

Arapeşlerde her şey küçük çocukluktan başlayarak, kadın ve erkek yetişkin Arapeş'in iyi, duyarlı, yardımsever bir insan olabilmesi için düzenlenmiştir. Mundugomorlarda ise eğitim sisteminin getirisi hasım olmaya, hatta kavgacılığa sürüklüyor. Birinci toplulukta çocuklar cinsiyet ayrımı yapılmadan sevilir, ikincide çocuklar sert yetiştirilir, kız veya oğlan istenmemişlerdir. Bu iki topluluk, kültürlerine özgü metotlarla, taban tabana zıt iki kişilik tipi üretirler. Fakat, ikisinin ortak bir yanları var: "kadın psikolojisi" "erkek psikolojisi" ayrımı yapmadıkları için özellikle erkek, özellikle kadın kişiliği yaratmıyorlar. Bizim toplumumuzdaki olağan anlayış için kadın ya da erkek Arapeş bizce daha çok bir kadın kişiliğiyle, kadın ya da erkek Mundugomor ise daha çok bir erkek kişiliğiyle donatılmış görünüyor ise de, olguları böyle vermek bir anlamsızlık olur.

Bunun tersine, üçüncü gruptaki Şambuliler bizim gibi, erkek ve kadınların psikolojilerinde derin farklılıklar bulunduğunu düşünür. Yalnız, bizdekinin tersine kadının "doğal" olarak girişken, dinamik, kendi cinsinin kişileriyle dayanışmacı ve dışadönük yapıda olduğuna inanmışlardır; buna karşılık erkek duyarlı, kendinden pek emin olmayan bir yapıya sahiptir, dış görünüşüne titizce dikkatli, başkalarını kıskanan bir yapıdadır. Çünkü Şambulilerde ekonomik gücü elinde tutan kadınlardır, grubun büyük ölçüde geçimini onlar sağlar; erkeklerse kendilerini törensel ve estetik işlere verirler, bu da onları çoğu kez birbirleriyle rekabete sokar.

Bu analizlere dayanarak Margaret Mead şunu öne sürebiliyor:

> erkek, kadın diye nitelediğimiz karakter özelliklerinin hepsi değilse de birçoğu tıpkı bir devrin giysilerinin, davranışlarının,

saç modelinin cinsiyetle belirlenmesi kadar yüzeyseldir [(1935) 1963, s.252)].

Böylece bireyin kişiliği biyolojik özelliklerle (örneğin burada cinsiyetle) değil, bir toplumun çocuğun eğitimini belirleyen kültür modeliyle açıklanır. Hayatın ilk anlarından başlayarak, birey, yetişkinlikte, bilincinde olmadan onu kültürün temel prensiplerine uymaya iten, açık ya da kapalı dille ifade edilmiş bir yüreklendirmeler ve yasaklar sistemi aracılığıyla bu modele bulaşmıştır. Bu sürece antropologlar "kültüre alma" derler. Yetişkin kişilik yapısı, eğitim yoluyla kültürün aktarılması sonucu gelinen kişilik yapısı kültür modeline prensip olarak adapte olacaktır. Her toplumda yer alan ve kötü bakılan psikolojik anormallik olgusu, aynı biçimde, salt (evrensel) değil fakat göreceli olarak "anormal" adlandırılan bireyin, kültürünün temel yönelimlerine (örneğin ben merkezli agresif Arapeş, ya da yumuşak yapılı altrüist Mundugomor çizgisi) uyumsuzluğunun bir sonucu olarak açıklanır. Demek ki kültürel modelle eğitim metodu ve baskın kişilik tipi arasında sıkı bir bağ var.

Linton, Kardiner ve "temel kişilik"

"Kültür ve kişilik" okulundan gelen antropologlar için, kültür ancak ondan geçen insanlara bakarak tanımlanabilir. Birey ve kültüre ayrı fakat birbirinden ayrılmaz, biri öbürüne etki yapan iki realite olarak bakılır: birini anlamak için ötekiyle kurduğu bağa girmek gerekir.

Antropoloğun bireyde ele aldığı şey birey psikolojisinde insan grubunun bütün üyelerinde ortak olan şeydir; kişiliğin tam anlamıyla bireysel olan yanı başka bir disiplinin, psikolojinin alanına girer. Kişiliğin bu ortak yanını Ralph Linton (1893-1953) "temel kişilik" olarak adlandırır. Ona göre temel kişilik doğrudan bireyin ait olduğu kültür tarafından belirlenmiştir. Linton

bireysel psikolojilerin çeşitliliğini bilir ve farklı psikolojiler yelpazesinin kültürde görüldüğünü düşünür. Bir kültürden diğerine değişir olan, şu ya da bu kişilik türünün baskın çıkmasıdır. Antropolog olarak onu ilgilendiren şey bireysel psikolojik değişmeler değil, aynı grubun üyelerinin davranış ve kişilik planında paylaşıyor oldukları şeydir.

Benedict ve Mead'in teorik çalışmalarını ileri götüren Linton, Markiz adaları ve Madagaskar'da alan anketleri ile her kültürün olası bütün tipleri arasında bir kişilik tipi seçtiğini ve bunun da "normal" tip olduğunu göstermeye çalıştı (kültürel norma uygun olan sosyal olarak normal kabul edilir). Bu normal tip "temel kişilik"tir, başka deyişle "kişiliğin kültürel temeli"dir (bu terim 1945'te kitaplarından birinin başlığı olacaktır). Her birey bu kişiliği toplumuna özgü eğitim sistemi aracıyla edinir.

Sorunun bu yanı –temel kişiliğin eğitim sistemi ile kazanımı– psikanalist formasyonundan geçmiş Abram Kardiner'da (1891-1981) özel bir araştırmaya konu olacaktır; Kardiner Linton'la sıkı işbirliği içindedir. Bireyde temel kişiliğin "birincil kurumlar" diye adlandırdığı ve her topluma özgü olan kurumlar aracılığıyla (bunların başında aile ve eğitim sistemi var) nasıl oluştuğunu ve buna karşılık olarak temel kişiliğin grubun kültürüne reaksiyon gösterdiğini, bir çeşit yansıtma mekanizması kullanarak "ikincil kurumlar" (özellikle değer ve inanç sistemleri) ürettiğini, bunların birincil kurumların doğurduğu kırgınlıkları telafi ederek kültürü ağır ağır değişmeye ittiğini inceleyecektir [Kardiner, 1939].

Linton, temel kişilikte fazla katı olmayan bir biçim bulmaya çalıştı. Benedict'te eleştirdiği budur: onun her kültürü tek bir kültür tipine, baskın davranış modeline uyan bir kültürel tipe indirgemek istemesi. Aynı kültür içinde birden fazla normal karakter tipi birlikte yer alabilir, çünkü birçok kültür modelinde birden fazla değerler sistemi birlikte bulunabilirler.

Bunların dışında, aynı toplum içinde statü farklılıklarını göz önünde tutmak gerektiğini söyler Linton. Hiçbir birey bir başına kendinde, ait olduğu kültürün bütününü toplayamaz. Hiçbir birey kültürünün tüm bilgisine sahip değildir. Her birey kültüründen yalnızca o kültürün farklı statülerine (cinsiyet, yaş, sosyal durum, vb.) uyum sağlamak ve kendisine düşen sosyal rolleri oynamak için gerekli olanın bilgisini taşır. Farklı statülerin varlığı böylece aynı temel kişiliğin değişik anlamda modülasyonlarına, "statü kişiliklerine" götürüyor bizi [Linton, 1945].

Öte yandan, kültür ve birey etkileşimi üstüne düşüncelerinde Linton ve Kardiner bireyin ait olduğu kültürün pasif yüklenicisi olmadığı açıklamasını getirirler. Kardiner temel kişiliği şöyle tanımlar:

> Herhangi bir toplumun üyelerine özgü olan, bireylerin kişisel varyantlarını ördüğü ve belli bir davranış üslubuyla kendini gösteren psikolojik özel bir yapılanma düzenidir [1939].

Herhangi bir birey, özgün birey olmasından ötürü, özgün karakter özellikleriyle (psikolojisi geniş ölçüde temel kişiliği içerse bile) insan olarak yaratmaya, yenilik getirmeye uygun bir temel yeteneğe sahip olarak kültürünü ve bu nedenle temel kişiliği değişikliğe uğratmaya, çoğu zaman bunu belli belirsiz yaparak, katkıda bulunacaktır. Başka deyişle, her bir birey, kültürünü, bu kültürden derinden etkilenmişse bile kendi tarzında özümser ve yaşar. (Özümseme ve yaşantı olarak) bireysel çeşitleşmelerin temel kişilik ortak paydasından kalkarak birikimi olgusu bir kültürün genelde ağır ritimle işleyen iç gelişimini anlamamızı sağlar.

Yukarıdaki düşünceler bize Linton ve Kardiner'in temel kişilik üstüne açılımlarının ulusların "ruhu" ve "dehası" üstüne romantik teorilerle karıştırılamayacağını gösteriyor. Amerikalı antropologların, genelde Alman olan kimi yazar ve filozoflarla her ulusun özgün karakteri sorusundan yola çıkmaları aynı yanıtları getirdikleri anlamını taşımıyor. Linton'la Kardiner

kültür aktarımı konusunda bireysel çeşitlemelere yer veren ve kültürel değişim sorusunu boşlamayan esnek bir anlayış sahibidirler. Kültüre ve kişilik sorusuna yaklaşımları statik değil dinamiktir.

Kültürel antropolojiden çıkarılan ders

Amerikan kültür antropolojisi çalışmaları eleştirilere yol açtı ve bilimsel tartışmada bu da doğru olanıdır. Doğru olmayan yanı ise, kültüralist tezlerin özellikle Fransa'da çoğu zaman yontularak, bazen de alaycı bir dille gösterilmesidir.

Bunun en su götüren yanı genelleştirici yapısıdır. Kültüralizm tek durumlu teorik bir sistem olarak gösterilir, oysa çoğul olarak kültüralizmlerden söz etmek gerekir. Kültüralizme bir dizi eleştiri getirilir, fakat bu eleştirilerden çoğunun daha önce kültüralistlerin kendileri tarafından başka kültüralistlere yöneltilmiş olduğu belirtilmez. Kültürel antropolojide özeleştiri hep olmuştur. Kültüralizmin kuramsal önerileri tedrici biçimde ve önceki kimi önerilere düzeltmeler getirilerek öne çıkarıldılar. Araştırmacıların çoğu bireysel olarak ele alındığında düşüncede belirgin gelişmelerin olduğu fark edilir.

Özselcilik, kültürü kendinden olan bir realite olarak düşünür. Kültüralistlere sıkça yapılan bu kınama, aslında kültürü "süper-organik" alanda, gerçek'ten bağımsız, bir boyut olarak tanımlayan, kendi özgün yasalarıyla çalışır gören yalnızca Kroeber'e yöneltilebilecek bir eleştiridir. Kroeber kültüre, bireylerin etkisi dışında kalan, bireyin kontrolü dışında bir öz varlık yüklüyordu [Kroeber, 1917]. Her kültürün *pattern*'ü doğrultusunda ve bireylerin bilgisi dışında bir amaç güttüğünü, izlediğini düşünen Benedict'te de belirli bir özselcilik görmek olasıdır. Ama "kültür ve kişilik" okulu antropologlarının bir çoğu kültürün insan dışına kayması, şeyleştirilmesi riskine karşı çıktılar. Margaret Mead açıkça kültürün bir

soyutlama olduğunu ileri sürer (bu bir illüzyon olması demek değil). Nesnel kültürü yaratan, kültürü aktaran, kültürü değişmeye uğratan bireylerdir, der Mead. Antropolog alana çıkarak kültürü gözlemleyemez; gözlemini yaptığı şey, yalnızca bireylerin davranışlarıdır. Mead'e yakın kültüralistlerin bütün çabası da kültürleri bireylerin davranışlarından kalkarak anlamak olacaktır, Mead'in deyimiyle "kültürün kendisi"dir bireyler.

Kültüralizm, kültürü statik, durgun bir anlayış içinde göstermekle de suçlandı. Yukarıda bu eleştirinin temelden yoksun olduğunu söylemiştik. Kültüralistler kültürlerin tutarlılık taşıdığına inanmazlar ve kültürel gelişmelere bakarlar. Bu gelişmeleri kültür edinimi sürecindeki bireysel çeşitlemelerin oyunuyla açıklamak isterler. Birey, kişisel tarihinin özgün bir psikoloji yaratan olasılıklarına göre kültürünü kendine özel bir biçimde "yeniden yorumlar". Bireysel bütün yeni yorumlayışlar ve etkileşimler toplamı kültürü gelişmeye götürür. Margaret Mead'in ısrarla üstünde durduğu nokta kültürün birey tarafından, eğitimi sırasında bir kerede bir bütün olarak alınıp verilen bir "veri" olmadığıdır. Kültür, genlerimiz gibi iletilmez. Birey kültürünü ömrü boyunca sahiplenir fakat hiçbir zaman grubunun bütün kültürünü elde edemez.

Kültürel antropoloji çevresinde can alıcı tartışma kültürlere göreceli yaklaşımla ilgili tartışmadır. Burada vurgu kültürün tekliği üstüne olmaktan çok kültürler çoğulluğu üstüne yapılır. Kültürler bu yaklaşımda birbirlerinden bağımsız ayrı bütünler olarak işlem görür ve doğal olarak her biri kendi özel mantığı içinde kendisi için incelenmelidir. Burada bilinmesi gereken şey kültürel göreceliğin yalnızca bir metodoloji gerekçesi veya aynı zamanda bir teorik bakış olmadığıdır.

Kültüralist antropologların bu soru önünde ikircikli kaldıkları olur. Başlangıçta, Boas'da kültürel görecelik evrimciliğe karşı bir metodoloji tepkisidir. Kültürlerin kendi aralarında hiç

kıyaslanamaz olduklarını iddia etmek söz konusu değil; her bir kültür kendi içinde tam olarak incelendikten sonra ancak aralarında karşılaştırılabilir. Kuşkusuz özel bir kültürü diğerlerinden kolayca ayırmak istemek, bu kültürün sınırlarını belirleyip, diğer bir kültüre indirgenemez bir varlık olduğunu göstermek bir hayaldir. Gene de, metodoloji planında, özel bir kültürü, gerçek bir otonomiyle ve bu otonominin olgu olarak yakın kültürler karşısında çok rölatif olacağını düşünsek bile, ayrı bir varlık birimi olarak görmek yararlı ve gerekli olabilir.

Kroeber'in deyişiyle [1952] söyleyecek olursak, kültüralistler "kültürün doğasını" kuşkusuz hepten belirlemeyi başaramadılar. Tartışma açık duruyor. Amerikan kültür antropolojisi, araştırmalarını genelde yeniliklerle sürdürerek kültürün doğası sorununa çok katkıda bulundu. Kültüralizmden, kültüralizmlerden çıkarılan dersler zenginleştirici. Artık bugün başka yaşama, düşünme biçimleri olduğunu, bu biçimlerin herhangi bir arkaizmin, daha da öte, "vahşilik", "barbarlık" durumunun göstergesi olmadıklarını gözardı etmek olası değildir. Bütün kültür sistemlerinin tutarlılık taşıdığının ortaya çıkarılmasını kültüralistlere borçluyuz: her sistem diğerleri kadar otantik ve tek insanlığın bir anlatım biçimidir.

İnsanın doğadan aldığıyla kültürden aldığı şey konusundaki kafa karışıklığını dağıtmakta kültüralist araştırıcıların payı büyük oldu. Gerçek anlamıyla, insan bedeninin de kültürle işlendiğini göstererek, kültürün bedene geçmesi olgusuna çevirdiler dikkatlerini. Kültür doğaya "kendi yorumunu getirir" ve doğayı değişikliğe uğratır, dediler. İnsanda yaşamsal fonksiyonlar bile, yeme, uyuma, cinsel birleşme, doğurma, ihtiyaç görme, hatta yürüme, koşma, yüzme, vb., kültürden "alınan bilgilerle" olur. Hep doğal dediğimiz bütün bu bedenin kullanımları kültürler tarafından derinden etkilenmiştir, Marcel Mauss da 1936'da "beden teknikleri" üstüne çalışmasında bunu gösterir: bir kültürden diğerine

aynı biçimde oturulmaz, yatılmaz, yürünmez. İnsanda doğayı ancak kültürle değişmiş biçimiyle gözlemleyebiliriz. Kültürel başkalaşma sürecinde eğitmenin önemini ortaya çıkarmayı "kültür ve kişilik" okuluna borçluyuz. İnsan için eğitim zorunlu ve belirleyicidir, çünkü insan'ın davranışına yön verecek genetik bir plan yok gibidir. Biyolojistlerin de söylediği gibi insanda tek genetik program taklit etme ve öğrenmedir. İnsan grupları arasındaki kültürel farklar büyük ölçüde, bebeklerin yetiştirilme metotlarını kapsayan (emzirme, vücut temizliği, uyutma, yatırma biçimi, memeden kesme, vb.), bir insan grubundan ötekine değişken, farklı eğitim sistemleriyle açıklanır.

Üç Amerikalı araştırıcı bazı toplumlarda gençlere yönelik ergenliğe girişi kutlama törenlerinin bulunduğunu, bazılarında da bulunmayış nedenlerini anlamaya çalıştılar. İlk çocuklukta anneye sıkı bağlanma durumu ile bu törenlerin kurumsallaşması arasında bağıntı gördüler. Çocuğun yatırılma düzeni anne ile çocuğun birlikte uyumasını, babanın onlardan aylarca hatta yıllarca ayrı kalmasını öngörür ve bu düzen gerçek bir pedagoji formasyonu olan törensel kurallarda sıkı biçimde belirlenir. Babalar, ergenlik çağında oğlan çocukları anne etkisinden uzak tutmak ve babaya başkaldırının önünü almak için çocuklar üzerinde otorite kurma, onları erkekler dünyasına çekme gibi bir düşünce taşırlar [Whiting, Kluckhohn, Antony, 1958].

Kültüralizm dışı ve kültüralizmle benzerlik taşımayan çok sayıda sonradan yapılan araştırma Amerikalı antropologların eğitim üstüne çalışmalarından esinlendiler. Jacqueline Rabain, Wolof (Senegal) çocuklarında eğitimin ötekiyle ilişkiye önem verdiğini gösterdi. Çağdaş batı toplumlarında gözlemlediğimizin tersine Wolof pedagojisi, sosyal entegrasyonunu sağlamak için çocuğun özgünleşmesine yol açmamaya çalışır. Bu nedenle ne çocuklara ne de anne babaya çocukları konusunda beğeniş ifade edilir, ya da bu, ters anlatımla yapılır. Woloflar için beğeniş

Kültür, diller ve dil

Dille kültür arasındaki sıkı ilinti birçok yoruma konu oldu. "Kültür" sözcüğünü sık kullanan kişilerden olan Herder, kültürlerin çoğulluğu üstüne düşüncelerini dillerin çeşitliliği analizine dayandırır [Herder, 1774].

Sapir kültür ve dilin bağları üzerine bir teori geliştirmeye çalışır. Başlı başına bir kültür olgusu olduğu için araştırmacı, dili antropolojinin ayrıcalık taşıyan bir nesnesi olarak görmekle yetinmeyip, kültürü bir dil gibi de incelemelidir. Kültürün tözcü anlayışlarına karşı olduğu için, kültürü bireysel etkileşimlerde ortaya çıkan bir anlamlar bütünü olarak tanımlar Sapir. Kültür onda asıl olarak bir iletişim sistemidir [Sapir, 1921]. "Sapir-Whorf" adı verilen hipoteze (dilin, duygusal deneyimlerimizi sınıflayan ve organize eden yeti olması hipotezi) kültürel model ve dilsel yapı arasında doğrudan bağ olmayacağı nüansını getirerek, Sapir dilin bir ulusun algılama sistemine etkisi üzerine bir dizi araştırma yönetti. Dil ve kültür sıkı bağlarla birbirlerine geçmiştir: dilin diğer işlevleri arasında kültürü aktarma işlevi vardır, fakat dil kendisi de kültürce belirlenmiştir. Yapısalcı antropolojisini dilbilimin analiz metoduna borçlu olan yapısalcı antropolog Lévi-Strauss da dil ve kültür bağıntılarındaki karmaşıklığa dikkat çekmiştir.

"Dil ve kültür arasındaki bağlar sorunu son derece karmaşıktır. Dili önce kültürün bir *ürünü* olarak ele alabiliriz: bir toplumda kullanılan dil halkın genel kültürünü yansıtır. Ama, başka bir anlamda dil kültürün bir *parçası*dır. Diğer ögeler gibi, dil kültürün ögelerinden biridir (...) Ayrıca dile iki açıdan kültürün *koşulu* olarak da bakılabilir: diakronik açıdan, birey, grubunun kültürünü en çok dil aracıyla kazanır; çocuk bilgiyi, terbiyeyi sözle alır; çocuk sözcüklerle azar işitir, övgü duyar. Daha teorik bir açıdan dil kültürün koşulu olarak belirir, çünkü kültürün mimarisi dilin mimarisine benzer. Her ikisi de karşıtlık ve karşılıklı ilişkiler ya da mantık ilişkileri üzerinde kuruludur. Bu bakımdan, dil olgusuna, kimi zaman dilin kendisinden daha karmaşık ama aynı türden ve her açıdan incelenmekte olan kültürle uyumlu yapılanmaları kapsamına alan bir alt temel olarak bakılabilir" [1958, s.78-79].

ifade etmek kötülük getirebilir, çünkü özgünleştirir, dolayısıyla gruptan uzakta bırakır. Çocuklar üstüne tek kabul edilir sözler çocuğun davranışlarında "bir sosyal bütünleşme belirtisi olarak yorumlanacak bir oluşumu" öne çıkaracak olan sözlerdir [Rabain, 1979, s.141]. Wolof pedagojisi öz olarak bir iletişim pedagojisidir. Aşırı kodlanmış konuşma dilinin sosyal kullanımını öğrenme aynı zamanda bir "sosyal ilişkiler grameri öğrenimidir" [ibid, s.142]. Sonuçta öğrenimi sistemleştirilmemiş sosyal kazanımlar, teknik kazanımlardan ve çocuğun "kişisel" hayat açılımından daha bir önem taşıyor.

Farklı kültüralizmlerle birlikte, kültür kavramı iyice zenginleşti. Kültür artık dağınık kültür özelliklerinin kolay yoldan bir araya gelmesi olarak değil, biri diğerine bağımlı unsurların bir bütünü olarak ortaya çıkıyor.

Lévi-Strauss ve kültürün yapısal analizi

Amerikan kültürel antropolojisinin Fransa'da çok taraftarı olmadı. Yalnız, kültürel bütün teması, ayrı bir açıdan bakılmış olsa da Claude Lévi-Strauss tarafından yeniden ele alındı. O, kültürü şöyle tanımladı:

> Her kültüre bir sembolik sistemler bütünü olarak bakılabilir ve bu sistemlerin en önde gelenleri dil, evlenme kuralları, ekonomik ilişkiler, sanat, bilim ve dindir. Bu sistemler, fizik gerçekliğin, sosyal gerçekliğin görünümlerini, bu iki gerçeklik tipinin kendi aralarında kurduğu ilişkileri, ve sembolik sistemlerin kendi aralarında kurduğu ilişkileri dile getirme amacı taşır [1950, s.XIX].

Lévi-Strauss Amerikalı meslektaşlarının çalışmalarını biliyordu. İkinci Dünya Savaşı sırasında ve sonrasında Amerika'da uzun kalmıştı ve kültürel antropolojinin, özellikle Boas, Kroeber ve Benedict'in yapıtlarından beslenmişti.

Lévi-Strauss Ruth Benedict'en dört ana fikir alır. İlki, değişik kültürlerin bir modelle (*pattern*) belirlendiği fikri. İkinci

düşünce olası kültür tiplerinin sınırlı sayıda var olduğu. Üçüncü düşünce "ilkel" toplumları incelemenin kültür unsurları arasındaki olası bileşimleri ortaya çıkarmakta en iyi yol olduğu. Bir de bu bileşimlerin kendi içlerinde, grup bireylerinden bağımsız olarak, onların bilinçdışında yatması nedeniyle bağımsız olarak incelenebilmesi var.

Benedict'in bıraktığı miras *Hüzünlü Dönenceler*'den alınan şu satırlarda iyice beliriyor:

> Bir ulusun bütün töreleri bir üslup içinde bellidir; töreler sistemler oluştururlar. Kuşkum yok, bu sistemler sayıca sonsuz değildir ve insan toplumları da aynen bireyler gibi –oyunlarında, hayalleri ve coşkularında- bir kerede kesin biçimde yaratmazlar, belirlenmesi olanaklı ideal bir repertuardaki bileşimler arasında seçim yaparlar ancak. Göz önündeki bütün törelerin, mitlerde kurgulanmış olanları, çocuk ve erişkin oyunlarında rastlanılanları, sağlıklı ve hasta bireylerin düşlerinde ve psikopatolojik davranış biçimlerinde görülenleri, bütün bu törelerin sayımını çıkarabilsek, tıpkı bir kimyasal elementler cetvelindeki gibi bütün gerçek ya da olası törelerin gruplar halinde dönem dönem sınıflanmış olacağı bir görünüme erişir ve toplumların bu töreler tablosunda yaptığı seçimleri görebilirdik [1955, s.203].

Şu var, Lévi-Strauss'un düşüncesi Amerikan kültürel antropologlarının mirasını almış olsa da, kültürlerde özgüncü yaklaşımı aşmak istemesiyle onlardan ayrı durur. Kültürler çeşitliliğinden öte, Lévi-Strauss kültürün değişmezliğini analize almak ister. Lévi-Strauss'da özel kültürler, Kültür'e, insanlığın bu "ortak sermayesine", kültürlerin içinde kendi özgünlüklerini yoğurduğu bu sermayeye gönderme yapmadan anlaşılamazlar. Lévi-Strauss'un, insan üretiminin çeşitliliğinde arayıp bulmak istediği şey, insan zihninin bilinçdışı kategorileri ve yapılarıdır.

Onun yapısal antropolojisinin ulaşmak istediği nokta bu "değişmezleri", kültürden kültüre hep aynı kalan bu insan malzemesini, insan zihninin tek oluşundan dolayı ister

istemez sayıca sınırlı değişmezlerini saptayıp sınıflandırmaktır. Kültürün Doğa'nın yerini aldığı o ince noktada, sosyal yaşamın genel koşullarının işlediği o noktada toplumsal yaşam için gerekli evrensel kurallara ulaşmak olasıdır. Toplumda yaşamak insanın doğası gereğidir, ancak toplumda yaşamın organizasyonu Kültür'e kalmıştır ve bu, sosyal kurallar yapılanmasını içerir. Strüktüralizmin analizini yaptığı bu evrensel kurallara en tipik örnek sosyal alıp-verme zorunluluğunu temel alan fücur'un, ensest'in yasaklanması kuralıdır.

Strüktüral, yapısalcı antropoloji her bir sosyal hayat için gerekli olan evrensel kültürel kategorileri, başka deyişle, her toplumun *a priori*'lerini bulmak uğraşı verdi. Bu başlangıçla, kültürel malzemelerde sınırlı sayıdaki olası yapıları belirledi; temel kültür prensiplerinin değişmezleri dışında, görünürdeki kültürel çeşitliliği yaratan da bu kültür malzemesi, malzemeleridir. Kültür'ün evrenselliği ile "kültürler"in özgüncülüğü arasındaki bağı göstermek için Lévi-Strauss iskambil kağıtları metaforunu kullanır:

> İnsan oyun oynamak için masaya oturduğunda elinde daha önce icat edilmiş kağıtlar tutan iskambil oyuncusuna benzer, elindeki kağıtlar tarihten, uygarlıktan gelen bir *veri*dir (...) Her kağıt dağıtımı oyuncular arasında belirli bir farkındalık içinde ve onların bilgisi dışında yapılır. Oyuncu *dağıtıma* maruz kalır, her toplum ve oyuncu bunu, ortak ya da özel birkaç sistemin kalıpları içinde yorumlar: ya bir oyun, ya bir taktik kuralları içinde. Aynı kağıt dağıtımında farklı oyuncuların aynı oyunu, kuralların zorunluluğu içinde rastgele oynayamayacaklarını biliyoruz [1958].

Antropoloji, kağıtları ve kuralları belirleyip bütün oyun olasılıklarını gösterdikten sonra misyonunu tamamlamış olacaktır. Yapısal antropolojinin yapmak istediği Kültür'ün evrensel temellerine, Doğa'dan kopulan o noktaya erişmektir.

Kültüralizm ve sosyoloji: "Alt-kültür" ve "sosyalizasyon" kavramları

Kültürel antropoloji Amerikan sosyolojisi üzerinde büyük bir etki yaptı. Kültür kavramı çok sayıda Amerikan sosyoloğu tarafından kullanıldı. Bu sosyologlar antropologların verdiği kültür tanımlarından destek aldılar.

Kültüralizmin ortaya çıkmasından önce de, "Chicago Okulu"nu kuran sosyologlar sosyal ilişkilerin kültürel boyutuna duyarlı idiler, anlaşılır bir nedenden çünkü araştırmaları özellikle etniler arası ilişkilere dönüktü. 1918 ve 1920 arası yayınlanmış *Avrupa ve Amerika'da Polonya Köylüsü* üstüne William I. Thomas'ın ünlü çalışması örneğinde olduğu gibi, daha o zaman bu sosyologlar göçmenlerin köken kültürünün yeni topluma katılmalarındaki rolü üzerine eğildiler. Örneğin Robert E. Park çatışan iki kültürel sistemde, köken toplumuyla girilen toplum arasında kalan yabancı bireyin durumu sorununa eğildi; iki toplumlu çatışmadan doğan "marjinal insan" Park'ın deyimiyle bir anlamda iki sisteme katılıyor.

Otuzlu yıllarda Amerikan kültürel antropolojisinin olağanüstü gelişimi sosyolojinin bir bölümü üzerine büyük etki yapar. Sosyoloji ve antropoloji yakınlaşması, sosyolojiyi antropolojinin çalışma metotlarını, antropolojiyi sosyolojinin alan çalışmalarını kullanmaya götürür. Ve bu şekilde Amerika'da kent "toplulukları" araştırmaları sayıca çoğalmaya başlar. Genelde küçük ve orta büyüklükte kentler, ya da mahallelerdeki bu insan gruplarına araştırıcılar, antropoloğun yerli köy topluluğunu ele alışı gibi yaklaşırlar. Burada çalışma hipotezi söz konusu topluluğun, ait olduğu ilk toplumun bütününü temsil eden bir mikrokosmos oluşturduğu ve bu ilk toplumun bütün kültürünü görmemize elvereceği hipotezidir [Herpin, 1973].

Ülke içi insan grupları incelemeleri, başlangıçta, özellikle Robert Lynd'de, Amerikan kültürünü bütünü içinde tanımlama

amacı güdüyordu, Ruth Benedict'in Pueblo yerlilerinin kültürünü, Margaret Mead'in Arapesh kültürünü tanımak istemeleri gibi [Herpin, 1973]. Fakat Lynd'in izinden gidenler Amerikan kültüründeki çoğulluğu saptayıp incelemeye, Birleşik Amerika kültür birliğine kanıtlar göstermekten daha çok önem verdiler.

Bu çalışmalar çok tutacak bir kavramın doğuşuyla sonuçlandı: "alt-kültür" kavramı ("subkultur" deyişinin de ters anlam yaratmamak, alt-kültürü aşağı kültürle karıştırmamak için tercihli kullanıldığı olur). Amerikan toplumu büyük bir sosyal farklılaşma gösterdiği için, her sosyal grup özgün bir alt-kültüre katılır. Burada ilk taslağı daha önce Linton tarafından çizilmiş "statü kişiliği" kavramını buluyoruz. Sosyologlar sosyal sınıflara ve etni gruplarına göre alt-kültürler ayrımı yaparlar. Bazı araştırma yazarları suçlular alt-kültüründen, homoseksüeller, fakirler, gençler, vb. alt-kültürlerinden söz ederler. Karmaşık toplumlarda, değişik gruplar, toplumun genel kültürünü paylaşırken özgün düşünce ve davranış moduslarına sahiptir; toplum, heterojenliği nedeniyle bireylere daha esnek, ilkel toplumlara oranla daha az baskıcı modeller kabul ettirir.

Başka bir düzlemde, modern toplumlarda "karşı-kültür" fenomenleri, örneğin altmışlı ve yetmişli yıllarda "hipi" hareketi, aslında karşı durulmak istenen, fakat referans alman genel kültürün manipüle edilmiş bir biçimidir: genel kültürün problemlere açık ve çok yanlı özelliği üzerinde oynamaktadır. Kültür sistemini zayıflatmak şöyle dursun, karşı-kültür onun özgün dinamiğini yeniliyor ve geliştiriyordur. Bir "karşı-kültür" hareketi itham ettiği kültüre bir kültür alternatifi üretmez. Bir karşı-kültür sonuçta bir alt-kültür olarak kalır.

Sosyologlar, kültürlerin ya da değişik sosyal gruplara özgü alt-kültürlerin bir kuşaktan diğerine devamı sorusu üzerinde durdular. Yanıt vermek için içlerinden kimileri "sosyalizasyon" kavramına başvurdular; sosyalizasyon bir bireyin bir

topluma, özgün bir gruba, bu topluma ya da bu gruba has düşünce, duyuş ve davranış biçimlerinin özümsenmesi yoluyla katılması, onunla bütünleşmesi sürecidir.

En çok karşılaştırmalı bir bakış açısıyla (uluslar, sosyal sınıflar, iki cinsiyet vb. arasında) yapılan sosyalizasyon araştırmaları bireyin maruz kaldığı değişik öğrenim türleri ve bunun davranışa etkileri üzerine yapılır; özümseme de bu farklı öğrenim türleri kanalıyla gerçekleşir.

"Sosyalizasyon" sözcüğü, kullanımda yeni olmasına rağmen –otuzlu yılların sonuyla sık kullanılacaktır–, sosyolojide temel bir soruna gönderme yapar: birey toplumun nasıl üyesi olur ve bu toplumla özdeşleşmesi nasıl gerçekleşir? Bu soru Durkheim'in yapıtında, sözcüğü kullanmasa da, merkez sorudur. Durkheim ile her toplum, bireylerine toplumun üyeleri arasında dayanışma kuran sosyal ve kültürel normların bütününü eğitim yoluyla iletir ve üyeler şöyle ya da böyle bu normları benimsemek zorundadır.

Amerikalı sosyolog Talcott Parsons ise Durkheim'in ve Freud'un analizlerini uzlaştırmayı denedi. Parsons için sosyalizasyon sürecinde ilk sosyalizasyon görevlisi olan ailenin rolü ilk plandadır. Fakat okulun, yaş grubunun (sınıf ve oyun arkadaşları) rolü de az değildir burada. Parsons sosyalizasyonun ergenlikte sona erdiğini düşünür. Ya sosyalizasyon başarıyla bitmiş, birey topluma uyum sağlamıştır, ya da başarılamamıştır ve birey bir olasılıkla suç ortamına kayacaktır. Toplumun normları ve değerlerine uyma olgusu ergenin hayatına erken yerleştiği ölçüde "sosyal sisteme" uyumlu bir adaptasyon hazırlayacaktır [Parsons, 1954].

Bu sosyalizasyon görüşleri toplumun bireye karşı önceliğini varsayar. Sosyalizasyonun toplumun bireye uyguladığı baskıdan kaynaklandığını kabul eder. Parsons'da sosyalizasyon gerçek bir koşullanma olarak görülür. Birey, davranışı, çocuklukta edindiği modelleri tekrar üretmek olan bağımlı bir varlık

olarak belirir burada. Kimi yorumcuların da değindiği gibi, Parsons bir yerde, sosyalizasyonu bir ehlileştirme olarak düşünür.

Bu analizlerin karşısında duran başka sosyologlar bireyin görece otonomisinin, çocuklukta sosyalizasyonla kesinkes belirlenmemiş olduğunu vurgularlar. Birey içine girdiği yeni durumlardan, davranışlarını değiştirebilmek için yarar çıkarma yeteneğine sahiptir. Her halükârda çağdaş toplumlarda kültür modelleri aralıksız gelişme gösterir ve bireyleri çocuklukta içselleştirilmiş modeli düzeltmeye iterler.

Peter L. Berger ve Thomas Luckmann [(1966) 1986] "ilk sosyalizasyon" (çocukluğa ait olan) ve "ikinci sosyalizasyon", bireyin erişkin hayatında maruz kaldığı ve birincide edinilmiş mekanizmaların düz tekrarından ibaret olmayan ikinci sosyalizasyon ayrımı yaparlar. Bu iki sosyolog için, sosyalizasyon hiçbir zaman büsbütün amaca ulaşmış ve tamamlanmış değildir. Bazı durumlarda ikinci sosyalizasyon birinci sosyalizasyonun sürüp gitmesidir. Başka durumlarda, bunun tersine, örneğin değişik "biyografik şokların" sonucu olarak, ikinci sosyalizasyon birinciden kopar. Bu iki araştırıcı tarafından sözü edilen mesleki sosyalizasyon ise ikinci sosyalizasyonun belli başlı görünümlerinden biridir. Sosyalizasyon bireyin yaşamında sonu görünmeyen bir süreç olarak ortaya çıkar; "desosyalizasyon" evreleri (normatif olan sosyale giriş modelinden kopma olayı) ve "yeni sosyalizasyon" (başka bir modeli içselleştirme) evrelerinden geçebilir.

Aynı sonuçlara çıkan başka bir yaklaşımla, Robert K. Merton, "aidiyet grubu" ve "referans grubu" ayrımından kalkarak, bir bireyin, daha ait olmadığı ve kendini katmak istediği bir referans grubunun norm ve değerlerinin önceden sahiplenme ve içselleştirme sürecini göstererek "öngörücü sosyalizasyon" kavramını tanımlamıştı [Merton, 1950]. Dominique Schnapper buna İtalyan göçmenlerin örneğini verir ve Fransa'da kültür alışkanlıklarının derin değişmeye uğrayışını tam olarak

açıklayabilmek için, başka değişme faktörlerinin yanında, İtalya'da başlamış öngörücü sosyalizasyon olgusunu hesaba katmak gerektiğini belirtir [Schnapper, 1974].

Kültüre etkileşimsel yaklaşım

Sapir kültürü bireylerarası bir iletişim sistemi olarak gören kuşkusuz ilk kişilerden biri oldu; şöyle diyordu: "kültürün gerçek yeri bireylerarası etkileşimlerdir". Sapir'de kültür bir insan grubunda bireylerin bu etkileşimler içinden birbirlerine ilettiği anlamlar bütünüdür. Bu bakışıyla kültürde özsel tasarımlara karşıt tutuyordu kendini. Kültürü var olduğu düşünülen bir öz'le tanımlamak yerine, kültürün oluşma sürecini analize dikkat etmeyi öneriyordu [Sapir, 1949].

Daha sonra kimi zaman "etkileşimci" denilen başka yazarlar, Sapir'in sezgisini sistemli düşünerek, bireyler arasındaki etkileşimlerin yarattığı anlam üretimine vurgu yapacaklardır.

Ellili yıllarda Amerika'da, özellikle Gregory Bateson ve Palo Alto okulu çevresinde, sözlü iletişimin yanında bireyler arasında sözsüz iletişimi de düşünmeye alan bir "iletişim antropolojisi" akımı gelişti. İletişim, verici ile dinleyici arasındaki bağıntı değil, orkestrada birlikte çalmak için bir araya gelmiş, süreli etkileşim durumunda bireyler bütünü gibi düşünülür. Hepsi dayanışma içinde fakat her biri kendi tarzında görünmez bir partisyon için çalışırlar. Partisyon, başka deyişle kültür, bireylerin etkileşim oyunuyla ortaya çıkar. İletişim antropologlarının bütün uğraşı kültürel mübadele sistemleri üreten etkileşim süreçlerini incelemektir.

Ama bu iletişimler ve doğurduğu sonuçları betimlemek yeterli olmaz. Etkileşimler "bağlamına" da dikkat etmek gerektir. Her ayrı bağlam kendi kural ve disiplinini verir ve bireylerden farklı beklentilere girer. Her kültürün çoğulcu ve tutarsız özelliği ve aynı bireydeki ilk bakışta çelişkili davranışlar, birey

kendisinde (psikolojik) çelişki görmese bile, bu etkileşim ortamlarının sayıca çokluğu ile açıklanır. Bu yaklaşımda, bir kültürde hayal ürünü bir homojenlik karakteri bulmaya çalışmak yerine, onun heterojen oluşunu düşünmek öne çıkıyor.

Etkileşimsel yaklaşım, "alt-kültür" kavramının metodolojik değerini, daha doğru bir deyişle "kültür" ve "alt-kültür" ayrımının metodolojik değerini yeniden gözden geçirmemizi sağlıyor. Kültür bireyler ve birey grupları arasında etkileşimden doğuyorsa, alt-kültürü, varlığı önce olan genel kültürden türemiş bir varyant olarak görmek hata olur. Kültür ve alt-kültür kavramları, biyolojistlerin canlılar dünyasının gelişimini türler ve alt-türlerde düşünmesi gibi, kültür dünyasına bölümler ve altbölümler hiyerarşisi mantığıyla bakarak hazırlandılar. Ancak, kültürel yapılaşmada önce olan grup kültürü, yerel kültür, bireyleri birbirlerine canlı etkileşimle bağlayan kültürdür, en geniş topluluğun genel kültürü değil. "Bütünün kültürü" dediğimiz şey ise birbirlerine temas durumunda olan sosyal grupların bağıntısından kaynaklanıyor olan olgudur. Bu açıdan bütünün kültürü (genel kültür) aynı sosyal bütünün bu sözde "alt-kültürlerinin" birbirleriyle kesişme noktasında konumlanır ve her biri bütün'ün kültürleri gibi işler, başka deyişle değer, gösterge, davranış sistemleri gibi. Her grup bu sistemlerde çevrelendiği sosyal mekânda kimlik bulur, kendini tanır ve davranışta bulunur. Etkileşimciler için "alt-kültür" deyişi yerinde ve uygun değildir.

IV / Kültürlerarası ilişkileri inceleme ve kültür kavramının yenilenmesi

Kesin olan şu ki kültür kavramı üzerine düşünme, ayrı kültürler ve kültürde evrensel prensipler üzerine odaklanarak derinleştirildi. Yalnız, "kültür-alma" süreçleri üzerine yeni bir araştırma alanının açılmasıyla ancak yeni bir kuramsal ilerleme gerçekleşebilir. Kültürel temas durumlarının dikkate alınmasına karşın, kültürel temasa bağlı kültür yenilenmesi sürecine yakın bir tarihe kadar pek az çalışma ayrılmış olması oldukça gariptir. Yayılma yanlısı antropologlar kültür alıp vermeye ve belirli bir kültür "odağından" çıkan kültürel "çizgilerin" (özelliklerin) dağılması fenomenine yakın ilgi duydular. Yalnız, çalışmaları kültürel yayılmada sonuç üzerine idi ve tek yönlü alıp verme ilişkisinde varılan durumu betimliyordu. Bunun dışında, kültür yayılımı, böyle bakınca, alan kültürle veren kültür arasında zorunlu bir temas fikri içermiyordu.

Tek tek kültür incelemelerine oranla kültür karışımları üzerindeki çalışma gecikmelerini sorgulamak gerekir.

"İlkel insan hurafesi"

Roger Bastide'in değindiği gibi [1968], bu gecikmede ona göre ana neden bir olasılıkla etnolojinin başlangıç eğiliminin "ilkel" dediğimiz kültürlere dönük olmasıydı. Etnologlar uzunca bir zaman kendilerini "ilkel toplum fetişizmine" ya da "ilkellik mitine" bıraktılar. Öncelikle kendilerince en "arkadaki" kültürleri incelemeleri gerekiyordu, çünkü etnologların başlangıç

ilkeleri bu toplumların araştırıcıya sosyal ve kültürel hayatın en yalın biçimlerini göstereceği ve bu yalın biçimlerin toplum geliştikçe karmaşıklaştığı ilkesiydi. Tanım gereği, yalın olanın karmaşık olandan daha kolay kavranacağı nedeniyle kültürlerin incelenmesine buradan başlamak gerekti.

Bunun dışında, ilkel kültürler diğer kültürlerin aslında sınırlı dokunuşuyla değişiklik geçirmemiş olarak algılanıyorlardı. Etnoloji her kültürün ilk özündeki yanı araştırmayı ve her kültürün salt ayrılığını obsesyonla işledi. Bu bakış açısında, her kültür bileşimi, özdeki "arılığı" bozan, özellikleri karıştırarak araştırıcının işini zora sokan bir olgu gibi görüldü. Araştırıcı bu durumda, hiç değilse başlangıçta kültür karışımı olgusunu incelemeye öncelik tanımamalıdır.

Bu durumda, Herskovits'in kültür-alma kavramının ilk "bulucularından" olması şaşırtmıyor; Herskovits 1928'de, o zaman Amerika'da belki antropolojinin tek araştırma konusu olan yerliler üzerine incelemelerinden vazgeçti ve kendini Afrikalı köleler soyundan gelen siyahilerin kültürünün analizine verdi. Kuşkusuz, Boas'ın öğrencisi olmasıyla, Herskovits Amerika kıtasının siyah kültürlerinin Afrika "kökenlerini" çıkarmaya çok önem verecektir. Fakat araştırma konusu bütün dikkatini kültürel senkretizm fenomenlerine vermeye itecektir. Yeni bir araştırma alanını, Afro-amerikanoloji'yi açarak, Herskovits böylelikle kültür-alma olgularının, "arı" denilen kültür olgularıyla aynı ölçüde "otantik" ve bilimsel bakışa değer olgular olduğunu tanıtmaya katkıda bulunacaktır.

Benzer nedenlerle, ellili yıllarda Roger Bastide hem kültür-alma süreci üstüne araştırmaları Fransa'da başlatan, hem de Fransız etnolojisini, kültürlerin birbirine geçiş olguları için olağandışı bir laboratuar olan siyah Amerika'ya açan kişi olur ve Afro-Brezilya kültürü üstüne önemli çalışmalar verir. Bastide, kültür-alma üstüne Fransız araştırmacılığındaki gecikmeyi

kültürlerin oluşum ve gelişimi konusunda Durkheimci yaklaşıma bağlar ve bu yaklaşıma karşı çıkar [Bastide, 1956].

Emile Durkheim, toplumu biyolojik bir organizmaya benzeten organikçiliği aşmak isteğine rağmen, bir insan toplumunun gelişiminin toplumun kendi içinden oluştuğunu düşünmeyi sürdürmüştü. Durkheim'e göre, sosyal ve kültürel değişim asıl olarak toplumun iç gelişiminin ürünüdür. Topluma dıştan gelen değişimler toplumun öz karakterine pek etki yapmazlar. Burada önemli olan, açıklamanın içsel çevreye dönük oluşu. Araştırıcının dikkatini çevirdiği nokta: içsel kültürel dinamikler oluyor burada.

Bunun dışında, Durkheim iki sosyal ve kültürel sistemin birbirinden çok farklı olması durumunda, ikisi arasında karşılıklı geçişmenin olamayacağını düşünür. Synkretik bir sistemin bu durumda oluşması zayıf bir olasılıktır.

Durkheim'in teorik duruşu belki de Fransız araştırmacılığını kültürlerin karşılaşması sorunundan süreli uzaklaştırdı. Bu sorunun, ve ancak İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, layık olduğu dikkatle incelenmesi için bir Roger Bastide'in Brezilyalı siyahi dünya ile ya da bir Georges Balandier'nin Afrika'da kolonici toplum düzeniyle karşılaşması gerekti.

Kültür-alma kavramının bulunuşu

Elbette, kültürlerarası temas olgularını gözlemlemek kültür-alma kavramının bulunuşuyla başlamadı. Fakat bu gözlem çoğu kez açıklama getiren bir kuram yokluğunda ve kültürel temasın etkileri üstüne değer yargılarına bulanmış olarak yapıldı. Bir bölüm gözlemci, kültür karışımını, biyolojik karışım gibi negatif, üstelik az çok patolojik bir olgu olarak görüyordu. Bugün bile, "kültür-almış birey (ya da toplum)" deyimi üzüntü anlatmak ya da dönüşsüz bir kaybı belirtmek için kullanılır. Antropoloji bu negatif ya da pozitif kültür-alma

düşünüşlerinden kendini ayrı tutar. Terime kuralcı durmayan, sırf betimleyici bir içerik verir.

"Kültür-alma"nın isim olarak 1880'lerde Amerikalı antropolog J.W. Powell tarafından göçmenlerin Amerikan toplumuna girince yaşama ve düşünme biçimlerindeki değişimi anlatmak için üretildiği görülüyor. Sözcük basit bir "kültür yitirme" anlamı taşımıyor. "Acculturation", kültür-alma'da "a" eki yoksun bırakma anlamı vermez; etimolojik olarak Latince *ad*'dan gelir ve yaklaşma eylemi bildirir. Ama, kültürlerin karşılaşması fenomenleri üzerine sistemli bir düşünme, otuzlu yıllarda Amerikan antropologlarını kavramı belirlemeye götürecektir. Bundan sonra da, kavramı kesin olmayan biçimde kullanmak mümkün görülmeyecektir.

Antropoloji kültür alış olgularındaki büyük karmaşıklığı göstermek için uğraş verecektir. Çünkü, bir kültürel temas sonucunu anlatmak için yalnızca "kültür-alma" sözcüğünü kullanmakla hiçbir şey açıklamış olmayız. Kavramı kullanmakla analiz edilecek olguyu göstermiş oluruz, analizi gerçekleştirmiş olmayız. Bir kültür-alma sürecini incelemek zorunlu olarak hangi tür kültür-alma söz konusudur, nasıl ortaya çıktı, kesin rolü oynayan faktörler nelerdir gibi sorulara açıklık getirmeyi gerektirir.

Kültür-alma'yı incelemede kurallar

Bu konuda elde edilmiş ampirik verilerin genişliği nedeniyle, Birleşik Devletler Sosyal Bilim Araştırmaları Kurulu 1936'da bir grubu kültür-alma olgularını araştırmayı örgütlemekle görevlendirdi. Robert Redfield, Ralph Linton ve Melville Herskovits'den kurulu komite, ünlü 1936 *Kültür-alma İnceleme Bildirisi*'nde işe semantik açıklık getirmekle başladı. Verdiği tanım bundan sonra kendini kabul ettirecektir.

Kültür-alma farklı kültürlerden birey grupları arasında sürekli ve direkt temastan doğan ve bir ya da her iki grubun ilk kültür modellerinde (*patterns*) değişimlere yol açan fenomenlerin bütünüdür.

Bildiri'ye göre kültür-alma "kültürel değişim"den ayrıdır. Sonuncu deyimi İngiliz antropologlar kullanır, bu kültür-alma'nın yalnızca bir yanıdır: çünkü kültürel değişim içsel nedenlerden ortaya çıkabilir. İki ayrı fenomeni, içten değişimle dıştan değişimi göstermek için aynı terimi kullanmak, iki değişim türünün aynı kurallara uyacağını ileri sürmek anlamına gelir ki bu olası değildir.

Bir de, kültür-alma ile "özümleme"yi (assimilation) bir tutmamak gerekir; özümleme kültür-alma'nın son aşaması olarak anlaşılmalıdır ve bu aşamaya ender erişilir. Çünkü grup için ilk kültürün bütünüyle kaybolması ve baskın grup kültürünün tam olarak içselleştirileceği anlamı taşır bu.

Son olarak, kültür-alma "yayılma" (diffusion) ile karıştırılamaz, çünkü, kültür-alma'da yayılma hep vardır, "sürekli ve direkt" temas olmadan yayılma olabilir; ayrıca yayılma kültür-alma'nın yalnız bir görünümüdür, kültür–alma daha karmaşıktır.

Bildiri kesin ve küçümsenemez bir katkı yapar. Özgün bir araştırma alanı yaratır ve bu alanı gerekli kuramsal araçlarla donatarak kurmaya çalışır. Daha önce yapılmış anketlerden elde tuttuğumuz malzemeye bir tasnif getirmek ister. Durumları gözeterek, bir kültürel temaslar tipolojisi hazırlar: Temaslar,

—Temasların bütüncül gruplar arasında, ya da bütün bir insan topluluğu ile bir başka topluluktan özgün gruplar arasında (örneğin, misyonerler, yerleşikler, göçmenler ...) oluşuna göre;

—Temasların dostça ya da hasımca oluşuna göre;

—Eşit ya da farklı büyüklükte gruplar arasında oluşuna göre;

— Aynı ya da farklı karmaşıklıkta kültür grupları arasında oluşuna göre;

—Sömürgecilikten ya da dış göçten sonuçlanmış oluşlarına göre, sınıflanmışlardır.

Daha sonra, sırasıyla kültür-alma'da gelişen baskınlık ve bağımlılık durumları incelenir; kültür-alma süreçleri, başka deyişle karşıdan alınan ya da karşıdan alma'ya "direnç" gösterilen unsurların "seçim" modları; bu unsurların köken kültürüne alınma biçimleri; kültür-alma'ya yardımcı olan ya da olmayan psikolojik mekanizmalar; kültür-alma'nın getirdiği olası başlıca sonuçlar, kimi zaman karşı-kültüralma hareketlerine yol açan negatif reaksiyonlar sırasıyla ele alınırlar.

Ön ve son ekiyle, "acculturation", kültür-alma, açık olarak dinamik bir olguyu, gerçekleşme içinde olan bir süreci gösterir. Burada analiz edilecek olan nesne tam da yapı durumunda olan bu süreçtir, aranan yalnızca kültürel temasın getirdiği sonuçlar değildir, sonuçlar hiçbir zaman kesinleşmiş olmazlar. Bu nedenle, günlük dilde yaygın olduğu şekliyle, "kültüralmış" sıfatını ve hele isim halini ("kültür-almış olanlar") kullanmak uygun olmaz, çünkü bu kullanış sürecin bitmişliğine işaret eder ki, süreç bitmeyecektir; böyle kullananlar ayrıca bir üst yüksek kültüre geçiş ima etmiş olurlar.

Kuramsal derinleşme

Kolaycı ve ırk merkezli, daha ileri aşamada olduğu düşünülen Batı kültürünün iyiliğine çalışan bir kültür-alma'ya karşı Amerikalı antropologlar analizlerinde Sapir'in dilbilimden aldığı "eğilim", temayül kavramına yer verirler, kültüralma'nın başka bir kültüre bir çırpıda katılmak olmadığını açıklamak isterler. İlk kültürün değişime uğraması karşıdan alınan kültür ögelerinin "seçilmesi yoluyla" yapılır, ayrıca bu seçme, alan kültürün derin "eğilimine" göre kendiliğinden olur. Bu durumda kültür-alma ne alıcı kültürün zorunlu biçimde yitirilmesi, ne de ilerde baskın kalması olası içsel mantığının

değişime uğraması oluyor. Bunun nedeni grupların, dıştan gelen kültürel değişmeye uğradıklarında, hiç de pasif kalmadıkları, kültür-alma'nın, genel düşüncenin tersine, kültürel tekdüzelikte sona ermemesidir.

Kültür-alma analizini sürdürerek, Herskovits her grubun temas durumunda iken yeni kültürel sentezler gerçekleştirme biçimini açıklayacak yeni bir kavram önerir, "yeni yorumlama" kavramı. Yeniden yorumlama:

> Eski anlamların yeni unsurlara verilmesi ya da yeni değerlerin eski formların kültürel anlamını değiştirmesi sürecidir [1948].

Bu kavram kültürel antropolojide geniş bir kabul görecektir. Bununla birlikte, Herskovits ve araştırıcıların çoğu en çok, yukarıdaki tanımın ilk bölümünü çalışacaklardır; kültüralizmin mirasçıları olmaları nedeniyle, araştırıcılar değişim durumunda bile, kültürlerin semantik sürekliliğini kanıtlamaya önem veriyorlardı. Yeni Gine'den Gahuku-Kama yerlilerinin futbol oynamadaki özel yönteminden bu kavramın kullanılma biçimini görebiliriz.

Kendilerine misyonerlerin öğrettiği bu sporda, oyunu bitirmeyi ancak iki takımın kazandığı maçlar sayısının eşit olması durumunda kabul ediyorlar ve bu birkaç gün alabiliyor. Futbolla kendini bir yarışma ruhuna vermek şöyle dursun, oyunu aralarında dayanışmayı güçlendirme amaçlı bir rit'e bir protokole dönüştürüyorlar (K. E. Reach, Lévi-Strauss'dan alıntı [1963, s.10]).

Amerikan antropolojisinin kuramlaştırma çabası kültür-alma'ya bağlı kültürel değişmelerin rastlantıların eseri olmadığını gösterdi. Bir genel kural bile elde edildi: bir kültürün sembolik olmayan unsurları (teknik ve maddi unsurlar) sembolik unsurlardan (dinsel, ideolojik vb.) daha kolaylıkla transfer edilebilirler.

Kültür-alma sürecindeki karmaşayı açıklamak için H.G. Burnett kültür çizgilerinde "biçim" (görünürdeki ifade), "işlev" ve

"anlam" ayrımı yapar. Bu ayrım yapılınca, üç bütünleyici düzen durumu daha verilebilir:

—*biçim, form* ne kadar "ayrıksı"ysa (alıcı kültürden uzakta ise), kabul görmesi o kadar zordur;

—biçimler işlevlerden daha kolay transfer edilir. Malinowski'nin düşüncesinin tersine, diyor Burnett, bir kültüre girmişliği düşünülen işlevsel eşdeğerlikler eski kurumların etkili biçimde ender olarak yerine geçebilirler;

—biçimi ve işlevi ne olursa olsun, bir kültür çizgisi alıcı kültüre uyumlu bir anlama ulaştığı ölçüde kabul görür ve bu kültürle bütünleşir. Burada Herskovits için önemli olan yeni yorum fikrini görüyoruz [Barnett, 1940].

Kültür-alma kuramı ve kültüralizm

Kültür-alma kuramı Amerikan kültüralizminin bazı sorgulamalarından doğdu. Bu nedenle düzenlenişinde de kültüralizmde karşılaştığımız sınırlar ve çıkmazları görmek şaşırtıcı olmaz. Örneğin, zaman zaman analiz tek tek ele alınmış kimi kültür "çizgilerine" yoğunlaşır ve "kültür ve kişilik" okulu antropologlarının daha önce kurala almış olduğu, kültür bir bütündür, bir sistemdir düşüncesini unutmuş görünür. Aslında her kültür kendisinde bütün unsurların birlikte bağımlı olduğu, düzen almış ve yapısal bir birlik olduğu içindir ki, belli bir hümanizma doğrultusunda, bir kültürün "pozitif" düşünülen yanlarını seçerek bunları bir başka kültürün "pozitif" yanlarına birleştirme yoluyla "üstün" bir kültür sistemine varmak hayalden öteye geçmez. Bu tür bir önerinin içerdiği sorunlu değer yargıları dışta tutulsa bile gerçekleşmesi olası görünmüyor.

Kaldı ki, Herskovits ve kimi yazarların eski kültürün "kalıntıları" dediği, senkretik yeni kültüre geçmiş eski kültür elementleri, görünürdeki kültürel değişmeyi gözardı edip kültürdeki sürekliliği, kesintisizliği kanıtlıyor dersek, bu, "biyolojik"

bir kültür anlayışına götürür bizi. Kültür burada birey açısından, biyolojik doğadan nasıl kaçılmazsa kaçılamayacak olan, –sıkça kullanılan deyimle– bir "ikinci doğa" olarak anlaşılıyor. Kültür-alma süreci üzerine sonraki incelemelerin önemi işte kültür ve doğa arasındaki bu analojiyi göreli kılmasında, kültür-alma sürecindeki kesinti fenomenlerinin önemini ortaya koymuş olmasındadır.

Ayrıca, bu süreçler üstüne yapılan kimi antropolojik incelemelerin Bastide'in "psikolojizm" adını verdiği hataya düşmesi ve psikolojiyle açıklanmasıdır; antropologların, birbirleriyle temasa giren bireylerdir, kültürler değildir noktasında ısrarı yerinde olmuştur. Kültür bir soyutlamadır, somut bir varlık değildir. Yalnız şu var ki, bu bireyler sosyal gruplardan, cinsiyet, yaş, statü vb. gruplarından gelirler. Bireyler hiçbir zaman, hiçbir yerde tüm bir otonomiyle varlık sürmezler. Kültür-alma sürecine katılımlarını yalnızca bireysel psikolojilerini düşünerek anlayamayız. Üzerlerindeki sosyal zorlamaları göz önünde tutmak gerektir. Yalnız, bireysel kişiliği göz önüne alan bir analizde kalmak istenirse, bireysel kişiliklerin içinde bulundukları sosyal ve tarihsel bağlamdan etkilendiklerini unutmamalıyız.

Roger Bastide ve kültür-alma'nın sosyal yapılanması

Fransa'da Afro-Amerika araştırmacı ve Sorbonne'da profesör Roger Bastide'e (1879-1974) gönderme yapmadan kültür-alma fenomenlerine eğilmek olanaksızdır. Fransa'da Amerikan kültür-alma antropolojisini büyük ölçüde keşfettiren ve bu araştırma alanını antropolojinin büyük alanı olarak tanıtmakta en büyük katkıyı veren kişidir. Bastide, Amerikalı öncülerin yaptığı işin değerini vurgularken değişik çalışmalarla kültür-alma'ya yaklaşımı yenileme uğraşı da verecektir.

Sosyal ve kültürel'in bağlılığı

Antropolog olduğu kadar sosyolog eğitimi almış olan Bastide, kültürelin sosyolojiden bağımsız olarak incelenemeyeceği fikrinden yola çıkar. Kendisine göre kültür-alma çalışmalarında Amerikan kültüralizminde sınır, kültürel ile sosyalin birlikte düşünülmemiş olmasıdır [1960, s.317]. Kültüralizmin taşıdığı bir risk bu, sosyal olguların kültürel olgulara indirgenmesi riski. (Bir diğer açıdan "sosyolojizm" diyebileceğimiz, kültürel olguların sosyal olgulara indirgenmesi riski olduğu da söylenebilir).

Bu durumda, kültürel bağlar değişik türden sosyal ilişki çerçeveleri içinde, sosyal kapsama alma, rekabet, çatışma, vb. yapıları içinde incelenmelidirler. Senkretizm, kültürel karışma, özümleme olguları da kendi sosyal yapılanış veya yapı-bozulma çerçeveleri içinde ele alınmalıdırlar.

Kültüralizmde, gerçek'teki farklı düzeyleri birbirine karıştırma ve üstyapılardan altyapılara ya da altyapıdan üstyapıya uzanan diyalektiği görmeme zaafı vardır. Oysa, kültür-alma sürecinde zincirleme reaksiyon denilen olguyu açıklamaya olanak veren bu diyalektiktir. Her kültürel değişme öngörülmeyen, birlikte bulunmayabilen kaçınılmaz yan etkiler üretir.

Bir örnek, kolonizasyon sırasında geleneksel Afrika toplumlarına paranın sokulması, yalnızca karşılıklı verme kuralına (bağış/karşı bağış) ve paylaşmaya dayalı ekonomik sistemleri değiştirmekle kalmadı. Başka düzeylerde, özellikle kız alıp-verme sisteminde sarsıntılara yol açtı. Töresel kuralda bir kadını eş almak için kızın ailesine bir başlık ödemek gerekiyor (bazı toplumlarda, belli sayıda baş hayvan), bu mantıkta her bağış bir karşı bağış getirmelidir. Karşı-bağışın yerine geçmekle, para, değiş-tokuş sistemini derinden etkiledi: "kızın pahası"nı toplamak artık aile grubunun bir bütün olarak işbirliğini gerektirmedi (oysa hayvanla başlık oluşturma böyle

değil). Evlenme böylece bireysel bir iş olmaya doğru kaydı ve giderek ve yalnız, artık özelinde sosyal olmayan bir ekonomi işlemi şekline girdi (geleneksel olarak, kız alıp vermenin gerektirdiği iki aile grubunu birleştirmedir). Bazı durumlarda, evli kadınlar kendileri de satıcılık yaparak ya da ücretle çalışarak kocalarını daha kolay terk edebildiler, çünkü kız alma başlığını kendileri geri verebilme durumundalar. Ayrılmalar böylece çoğalmaya yüz tuttu (oysa geleneksel başlık parasının işlevlerinden biri özellikle evlilik birliğine tutarlılık vermektir). Misyonerler ahlâklılık prensiplerine ikili bir darbe gibi gördükleri bu durum karşısında ("evlenecek kadının satın alınması" ve evlilikte istikrarsızlık) başlık geleneğini kaldırmaya uğraştılar. Sonuç beklenene uymadı: ilk önce, evliler kendilerini evlenmiş gibi görmediler; ikinci olarak, başlık parasını geri verme kaygısından kurtuldukları için, kadınlar kolaylıkla boşanmaya ve sık erkek değiştirmeye yüz tuttular.

Kültür-alma olguları "bütünsel bir sosyal fenomen" oluşturur. Sosyal ve kültürel gerçekliğin bütün kademelerine dokunur. Bu nedenle kültürel değişme, ne aynı kademenin yatay düzeyi içinde, ne de farklı kademeler arasında, *a priori* sınırlanamaz. Bu, ekonomik gelişme görevlilerinin bazı yanılsamalarına açıklık kazandırır: örneğin az gelişmiş bir ülke kültürüne saygı kaygısıyla "yumuşak" denilen teknoloji transferlerini desteklemek, uzun vadede "ağır" denilen (daha yıkıcı olarak bakılan) teknoloji transferleri kadar yapı bozucu sonuçlara yol açabilir; çünkü bu şekilde bütün geleneksel eylem zinciri değişme riski altına giriyor, bu da ona ilişik sosyal bağları aynı riske sokuyor. Genel olarak, çok sayıda geliştirme girişiminin başarıya ulaşmaması ne bir değişime direnme olgusundan, ne de düşünüldüğü gibi irrasyonel eğilimden kaynaklanır; "geleneksel" toplumların özelliklerinden olduğu söylenen değişmeye direnç ve irrasyonel eğilim savı temelsizdir.

Etnosid

"Etnosid" yeni bir terimdir. Altmışlı yıllarda Amerika uzmanı etnologlar tarafından bulundu; içlerinden Robert Jaulin terimin yaygınlık kazanmasına çok katkı verdi [Jaulin, 1970]. Bu araştırıcılar, Amazon yerlileri toplumlarının hızlı biçimde ve zorla dönüşmeye uğramalarına çaresizce bakıyorlardı. Sosyal ve ekonomik sistemlerini temellerinden vuran, ormanın endüstriyel boyutta kullanımı ile karşı karşıya kaldılar. Bu toplumlar artık tarımlarını sürdürebilecek durumda değildiler ve uyuma girmekzorunda oldular.

Bir halkın fiziksel olarak ortadan kaldırılmasını gösteren "genocide", ırk öldürmede olduğu gibi, etnik etnosid kavramı bir grubun kültürünün sistemli olarak yok edilmesi anlamına gelir, bütün yollardan yaşama biçiminin, düşünme modlarının kaldırılması anlamına. Etnosid o zaman iradi ve programlı bir kültürden etme eylemidir. Batı emperyalizminin kınanması ve Fransa gibi ileri toplumlarda kültürel çoğulculuğun yüceltilmesi ile belirginleşen altmışlı ve yetmişli yılların bağlamı bu kavramın yaygınlaşmasına uygun bir iklim oluşturdu. Fakat bu yaygınlaşma, etnik kültür kıyımı ile ırk kıyımı arasındaki semantik karışıklığın sık rastlanır olmasından ötürü net bir çerçevede gelişmedi.

Etnosid terimi tarihçi ve etnologların kabul ettiği bir gerçeğe, fethedenlerin kültürüne, dinine uyum sağlama amaçlı, sistemli kültürel ve dinsel yok etme eylemleri gerçeğine gönderme yapar. Terimin kullanımının daha karmaşık simetrik kültürel temaslar için genişletilmesi kavramın buluşçu değerini zayıflatıyor. Örneğin "etnosid", "kültür-alma" ya da "uyuma girme"yi, asimilasyonu karıştırmak yanlış anlamaya götürür. Zoraki planlanmış bir kültür-alma bile hiçbir zaman basit bir kültür bırakma olmayıp zorunlu biçimde uyuma girme'yi getirmez; uyuma girme oluştuğu zaman da bir kültür öldürme sonucu değildir bu, "uyum almış" görünenlerin gönüllü seçiminin bir sonucudur. Eğer etnik kültür öldürme bir sınır olgu ise, aynı şeyi toplumların hayatında normal fenomen olan kültür-alma için söyleyemeyiz.

Belli bir biçimde kullanımı nedeniyle etnosid kavramı ölçülü kullanılır. Etnosid suçlamasında bulunmak bazen, radikal bir kültürel rölativizm düşüncesi içerir; bu rölativizm kültürler arasındaki ilişkilerin olağan biçimde güç ilişkileri olduğunu düşünmez ve farklı kültürlerin birbirlerinden bağımsızca, ilk günkü gibi bir "arılık" içinde var olabileceği düşünü kurar.

Etnosid kavramına işlevsel bir değer katmak için, kesin bir tanımda durmak ve içinde kültür kıyımların bulunduğu somut sosyo-

tarihsel durumları görmek gerekir. Ancak böyle, olgunun bilgisini ilerletebiliriz. Pierre Clastres'ın giriştiği yaklaşım da buydu. Batı uygarlığında "kültür kıyımcı" zihniyet ve eylemin neden özellikle geliştiğini açığa çıkarmak uğraşı verdi Clastres. Kendisine göre, Devlet'in, özellikle de ulus-devlet'in Batı'da ortaya çıkışı etnosid olgusunun başlangıcıdır [Clastres, 1974].

Başarısızlık daha çok kendilerini uzman sayan kişilerin, etkilemek istedikleri bu toplumların kendilerine özgü rasyonalitelerinden çoğu kez habersiz olmalarından dolayıdır (bu konu için bk. Desjeux [1991]).

Bir kültürel temas durumları tipolojisi

Çok karmaşık bir süreç karşısında olunduğu üzere, sırf betimleyici bir tavra düşmemek ya da aşırı genellemeciliğe kaymamak için, Bastide, değişik kültür-alma tiplerinde Kuzey Amerika sınıflaması tasarımını benimsemekle kalmayarak, kendi de bir tipoloji düzenler. Belirlediği prensibe uygun biçimde kültür-almanın içinde geliştiği sosyal yapıları bu tipolojiye dahil eder. Değişik temas "durumları" düşünür, bunların içinde George Balandier'nin [1955] belirlediği "sömürge durumu" da var. Olası değişik durumları gözardı etmemek metodoloji düzeyinde olduğu kadar, kültür-alma'yı (genel olgu olarak) düşünme biçimimizin incelediğimiz özel "durum"a bağımlılığı derecesinde önemlidir.

Her kültür-alma durum analizinde, baskın grubu olduğu kadar baskınlık altındaki grubu da hesaba katmak gerekir. Bu prensibe uyduğumuzda, sözcüğün tam anlamıyla yalnız "verici" ve yalnız "alıcı" kültür olmadığını görürüz. Kültür-alma tek yönlü olarak gelişmez. Bastide bu nedenle kültürlerin "karşılıklı sızması" ya da "melezleşmesi" terimlerini, bu simetriyi ve

karşılıklı etkileşimi açık biçimde belirtmeyen "kültür-alma" teriminin yerine önerir. Örneğin Peru'yu ele alalım; ülkenin Pasifik kıyısında yaşayan halkının kültürünü, genelde Andlar'ın, Sierra'nın (*serrena*) kültürüne karşıt gösterilen "créole"* (*criolla*) kültürünü anlamamız, eğer sömürge dönemi boyunca efendilerin İspanyol kültürüyle Afrikalı esirler kültürünün birbirine sızmış olduğunu göz önünde tutmazsak, mümkün olmaz. Bugün, Perulu siyahiler sayıca azdır. Fakat sömürge döneminde, kölelerin sayısı şehirlerde ve kıyı boyu çiftliklerinde önemliydi; bu Perululuların çoğunluğu tarafından kabul edilmese bile, esirler Peru toplumu ve kültürünün oluşumunda önemli bir rol oynadılar [Cuche, 1981].

Bastide tipolojisini üç ana kriterde kurar: Birincisi genel ve siyasi, ikincisi kültürel, üçüncüsü sosyaldir [1960, s.325]. Birinci kriter, kültürel ve sosyal gerçeklerle oynanıp oynanmamış olduğu. Üç ayrı durum karşısındayız.

- "*spontan*", "doğal", "özgür" *kültür-alma* durumu (fakat bu bütünüyle böyle gelişmez). Kültür-alma yönlendirilmemiş, kontrol altında tutulmamıştır. Bu durumda, değişme temasla ve karşı karşıya gelen iki kültürün içsel mantığına göre oluşur.
- *Düzenlenmiş, fakat zoraki,* köle ticareti ve sömürge örneğindeki tek bir grubun çıkarına çalışan *kültür-alma.* Kısa dönemde baskı altındaki grubun kültürünü değiştirme istemi içerir, bu grubu baskın grubun çıkarlarına bağlar. Kültür-alma kısmîdir, bölük pörçüktür. Çoğu zaman başarısızdır (efendiler açısından), çünkü burada kültürel determinizmlerin farkında olunmamıştır. Çoğu kez kültür-alma yok ve alınacak kültürden uzaklaşma vardır.
- Kontrol altında, *planlanmış kültür-alma* sistematiktir ve uzun vade gözetir. Planlama, sahip olunduğu kabul edilen sosyal ve kültürel determinizmlerden kalkışla yapılır.

---

* Sömürgelerde doğmuş Avrupa kökenli kişi (ç.n.).

Kapitalist rejimde planlı kültür-alma "yeni sömürgeciliğe" götürür. Komünist rejimde, "ulusal kültürleri" aşarak kapsama alan proleter kültürü kurmak savındadır. Planlanmış kültür-alma yaşam biçimini geliştirmeyi, örneğin kendi ekonomik gelişmesinin önünü açmayı isteyen bir grubun istemiyle ortaya çıkabilir.

İkinci kriter kültüreldir, muhatap kültürlerin ne ölçüde homojen olup olmadığı kriteridir bu.

Üçüncü ve sosyal düzen kriteri temas durumundaki toplumların göreli açıklık ya da göreli kapalılık kriteridir. Toplumlar sosyal bakımdan az ayrımlaşmış, birlik-bütünlükçü ya da bireyselci ayrımlaşmış olmalarına göre dış kültürel etkilere o ölçüde açıktırlar.

Bu üç kriteri harmanlayarak, her biri bir genel, bir kültürel ve bir sosyal görünüm gösteren siyasal vurgulu ve özgün oniki kültürel temas durumu elde edilir.

Kültür-alma fenomenlerini açıklama denemesi

Bastide kültür-alma fenomenlerinin sınıflamasını vermekle yetinmez. Kültür-alma sürecinde rol oynayacak değişik faktörlerin analizini yaparak onları açıklamaya çalışır ve kültürel olmayan faktörleri unutmaz [1960, s.326]. Değişik faktörler birbirlerini güçlendirebilir veya birbirlerinin etkisini kesebilirler. En belirleyici değişkenlerde kalırsak, başlıca şu faktörleri öne çıkarabiliriz:

• *Demografik faktör:* muhatap gruplardan hangisi sayıca çoğunlukta, hangisi azınlıktadır? Yalnız, burada istatistik çoğunluk siyasal çoğunlukla karıştırılmamalıdır. Sömürge örneğinde istatistik çoğunluk siyasal planda azınlıktadır.

"Kopma prensibi"

Sosyal determinizmler konusunda çok dikkatli olmasına karşın Roger Bastide özne'nin, sosyal aktörün bakış açısını gözden çıkarmıyordu. Birbirlerine kültürler değil bireyler yaklaşır düşüncesini kendisi de kullanarak kültür-alma sürecinde bireyin nerede durduğunu anlamaya çalışıyordu. Yapıtının bir bölümü, antropolojiden hareketle, kendilerini aşılmaz kültür çatışmaları içinde bulan kimi bireylerin patolojisini açıklamaya ayrılmışsa da, Bastide'in amacı kültür-alma'nın zorunlu olarak melez, uyumsuz ve mutsuz varlıklar üretmeyeceğini kanıtlamaktı.

Kültür-alma ortamında insan kişiliğindeki temel bir yanı açmak için Bastide "kopuş prensibi" kavramını üretti [1955]; yapıtında temel değerdir bu kavram. Kavramın kökeninde onun Afro-Brezilya dinsel dünyasını keşfi yatar. Bahia'daki araştırmaları sırasında siyahların rahatlıkla hem Candomblé inancının ateşli takipçileri, hem modern rasyonaliteye uyumlu ekonomi görevlileri olabildiklerini saptadı. Öbür analistlerden farklı olarak, bunda temel bir çelişki ya da tutarsız bir davranış göstergesi görmüyordu. Bastide'e göre, siyahlar çok kültürlü bir toplumda yaşamalarından ötürü, sosyal evrende belirli sayıda "kendi içinde kapalı bölmeler" oluşturuyor ve bu bölmelerin dahilinde farklı türden "katılımlar" gerçekleştiriyorlar, bu nedenle de bölmeler onlara çelişkili gözükmüyordu.

Daha sonra başka durumlar için genişletilmiş bu analizle Roger Bastide, Chicago okulu sosyologlarının formüle ettiği marjinalite durumuna yaklaşımı yeniliyordu. Ona göre "marjinal insan" iki sosyal ve kültürel evren *arasında* yaşayan bir değil, *her iki* evrende ayrı ayrı yaşayan kişidir. Psikolojik anlamda marjinal insanın tersine, bu insan ille de iki yanlı ve mutsuz değildir: "[...] Afro-Brezilyalı, kopuş prensibinden ötürü, (psişik) marjinalite sonsuzluğundan kurtulmuş oluyor. Zaman zaman siyahinin iki yüzlülüğü diye gösterilen şey onun içtenlik göstergesidir; iki alanda birden oynuyorsa, bu, iki alanın var olduğundandır" [1955, s.498].

Kültürel marjinalite psikolojik marjinaliteye dönüşmüyorsa, bu kopma prensibi nedeniyledir. Öyleyse zoraki "ikiye bölünmüş" birey yok, birey farklı angajmanları arasına kopukluğu kendisi sokuyor.

Kopma prensibi zihinselin bilinçdışı formları düzeyine, algı, bellek, mantık ve duygu mekanizmalarına da etkide bulunabilir. Ve "zekânın batılılaşmış, duygusallığın ise yerli kaldığı veya tersinin göründüğü birbirinden kopukluk durumları" ortaya çıkabilir [1970a, s.144].

Değişik durumlara, özellikle farklı kültürden gruplar arasında ilişki tipine göre, kopukluk ortaya çıkabilir de, çıkmayabilir de. Kopukluk prensibi en çok kültürel kimliğin bir savunma mekanizması olarak azınlık gruplarında belirdiği bir niteliktir. Bugün bunun birçok örneğini Fransa'da göçmenlik ortamında görebiliriz. Örneğin, yetmişli yıllardan bu yana, Soninké ve Toucouleur kökenli, din ağırlıklı Müslüman toplumlardan gelen Afrikalı göçmenler Bretagne bölgesinde Collinée'de, Avrupa'nın en büyük domuz mezbahalarından birinde işçi olarak çalışıyorlar. İşçilikleri beğenildiğinden, oraya temelli olarak yerleştiler ve ailelerini, yakınlarını getirterek kasabada yavaş yavaş bir mikro-topluluk oluşturdular. Domuz eti ile günlük temas kendileri için endüstriyel çalışma zorunluluğuna giriyor ve yalnızca araç olarak, basit bir ekmeğini kazanma sorunu olarak görülüyor ve hiçbir biçimde, koruyor oldukları Müslüman kimliklerine dokunmuyor [Renault, 1992].

Düşüncesini sürdürerek, Bastide baskın pesimist anlayışın karşısına, kültürel marjinalitenin açıkça iyimser bir tasarımını koyar böylece. Ona göre kültürel marjinalite durumunda olan insanlar çoğu kez büyük ölçüde yaratıcı ve uyuma hazırdırlar, sosyal ve kültürel değişimin başını çekebilirler. Kopma aracılığıyla sosyal ve kültürel sistemdeki karmaşıklık kendilerine yarıyor [1971, bölüm 6].

Sonuçta, kopukluk prensibi kavramı şu avantaja sahip: kültürelde yeni oluşumu, kırılma durumunu düşünmeye el veriyor, kültüralistlerin yapmaya çalıştıkları gibi yalnızca süreklilikte değişimi düşünmüyor.

Bir başka demografik faktör temas içinde halkların yapısıdır: *sex ratio*, yaş piramidi, daha çok bekarlardan (Amerika'nın alınışı zamanlarında ya da bazı göçmenlik tiplerinde görüldüğü biçimiyle) ya da kurulu ailelerden oluşmuş halklar.

- *Ekolojik faktör:* temasın kurulduğu yer neresidir? Koloniler mi, ana ülke mi? Kırsalda mı, kent ortamında mı?
- *Etnik ya da "ırksal" faktör*: ırklararası ilişkiler nasıl yapılanmıştır? Baskınlık/baskınlık altında olma durumu mu söz konusudur? Bu durumun türü "koruyuculuk" mu, yoksa "rekabet" mi güdüyor (ki her bir durum farklı sonuçlara çıkar)?

Bu değişik faktörleri incelerken, her türlü sosyal ilişki yapısını göz önünde tutmak büyük önem taşır, çünkü yukarıdaki faktörler bu yapıların içinde kalarak etkindirler.

Daha soyut bir açıklama düzeyinden bakarak, Bastide her tür kültür-alma sürecinde diyalektik bağ kuran iki nedensellik fikrini daha önce de [1956] ileri sürmüştü: içsel nedensellik ve dışsal nedenselliği. Bu iki nedensellikten söz eden ilk kişi değildi, fakat kişisel katkısı ikisi arasındaki sürekli etkileşim olgusunu vurgulaması oldu. Bir kültürde içsel nedensellik, onun özgün işleyiş modusu, özel mantığıdır. Bu mantık dış kaynaklı kültürel değişimlerin önünü de açabilir, onları frenleyebilir, engelleyebilir de. Karşılıklı biçimde, dış kaynaklı kültürel değişime bağlı dışsal nedensellik de içsel nedensellik üzerinden etkin olabilir.

Yukarıda sözü geçen zincirleme reaksiyon fenomenini bu ikili nedensellik açıklar. Bir dışsal neden bir kültürün bir noktasında bir değişme hareketlendirir. Bu değişme bu kültür tarafından ona özgün mantığın üzerinden "içselleşir" ve bir dizi artçıl ayarlamalar başlatır. Başka deyişle, dışsal nedensellik içsel nedenselliği uyarır: bir noktasından dış dokunuş almış her bir kültür kendi iç uyumuna dönmek için reaksiyon verecektir.

Bastide, Durkheim'in içsel ortamın önemini vurgulamakla doğru baktığını kabul eder. Ama, dışsal ortamın rolünü, özellikle içselle olan diyalektiğini öne çıkarmakla Durkheim'den ayrı durur. İçsel ve dışsal dinamiklerin diyalektiği, ya yüzeysel değişme durumunda içsel nedenselliğin ağır bastığı, ya da kültürel taklit durumunda dışsal nedenselliğin baskın olduğu yeni bir kültürel yapısallıkla son bulur.

Kültür kavramının yenilenmesi

Kültür-alma süreci üzerine araştırmalar araştırıcıların kültür olgusu anlayışını köklü biçimde yeniledi. Kültürlerarası ilişki olgusunun ve onun gerçeklik kazandığı durumların düşünceye alınması kültürün dinamik bir tanımlanmasına yol açtı.

Bakış açısı bile değişti: kültür-almayı anlamak için kültürden kalkmak yerine, kültürü anlamak için kültür-alma'dan kalkılıyor. Hiçbir kültür "arı halde", başlangıcından beri kendisinin aynı, dış etkiden arınmış olarak var olamıyor. Kültür-alma süreci değişik formlar ve dereceler görüyor olsa bile evrensel bir fenomendir.

Yapı-bozma ve yeniden yapılaşma aşamaları ile kültürel temas içinde olan her kültürün başından geçen bu süreç gerçekte bütün kültür sistemleri için evrim prensibidir. Her kültür sürekli bir yapılaşma, yapı-bozma ve yeniden yapılaşma sürecidir. Değişiyor olan konumuna göre her evre'nin taşıdığı büyüklüktür. Belki de "kültür" sözcüğünü "kültürleşme" (durumunda olma) ile değiştirmemiz gerekir, böylece kültürdeki dinamik boyutu vurgulamış oluruz.

Bu nedenle, Bastide'in de göstermiş olduğu gibi [1956], yapı-bozma aşamasının incelenmesi bilimsel açıdan, öğreti zenginliği nedeniyle yeniden yapılaşma kadar önemlidir. Yapı-bozma'nın zorunlu negatif bir fenomen olmadığını, kültürü çözülmeye götürmeyeceğini ortaya koyuyor. Kültürde yapı-bozma kültürlerin buluşmasının bir ürünü olsa da, öte yandan kültürde yeni yapılaşma için etken neden olabilir. Burada da Bastide bir uç örnek olan Afro-Amerika kültürlerinin örneğini verir: yüzyıllık kölelik rejimine, yüzyıllık sosyal, kültürel salt bir yapı-bozmaya rağmen ve bu yüzden, Amerikalı siyahlar orijinal ve dinamik kültürler yarattılar.

Bu noktada Bastide Lévi-Strauss'a ve çok statik gördüğü onun yapı kavramı düşüncesine karşı durur. Yapı'dan değil,

"yapılaşma", "yapı-bozma", "yeniden yapılaşma"dan söz etmeli. Kültür bu üçlü devinimde durmadan hazırlanan "senkronik" bir kurulum durumudur. Yapısalcı kuramıyla uyumlu olarak, Lévi-Strauss sömürgecilik görmüş toplumlarda yapı-bozma fenomenlerine karamsar bakar. Ona göre kültür yapısının bozulması ancak kültürel "gerileme"ye götürür ki bütün kültür bozmuş toplumlarda "ortak bir hastalık belirtisi"dir bu.

Gerçek olan şu ki, bazı durumlarda kültür bozma unsurları, yeni bir kültürel yapılaşmayı köstekleme ölçüsünde baskın olabilirler. Köken kültürü kalıntıları ile yükselen kültür katkıları, aralarında yapısal bağ olmadan birlikte yaşayabilirler ve kalıntı unsurlardaki derin anlamlar süreli biçimde yitirilmişlerdir. Tutarsız bir toplam sistem kurmuyor. Yeni-yapılaşması olmayan bu yapı-bozma, düz anlamda anlam kaybına, bireylerde zihinsel patolojiler ve suç işleme davranışlarıyla beliren bir yönsüz kalma durumuna yol açıyor.

Fakat, yapı-bozma çok kez önem taşıyabilecek yeni bir kültürel düzenlemenin ilk evresidir. Bazı durumlarda gerçek bir kültürel "yenilenme" karşısında bulunuyoruz, kültürde kesinti kültürde sürekliliğe ağır basıyor. Böylesi bir durumda, Bastide "kesin kültür-alma"dan söz ediyor, çünkü kültür-alma ruhsalın "formlarına" (*Gestalt*'lara), başka deyişle kültürden "bilgi alan" bilinçdışının yapılarına dokunuyor. Diğer durumdaki kültüralma'ya "maddesel" diyoruz, psişik bilincin içeriklerine dokunuyor yalnızca, algı düzeyinde "maddesine" (örneğin değerlere, zihinsel tasarımlara) dokunuyor: kültürel bir özelliğin dolaşımı gibi, bir töresel kodun değişmesi, bir mitin yayılması vb. gibi durumlar buna örnektir [Bastide, 1970a, s.137-148].

Yukarıdaki ayrım bazı fenomenleri, özellikle "karşı-kültüralma" denilen fenomenleri, messianizm hareketlerini, köktendinci akımları ve genelde bütün "öze dönüş" girişimlerini daha iyi görmemize yardım ediyor. Olgunun analizi bize karşı-kültüralma'nın (kültür-alma karşıtlığının), derinden bir

kültür bozmanın köken kültürünün yaşatılma olasılığını kesin biçimde engellemesi durumunda ortaya çıktığını gösteriyor. Bunun da ötesinde, sıkça görüldüğü üzere, karşı-kültüralma oluşumları organizasyon modellerini ve bilinçdışı tasarım sistemlerini bile farkında olmadan çatışmak istedikleri kültürün içinden çekip alıyorlar. Karşı-kültüralma neredeyse her durumda, kesin şekillenmiş bir kültür-almaya karşı bir çaresizlik tepkisidir. Çaba göstererek "Afrikalılaştırma"; "Araplaştırma" yapılabilir, kökenin "hakikiliğine" dönülebilir, ama yalnızca maddesel kültür-almayı sınırlamakla kalınır. Kesin bir karşı-kültüralma ise olanaksızdır. Bu karar almakla yapılamaz, iradi, bilinç işi değildir bu. Karşı-kültüralma –istenilen– öze dönüş olmayıp, gerçekte kültürel yeni-yapılaşma biçimlerinden biridir. Eskiyi üretmez, bir yeni üretir.

Kültür-alma olguları üstüne incelemelerin gelişmesiyle kültür kavramına yeniden bakıldı. Kültür şimdi, bir ölçüde (yalnız bir ölçüde) tutarlıklı, bir ölçüde homojen, dinamik bir bütün olarak anlaşılıyor. Bir kültürü yapan ögeler, mekân ve zamanda değişik kaynaklardan geldikleri için tam olarak birbirlerine içsellik kazanmamışlardır. Başka deyişle, sistemde "oyun boşluğu", oyun serbestisi vardır. Sistem çok karmaşık olduğu için bu böyledir. Kültürü "manipüle etmek" için, birey özgürlüğü ve gruplar özgürlüğünün sızdığı bu ince aralıktadır oyun serbestisi.

Bu nedenle, bir yanda "arı" kültürler, diğer yanda "karma" kültürler yoktur. Kültürlerin tümü, kültür temasları evrensel olgusu nedeniyle değişik derecelerde, süreklilik ve süreklilik kesintisinden yapılmış "karma" kültürlerdir. Çoğu zaman, süreli temas durumunda iki kültür arasında, aynı bir kültür sisteminin tarihsel gelişimi içinde farklı anlarda olduğundan daha çok süreklilik vardır. Başka bir deyişle, Bastide'in de gösterdiği gibi, kültürde süreklilik kesintisi, kırık süreklilik mekân boyutunda değil, zaman boyutunda aranmalıdır. Belirli bir kültürün

sürekliliği diye ileri sürülen şey gerçekten çok ideolojiye bağımlıdır. İleri sürülen süreklilik, kesinti patlak verdikçe daha çok vurgulanacaktır: kopukluk başlama durumlarında süreklilik söylemleri bir "giderme ideolojisi"dir [Bastide, 1970 c].

Ayrı birimlermiş gibi kültürleri ayırmak metodolojik açıdan yarar sağlayabilir ve kültürel çeşitliliği düşünmekte etnoloji tarihi için gerçek bilgisel bir değer taşımıştır. Bir kültür nerede başlar, nerede biter? Bu soruyu sormak, kültürler incelenmesi ve betiminde uygun yerde durmaktır, der Lévi-Strauss:

> Bir ankette, diğer kültürlere göre anlamlı sapmalar gösteren her etnografik bütüne kültür diyoruz. Kuzey Amerika ile Avrupa arasında anlamlı sapmalar belirlemeyi istiyorsak, onları ayrı kültürler olarak görürüz, fakat ilgimizi Paris'le Marsilya arasındaki anlamlı sapmalara taşıdığımızı düşünelim, bu iki kentsel bütün geçici kaydıyla iki kültür birimi olarak kurulabilirler. [...] Aynı bir bireyler dizisi zamanda ve mekânda objektif olarak verilmiş olmaları durumunda ve eş zamanda, birden fazla kültür sistemine girerler: örneğin evrensel, kıtasal, ulusal, bölgesel, yerel vb., ailevi, mesleki, dinî, siyasi vb. [1958, s.325].

Kültürler arasında gerçek bir kesinti yoktur, kültürler birbirleriyle yaklaşım içinde, en azından belli bir sosyal çerçevede, iletişim içindedirler. Farklı kültürler birbirlerine salt bir yabancılık içinde durmazlar, kendilerini ileri çıkarmak ve birbirlerinden ayrı durmak için ayrımlarını üretmek durumunda oldukları zaman bile bu böyledir. Bu saptama araştırmacıyı, birliktelik durumundaki kültür sistemlerinin ilişki boyutunu, içsel ve dışsal ilişki boyutunu öne çıkaran, "süreklilik yanlısı" bir yaklaşım içinde tutmalıdır [Anselme, 1990].

Kültür temasları üstüne incelemelerde yenileşme

Kültür-alma teması antropolojik araştırmalarda ana tema olarak kendini kabul ettirmekte zorlandı. Daha sonra durum

farklılaştı. Fakat kelimenin kullanımının yaygınlaşması ile anlamı yitirildi: içlerinde bir bölüm araştırıcı da olmak üzere, bugün çok kişi için kültür-alma bir kültür modelinin bir diğerine dayatılması olgusunu ve sonucunda kültür kaybını anlatıyor; bu, sorun üstünde uzmanların öğretilerinden çok uzakta kalan bir kültür-alma anlayışıdır.

Son zamanlarda, kimi araştırıcılar kültürlerarası ilişkiler üstüne düşünmeyi yenilemek amacıyla yeni kavramlar önerdiler. "Metisleşme" nosyonu sosyal bilimlerde bir süredir yaygınlık kazanıyor [Bonniol (yönetiminde), 2001]. Sözcüğün tutması güncelden geliyor: önceleri biyolojik alanda, kültürel alanda kötü bakılan bu terim artık yaygın olup medyada ve reklamcılık dilinde sıkça kullanılmaktadır. "Kültürel metisleşme" moda bir deyiş yalnızca, "kültür-almanın" daha önce tam olarak karşıladığını veren bir deyiş. Fakat kimileri bu kavrama yeni bir içerik verme çabasındalar. Örneğin François Laplantine ve Alexius Nouss için metisleşme homojen/heterojen karşıtlığına ters düşen özgün bir kültürel bileşim formudur. Büyüyen tekdüzeleşme ile kültürde özelliklerin öne çıkarılması arasında bir "üçüncü yol" sunar. Metisleşme, senkretizm'e (karışımda birlik, bağdaşma durumu) karşılık, birleşenlerinin kendisi kaldığı bir kompozisyondur. Sıkı birleşme ve tek bütünlük'ten farklı olarak gücünü belirsizliğinden alıyor. Metisleşme potada erime, sıkı birlik değil, karşı karşıya gelme ve diyalog durumudur, sürekli devinimde olmadır [Laplantine ve Nouss, 1997 ve 2001].

Antil Adaları araştırıcıları ise "kreollaşma" kavramını ileri sürdüler. Önce dilbilimcilerde kullanımda olan kavram, Karayip Adalarında senkretik kültürlerin oluşumunu açıklamak için antropologlar tarafından benimsendi. Kavram yalnızca köleci tarım sistemi kökenli toplumlara özgü bağlam için kullanılmamalı diyenler var. Bu, özellikle, kreollaşmayı uluslarötesi

boyutta bir kültürel süreç gibi gören Edouard Glissant'nm düşüncesi:

> "Dünya kültürleri arasında bu çatışma, savaşım, uyum, uyum eksiği, çapraşıklık, dışlama, tiksinme durumuna, cezb etme olgusuna kreollaşma diyorum. Özetle bir metisleşme durumu bu, fakat sonucu uzağa açılıyor ve öngörülmüyor" [1999, s.50].

Kültürel temasların genelleşme ve çeşitlilik kazanması araştırmacılar için bir uyarı gibi; günümüzdeki biraz şaşırtan terim bolluğunu kısmen açıklıyor bu, aynı terimin tanımları bile her zaman birbirini tutmuyor. Sonuçta, önemli olan elde tutulan kelimeden çok kabul edilen sorunsal: bu da, kültürlerin teması olgusunun sosyali gözardı etmeyen durumsal bir açıdan düşünülmesidir.

V/ Sosyal hiyerarşiler, kültürel hiyerarşiler

Eğer kültür, bir kuşaktan ötekine eş biçimde geçecek bir miras, bir veri olmuyorsa, bu, tarihsel bir ürün, tarihte yer alan, özellikle sosyal gruplar arası ilişkilerin tarihinde yer alan bir yapı oluşundandır. O halde bir kültür sistemini analiz etmek için onu kendisi yapan sosyal-tarihsel durumu analiz etmek gerekir [Balandier, 1955].

Tarihsel olarak ilk olan temastır, ikinci olan kültürel ayrımları üreten ayrı olma oyunu, isteğidir. Belirli bir durum içinde her insan topluluğu, kendi kültür modelinin özel ve kendisinin olduğuna değişik biçimlerde inandırmak, inanmak ve kendi özelliğini korumak ister. Ayrı olma isteğiyle, bir insan grubu kültürel ayrılıklarını bir başka kültürel bütüne yeğliyor ve onda direniyorsa, bu içinde yaşadığı durumun onu gerektirdiğindendir.

Kültürler sosyal ilişkilerin dışında kalarak var olamaz ve bu ilişkiler hep eşitsizlik üzerine kuruludur. Daha en başta, sosyal hiyerarşinin sonucu olarak kültürler arasına bir hiyerarşi yerleşmiştir. Bütün kültürler araştırmacı ya da gözlemci için aynı dikkate, aynı ilgiye değer ise de, bu onların hepsinin aynı sosyal değeri taşıyacakları anlamına gelmez. Metodoloji kuralı değer yargısına götüremez.

Buna karşın, basite indirgeyen yorumlara düşmemek gerekir, örneğin en güçlü olanın zayıf olana kendi (kültür) düzenini hep dayatabileceği inancına. Eğer bir kültür sosyal, ekonomik, siyasal alanda eşitsiz pozisyonlar tutan bireyler ve gruplarca üretiliyorsa, o zaman farklı grupların kültürleri de birbirlerine göre az ya da çok güçlü (ya da zayıf) durumda

olmalıdırlar. En zayıf olan bile hiçbir zaman kültürel alanda tam yoksun değildir.

Baskın kültür ve baskınlık altında kültür

Sosyal baskı altındaki gruplar bile öz kültür kaynaklarından, özellikle kendilerine bir ölçüde dayatılan kültür üretimlerine yeni bir yorum getirmek yeteneğinden yoksun değildir derken, bütün insan grupları eşit ve kültürleri eşdeğerdir tezine geri dönmüyoruz.

Bir sosyal çevrede kültürel hiyerarşi hep olacaktır. Karl Marx da, Max Weber de baskın sınıfın kültürü hep baskın kültürdür derken yanılmadılar. Bunu söylerken elbette baskın sınıfın kültürünün özden bir üstünlük taşıdığını, bu "özün" ona yaygınlaşma gücü vereceğini, bu yüzden de diğer kültürleri "doğal olarak" baskı altına alacağını söylemek istemiyorlardı. Marx için de, Weber için de onları karşı karşıya getiren yarışta farklı kültürlerin göreli gücü, destek aldığı insan gruplarının göreli sosyal gücüne bağımlıdır. "Baskın" kültür ya da "baskınlık altında" kültür demek aslında metafor kullanmak oluyor; gerçekte asıl var olan, birbirlerine göre egemenlik ve bağımlılık ilişkilerindeki sosyal gruplardır.

Bu açıdan baskınlık altında bir kültür zorunlu olarak tam bağımlı, kendine yabancı kılınmış bir kültür değildir. Evrimi içinde, baskın kültürü yok sayması olanaksız olan (bir ölçüde tersi de geçerlidir bunun), fakat baskıcı kültürün etkisine direnebilecek bir kültürdür bu. Claude Grignon ve Jean-Claude Passeron'un [1989] açıkladıkları gibi, kültürel baskınlık ilişkileri analizde sosyal baskınlık ilişkileri gibi fark edilemezler. Bu da semboller arası ilişkilerin insan grupları ve bireyler arası ilişkilerdeki mantıkla işlememesi nedeniyledir. Kültürel baskınlık görünümleri (ya da karşı görünümleri) ile sosyal baskınlık görünümleri arasında örtüşmezlikler beliriyor. Bir

baskın kültür, baskınlık altındaki bir kültüre bir insan grubunun daha zayıf bir gruba yapabileceği gibi, salt biçimde dayatılamaz. Kültürel baskınlık hiçbir zaman tam ve kesin olamaz, bu yüzden de, sonu gene de beklenilen yönde olmayacak bir kültür yedirme çabası ile birlikte götürülmelidir; sonuçlar kimi zaman "ters teper" ve egemenlerin beklentilerini karşılamaz, çünkü baskınlığa açık olma zorunlu biçimde onu kabullenmek anlamına gelmez.

Her iki sosyoloğun da önerdiği gibi, metodoloji disiplini baskınlık altında kültürlerin baskınlık altında kültür olgusunu incelemeyi, baskınlık durumuyla nasıl yapılanıldığını incelemeyi gerektirir; fakat bu onları kendileri içinde özgün bir tutarlılıkla işleyen sistemler olarak incelemekten alıkoymaz, yoksa tutarlılık olmadan kültürden söz edilemezdi.

Halk kültürleri

Baskınlık altında grup kültürlerinden söz etmek ister istemez "halk kültürü" kavramı üstündeki tartışmayı düşündürür. Fransa'da sosyal bilimler bu tartışmaya biraz geç katıldı; tartışma XIX. yüzyılda başlangıçta edebiyat analistlerinin çalışmalarına giriyordu, çünkü o sıralar bu, "popüler" edebiyatın içinde, özellikle gezici satıcıların yaydığı popüler edebiyat içinde inceleniyordu. Daha sonra folklor araştırıcıları köy gelenekleriyle ilgilenerek bakış açısını genişlettiler. Antropolog ve sosyologların konuya yaklaşması yakın zamanlarda oldu.

Halk kültürü (ya da popüler kültür) kavramı, iki terimdeki çok anlamlılık nedeniyle ilk başta semantik bir belirsizlik taşıyor. Terimi kullanan yazarların hepsi "popüler"e ve "kültür"e aynı tanımı vermiyorlar. Bu da, tartışmalarını zora sokuyor.

Sosyal bilimler açısından, tek taraflı ve taban tabana zıt iki teze başvurmak yanlış olur. Minimalist, asgariyetçi niteleyebileceğimiz tez popüler kültürlere hiçbir zaman özgün dinamik,

hiçbir özgün yaratıcılık tanımıyor. Bu tezde popüler kültürler (halk kültürleri) baskın kültürün türevleridir; ve baskın kültür tek meşru olan merkez kültür ve referans kültürüdür. Popüler kültürler marjinal kültürlerdir bu görüşte. Meşru kültürün bir anlamda kötü kopyalarıdırlar, meşru kültürden ancak bir fakirleşme süreci sonucu kopmuşlardır. Otonomi yoksunu popüler sınıfların yabancılaşma ifadesidir popüler kültürler. Popüler kültürleri referans kültürüne karşıt koyan farklar bu görüş açısında, eksikler gibi, deformasyonlar ve anlama eksikleri gibi görülmektedir. Başka deyişle, tek "gerçek" kültür sosyal elitlerin kültürüdür, popüler kültürler ise gelişimi yarım kalmış alt-ürünlerdir.

Yoksunluk öne çıkaran bu anlayışın karşısında, popüler kültürleri elit kültürüne eşit ve yüksek bile gören maksimalist, azamiyetçi tez yer alıyor. Bu tezin savunucuları için, popüler kültürler otantik kültürlerdir, baskın sınıflar kültürüne kültür borcu olmayan tam otonom kültürlerdir. Tezin savunucularından birçoğu için popüler ve "kültürlü" kültürler arasında bir hiyerarşi kurulamaz.

Gerçek, iki zıt tezin gösterdiğinden çok daha karmaşıktır. Popüler kültürler, incelemede, ne tam bağımlı, ne tam otonom, ne sırf taklit, ne de sırf yaratıcılık olarak ortaya çıkıyorlar. Bu noktada, her özgün kültürün orijinal unsurlar, dışarıdan alınmış unsurlar, öz buluşlar ve dış katkılardan kurulu bir toplama olduğu doğrulanıyor. Her bir kültür gibi popüler kültürler de homojen değiller fakat tutarsız da değiller. Tanım olarak, popüler kültürler alt sosyal grup kültürleridir. Bir baskı durumu içinde yapılanırlar. Kimi sosyologlar, bu durumu göz önünde tutarak, popüler kültürlerin kültürel baskınlığa karşı popüler sınıfların direnme gücüne çok şey borçlu olduğunu vurgularlar. Baskınlık altındakiler kültürel dayatmaya alaycılıkla, tahrikçilikle, kasıtlı "zevksizlik" gösterisiyle tepki verirler. Folklor, özellikle işçi folkloru, ya da daha ince bir örnekle, orduda "er" folkloru kültürel bastırmalara karşı

kullanılan alaycılık yolları örnekleriyle doludur. Popüler kültürler bu anlamda karşıdurma kültürleridir.

Karşıdurma popüler kültürlerde mevcut ise de, onları tanımlamak için pek yeterli değildir. Bu "tepki" boyutu üstünde çok da durulursa, bir yerde popüler kültürlere otonom yaratıcılık tanımayan minimalist tezin içine yuvarlanırız. Grignon ve Passeron'un da altını çizdikleri gibi, popüler kültürler sürekli biçimde savunma savaşı durumunda değillerdir. "Rahat" durumunda da işlev görürler. Her popüler ötekilik hali bir karşıduruş değildir. Ayrıca da, özgün bir kültürün belirmesi için, kültürel direnme duruşunu yapan değer ve edimler yeterli olmazlar. Bu değer ve edimler tersine topluma bütünleştirici işlevler görürler, çünkü kolayca baskın grup amacına "çekilmiş" olurlar ("er" folkloru örneği burada da geçerli).

Bir baskınlık durumu varsa da, popüler kültürü, baskınlığa sistemli bir direniş modusundan çok, bu baskınlıkla birlikte "var olma duruşları ve çabası" olarak görmek daha doğru olur. Bu düşünüşü geliştiren Michel de Certeau [1980] popüler kültürü olağan insanların "olağan" kültürü olarak, başka deyişle günlük hayat içinde sıradan ve her gün yinelenen etkinliklerde oluşan kültür olarak tanımlar. De Certeau'ya göre, popüler yaratıcılık kaybolmuş değil, fakat ille onu aradığımız yerde, gözle tutulur ve apaçık belirlenmiş kültürel üretimlerde görülmez. Popüler yaratıcılık binbir biçimde ve dört bir yana dağılmıştır: "Girmediği yol yoktur".

Popüler yaratıcılığı kavramak için insanların pratik zekâsını, özellikle onların zekâyı kitle üretiminde kullanış biçimlerini kavramak gerek. Rasyonelleşen, standartlaşan, yayılmacı olduğu kadar da merkezileşen üretimi Certeau "tüketimci" üretim diye niteler. Ona göre, bu gerçek bir "üretim" biçimidir, çünkü kendisi özgün ürünler vermese bile, özgün ürünleri "elden geçirme tarzı" var, başka deyişle baskın ekonomi düzeninin dayattığı ürünleri kullanma biçimi.

Geniş anlamda, tüketim etkinliğini güncele taşıyarak, Certeau popüler kültürü "tüketim kültürü" olarak tanımlar. Bu tüketim kültürünün yönünü belirlemek zor, çünkü kurnazlık ve kendini öne çıkarmama özelliklidir. Bunun dışında, bu "tüketim-kültürel üretim" fazla yaygındır, her yere sızabilir, fakat kendini ön planda göstermez. Başka deyişle, tüketici, özümsediği ürünlere bakılarak kimlik vermez, nitelenemez. Tüketicinin arkasındaki "kişiyi" bulup ortaya çıkarmak gerekir: (ürünleri kullanan) o'nunla, (ona dayatılan kültür düzeninin göstergesi olan) ürünler arasında, o'nun kültür düzeninin kullanıma kattığı özgürlük aralığı vardır. Popüler kültürler üstüne araştırma işte bu aralıkta yer alıyor.

O zaman pratikleri analiz etmek gerekir. Bu pratikler, Certeau'da duruma göre "maharet", hal çaresi bulma, her çeşit anonim yolu deneme türünde otantik "edim sanatları"dır. Bu edimler aracıyla, tüketiciler yaşama standart ürünlerde açılmış olandan farklı bir anlam katarlar.

Michel de Certeau bu cool tüketim etkinliği ile geleneksel toplumların sebze-meyve hasadı etkinliği arasında benzeşim bile düşünebiliyor. Tüketiciler de, hasatçılar da maddi anlamda az üretirler, fakat çevrelerinden yarar sağlamakta çok ustadırlar. Bu hüner, kültürel açıdan özgün ürünler elde eden hüner kadar yaratıcı olabilir. Bu ürün-mallar bir yerde, bir hazır repertuar gibidir, tüketiciler bu repertuara özgü kültürel işlemler gerçekleştirirler.

Bu analiz şunu gösteriyor: bir popüler kültür, kısmen bile baskınlık altında bir kültür olarak işlemek durumunda ise, baskınlık altında bireyler, dayatılan veya yasaklanan şeyle "devam etmek" zorundadır diye, bu onun özgün değerler ve edimler üzerine kurulu, yaşama anlam veren bütün bir kültür olmasına engel değildir.

Bununla birlikte, bu analiz, popüler kültürlerde Grignon ve Passeron'un başlı başına bir özellik olarak baktıkları, ikili

anlamı yeterince ortaya çıkarmıyor. Her iki yazara göre, popüler kültür hem kabul edilmiş bir kültür, hem de bir ret kültürüdür. Bu nedenledir ki aynı edim iki zıt mantık içinde yorumlanabiliyor. Örnek olarak popüler sınıflarda ev ustalığı* kimi sosyologlar tarafından bir zorunluluk gibi, işine yabancılaşmanın süregiden bir biçimi olarak analiz edildi; işçi, satın alamayacağı, satın alması gerektiğini düşündüğü şeyi kendisi yapmak zorunda oluyor; dahası, başka analizlerde, işçi boş zamanını gene bir iş zamanı yapmaktan öte düşünemiyor. Fakat, başka araştırıcılar ev ustalığının aynı zamanda özgün yaratma olduğunu, bireyin zamanını kullanmada, etkinliğini düzenlemede, elde ettiği ürünü kullanımda kendisinin efendisi olduğunu öne çıkarıyorlar. Boş zaman olarak ev ustalığının yayılmasını açıklayan da kuşkusuz bu ikinci yanı: ev ustalığı dış baskılar dünyasına bir otonomi düzeni katıyor. Gerçekte ev ustalığı (bahçıvanlık ya da çalışan kadınlar için dikiş ve örgüde olduğu gibi) aynı zamanda can sıkıntısı, angarya, bir şeye başlamak keyfi, zoraki iş ve özgürlük kaynaklı da olabilir.

Popüler kültürlerin, baskınlık altında kültür olmaları üstünde fazla durursak, onların zaten göreli otonomilerini iyice aza indirmiş oluruz. Heterojen oldukları için, bu kültürler bazı yanlarıyla baskın kültüre bağımlı durumda iken başka yanlarıyla da bağımsızdırlar. Bu da, popüler grupların her yerde ve aralıksız olarak baskın grupla karşı karşıya gelmedikleri içindir. "Kendi içlerinde", kendi mekân ve zamanlarında iken, sosyal ve sembolik baskınlığı unutma olgusu, onların orijinal bir sembolizasyon etkinliği yaratmalarına el veriyor. Gerçekten de, popüler sınıflar için otonom kültürel etkinliği olası kılan, baskınlığa direnme değil, baskınlığın unutulmasıdır. Baskın grupla eşit olmayan çatışmalardan kurtarılmış yer ve

* Bricolage: Evde onarma-yapma işleri; uzmanı olunmayan bir işin üstesinden gelme becerisi, üstünkörü bile olsa. (ç.n.)

Ev ustası metaforu

Ev ustası kavramının kültür olgularına uyarlanmasını Claude Lévi-Strauss'a [1962] borçluyuz. Ev ustası metaforunu kendi mitsel düşünce kuramı çerçevesinde kullanır. Lévi-Strauss'a göre, mitsel yaratıcılık, bilimsel bilgiye dayanan teknik buluş olgusuna karşıt gördüğü ev ustalığı sanatına girer. Ev ustasının araçsal dünyası, mühendis dünyasının tersine kendi içine kapalıdır: "mitsel düşüncenin özünde rastgele toplanmış, geniş fakat sınırlı içerikli bir repertuar aracıyla kendini anlatmak vardır; düşünce, durum ne olursa olsun, bu repertuarı kullanmak zorundadır, çünkü elinin altında olan yalnız bu repertuardır. Mitsel düşünce bu noktada entelektüel bir ev ustasıdır; bu, mitsel düşünce ile ev ustası arasındaki ilişkiyi açıklıyor" [1962, s.26].

Burada Lévi-Strauss'un ilgisini çeken nokta, mitsel yaratıcılığın, sınırlı sayıda ve dört bir yerden devşirilmiş (kültürel miras, dışarıdan katılmış unsurlardan) bir toplamdan kalkarak bütün kombinezon olasılıklarını ele alış biçimidir. Yaratıcılık, yapısı değişmeyecek önceden dayatılmış unsurları yeni bir düzen içinde birleştirmektir. Bu unsurlar farklılıklar, kalıntılar, kırıntılardan oluşmuş olup, ev ustasından geçerek orijinal yapısal bir tüm kurarlar. Ustadan geçmiş malzemenin yeni bütünde yer alması, aynı yapıyı korusa da, bu malzemeye öncekinden ayrı bir anlam yükler: bu son karma yapıdan yeni bir anlam doğar.

Ev ustası metaforu çabuk tutuldu ve başka kültürel yaratıcılık biçimlerine uzandı. Popüler kültürlere özgü [Certeau, 1980] ve göçmen kültürlerine, üçüncü dünya veya batı toplumlarının yeni senkretik inançlarına özgü yaratıcılık modusunu nitelemek için kullanıldı.

Kavramın yaygınlaşmasına kesin katkıyı Roger Bastide verdi; "Kolektif Bellek ve Ev Ustalığı Sosyolojisi" [1970 b] adlı yazısında ev ustası'nın, *tamamlanmış* kültürel süreçleri de, değişme durumunda süreçleri de açıklayabileceğini gösterdi. Amerika yerlileri mitleri aracılığıyla Lévi-Strauss "uzun zaman önce kotarılmış" bir konu inceliyordu; Bastide, Afro-Amerika kültürleri üzerinde çalışırken de "bir ustalık"tan söz eder [ibid, s.100].

Diğer yandan, mitsel düşünce'nin mekanizmaları ile kolektif belleğin mekanizmaları arasında gördüğü benzeşimle, Bastide metaforun boyutunu önemli ölçüde genişletir: uyarlama yalnız mitlerle yetinmemelidir. Amerika'nın siyah kültürleri örneğinde, kıta değişikliği ve kölelikle derin biçimde dengesi bozulmuş kolektif belleğin kayıpları ev ustalığıyla kapatılıyor. Ev ustalığı bu durumda onarma oluyor: kolektif

belleğin oluşturduğu bütünde işlevsel yer alması kaydıyla, farklı biçimde devşirilmiş unsurlar ile ev ustalığı bir "yamama", "dolgu" işlevi görüyor. Yeni bir bütüne girme olgusu, zorunlu olarak bu unsurlara, ama bütünün anlamına uyumlu, yeni bir anlam getiriyor.

Bugün, ev ustası kavramıyla açıklama enflasyonu, André Mary'nin belirttiği gibi, onun bilgi üretme değerini zayıflatıyor. En yüzeysel, en uçucu olanlara dek, bütün senkretizm biçimlerini, Lévi-Strauss anlamında yaratıcı bir ev ustalığıyla açıklamak istemek anlamsızlık olur. Postmodern kültürün birçok görünümü Mary'nin deyimiyle bugün gerçek bir ev ustalığı değildir.

---

zamanlar çok ve çeşitlidir: Pazar günü parantezi var, kendi zevkine göre döşenen ev, eşitler arasında (kahveler, oyun...) sosyallik yer ve zamanları, vb. Grignon ve Passeron, zayıfların kültürel ötekilikte güçlülerden, çatışmadan "uzak" oldukları her yerde sembolik açıdan çok daha üretken oldukları sonucunu çıkarırlar. Ayrı düşmek, marjinallik olsa bile, (göreli) bir otonomi ve kültürel yaratıcılık kaynağı olabilir.

"Kitle kültürü" kavramı. Kültürün küreselleşmesine mi gidiliyor?

"Kitle kültürü" kavramı altmışlı yıllarda çok tutuldu. Bu başarı bir ölçüde iki terimin semantik belirsizlik durumu ve hümanist gelenekçe "kültür" ve "kitle" terimlerinin paradoksal birleştirilmeleri nedeniyle böyle oldu. Bu yüzden kavramın, farklı açılı analizleri pekiştirmek için kullanılmış olması şaşırtıcı değil.

Edgar Morin gibi [1962], endüstriyel kitle üretim şemalarına bağımlı bu kültürün üretim tarzını vurgulayan sosyologlar oldu. Kitle iletişim araçlarının gelişmesi, kültürel üretimin her alanına verim ve kâr kriterlerinin giderek ağır basan girişiyle atbaşı gidiyor. "Üretim" "yaratma"nın yerini almaya yüz tutuyor.

Böyle olsa da, yazarların büyük bir bölümü analizlerinin çoğunu *kitle iletişim araçları*'nın ürettiği kültür tüketimi sorununa ayırıyorlar. Bu analizlerin çoğu, kitle iletişim araçlarının genellik kazanmasıyla ortaya çıkan kültürel tekdüzeleşmeye maruz sosyal gruplarda bir tür düzleşme olduğu sonucunu çıkarıyorlar. Bu açıdan bakılınca, kitle iletişiminin bir kültürel yabancılaşmaya ve bireyde tüm yaratıcılık kapasitesini kurutmaya yol açacağı ve bireyin iletilen mesajın boyunduruğundan kurtulamayacağı düşünülüyor.

Fakat burada kitle kavramı bir belirsizlik taşıyor, çünkü yapılan analizlerde "kitle" sözcüğü ya halkın bütününe, ya da onun popüler birleşenine gönderiyor. En çok bu ikinci duruma değinerek, kimi analistler kitlelerin "sersemleştirildiklerini" bile düşündü. Bu değerlendirmeler ikili bir yanlıştan yola çıkıyor. Önce "kitleler *için* kültür" ile "*kitle kültürü*" karıştırılıyor. Bir bireyler kitlesi aynı mesajı alıyor diye bu kitle homojen bir bütün oluşturmaz. Medyatik mesajda bir tekdüzeleşme olduğu bir gerçek, ama bu, mesajı algılamada tekdüzeleşme var çıkarımına götüremez. İkinci olarak, popüler çevrelerin medya mesajına en kırılgan kesim olduğunu düşünmek yanlıştır. Sosyolojik incelemeler medyatik iletişimin popüler sınıflardan çok orta sınıflara giriş yaptığını gösterdi.

Bir *kitle iletişimi çalışması*, o zaman, iletim görmüş söylem ve imgeleri analiz etmekle yetinemez. Eksiksiz bir inceleme aynı dikkati tüketicilerin tükettikleri mesajı nasıl tükettikleri üzerine de vermelidir. Tüketiciler iletilen programları pasif kalarak özümsemezler. Onları kendisinin yapar, kendi kültürel mantıkları içinde yorumlarlar. *Dallas* gibi bir Amerikan televizyon dizisi, Peru'da Lima gecekondularında, Cezayir'in Sahra köylerinde bile büyük sükse yaptı, fakat değişik sosyal çevrelerde aynı nedenlerle, aynı bakışla seyredilip, anlam kazanmadı. Bir yayın ne kadar standart bir ürün olursa olsun, tek biçimde algılanamaz, bu her grubun kültürel özellikleriyle,

yayının geldiği sırada her grubun içinde olduğu durumla yakından ilgilidir.

Başka bir deyişle, kitle kültürü yeryüzü boyutunda yayım görse bile, bir dünya kültürüyle son bulmaz. Moda bir deyimi kullanalım, kültürün küreselleşmesi daha yarına hazır değil. İnsanlık kesintisiz kültürel ayrım üretiyor. Eğer bir küreselleşme varsa, bu "kültürel" diye adlandırdığımız ürün pazarları içindir; fakat, bu aşamada bile, yeni incelemeler küreselleşmenin dünyayı bir tüketim aynılığına götürmediğini gösteriyor [Warnier, 2003].

Hint-Amerikalı antropolog Arjun Appadurai için ekonomik ilişkiler ve iletişimin küreselleşmesi yeni kültürel sentezleri olanaklı kılıyor. Kültürel yenileşmeyi yoksullaştırmak, düşünceyi ve edimleri tekdüzeleştirmek bir yana, küreselleşme kolektif imgelemde yeni formların anlatımına yol açıyor. Giderek yoğunlaşan göçmen akımı, göçen grupları kültürlerini aralıksız yeni yerel bağlama göre şekillendirmeye götürüyor. "Yerel" artık bir kereye özgü olarak tanımlanmış ve kendisine özgü bir kültürün değişmeden kaldığı bir olgu değil. Küreselleşme ile radikal ötekilik son buldu ve her insan grubu geçmişi ile, kendisiyle, başkalarıyla ilişkilerini kesintisiz yeniden üretiyor. Küreselleşme, mübadele ve karşılaşma olasılıklarını artırınca, kolektif kimlikler üretimini de hızlandırdı [Appadurai, 2001].

İşin doğrusu, bu fenomenler pek yeni sayılmazlar. Bugünkü küreselleşme öncesi yerel toplumları kendilerini aşan bir dünyaya göre tanımlamaya götüren başka benzer küreselleşme süreçleri oldu. Örneğin, Amerika'nın fethedilmesi, sonuçları bugün bile görünen bir küreselleşmenin başlama noktasıydı, kültürler ve kimlikler çeşitliliğinin kaybına yol açmadı. Jean-Loup Amselle'in belirttiği gibi, kültürel homojenleşme korkusu, sanki önceleri arı ve tek başına duran, birbirlerine kapalı kültürler varmış gibi bir yanılgıya dayanıyor. Kültürler her zaman, eskilere giden kültür karşılaşmalarından doğan

karma sistemlerdir. Yaşam sürdürme ve aralıksız yenileşmeleri ancak birbirlerinden "dal ve budak" almayla oldu. Bu yazara göre gerçek tehlike tekdüzeleşme değil; bugünkü küreselleşme bir risk taşıyorsa, o da kendi kimliğine çekilme, kimliği içine kapanma ile olacaktır [Amselle, 2001].

Sınıf Kültürleri

Kitle kültürü kavramının zayıf metodolojik buluş değeri ve baskın kültür, popüler kültür kavramlarındaki belirsizliğe alt sınıf kültürlerindeki göreli otonomi olgusunun ortaya konulması da eklenince, bu, araştırmacıları, sınıf kültürü (ya da altkültür) kavramını, belirli bir marksist gelenekte görüldüğü gibi, felsefî çıkarımlara değil, ampirik anketlere bağlı kalarak pozitif açıdan değerlendirmeye yöneltti.

Birçok inceleme, değer sistemlerinin, davranış modellerinin ve eğitim prensiplerinin bir sınıftan diğerine belirgin değişmeler gösterdiğini ortaya koydu. Bu kültürel ayrımlar en olağan günlük edimlerde bile gözlemlenebilir. Örneğin, Claude ve Christiane Grignon farklı sosyal sınıflarda değişik türden beslenme biçimlerinin var olduğunu gösterdiler. Aynı süpermarketten alışveriş yapma, tüketim biçimlerinde bir homojenlik izlenimi verse de, ayrı tüketim seçimleri maskeler. Beslenmede, farklı sosyal çevrelerin geleneksel alışkanlıkları çok tutarlı kalır. Bunun ana nedeni alım gücü ayrılıkları değildir. Beslenme edimleri, değişmez kalan beğeni ölçülerine derinden bağlıdır, çünkü bilinçdışı imgelere, çocukluk öğretilerine, anılarına gönderirler. Sosyal ayrılıklar kendilerini sebze seçiminde, et, meyve ve tatlı seçiminde bile gösterirler. Koyun ve dana gibi "burjuva" etleri ve domuz, tavşan, taze sosis gibi popüler etler vardır (Fransa'da). Bir de sebzeler hiyerarşisi vardır ki en gösterişliden (hindiba, kuşkonmaz) en köylüsüne (âmiyane olarak, pırasa "fakirin kuşkonmazı" diye adlanır) ve en işçisine (patates)

uzanır. Yemek yapma modu da sınıf beğenilerini belli eder. Yemek olgusu belli bir sosyal sınıfa aidiyeti belirtme biçimidir [Grignon, Claude ve Christiane, 1980].

Max Weber ve kapitalist girişimci sınıfının ortaya çıkışı

Kültürel olgularla sosyal sınıfların birlikte düşünülmesinin ilk denemelerinden birini kuşkusuz Max Weber'e (1864-1920) borçluyuz. En ünlü çalışması *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Zihniyet Dünyası*'nda (1905) kapitalist girişimci sınıfının ekonomide davranışlarının ancak onların dünya görüşleri ve değer sistemleri göz önüne alınırsa anlaşılır olacağını göstermeye çalışır. Bu sınıf ilk önce batıda ortaya çıktıysa, bu bir rastlantı değildir. Weber'e göre bu çıkış, Protestanlığın doğuşuyla ilgili bir dizi kültürel değişim sonucu geldi.

Max Weber'in bu kitapta inceleme amacı, kapitalizmin, sözcüğün geniş anlamıyla, ilk başlangıcı değil, bir yerde, modern kapitalizmi yaratan bir yeni girişimci sınıf kültürünün – Weber'in deyişiyle "zihniyet"in- formasyonudur.

Modern kapitalizmin açılımında, geleneksel büyük tüccar burjuvaziden daha önemli bir rol oynayacak olan sınıf, "hızla yükselmekte olan", endüstri çağının başlarında "en çok girişimci çıkaran" orta burjuvazidir. Modern kapitalizmin değerler sistemi ile uyum içinde olan ve onun yayılmasına etkili biçimde katkı verecek olan bu orta burjuvazidir. Bu orta sınıfa özellik katan, Weber'in deyişiyle bir "yaşama tarzı", bir "yaşam modu" oluşu, başka deyişle, geleneksel kurallardan kopmuş, yeni bir ethos'da şekillenen özel bir kültür oluşudur. Bu ethos'u "dünyevî zahitlik durumu" olarak tanımlar Weber.

Kapitalist ethos, amacı kendisi olan bir etkinlik olarak, bir meslek bilinci ahlâkı ve iş (çalışma) olgusuna değer yükseltilmesi düşüncesini içerir. Çalışma artık yalnızca yaşamak için gerekli kazancı elde etmek değildir. Çalışma yaşama anlam

veriyor. "Bağımsız" çalışması ile ve işçilerin sisteme sokulması ile, modern insan bundan böyle kendisini özgür ve sorumlu birey olarak gerçekleştirebilecektir.

Yeni yaşam biçiminin merkez değeri iş ise ve ona enerjisinin ve zamanının en büyük bölümünü ayırmayı gerektiriyorsa, bu asıl amacın servet yapmak olması demek değil. Tek amaç olarak zenginlik modern kapitalist zihniyetin özelliği değildir. Onda aranıyor olan, (yatırılan sermayenin kâr boyutu ile ölçülecek) kâr ile sermaye birikimidir. Bu durum bireylerde "kendini adama", ölçülülük ve saygınlık özellikleri gerektirir ki bunlar geleneksel anlamda onur kavramındaki savurganlık ve gösteriş mantığından çok uzakta dururlar. Bireyler kazandıkları üzerinde yan gelip yatmamalı, sahip olduklarından kısır biçimde tat alma yoluna gitmemelidirler. Kârlarım yatırımlara dönüştürerek sosyal açıdan yararlı olacak biçimde kullanmalıdırlar. Endüstri toplumlarında makbul olan yeni dünyevî erdemler disiplinin temelini oluşturan, tasarruf, el çekme ve çabadır.

Yeni bir sosyal ve ekonomik davranış biçimi getiren bu girişimciler kimlerdir? Bunlar dinsel zahitliği dünyevî bir zahitliğe çeviriyor olan püriten Protestanlardır. Kapitalizmin zihniyeti, esinlendiği kaynağı göstererek anlaşılabilir ancak: bu, bir yerde kapitalizme meşruiyetini veren Protestan zahitliğidir. "Hıristiyan idealinin" dine kapanmakla değil, insanın mesleğinin günlük icrasıyla gerçekleşeceği düşüncesini ortaya atan Reform hareketi ve özellikle de Kalvinizm'dir. İşi, çalışması aracılığıyla, insanoğlu Tanrının görkeminin tezahürüne katılır. Tanrının kayırmasını başka hiçbir yolla ve gerçekdışı, bâtıl yollardan elde edemez o. İnsanoğlu yazgıya boyun eğmeli ve zahidane bir davranışla kendini canla başla işine vererek Tanrıya hizmetkâr olmalıdır. Bu bakış açısında, işinde başarı tanrısal kayırılma göstergesi diye yorumlanır. Tanrı karşısında

tek başına kalan, kilisenin vesayetinden kurtulmuş olan birey, bütünüyle sorumlu insan olarak ortaya çıkıyor.

Weber Protestan Reformu'nun ahlâkıyla modern kapitalizmin zihniyeti arasında bir uyum saptıyor. Olgular, dünyevilik kazanmış zahitlik değerlerinin yayılması aracılığıyla, Kalvinist püritanizmin kapitalizmin gelişmesine yardım eden kültürel bir ortam yarattığı yolunda gelişmiş gibi görünüyor. Bu da, başlangıçta, yeni girişimciler sınıfını oluşturanların, Protestanlık tarafından kültürel olarak etki görmüş bireyler olduğunu açıklıyor. Protestan ethos'u çelişkili gibi duruyor olan davranışların ortak mantığını anlamamızı sağlıyor: kapitalistin insanın zenginliğe zenginlik katma arzusu ile zenginliğinin tadını çıkarmayı kabul etmemesi düşüncesi.

Kimi karşı duranların tersine, Weber'in amacı kapitalizme Protestanlıkla açıklama getirmek değildi. Püriten etiğiyle kapitalizmin zihniyeti arasında belli bir "çekicilik" olduğunu göstermek ve anlamak istiyordu. Weber sembolik ve ideolojik sorunların kendilerinde görece bir otonomi taşıdıklarını, sosyal ve ekonomik fenomenlerin evriminde belirgin bir etkide bulunabileceğini de kanıtlamak istiyordu. Weber bu yolla, düşünceler, değerler ve zihinsel tasarımların, içinde bulunulan ekonomik durumların yansıması veya üstyapısı olduğunu kabul eden "tarihî materyalizme" aşırı determinist ve "basite indirgeyici" bir tez diye karşı çıkıyordu.

İşçi kültürü

Sınıf kültürleri üzerine araştırmalar Fransa'da en çok işçi kültüründe yapıldı. Michel Bozon'a göre,

> sosyal bilimler araştırmacılarını *terra incognita,* bir bilinmeyen olarak baktıkları işçi sınıfına çekiyor olan onun kolay ulaşılır olmasının yanında, zayıf sosyal görünürlüğüdür [1985, s.46].

İşçi kültürünün analize alınması Maurice Halbwachs'in öncü çalışmalarına çok şey borçludur, özellikle de *İşçi Sınıfı ve Hayat Düzeyleri* adlı 1913'te yayınlanmış tezine. Halbwachs'a göre, bireylerin kültürel kullanımlarına yön veren gereksinmeler üretim ilişkileri tarafından belirlenmiştir. İşçi aileleri içinden bir dizi aile bütçesi inceledikten sonra, işçinin iş yapısıyla işçi tüketimi biçimleri arasında bağ kurar Halbwachs.

İşçi kültürünün en ince ayrıntılı betimlemelerinden birini ve "kültürlü" burjuva kültürü karşısında duruşunun en ince analizlerinden birini, kendisi de işçi kökenli olan İngiliz araştırmacı Richard Hoggart yaptı. 1957'de yayınlanmış ve klasik olmuş yapıtı *Fakirin Kültürü; İngiltere'de Halk Sınıflarının Yaşama Üslubu Üstüne İnceleme*'de en ince özel ayrıntılara varıncaya dek, günlük yaşamın bir etnografyasına girişir ve yüzyılın başından beri işçi yaşamı maddesel koşullarında ve kitle iletişimindeki büyük gelişmelere rağmen, işçi kültürünün güncellik yitirmeyen özgünlüğünü ortaya çıkarır. Bir yaşam ve yazgı birliğine ait olmanın verdiği keskin duygu, sosyal dünyanın "onlar" ve "biz" arasında kesin bir ikiye bölünmesi sonucuna götürüyor ve bu geniş bir kültürel tutuculukla, somutta aile bütçesinde önceliğin kolektif kullanıma ayrılmasıyla ve aynı nedenle aile dayanışmasının güçlenmesiyle belirginleşiyor.

Bugün artık dar anlamıyla, mahalle mahalle toplanmış, yoğun bir komşuluk ilişkisi geliştiren ve herkesi belli aralıklarla kolektif şenliklerde bir araya getiren işçi toplulukları yok. Kültürel işçi özelliği, dilde, giyimde, meskende ve başka şeylerde pek görünür olmasa da, kaybolmuş da değil. İşçi yaşamındaki "özgünleşme"ye gidiş, belirgin biçimde aile ortamına kaçışla kendini gösteriyor. Fakat gene de, Olivier Schwartz'ın incelediği bu evrim, sosyal mekânların özelleşmiş mekânlar yararına gerilemesinden çok, bugün özelin sosyale karşı gösterdiği sıkı rekabeti anlatıyor. Şu var ki özel işçi mekânı da özgün normlar içinde düzenlenmiştir: gündelik aile yaşamında roller kesin bir

cinsiyet ayrımıyla belirlidir [Schwartz, 1990]. Genelde, Jean-Pierre Terrail'ın işaret ettiği gibi, işçilerin "bolluk çağı" deyimiyle adlandırdığımız çağa girişle atbaşı giden kültürel evrimler, eski normların uyuma uğramasından çok, dışarıdan alınmış yeni normların kabullenildiğini gösterir [Terrail, 1990].

Burjuva kültürü

Etnolojik anlamda burjuva kültürü üzerine araştırmalar çok daha yenidirler. Bu gecikme, çoğu metodolojik düzeyde değişik faktörlerden dolayıdır. İşçi dünyasının tersine, burjuvazi kendisini çoklukla, edebiyat, sinema, gazetecilik dillerinde kurgular. Buna karşılık, bu öz tasarımını elinde tutmak amacıyla, kendisini araştırıcıların merakı ve analizlerinden özenle uzak tutmak ister. Öte yandan, burjuvaların birey olarak bir özelliği kendilerini birey gibi görmek istememeleri, bu terimle nitelenmeyi yadsımalarıdır. Burjuva kültürü ender olarak kendisiyle gurur duyulan ve sahip olunmak istenen bir kültürdür. Bu da onu ampirik olarak incelemeyi güçleştirir.

Burjuva kültürüne ilk etnografik yaklaşımlardan birini Beatrix Le Wita'ya borçluyuz; yaptığı anket asıl olarak Paris ve Neuilly'de özel Katolik Sainte-Marie kolejleri ve bu eğitim kurumlarında öğrenci olmuş kadınlar üzerinedir. Burjuva kültürünü anlatmak için, üç ana öge üzerinde duruyor Le Wita: burjuvalarda ayrıntılara, özellikle giyimde "önemsiz gibi görünen" fakat "ayrı duruşu" oluşturan detaylara verilen dikkat; zahitlikle ilintili ve Max Weber'in kapitalist burjuvazinin temel bir özelliği olarak gördüğü kendini kontrol altında tutma; ve günlük yaşam edimlerinde kurallaştırma olgusu.. Masa adabı bunların en önem verilenidir.

> Sofra, bilinçli olarak burjuva ailesi grubunu ayırdeden göstergeler bütününün yoğunlukla yaşandığı ve aktarıldığı büyük önemde bir sosyalizasyon anıdır [Le Wita, 1988, s.84].

Le Wita bu üç ögeye, ayırdedici bir başkasını daha ekler: zamansal olarak çok geriye giden ve ince ayrıntılı bir soykütüğü belleğinin sürdürülmesi ve kullanımı.

Seksenli yıllarda yapılmış başka araştırmalar burjuva kültürünün bu tablosunu bütünler ve daha açık kılar [Pinçon M. ve Pinçon-Charlot M., 1989]. Bazı araştırmalar sıklıkla Katolik özel eğitim kurumlarının önemli sosyalleştirme işlevini vurgularlar, bu noktada tarihsel model, çok etkili bir aile eğitim aracı olan Cizvit kolejidir [Saint-Martin, 1990, Faguer, 1991].

Bourdieu ve "habitus" kavramı

Üzerinde çok çalışma yaptığı Kabil toplumu gibi geleneksel toplumlarda olsun, endüstri toplumlarında olsun, sosyal grupları karşı karşıya getiren kültürel farklar üstüne analizlerinde Pierre Bourdieu antropolojik kültür kavramını ender olarak kullanır. "Kültür" sözcüğü yazılarında genelde dar ve klasik anlamda "kültür yapıtlarına", başka deyişle sanat, edebiyat dünyasına giren, sosyal olarak değer kazanmış sembolik ürünlere gönderme yapar. Bourdieu bugün (dar anlamda kullandığı) kültür sosyolojisinin başlıca temsilcilerinden biri olarak düşünülüyorsa, bu, sanatsal yaratının başlangıcında olan sosyal mekanizmalara ve dar anlamda kültürel tüketimin farklı moduslarını açıklayan mekanizmalara, sosyal gruplar olgusuyla açıklık getirmek istemesindendir, çünkü kültür kullanımları Bourdieu'nün analizlerinde, sosyal tabakalaşma ile derinden ilintilidir.

Bourdieu antropolojik anlamda kültüre eğilmek istediğinde başka bir kavrama, "habitus" kavramına başvurur. Kendi habitus anlayışı üzerinde en uzun boylu açıklamayı kuşkusuz *Pratik Akıl* adlı kitabında yapar. Verdiği tanıma göre,

> (habitus'lar) süreli ve farklı durumlara aktarımlı yeti ve eğilimler, yapı kazanmış strüktürlerdir, yeni yapılanmalara yol açacak

biçimde işlev görebilir, başka deyişle insan edimlerini ve zihinsel tasarımları doğurucu, düzen kurucu prensipler olarak işlerler, bu edim ve tasarımlar amaca objektif biçimde uyum sağlar ve bunu yaparken bir amaç bilinci ve özel bir yatkınlık gerektirmezler [...] [1980, s.88].

Burada söz konusu olan yetiler özgün yaşam biçimlerinden gelen bütün bir koşullanmalar dizisiyle kazanılmışlardır. Habitus bu durumda, bir sınıf ya da bir sosyal grubu aynı sosyal koşulları paylaşmayan ötekilere göre ayırdetmektir. Belli bir sosyal mekândaki farklı pozisyonlara, yaşam koşullarında objektif olarak yer etmiş ayrımları sembolik anlatan yaşam üslupları karşılık olurlar.

"Habitus," diye devam eder Bourdieu, "sonraki insanlarda öncekilerin kazanımını üreten kolektif belleğin maddesellik kazanması şeklinde işlev görür" [1980a, not 4, s.91]. Grubun "varlık sürdürmesini" sağlar [ibid]. Kazanılmış derin içselliği, etkin olmak için bireysel bilinci gerektirmemesi nedeniyle, "yeni durumlar karşısında eski işlevleri görecek yeni tarzlar bulmak kapasitesine sahiptir" [ibid.]. Habitus, aynı sınıf bireylerinin birbirlerine danışma gereği duymadan neden genelde benzer biçimde davrandıklarını açıklar.

Habitus böylece bireylere kendi sosyal mekânlarında yön bulmayı ve sosyal aidiyetleriyle uyumlu edimler bulmalarını sağlıyor olan olgudur. Bireye ileriyi gören stratejiler hazırlama olasılığı veriyorsa da, bu stratejiler gene de bilinçdışı şemalar, "algılama, düşünme ve eyleme şemaları" tarafından yönlendirilmişlerdir [İbid., s. 91] ve bu şemalar, bireyin maruz bulunduğu eğitim ve sosyalizasyon uğraşının ve bireyin bağımlı olduğu ve sonra edineceği deneyimlere oranla "çok daha ağır basacak" [İbid., 90] "ilksel deneyimlerin" sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

Habitus, düz anlamda, kolektif belleğin bedende içselleşmesidir de. Habitus'a özellik veren süreli eğilimler "bedensel hexis'i" oluşturan beden eğilimleridir aynı zamanda (Latince

habitus sözcüğü, Yunanca *hexis*'in çevirisidir). Bu eğilimler her insan grubuna biçim veren bir bedensel ilişki durumu kurarlar. Fakat dahası var diyor Bourdieu. Bedensel hexis tarzdan da öte bir şeydir, bu "bedene içsellenmiş" bir sosyal dünya anlayışı, bedene geçmiş bir etik durumudur. Her kişi jestleri ve duruşlarıyla kendisi ve belki başkaları da ayırdına varmadan ben'inde yer almış olan derin habitus'u açığa vurur. Bedensel hexis'le sosyal özellikler bir tür "biyoloji kazanmışlardır": "doğa" gibi görünüyor ve yaşanıyor olan gerçekte bir habitus durumudur. Sosyalin bu "biyolojileşmesi" habitus'un sürekli oluşunu en etkin biçimde sağlayan mekanizmalardan biridir.

Beğenilerin homojenleşmesini yapan, grup ya da sınıf habitus'larının homojenlik vasfı, "açık ve doğal diye baktığımız" kişisel seçim ve edimleri anlaşılır ve görünür kılan şeydir [1980a, s.97]. Sınıf habitus'larındaki homojenliği saptamak "kişisel üsluplar"daki çeşitliliğin yadsınması anlamına gelmez. Bununla birlikte, bu bireysel değişmeler Bourdieu'ye göre, "sınıf içinde bireyin, sınıfsal ve bireysel yörüngedeki özel konumunun başkalığını" gösteren yapısal değişkenler olarak anlaşılmalıdır [İbid., s.101].

"Sosyal yörünge" kavramı Bourdieu'yü değişmez bir habitus anlayışından kurtarıyor. Bourdieu için habitus, mekanik biçimde bireylerin zihinsel tasarımları ve eylemlerini belirleyen ve sosyal türemeyi kabaca garantiye alan katı bir eğilimler sistemi değildir. İçinde bulunulan anın sosyal koşulları habitus'u bütünüyle açıklamaz, o değişime açıktır. Grubun ya da bireyin sosyal yörüngesi, başka deyişle, birkaç kuşak boyunca birikim ve içsellik kazanmış sosyal devinim deneyimi (sosyal terfi, gerileme, yerinde sayma), habitus değişimlerini analiz etmek için göz önüne alınmalıdır.

VI / Kültür ve kimlik

Kültür kavramı birkaç zamandır sosyal bilimlerin dar çerçevesi dışında çok tutuluyorsa da, —çok kere ona bağlanan— giderek kullanım kazanan, ve kimi analistlerin moda gözüyle baktığı [Gallissot, 1987] bir başka terim var: "kimlik" sözcüğü. Geriye büyük ölçüde bilimsel araştırmanın gelişimine yabancı bu kimlikler "modasının" ne anlatmak istediğini, ve "kimlikle" söz konusu olanı bilmek kalıyor.

Bugün, kimlik üstüne büyük sorgulamalar sık biçimde kültür sorununa gönderiyor. Herkes her yerde kültür görüyor, herkes için kimlik bulmak isteniyor. Kültür krizleri kimlik krizleridir diye duyuruluyor. Bu sorunsalın boyut kazanmasını, ulus-devlet modelinin zayıflaması, ulusüstü siyasi bütünleşmenin genişlemesi ve bir ekonomik küreselleşme çerçevesi içinde mi görmek gerekir? Daha açık bir deyişle, yeni kimlik modası, yetmişli yıllarda baş gösteren çok değişik, hatta karşıt, ideolojik devinimlerin, çoğul kültürlü toplum savunucusu veya "herkes kendi içinde kendi kalsın"cı devinimlerin farklılığı yüceltme döneminden bugüne uzayan bir olgudur.

Fakat, kültür ve kültürel kimlik kavramları bir ölçüde aynı çizgide ilerleseler de, pek o kadar karıştırılamazlar. Bir yerde, kültür, kimlik bilinci taşımadan ilerleyebilir, buna karşılık kimlik stratejileri bir kültürü kullanabilir ve değişime bile uğratabilir ve bu durumda kültür eski durumuna ayrı düşmüş olacaktır. Kültür büyük ölçüde bilinçdışı süreçler alanına girer. Kimlikse bir aidiyet normuna gönderme yapar, bu zorunlu olarak bilinçlidir, çünkü sembol karşıtlıkları üzerine kurulmuştur.

Sosyal bilimler alanında kültürel kimlik kavramı çok anlamlılığı ve akışkanlığı, seyyalliği ile özellik alır. Ortaya çıkışı yenidir, çok sayıda tanım ve yorum gördü. Kültürel kimlik düşüncesi ellili yıllarda Amerika'da sistemleşti. O dönem, sosyal psikolojide araştıran ekipler için, göçmenlerin bütüne girmesi sorunlarını açıklamaya olanak veren bir araç bulmak söz konusuydu. Kültürel kimliğe, bireylerin hal ve gidişini belirleyen ve bir yerde hep aynı kalacak gözüyle bakan bu yaklaşım sonraları, daha dinamik tasarımlar yararına, kimliği bireyin ilişkiler bağlamından ayrı tutmayan tasarımlar yararına aşılacaktır.

Kültürel kimlik sorunu mantıksal olarak bir ilk aşamada daha geniş boyutlu ve birleşenlerinden biri olduğu sosyal kimlik sorununa gönderme yapar. Sosyal psikoloji için kimlik, bireyde psikolojikle sosyali bağlamaya yarayan bir araçtır. Bireyle onun uzak ve yakın sosyal çevresi arasındaki değişik türden etkileşimlerin vardığı noktayı anlatır. Bir bireyin sosyal kimliği onun sosyal sistemdeki aidiyetlerinin tümüyle özellik kazanır: bir cinsiyet sınıfına, bir yaş sınıfına, bir sosyal sınıfa, bir ulusa vb.na aidiyet. Kimlik bireye sosyal sistemde kendisini konumlamasını ve kendisinin sosyal olarak konumlanmasını sağlar.

Fakat sosyal kimlikte yalnızca bireyler ele alınmaz. Her insan grubu sosyal tanımına uyan, onun sosyal bütünde konumlanmasını sağlayan bir kimlik taşır. Sosyal kimlik hem içerir, hem de dışlar: gruba kimlik verir (belli ölçüler içinde aynilik taşıyan kişiler gruba mensupturlar) ve onu öteki gruplardan (aynı ölçüler içinde mensupları birincilerden farklıdır) ayrı kılar. Bu açıdan, kültürel kimlik, kültürel fark üzerine kurulu biz/onlar kategorilenmesinin bir modusu olarak görülüyor.

Kültürel kimliğin nesnelci ve öznelci anlayışları

Kültüre bakışımızla kültürel kimliğe bakışımız arasında sıkı bir bağ vardır. Kültürü miras olarak alınan, kendisinden kurtulmanın elimizde olmadığı bir "ikinci doğa" olarak görenler, kimliği bireyi hepten belirleyen, silinmez izler bırakan bir veri olarak düşünürler. Bu perspektifte kültürel kimlik zorunlu olarak bireyin ilk aidiyet grubuna gönderme yapar. Köken, alışılmış imgeyle "kökler"i her kültürel kimliğin temeli ve bireyi kesin ve otantik biçimde tanımlıyor olan şeydir. Kimliğin neredeyse genetik, doğacı ideolojilere destek sağlayan bu tasarımı kültürel aidiyetin "biyolojikleşmesine" kadar gider. Başka deyişle, kimlik bireyden önce vardır, bireyin onu almaktan başka seçeneği yoktur, yoksa marjinal kalır, "kökünden kopar". Böyle bakılınca, kimlik, evrimi olmayacak, bireyin ya da grubun, üzerinde hiçbir tasarrufu bulunmayacak bir tözdür.

Son noktada, kültürel kimliğe uyarlanınca, köken sorunsalı bireylerin ve grupların ırksallaştırılmasına gider, çünkü, aşırı uçta bazı tezler için, kimlik bir yerde genetik mirasta kayıtlıdır (bkz. özellikle, Van den Berghe [1981]). Biyolojik kalıtımıyla birey etnik ve kültürel kimliğin yapıcı ögeleriyle doğar ve bu kimliğin içinde bireyin ait olduğu ulusa özgü "zihniyet" ve "yaratıcılık" alanına giren fenotipik ve psikolojik yetiler bulunur. Kimlik bu durumda bir yerde doğuştan gelen bir aidiyet duygusuna dayanıyor. Kimlik, bireyi tutarlılık ve kesinlikle tanımlayan kendi içinde kendinden varolma durumu olarak düşünülüyor.

Bir başka kültüralist yaklaşımda ise, vurgu, belirleyici olarak bakılmayan biyolojik kalıtıma değil, kültür grubu içinde bireyin sosyalizasyonu ile ilintili olan kültürel mirasa yapılıyor. Bununla birlikte sonuç neredeyse aynı kapıya çıkıyor, çünkü, bu yaklaşımda birey ona dayatılmış olan kültürel modelleri içselleştirmeye yöneliyor ve tek seçeneği köken

grubuyla özdeşleşmektir. Burada da, kimlik bireyden önce mevcut tanımlanıyor. Her bir kültürel kimlik belirli bir kültürle aynı tözdendir. O zaman geriye kolektif kimliğin dayandığı kültürel niteliklerin listesini düzenlemek kalıyor. Kültürel değişmezleri belirlemek grubun tözünü tanımlayacaktır, başka deyişle değişmez kalacak olan "tözsel" kimliğini.

"Birincil önemdelik" vasfıyla tanımlanan başka kültürel kimlik kuramları, etno-kültürel kimliğin büyük önem taşıdığını, çünkü etnik gruba aidiyetin bütün sosyal aidiyetlerin en temel ve ilki oluşunu, en belirleyici bağların onda oluştuğunu, ortak bir soykütüğünden gelen bağlar olma nedenini öne çıkarırlar (bk. özellikle, Geertz [1963]). En derin ve en yapıcı heyecanlar ve dayanışmalar etnik grup içinde paylaşılırlar. Bu tanımda, kültürel kimlik, diğer gruplara gönderme yapmaması, grup dışına çıkılmadan grup tarafından aktarılması nedeniyle grubun özünde kalan bir nitelik oluyor. Kimlik has bir özelliktir, zarlar en başta böyle atılmıştır.

Bu farklı kuramları birleştiren şey kültürel kimlikte hepsinin nesnelci bir anlayış taşımalarıdır. Hepsinde kimliği, "objektif" olarak bakılan, ortak köken olarak görülen (kalıtım, soykütüğü) bazı kriterlerle tanımlamak ve betimlemek söz konusudur: dil, kültür, din, kolektif psikoloji ("temel kişilik"), bir toprağa bağ, vb. Nesnelciler için, dili, kültürü, toprağı, hatta fenotip'i olmayan bir grup etno-kültürel bir grup oluşturduğunu ileri süremez. Otantik bir kültürel kimliğe hakkı olduğunu savunamaz.

Kimlikte bu tanımlamalar kimlik olgusunun öznelci anlayışını savunanlarca sıkı eleştiriye tutulur. Bunlara göre kültürel kimlik onun nitelik verici olduğuna indirgenemez: kimlik alınınca iş bitmiş olmaz. Olguya böyle bakılırsa, ona statik bakılmış olur, hiç değişmeyecek, öyle kalacak bir topluluğa gönderme yapılmış olunur. Fakat, "öznelciler" için etno-kültürel kimlik bir aidiyet duygusundan, bir yerde hayalî bir

topluluğa özdeş olmadan öte bir şey değildir. Bu analistler için önemli olan bireylerin sosyal gerçek ve sosyal gerçeğin ayrımlaşması noktasındaki zihin tasarımlarıdır.

Yalnız, öznelci bakış açısı aşırı uca taşınırsa kimliği, keyfî bireysel bir seçime, herkes özdeşleşmelerinde özgürdür durumuna indirgiyor. En uç varsayımda, herhangi özel bir kimlik, bu bakış açısında, salt hayal ürünü bir kurmaca, bir ölçüde gizli emeller güden ve saf kalabalıkları manipüle eden kimi ideologun imgeleminde oluşturduğu bir kurmaca olarak da analiz edilebilir. Öznelci yaklaşım kimlikte değişirlik özelliğini gösteriyorsa da, kimliğin değişken geçici yanını biraz fazla öne çıkarıyor; oysa kimliklerde bir tutarlılık da vardır.

İlişkiler ve konumlar anlayışı

Kimlik sorununa girmek için salt nesnelci ya da salt öznelci bir yaklaşım kabul etmek bir çıkmaza girmek ve bireyin ilişkiler bağlamını soyutlayarak düşünmemek olur. Örneğin belli bir zaman diliminde neden bir kimliğin öne çıkarıldığını başka bir zamanda niye aynı kimliğin geriye çekildiğini ilişkiler bağlamı açıklayabilir ancak.

Kimliğin bir veri değil de, sosyal bir yapı olduğu, tasarım alanına girdiği kabul edilse de, sosyal aktörlerin öznel dünyasının kurduğu bir yanılsama da değildir. Kimlik, bireylerin konumunu belirleyen ve bu yüzden tasarımlarını ve seçimlerini yönlendiren sosyal çerçeveler içinde kurulur. Ayrıca, kimlik yapılanması bir fantasma değildir, sosyal etkinlik taşır, gerçek olan sosyal sonuçlar doğurur.

Kimlik, bir grubun başka gruplarla karşıtlık ilişkisinde kurulan bir yapıdır. Kimliği ilişkiler bağlamında yapılanma olarak gören ve nesnelci/öznelci alternatifini aşmamıza olanak veren bu anlayışı Fredrik Barth'in [1969] öncü yapıtına borçluyuz. Barth'a göre kimlik olgusunu sosyal gruplar arasındaki ilişkiler

düzeyinde aramak gerekir. Barth için kimlik, grupların aralarında alıp vermeyi düzenlemek için başvurdukları bir kategorilere ayırma modusudur. Burada bir grubun kimliğini tanımlamak için önemli olan, grubun ayırıcı kültürel özelliklerinin bütünüyle dökümünü yapmak değildir; önemli olan, bu özellikler arasında grubun üyelerinin kültürel farkı vurgulamak ve sürdürmek için kullandıkları özellikleri ayırıp çıkartmaktır. Diğer deyişle, kimliği yapan fark kültürel farkın doğrudan sonucu değildir. Belli bir kültürün kendisi bir kimlik farklılığı üretmez: kimlik farklılığı ancak gruplar arası etkileşimlerden ve grupların ilişkilerde ortaya koyduğu fark yaratma yöntemlerinden gelebilir.

Dolayısıyla, Barth'da bir grubun üyeleri etno-kültürel aidiyetleriyle salt biçimde belirlenmiş olarak algılanmazlar, çünkü bu aidiyete içinde bulundukları ilişkisel konuma göre anlamı veren sosyal aktörlerin kendileridir. Bu da kimliğin sosyal iletişim sırasında sürekli yapılanıp tekrar yapılandığını görmek demektir. Kimliğin bu dinamik tasarımı, onu ilk başta verilmiş sürekli ve hiç değişmeyecek bir nitelik olarak gören anlayışa karşı durur. Bu durumda, ilişkiyi incelemeyi merkeze alan, kimliği belirleyen hayalî özden uzaklaşan bu görüşle sorunsal kökten bir değişime uğruyor.

Salt kimlik yoktur, kimlik için kimlik yoktur. Kimlik hep ötekiyle ilişkidedir. Diğer deyişle, kimlik ve ötekilik birlikte giderler, diyalektik bir ilişki sürdürürler. Özdeşleşme ve ayrımlaşma ayrılmaz bir ikilidir. Kimliğin, ilişki konumunda oluşan bir özdeşleşme ürünü olduğu, ilişkisel konumun değişirliğinden ötürü salt olmadığı düşünülürse, bu durumda analizde etkin kavram olarak "kimlik" yerine "özdeşleşme" kavramını kullanmak daha yerinde olacaktır [Gallissot, 1987].

Özdeşleşme bir kabul ya da özdeşleşme çağrısı işlevi görebilir. Kimlik hep bir uzlaşma durumu, kendimizin tanımladığı bir "öz-kimlik", başkalarının bize tanımladığı bir "öteki-kimlik"

ya da "dış-kimlik" arasında bir uzlaşma, bir yerde bir "pazarlık" durumudur [Simon, 1999, s.49]. Öteki-kimlik çelişkili özdeşleşmelere yol açabilir: örneğin, XIX. yüzyılın sonu ve XX. yüzyılın başında Latin Amerika'da Yakın Doğulu, Arapça konuşan, çoğunlukla Hıristiyan ve Lübnan, Filistin, Suriye kökenli, o dönemde Türk yönetimi altındaki bu topraklardan gelen göçmenler, ilk gelişlerinde (ve daha sonra bunların çocukları) *Turcos*'lar olarak gösterildiler (ve bu sıfat çabucak ve süreli biçimde gündelik dile geçti), çünkü kimlik cüzdanları Türk'tü, fakat kendilerini Türk olarak görmedikleri gibi, Osmanlı İmparatorluğu'ndan kaçıyorlardı. Bu göçmenler kendi öz tanımlarını bir türlü kabul ettiremeyeceklerdir, bunların çocukları ise genelde, ve ikinci kuşakla, kimlik seçimlerini yeni ülkeden yana yapacaklardır [Cuche, 2001].

İlişkisel konuma göre, özellikle temas grupları arasındaki güç dengesine göre –ki bu sembolik bir güç dengesi olabilir– öznel kimlik (öznenin kendisine belirlediği kimlik), öteki-kimlikten (başkalarının özneye belirlediği kimlik) daha meşru olabilecektir. Belirgin bir baskınlık (görme) durumunda öteki-kimlik azınlık gruplarını mimlemekle kendini gösterir. Böyle bir durumda dış-kimlik "negatif kimlik" denilen noktaya varabilir. Çoğunluk grubu tarafından farklı, çoğunluğun kurduğu referansa göre farklı diye bakıldıklarından, azınlıktakiler negatif bir farklı oluş kazanıyorlar. Bundan ötürü bu azınlıklarda sık biçimde, baskınlık altındakilerde olağan olan başkalarının gözündeki imajın kabullenmesi ve içselleştirilmesinden gelen kendini küçük görme olgularının ortaya çıkmasına tanık oluyoruz. Negatif kimlik, utanılan, içe atılan kimlik olarak beliriyor ve kendini sıklıkla negatif farklılığın dış görüntülerini elden geldiğince giderme çabasıyla gösteriyor.

Ancak, etnilerarası ilişkilerde durum değişikliği, grubun negatif imajını derin değişikliğe uğratabilir. Yetmişli yıllarda Fransa'da Laos'lu sığınmacılar, Hmonglar için böyle oldu.

Laos'ta çok marjinal kalmış bir etnik azınlık oluşturuyorlardı ve kendilerine çoğunluk grup Lao'nun taktığı adla "Meolar" deniliyordu. Laolar için bu terim "vahşi", "geri kalmış" anlamına geliyordu. Fransa ulusal ortamında kendilerini kendi koydukları bir etni ismiyle, "Hmong" ile empoze ettiler. Bu dillerinde "insan" demekti, kendilerinin daha pozitif bir tasavvurunu veriyor, güneydoğu Asya sığınmacılarının çoğu için olduğu gibi "iyi yabancı", uyumlu ve çalışkan imajını anlatıyordu. Bu sıla halinin, gerçekte acılı olmasına rağmen bir başka simgesel iyiliği oldu: Hmonglar, Laos'lu sığınmacılar bütünü içinde etnilerarası bir eşitlik durumuna sahip oldular ve Fransa'da sosyal olarak, Laos'ta kendilerini küçümseyen Lao'lar ve Çinli Laoslularla aynı düzeyde buldular [Hassoun, 1997, s.100-101].

Görülüyor ki, kimlik sınıf kavgası nedeni olabiliyor. Bütün gruplar aynı "özdeşleşme gücüne" sahip değiller, çünkü özdeşleşebilme gücü, grupları birbirlerine bağlayan ilişkiler sisteminde tuttukları konumla ilgilidir. Bütün gruplar ötekileri ve kendilerini tanımlamak, nitelemekte aynı otoriteye sahip değiller. Bourdieu'nün, klasik olmuş yazısı "Kimlik ve Tasavvur"da dediği gibi [1980 b], yalnız meşru otoriteyi, iktidarın verdiği otoriteyi ellerinde tutanlar kendilerini ve başkalarını tanımlama gücüne sahiptirler. Kimliksel tanımlamaların hepsi her grubun karşılıklı konumlarını belirleyen bir sınıflama sistemi gibi işlev görürler. Meşru otorite sosyal realiteyi kendi tasarımlama kategorileri içinde ve sosyal dünyayı kendi bölümleme prensipleri içinde meşru kabul ettirmekte ve sosyal grupları buradan hareketle düzenlemekte ve değiştirmekte sembolik gücü elinde tutar.

Aynı biçimde, ABD'de baskın grup WASP (white, Anglo-Saxon, Protestant) öteki Amerikalıları "etnik gruplar" kategorisinde, ya da "ırksal gruplar" kategorisinde sınıflar. Birinci kategoriye Avrupalı WASP olmayan göçmenlerin çocukları

girerler; ikinciye "beyaz olmayan" Amerikalılar (siyahlar, Çinliler, Japonlar, Portorikolular, Meksikalılar...). Bu tanımda "etnik olanlar" ötekilerdir, Amerikan kimliği referansından bir yerde uzakta kalanlar. WASP'lar ise bir tür sosyal sihirbazlıkla bu etnik ve ırksal özdeşleşmeden kendilerini sıyırırlar. Onlar her tür sınıflamanın dışında, "kategori dışı"dırlar, çünkü açık biçimde sınıflama görmüş olanların çok üstünde duruyorlar.

Sınıflama gücü olmak bu durumda alt grupların etnikleştirilmesine götürüyor. Onlar kendileriyle bağdaştırılmış ve aynı kalacak olan dış görünüşün kültürel özellikleriyle kimlik bulmuşlardır. Marjinal ve azınlık görülmelerine yarayan kanıt da budur: toplumun yönetimine bütünüyle katılamayacak kadar farklı görünüyorlar. Görüldüğü gibi, fark yükleme kültürel özellikleri tanımış olmaktan çok, tek meşru kimliğin, baskın grup kimliğinin ileri çıkarılması anlamı taşıyor. Bu, azınlık gruplarının bir ayrımcılık politikası görmelerine kadar, yapılmış sınıflamada tuttukları yerde kalmaları gerektiğine kadar gidebilir.

Böylesine, kavgalara neden olunca, kimlik problematik bir görünüm veriyor. O zaman sosyal bilimlerden şu ya da bu kültürel kimliğin doğru kategorik bir tanımını vermesini beklememeliyiz. Örneğin, bir Bröton ya da bir Kabil kültürünün doğru tanımını vermek sosyolojinin ya da antropolojinin işi değildir. Belli bir kimliğin otantik veya abartılı özelliği üstünde karar vermek sosyal bilime düşmez (hangi hakikilik prensibine dayanarak bunu yapabilir ki?). Bilim adamı "kimlik kontrolleri" yapamaz. Bilim adamının rolü başkadır: o özdeşleşme süreçlerini yargıya tutmadan açıklar. O, bireyleri ve grupları seçim yapmaya, etiket koymaya, kategorileştirmeye, sınıflamaya ve bunları belli bir biçimde ve hep o biçimde yapmaya götüren sosyal mantıklara açıklık getirmeye çalışır.

Kimlik, bir devlet sorumluluğu

Modern ulus-devletlerin kuruluşuyla, kimlik bir devlet işi oldu. Devlet, kurallarını ve kontrolünü kendi koyduğu kimliğin yöneticisi olur. Ulus-devlet modelinin mantığında kimlik söz konusu olduğunda giderek katı olmak var. Modern devlet tek-özdeşleşmeye yönelir, çünkü ulusal kimliği tanımlamak için tek kültürel kimlik tanır (Fransa örneği), ya da ulusun bağrında belli bir kültürel çoğulculuk kabul ederken referans bir kimlik belirler, tek meşru olan kimlik (ABD örneği). Ulusalcı ideoloji kültürel farkları dışlayıcı bir ideolojidir. Aşırı ucundaki mantığı "etnik arılaştırma" mantığıdır.

Modern toplumlarda devlet, yurttaşların kimliğini titizlikle, bazı durumlarda "tahrif edilmez" kimlik kartları yapmaya kadar, kayıt altına alır. Bireyler ve gruplar kendi kimliklerini kendileri tanımlamakta pek özgür kalamazlar. Çok etnili bazı devletler uyrukların kimlik kartlarına, kimileri kendilerini bu kimlikte görmediği halde, etnik kültürel ve dinsel kayıt düşerler. "Ulus"un farklı grupları arasında anlaşmazlık durumunda, bu etiketleme olgusu, Lübnan ya da Ruanda çatışmalarında görüldüğü gibi dramatik sonuçlar doğurabilir.

Tekil özdeşleşme, tek kimlik eğilimi çağdaş toplumların bir çoğunda ilerleme gösteriyor. Kolektif kimlik, kendimiz için, ötekiler için tekil olarak kullanım görüyor. Ötekiler söz konusu olunca bu, ifratçı genellemelere yol açabiliyor. Kimlik saptayıcılık kolektif bir bütünü hayalî tek-kültürel bir kimliğe indirgeyebiliyor ve bu çoğunlukla küçültücü oluyor: "Arap böyledir..." "Afrikalılar şöyledirler..." gibi.

Modern ulus-devlet kimlik tasarımı ve kontrolünde geleneksel toplumlardan büyük ölçüde daha katı bir görünüm verir. Klişeleşmiş düşüncenin tersine, etno-kültürel kimlikler bu toplumlarda kesin bir tanım görmüyordu. Bu nedenle de bu toplumlar "esnek kimlikli toplumlar" olarak nitelendiler

[Amselle, 1990]. Bu toplumlar yeniliğe ve sosyal yenileşmeye geniş yer ayırıyorlar. Etnik kaynaşma ve etnik ayrışma olguları bunlarda sıkça görülüyor ve keskin çatışma, ayrılık durumları da göstermeyebiliyorlar.

Buradan, devlet eyleminin kimliği kabul edilmemiş ya da azaltılmış azınlık gruplarında hiçbir tepkiye yol açmadığını sanmak yanlış olur. Çağdaş devletlerin birçoğunda gözlenen kimliksel talep artışı iktidarın merkezileşmesi ve bürokratikleşmesi olgusunun bir sonucudur. Ulusal kimliğin yüceltilmesi kimlik verme olgusuna karşı sembolik bir karşı-harekete götürebilir. Pierre Bourdieu'nün ifade ettiği gibi:

> [...] Sınıflama kavgalarına, bireyler ve gruplar bütün sosyal varlıklarını koyarlar, kendi varolmalarını belirleyen her şeyi, kendilerini "biz" olarak oluşturan ve "onlar"ın, "ötekiler"in karşısına alan, bedenleriyle bağlı oldukları belli belirsiz bütün bir varolma duygusunu koyarlar. Kimlik konusunun devinim gücünü açıklayan da budur [1980b, s.69, not 20].

Azınlıkların bütün çabası bir kimlik edinmekte değil –çoğu durumda baskın grup onlara bir kimlik vermiştir–, kimliklerini kendi kriterleriyle tanımlama araçları edinmektir. O zaman onlar için söz konusu olan, çoğu kez negatif bir kimlik olan dış-kimliği pozitif kimliğe dönüştürmedir. Bir ilk aşamada bu, negatif tanımaya karşı çıkma, negatif özelliği tersine çevirme ile yapılacaktır, *black is beatiful* (siyah güzeldir) örneğinde olduğu gibi. Bir ikinci aşamada, kimliğin elden geldiğince otonom bir tanımını kabul ettirmek çabası yer alacaktır (siyah Amerikalılar örneğine dönersek, "Afro-Amerikalı" ya da *Black Muslims, Black Hebrews** gibi bir kimlik talebinin ortaya çıktığı görülür).

Kolektif olarak yaşanmış bir adaletsizlik duygusu, ayrımcılık görmüş bir grubun üyelerinde güçlü bir kolektif aidiyet

* Siyah Müslümanlar, Siyah Yahudiler (ç.n.)

duygusuna yer verebilir. Bir grupla özdeşlik, tanınma kavgasında toplu dayanışmanın zorunluluğu ölçüsünde talep görecektir. Fakat burada yadsınmış, ya da negatif bakılmış bir kimlikten, kendisi de katı kalacak başka bir kimliğe gömülme riski var, tıpkı baskın grup kimliği gibi azınlık grubu bireyinin onda kendisini salt biçimde göreceği, tersi durumda hain olarak bakılacağı bir kimliğe düşme riski. Bu, bazı durumlarda bütün diğer sosyal kimliklerini silecek ölçüde bir etnokültürel kimliğe hapsolma olgusu, bireysel kişiliğini inkâr boyutuna giderek bireyde yozlaştırma etkisi yaratabilir. Georges Devereux'nün anlatımıyla

> (...) *Kamçılanmış* bir etnik kimlik bütün öteki sınıf kimliklerinin yolunu kesince bir sosyal araç, dahası bir araçlar bütünü işlevi görmekten çıkar; bir deli gömleği (...) olur. Aslında, kamçılanmış ve aşırı gerçeklik kazanmış bir kimlik aracıyla *kolektif farklılaşabilme bireysel farklılaşabilme*'nin önünde bir engeldir (...).
> Kamçılanmış etnik kimlik objektiflik kazanınca, bireysel kimlik giderek aza indirgenir ve yadsınır. Kaldı ki bir insanın bütün öteki insanlar karşısında *onu ayırt edici işlevsel* benzemezliğidir onu insanî kılan: o diğerlerinden büyük ölçüde farklı oluşuyla diğer insanlara benzer. Bu kendisine "bir insan kimliği" ve bu nedenle kişisel kimlik tanımasını sağlar [1972, s.162-163].

Çok boyutlu kimlik

Kimlik, sosyal bir yapılanma olması boyutuyla sosyallık gibi karmaşıktır. Kültürel kimlikleri yalın ve "arı" bir tanıma sokmak istemek, bütün sosyal grupların heterojen olduğunu unutmak olur. Hiçbir grup, hiçbir birey *a priori* tek boyutlu bir kimlikte kapalı kalmaz. Kimliği özel yapan da bu oynayan, değişik türden yorumlara, manipülasyonlara el veren niteliktir. Oysa kimliğe tanım getirmenin güçlüğü de burada.

Kimliğe bir tekbütün olarak bakmak, her toplumda görülen karma kimlik fenomenlerini anlamayı güçleştirir. Göçmen kökenli gençlerde görüldüğü söylenen "çift kimliklilik" [Giraud, 1987] aslında bir karma kimlikliliktir. Bu gençlerde, bazı analizlerin ileri sürdüğünün tersine, çatışan, parçalanma yaratan, onlarda kimlik bunalımlarını psikolojik ve/veya sosyal istikrarsızlıklarını açıklayacak olan iki kimlik yoktur. Bu tasarım gözden düşürme amaçlıdır ve kültürel karmalığı düşünememe yetersizliğinden gelir. Bu, ulusal ideolojinin taşıdığı iki ayrı ulusa bağlanıyor olma korkusu, obsesyonu ile de açıklanabilir. Gerçekte ise, farklı sosyal aidiyetleri olan (cinsiyet, yaş, sosyal sınıf, kültürel grup...) her kişinin yaptığı gibi, birden fazla kültürde bulunan birey, bu değişik malzemeyle orijinal bir sentez ve bununla da tek kişisel kimliğini oluşturur. Sonuçta elde edilen, iki kimliğin tek bir kişide toplanması anlamında ikili bir kimlik değil, senkretik, bağdaşmış bir kimliktir. Daha önce değinildiği gibi, bu "üretim" ancak belli bir duruma özel bir ilişki konumu içinde olasılık bulur.

Uluslararası temaslar ve göçler senkretik kimlik olgularını çoğalttı; özellikle, beklentiler katı bir kimlik anlayışından destek alınca sonuçları şaşırtıyor. Şu örneği alalım, geleneklerini sürdüren Mağrib'te, yüzyıllardır yerleşik eski Yahudi ailelerin bireylerinin "Arap Yahudi" nitelemesi ile gösterilmeleri ender değildir. Bugünse bu iki terimin yan yana getirilmesi milliyetçiliklerin tırmanma göstermesi ile pek olası değil. Oysa bu niteleme o zaman ters düşmüyordu, çünkü dilleri ve kültürleri Araptı. Örneğin Laguat'ta, Cezayir'in bu önemli sahra kentinde Fransız sömürgeciliğinden önce Yahudiler ve Müslümanları dış görünüşleriyle ayırt etmek neredeyse olanaksızdı dinsel pratik dışında: giysiler, töreler, çoğunlukla meslekler bile aynıydı (çoban, bazen sürü sahibi, esnaf, zanaatkâr...), Laguat'lı Yahudi çocukları arasında Kuran kursuna gidenler

vardı, anneleri kimi Müslüman "evliya"ya ziyareti eksik etmiyordu [Lalou, 1988].

Başka bir kontekste, çağdaş Peru'da, Çinli nitelenen ve kendilerini böyle gören Perulular var. Bunlar Peru'ya XIX. yüzyılda köleliğin kaldırılması ile gelen Çinli göçmenlerin çocuklarıdır. Bugün kendilerini bütünüyle Perulu gibi görüyor, duyuyorlar, fakat aynı zamanda Çinli kimliklerine de bağlı kalıyorlar. 1990'da ve 1995'de bir Japon göçmen çocuğunu ("ikinci kuşak" çocuğunu) cumhurbaşkanlığına seçen Peru'da aykırı durmuyor bu. Perulular büyük çoğunluğu (ona oy vermeyenler bile) bu seçimi ulusal kimlik için bir tehdit gibi görmüyorlar.

Çünkü gerçekte, her birey kendi tarihiyle ilgili kimliksel referansların çoğulluk olgusunu sentetik biçimde benliğine katar. Kültürel kimlik, aralarında örtüşmeyen ayrı kültürel referans gruplarına gönderme yapar. Her birey, şu ya da bu ilişkisel konumda referans aldığı grubun boyutlarına göre uyuma giren bir kimliğe sahip olduğunun bilincini taşır. Örneğin aynı birey, durum gerektirdiğinde, kendisini Rennes kentlisi, Bretagne bölgeli (hatta Galyalı Bröton), Fransız, Avrupalı ve belki Batılı olarak tanımlayabilir. Kimlik bir yerde birbiri içine geçmiş Rus bebekleri gibi işlev görür [Simon, 1999, s.82]. Ancak, kimlik çoğul boyutlu ise de, birliğini yitirmez.

Çok boyutlu kimlik olgusu sorun yaratmadan genel bir kabul görmüştür. Kimilerince sorunlu nokta, her iki referans kutbu aynı seviyede konumlanmış kimlik durumudur. Böyle bir durumda bile, birkaç eş seviyede kimliksel referansın tek kimlik işleviyle içselleşmesi, ancak baskın durumda bir otorite kesinkes bir kimlik adına bunu yasaklamıyorsa, olasıdır.

Aynı aşamada iki kimlik referansının tek kimlikte benliğe katılması durumu söz konusu olsa bile, iki kimlikte aşamaların ender olarak eşdeğer olabileceği de bir gerçektir, çünkü

aynı durum sınırları içinde hiçbir zaman aynı eşdeğerlik pozisyonunda bulunmayacak gruplara gönderme yapacaklardır.

Kimlik stratejileri

Kimlik olgusunun sınırlarını belirlemek, onun tanımını vermek güçtür; bu onun çok boyutlu ve dinamik yapısından gelir. Karmaşıklığı, esnek, eğilip bükülür oluşu da bundan ötürüdür. Kimlik değişimler geçirir, yeni tanımlara, manipülasyonlara açıktır.

Kimliğin bu değişken, bir türlü kesinlik kazanmayan boyutunu vurgulamak için bazı yazarlar "kimlik stratejisi" kavramını kullandılar. Bu perspektifte kimlik bir amaca ulaşmak için bir araç oluyor. Kimlik salt değil, rölatiftir. Strateji kavramı sosyal aktör olarak bireyin elinde belli bir manevra özgürlüğü tuttuğunu da gösteriyor. Birey durum değerlendirmesi yaparak, kimliğinin ona tanıdığı kaynakları stratejik amaçla kullanabilir. Bourdieu'nün deyimiyle, baskınlık ilişkileri üretmeye ya da yıkmaya dönük olan sosyal "sınıflama/sınıflanma" kavgasının ulaşmak istediği amaç olması nedeniyle, kimlik sosyal aktörlerin stratejileri içinde varlık kazanır.

Ancak, strateji kavramı derken, sosyal aktörlerin kimliklerini içinde bulundukları anın maddi ve sembolik çıkarlarına göre tanımlamakta bütünüyle özgür olabilecekleri düşünülmemelidir. Stratejiler zorunlu olarak sosyal durumu, gruplar arasındaki güç ilişkilerini, başkalarının manevra kapasitelerini, vb. hesaba katmak durumundadır. Eğer şekillenebilme niteliğiyle kimlik Devereux'nün deyişiyle, araçsallaşmaya açık bir "âlet", dahası bir "âlet kutusu" ise de, gruplar ve bireyler kimlikle istedikleri gibi oynayamazlar: kimlik her zaman başkalarının bize bağladığı ve bizim kendimizde gördüğümüz kimlikleştirmenin bir sonuç ürünüdür.

Ölçüsüz bir kimlik stratejisi durumunda ayrımcılığa, sürgün ya da toplu ölüme maruz kalmamak için ait olmak istenilen kimlik gizlenir. Bu stratejinin tarihsel örneği Marranes'lerdir. Marranes'ler İberik yarımadasının XV. yüzyılda kötü muamele görmemek ve sınır dışı edilmemek için atalarının dinine sadık kalarak ve gizliden gizliye kimi dinsel törenlerini bırakmadan, görünüşte Katolik dinine geçmiş Yahudilerdir. Yahudi kimliği böylece her ailede yüzyıllar boyunca kuşaktan kuşağa ve daha sonra yeniden kendini kabul ettirerek aktarılmıştı.

Amblem ya da damga olarak kimlik, sosyal gruplar arası ilişkilerde araçsallaşabilir. Kimlik, salt olarak, sosyal ve siyasal kavgaların ürünü ve konusu olan sosyal aktörlerin kimlik savunma stratejilerinden bağımsız biçimde varlık bulmaz [Bell, 1975]. Vurgu kimliğin temel niteliği strateji üzerine yapılınca, bu, kimlik öne sürmede bilimsel geçerlilik arayışını gereksiz bir sorun durumuna sokuyor.

Kimliğin stratejik özelliği içinde, Pierre Bourdieu'nün değindiği gibi ille de bireylerin taşıdığı amaçların net bilinci yoktur ve bu özellik bize çoğu kez bir özcülük anlayışı temelli, bir yığın sakat yoruma yol açan kimlik kaybolması ve kimlik uyanması olgularını anlama avantajını sağlar. Sözgelimi, yetmişli yıllarda gerek Güney Amerika'da gerek Kuzey Amerika'da "yerliler uyanması" denilen durum, ortadan çekilip değişmeden aynı kalmış (kimi yazarlarca "kış uykusunda") bir kimliğin bir çırpıda yeniden doğuşu olarak görülemez. Aslında söz konusu olan, bir kolektif kimliğin, bütünüyle yeni, çağdaş ulus-devletlerde etnik azınlıklarda talep yükselmesi bağlamında, stratejik bir boyutla yeniden bulunuşudur.

Daha genel söyleyişle strateji kavramı, kimlik değişmelerine, kimliğin sapmaları diyebileceğimiz olguya açıklık kazandırabilir. Bu kavram özdeşleşme fenomenlerindeki göreceliği ortaya çıkarıyor. Kimlik durum ve ortama göre

yapılanır, yapı bozar ve yeni yapı kurar. Kesintisiz kımıldama halindedir; her sosyal değişim kimlik olgusunu farklı bir biçimde tanımlamaya götürür.

Uyarıcı bir çalışmada, Françoise Morin [1990] New York'a göç etmiş Haitililerin yenilenen kimlik değişimlerini analiz eder. Haiti'nin melez elit zümresinden gelen (altmışlı yılların) ilk büyük göç dalgasının ilk kuşağı, Amerikan ulusuna özümsenmeyi seçer, fakat sosyalde arka plana atılmamak için ve her fırsatta bir ölçüde beyazlık ve "görünüş ayrımı" üzerinde oynayarak Amerikalı siyahlardan ayrı tutulmak ister. İkinci göç dalgası (yetmişli yıllar) asıl olarak orta sınıf (siyah) ailelerden kuruludur ve bütüne katılma güçlükleri önünde başka bir strateji, Amerikalı siyahlarla aynı tutulma riskini atmak için Haiti kimliğini öne çıkarma stratejisini seçer; Fransız dilinin kamusal yaşamda da sistemli biçimde kullanılması ve kendilerini özgün ayrı grup olarak tanıtma çabaları bu stratejinin ilk araçlarını oluşturur. Genç Haitililer ise, özellikle "ikinci kuşaktan" olanlar, ABD'de seksenli yıllarda Haitili kimliğinin sürekli değer yitirmesi üzerine, Florida kıyılarına vuran Haitili *boat people* faciası ile, aids'in ilerlemesi ve topluluğun "risk grubu" olarak sınıflanması ile Haiti kimliğini boşlar ve New York'un göçlerle dünyanın birinci Karayipli kenti olmasından da yararlanarak ulusötesi bir Karayipli kimliği talebine girerler.

Kimliğin "sınırları"

Yukarıdaki örnek her özdeşleşmenin aynı zamanda bir farklılaşma olduğunu iyi gösteriyor. Barth'a göre [1969], özdeşleşme sürecinde ilk olan, tam olarak "onlar" ile "biz" arasındaki sınırı çizmek istenci, ve Barth'ın "sınır" diye tanımladığı şeyi elde tutabilmektir. Çizilen sınır, daha yakın bir deyişle, grubun kendisine vermek istediği sınırla, ötekilerin ona

koyduğu sınır arasında bir uzlaşmanın sonucu oluyor. Burada söz konusu olan elbette sosyal, sembolik bir sınır. Kimi durumlarda sınır bir toprağa karşılık olabilir, fakat asıl olan bu değil burada.

Etno-kültürel iki grubu en başta ayırıyor olan, kültüralistlerin yanlış olarak düşündükleri gibi kültürel ayrım değildir. Bir topluluk, kendisinde belli bir kültürel çoğulluk kabul ederek iyi işleyebilir. Ayırıcı olan "sınır" dediğimiz şey farklılaşma istemi ve bazı kültür çizgilerinin (özelliklerinin) özgün kimlik göstergeleri olarak kullanılmalarıdır. Kültürel olarak çok yakın gruplar kültürel bütün içinde, kenarda kalmış bir kültürel ögede ayrı baktıkları için, birbirlerini yabancı ve düşman hissedebilirler.

Barth'ın analizi bizi "kültür"le "kimlik" arasında bu çok sık karşılaşılan kafa karışıklığından kurtarıyor. Belli bir kültüre katılıyor olmak otomatik biçimde ayrı bir kimlik taşıma anlamına gelmez. Etnokültürel kimlik kültürü kullanır, ama kültürün tümünü pek öyle kullanamaz. Değişik özdeşleşme stratejilerinde, aynı kültür farklı ve karşıt biçimlerde bile araçsallaştırılabilir.

Barth'a göre, özdeşleşme sürecinin ürünü olan etnilik durumu kültürel farkın sosyal organizasyonu olarak tanımlanabilir. Etnilik durumunu açıklamak için önemli olan öyleyse kimliğin kültürel içeriğini irdelemek değildir, önemli olan kültürü stratejik ve seçici biçimde kullanma yoluyla kolektif "sınırları" koyan, onları tekrar çizen etkileşim mekanizmalarını incelemektir.

Çok yaygın bir kanının tersine, etnik gruplar arasında uzun zaman sürecinde kurulu süreli ilişkiler zorunlu olarak kültürel farklılıkların giderek kaybolmasıyla son bulmazlar. Çoklukla tersi olur, bu ilişkiler kültürel farkı sürdürecek biçimde düzenlenmiştir. Bazı kere, bu fark kimliksel sınırlara koyulan (sembolik) yasak oyunu yoluyla vurgulanabilir de. Ancak, "sınırlar"

aynı kalamazlar. Barth'da her tür sınır, karşılıklı bağlar arasında sürekli yenilenme kapasiteli sosyal bir ayırma çizgisi olarak tasarlanmıştır. Ekonomik ya da siyasi sosyal durumdaki her değişim sınır devinimlerine yol açabilir. Kimlik değişmeleri irdelenmek istenirse bu devinimleri incelemek bir zorunluluktur. Kimlik analizi bu durumda senkronik bir yaklaşımla yetinemez, bir de diakronik planda yapılmak zorundadır.

Demek ki, tanımı bir kerede yapılacak, salt bir kültürel kimlik yoktur. Bilimsel analiz, inceleme durumunda olacağı belirli kimliklerin gerçek mi gerçek tanımını bulmaktan vazgeçmelidir. Sorun, sözgelimi Korsikalılar "gerçekte kimdir"i bilmek değil, "Korsikalı" kimliğine yönelmenin anlamını bilmektir. Kimliğin sosyal bir kurulum olduğu kabul edilirse, geçerlikli tek sorun şu oluyor: "nasıl, neden, kim tarafından, ne zaman, hangi bağlamda belirli bir kimlik üretilmiş, sürmüş veya sorgulama görmüştür?"

VII/ Kültür kavramının önem noktaları ve sosyal kullanımları

Birkaç on yıldır, kültür kavramı artan bir ilgi görüyor. Kelime daha önce kullanılan "zihniyet", "kafa", "gelenek", hatta "ideoloji" gibi başka terimleri geride bırakmış durumda. Bu ilgi, biraz kültürel antropolojinin belli bir yayılım görmesinden ise de, bu yayılım kendisiyle çarpık anlam ya da aşırı kolaycılığı da getirdi; antropolojinin çoğu zaman en tartışmalı, antropologların büyük bölümünce bırakılmış, ilk zamanlarının tezleri ele alınıyor.

"Kültür" kısa süre önce, önceleri kabul görmediği semantik alanlara girdi. Kelime bugün siyasi sözlükte sık kullanılır oldu: sözgelimi "hükümetin kültürü"ne atıf yapılıyor, bu kültürle "muhalefet kültürü" karşılaştırılıyor. Kimileri "merkeziyetçi kültür"ün yerini alacak "yerel yönetim kültürü"nü ileri sürüyor. Kaç zamandır iktidar çevrelerinde "kültür" sözcüğünün sökün ettiğini görüyoruz.

"Kültür" kelimesinin çok anlamlılığı, gerek soylu karşılığı "kültürlü" ile gerek etnolojik karşılığı özgün kültür anlamıyla oynamaya yol açıyor. Bugün, herhangi bir sosyal grup bir has kültür isteminde bulunabilir. Kolektif olan her tür ifade biçimi "kültür" olup çıkıyor. Kültür parçacıklara ayrılıyor, kırıntılaşıyor. Örneğin, "hip-hop kültürü", "futbol kültürü" ve daha da uygunsuzca "mikro-dalga kültürü", "cep telefonu kültürü", vb. deniyor. Oysa, bu kullanımlar ve içerdikleri, dünyayı yorumlayan ve antropolojinin "kültüre" verdiği anlamla, davranışları yapılayan global sistemler düşüncesiyle karıştırılamazlar.

Herhangi bir kısmî kültürün kendisini kültür diye ileri sürmesi belli bir sosyal baskınlığa bir reaksiyondur. "Bu benim kültürüm" diyerek beyan etme altta kalmışlık göstergelerini bir yerde soyutlaştırmak ve silmek oluyor, çünkü terimi bu tür kullanmakla bütün kültürlerin aynı değerde olduğu sanılmış olunuyor.

Çok tipik bir semantik manipülasyon Fransız büyük okulları örneğinde görülür; bir süredir, kullandıkları "espri" terimini ("okulun esprisi") "kültür"le değiştiler. Ancak, bu eğitim kurumları arasında kendi kültürlerine sık ve obsesyonel biçimde sarılanlar yüksek prestijli birkaç okuldan çıkmıyorlar, buna örnek Sanatlar ve Meslekler Ulusal Yüksek Okulu'dur [Cuche, 1988].

Bununla birlikte, başka bir planda, "kültür" sözcüğü, bu keyfî kullanım yoluyla, çok negatif bir anlam yüklenebilir, Papa Jean-Paul'ün 1995'den beri çocuk düşürmeyi kınamak için sık kullandığı "ölüm kültürü" deyimi buna örnektir; başka örnek: "nefret kültürü" deyimi, 1998'de İçişleri bakanı tarafından banliyöde bazı genç grupların şiddet olaylarını kınamak için kullanılmıştı.

Yukarıda verdiğimiz örnekler kültür kavramının yerli yersiz kullanılmasının bir kavram bulanıklığına yol açtığını gösteriyor. Burada sözcüğün bütün güncel örneklerini sıralayacak değiliz. Buna karşın, kültür kavramının belirli bir alana uygulanışının anlamlı birkaç yeni örneğine bakmak sosyal kullanımı, öbür deyişle ideolojik kullanımıyla, kavramın bilimsel kullanımı arasındaki gittikçe büyüyen ayrılığı belirtecektir.

"Siyasal kültür" kavramı

Yukarıda değinildiği gibi, "kültür" sözcüğü şu sıralar siyasi alana yayıldı. Aktörlerin ikide bir, bir dil tiki imiş gibi kullanmalarından ötürü, kelime çağdaş siyasal sözlüğün sık başvurduğu bir terim durumuna geldi. Kuşkusuz zarif bir terimi kullanmakla

ve "ideoloji" sözcüğünün gözden düşmesiyle de konuşmalarına belli bir meşruiyet katmak istiyorlardır.

Terime aşırı başvuru onu siyaset sosyolojisinde kullanımından vazgeçirmemeli, kültürel ve siyasi fenomenler arası bağları görmekten alıkoymamalıdır. Çağdaş toplumların temel sorunları bu bağı irdelemeyi gerektirir, "insan hakları"nın evrenselliği böyle bir sorundur [Abou, 1992]. Siyasette kültürel boyutu görmek için, araştırıcılar "siyasi kültür" kavramına başvururlar. Bu kavram sömürge ülkelerinin bağımsızlığa ulaşması ortamında tasarlandı. Üçüncü Dünya'da yeni devletlerin kurulması, demokrasi kurumlarının ithaliyle demokrasiyi işletmenin sağlanamayacağını göstermişti. Bu durumda demokrasinin kültürel temellerini incelemek sosyoloğa düşüyordu. Her siyasi sistem bir değerler ve siyasi tasarımlar sistemiyle, diğer deyişle bir kültürle bağıntılıdır, bu kültürse bir toplumla. Bu açıdan bakınca siyasi kültür kavramı eskiden "ulusal karakter" denilen kavramla benzerlik taşır.

Ona ilgiyi artıran, karşılaştırmacı yöneliş oldu. Modern kurumların yerleşmesinde etkinliği artırıcı ya da zayıflatıcı ögelerin anlaşılmasını sağlayacaktı siyasi kültür. İki Amerikalı araştırmacı, Gabriel Almond ve Sidney Verba, değişik türden siyasi davranış formları analizinden yola çıkarak beş ülkeyi (ABD, Büyük Britanya, Almanya, İtalya ve Meksika) karşılaştırdılar. Bu ülkelerde işlevsel yönden uygun olan siyasi kültür ve yapıların bir tipolojisini elde ettiler: Yöresel yarara odaklı "kilise idari çevre" kültürüne, geleneksel ve yerel yönetimli bir siyasi yapı; bireylerde pasifliği besleyen "biat" kültürüne ise otoriter bir yapı karşılık oluyordu; "katılımcı" kültür de demokratik bir yapı ile birlikte gidiyordu. Her somut siyasi kültür karmadır, bu üç kültür modeli birlikte var olabilirler. Fakat egemen modelde yapı'nın karşılıklı uyum ölçüsünü açıklayan şey siyasi sistemin, özellikle demokratik kurumların yerinde işleyiş derecesidir [Almond ve Verba, 1963].

Bu analiz giderek geliştirildi. Ulusal siyasi kültürleri, şematik biçimde, nitelendirmeye çalışmak yerine, sosyologlar aynı toplum içinde var olan değişik siyasi alt-kültürlere giderek ilgi duydular, çünkü çağdaş uluslar siyasi tutum ve davranışlarına yön veren bir değer modelleri çokluğu içinde idiler. Fransa örneğini alacak olursak, sağ-sol karşıtlıklarının temelinde yatan ve daha da ileri giderek farklı sağ ve farklı sol görüşler arasındaki özel ayrımların temelinde yatan kültürel modeller açığa çıkarılmaya çalışılıyor.

Siyasi antropolojinin gelişmesi ayrıca, toplumdan topluma anlamı ayrı kalan politika fikrini yeni baştan incelemeyi gerektirdi. İktidar, hukuk, düzen anlayışları mekânda derin ayrılıklar gösterebilirler, çünkü kültürel sistemlerin farklı ögeleriyle ilinti kurmuşlardır. Siyaset, otonom düşünce ve eylem kategorisi olarak evrensel biçimde ortaya çıkmaz; bu, karşılaştırmalı analizi karmaşık kılıyor. Her toplumda baştan kabul edilmiş, kuşaktan kuşağa aktarılan bir siyasi kültür yoktur. Bir toplumda siyasi girişimlerin taşıdığı anlam, incelenen toplumun kültüründeki anlamlar sisteminin kaçınılmaz biçimde bütününe bakmayı gerektirir.

"Şirket kültürü" kavramı

"Şirket kültürü" ve management

"Şirket kültürü" fikri sosyal bilimlerden çıkmamıştır. Şirket ortamında ortaya çıktı ve kısa sürede ilgi gördü. Deyim ilk önce ABD'de yetmişli yıllarda belirdi. Şirket kültürü temasının üretimde insan faktörünün önemini göstereceği düşünülmüştü.

Fransa'da nosyon management sorumlularının söyleminde seksenli yılların başında kendini gösterdi. Şirket kültürü temasının bir ekonomik kriz sırasında doğmuş olması anlamsız

değil. Bu temanın gördüğü ilgi, işsizlik ve endüstriyel yapılanma krizi sırasında şirketlere yapılan eleştiriye yanıt olarak doğmuş olabilir. Kendilerine duyulan kuşku ve güvensizlik karşısında kültür kavramına başvurmak, o sırada şirket yöneticilerince belirledikleri hedeflerle işçilerin özdeşleşmesini ve bunların kabulünü sağlamakta stratejik bir araç olarak görülüyordu.

Şirket kültürü düşüncesi, bunun dışında, ekonomik büyüme öncesi oluşan şirket kaynaşmaları ve kümelenmeleri ertesinde geçerlik kazandı. "Zihniyetler" çatışması ve bunun arkasından gelen iletişimsel güçlükler şirket yönetimi üstüne yeni düşünceler gerektiriyordu. İşçilerde şirketlerinin hep ayakta kalacak güçlü kurum imgesi ağır ağır bozulacak ve ani ekonomik krizle yeni endüstriyel yapılanmalara gidilmesiyle yok olacaktır.

Böylece, seksenli yıllarda yönetici ekipler için söz konusu olan, işçilerden sadık ve etkin davranışlar elde etme amacıyla, hümanist bir söylem kullanarak şirkete yeni bir bakış getirmekti. Management söyleminde, baskın bir antropolojik anlama rağmen, "kültür" teriminin çoğul anlamlılığıyla oynanır. Ancak en sık başvurulan antropolojik anlam en uzak olan ve kültürü kendi içinde kopuk bir dünya gibi gören anlamdır. Aynı kalan, konturları belirlenmiş, sözde homojen bir topluma referans yapılır. Bu sınırlanmış, indirgenmiş kültür tasavvurunda kültürün, bireylerin tutum ve davranışlarını belirliyor olduğu düşünülmüştür. Şirket kültürü bu perspektifle organizasyonun üyelerine kendi tasarım ve değerler sistemini empoze eder.

Sonuçta, bu açıdan görüldükte şirket kültürü analitik bir nosyon olmak yerine, etnolojik kültür kavramının, şirket içinde iş düzenlemesini meşrulaştırma amaçlı ideolojik bir manipülasyonudur. Şirket, iş tanımlar gibi kültürünü kendi belirlemek iddiasındadır: başka deyişle, işi kabul etmek, (bu anlamıyla) şirket kültürünü kabul etmektir.

Şirket kültürüne sosyolojik yaklaşım

Sosyologlar "şirket kültürü" kavramına başvurmadan, şirket kültürü sorununa dolaylı ya da dolaysız olarak daha önce eğilmişlerdi. Yaptıkları analizler, değişik türden işçi kategorilerinin sosyal heterojenliği ile bağıntılı olarak heterojen bir kültürel dünya açığa vuruyorlar. Bu işçiler şirket ortamına bir kültürden yoksun girmiyorlar. Duruma göre şirket ortamına zanaat kültürleri, kimi zaman da bir sınıf kültürü ("işçi sınıfı kültürü") ile geliyorlar. Bazı incelemeler, şirkette işçi davranışlarının bir düzen içine alınmasında bu kültürlerin önemini vurguladı. Bu kültürler şu veya bu şirketle kesin bir bağımlılık içinde değildirler.

Sosyologlar için şirket kültürünün önemi, şirketi oluşturan farklı sosyal gruplar arasındaki kültürel çatışma sonuçlarına ayna tutmasıdır. Şirket kültürü şirkete katılan bireylerin dışında var olamaz; bireylerden önce var olamaz; şirket kültürü bireyler arasındaki etkileşimlerle kurulur.

Meslek kültürlerinin zayıflamaya, kaybolmaya bile yüz tuttuğu günümüzde, işçiler hiçbir şekilde bir organizasyona bütünüyle bağımlı değildirler. Kültürel yaratıcılıkları türlü yollarla kendini belli eder. Bu yaratıcılık elbette sınırsız değildir ve bir ölçüde şirket sosyal sistemindeki pozisyonlarla sınırlıdır.

Renaud Sainsaulieu [1977] örneğin şirkette sosyal-mesleksel kategorilere göre farklı davranış şemaları tanımlanabileceğini gösterdi ve bunları dört ana kültür modeline bağladı. Daha çok tek işte vasıflı işçileri ve vasıfsız işçileri tanımlayan birinci kültür, ilişkilerde bir kaynaşma özelliği gösterir; kolektif bütün kendisine sığınılan oluşumdur ve bölünmelere karşı bir korunma olarak düşünülür. İkinci kültür tersine farklılıkların kabulüne, tartışma ve görüşmeye açıktır. Bu, özellikle ehil işçilerin kültürüdür, fakat aynı zamanda gerçek bir meslek ifa eden bazı teknisyenlerde ve ciddi grup

sorumluluğu olan yönetici kadrolarda bu kültür vardır. Üçüncü kültür çoğunlukla otoditakt kadrolar ya da teknisyenlerin yaşadığı uzun süren mesleksel devingenlik durumlarına karşılık olur. Böyle bir durumda ağır basan ilişki tarzı, seçici ilişki yürütme ve şirketin diğer gruplarına güvensizlik duymadır. Son olarak, iş çevrelerinde rastlanan dördüncü kültür bireyin kendini geride tutması ve bağımlılıkla niteleniyor. Bu kültür en çok işçi kültürü belleğinden yoksun, nitelik kaybına uğramış işçilerde görülür: yabancı göçmen işçiler, köylü işçiler, kadın ve genç işçiler. Bu kategori için şirket daha çok şirket dışı bir amaca araç olarak yaşanır.

Bu gördüklerimiz elbette Weberci anlamda ideal modeller, evrilmeye açık herhangi işçi kategorilerine tam karşılık olmayan modellerdir. Sainsaulieu'nün analizinin ilginç yanı aynı şirket içinde farklı kültürlerin birlikte dolaşımı düşüncesidir.

Başka araştırmalar işçinin, aşırı yabancılaşma durumunda bile organizasyona körü körüne bağımlı olmadığını gösterdi. İş sosyologları önceleri, ellili ve altmışlı yıllarda Taylor modeli işçiliğin yabancılaştıran niteliği üzerinde durdular. Ancak, işe yabancılaşma tam olarak gerçekleşmiyor ve sosyal yabancılaşma kültürel yabancılaşma ile ille de örtüşmüyor.

Philippe Bernoux [1981] ise, vasıflılık ve sosyal güç açısından en zayıf işçilerde iş dünyasını benimseme davranışları belirten bir analiz çalışması ortaya koydu. Burada söz konusu olan, çoğu kez kural dışı, kimi zaman gözden kaçabilen ama organizasyonun kesin sahip olma eğilimine karşı kültürel direnç açığa vuran pratiklerdir. "Benimseme", hepsi de en az bir otonomi kurtarma amaçlı değişik stratejilerle ortaya çıkar. Bu tam bireysel bir eylem ya da (salt) bir sınıf tepkisi değil, fakat bir aidiyet grubuna, başka deyişle ortak bir kültür paylaşan somut bir işçi grubuna gönderen bir davranış biçimidir; bu ortak kültür ortak bir dille, ortak bir davranış modusuyla, kendi grubunu bilme göstergeleriyle, ortak kimliklerle vb. ile kurulmuştur.

Öykünme davranışları çok ve değişik türdendir. İşin kendisi ve organizasyonu ile bir noktaya kadar isteğe uygun ayarlanan iş yeri ve zamanı ile, hatta çalışma ürünüyle ilgilidirler. Taylorcu iş mantığının karşısına, bağımsızlık ve keyif üzerine kurulu kültürel bir iş mantığı çıkarmak söz konusudur.

Bu üstlenme isteminin çok anlamlı bir örneğini "peruka" diye adlanan pratikte görüyoruz. Michel de Certeau'nun değindiği gibi, "peruka yapmak" (organizasyonda işçinin kaçak bir iş çıkarması, ironik deyiş) işe iş olarak karşı durmak değil, belli bir iş organizasyonu yapmaktır. Başkasına ait olanı almak değil bu (genelde artık malzeme kullanılır), daha çok şirkete ait zamanın, kronometreli zamanın içine kapanıp kalmamaktır. Kendi yaptığı "yapıtla" kendi becerisine anlam vermektir. Yaratma, bulma yeteneğini göstermektir. Ticari kâr mantığının karşısına bir yararsızlık, bir haybe, dahası bir bağış mantığı çıkarmaktır (işçi perukayı yaptığı objeyi ender olarak kendisine saklar). Fakat "peruka yapmak" ancak grubun diğer üyelerinin bilgisi dahilinde olasıdır. Ortak bir kültür aynı iş grubunun üyelerini birbirine bağladığı zaman ancak peruka gerçekleşebiliyor. Bu noktada peruka bir grup kültürü deyimidir aynı zamanda [de Certeau 1980, s.70-74].

Kuşkusuz grup "mikrokültürü" demek daha uygun olur burada. Bir şirket kültürünü tanımlamak güç ise de, şirket içinde araştırıcının mikrokültürler saptaması olasıdır. Şirket kültürünü kim yapar? Evet, o şirketten olan bütün sosyal aktörler. Nasıl "bina edilir" şirket kültürü? Kesinlikle yukarıdan karar alınarak değil, şirketi oluşturan gruplar arasındaki karmaşık etkileşimler oyunuyla yapılır bu.

Bir şirket kültürünü tanımlayabilmek için, o zaman, içindeki mikrokültürlerden yola çıkmak gerekiyor. Bu mikrokültürler, organizasyonun kendisi kadar atölyelerin, büroların işleyişini sağlar, alanları belirler, işte ritimleri tanımlar, çalışanlar arasında ilişkileri düzenler, teknik üretimde sorunlara çözüm

düşünür. Kuşkusuz, bu mikrokültürler şirketin özgün çerçevesinden ve özellikle işin biçimsel organizasyonunun, kullanılan teknolojinin ortaya çıkardığı teknik baskılardan doğar. Fakat yalnız bu iki unsur tarafından belirlenmemişlerdir; iş grubunu yapan bireyler de belirleyicidirler [Liu, 1981].

Sonuçta, "şirket kültürü", şirket içinde varolan değişik mikrokültürlerin kesişme noktalarında kurulmuştur. Bu mikrokültürler birbirleriyle uyum halinde bulunurlar demek değildir bu. Temas durumunda çatışmalar olabilir. Kültürel güç dengeleri çıkar ortaya ve burada da başka yerlerde olduğu gibi sosyal önemler ifade edilirler. Diğer bir deyişle, "şirket kültürü" kavramı bir sosyolojik yerindelik gösterse de, içinde hiçbir çelişki ve çatışma taşımayan bir kültür sistemi anlamına gelmez.

Bunun dışında, şirket kültürü onu çevreleyen ortamdan bağımsız olarak incelenemez. Şirket, bütün bütüne bağımsız bir kültür üreten kapalı bir dünya değildir. Bunun tersine, modern şirket, çevresine, gerek ekonomik planda, gerek sosyal ve kültürel planda fazlasıyla bağımlıdır. Bugün, şirketin sosyolojik analizi bulunduğu bağlamdan soyutlama yapamaz. Başka deyişle, şirket kültürü, düz bir organizasyon kültürüne indirgenemez.

Bütün bir dizi araştırma ulusal kültürlerin şirket kültürleri üzerindeki aktif rolünü açığa çıkardı [Iribarne, 1989]. Karşılaştırmalı anketlerden yola çıkarak, değişik ülkelere yerleşmiş aynı şirketlerin farklı kültür sistemlerine göre işlediği ortaya konuldu. Michel Crozier [1963] bürokratik şekilcilik ve yapıların aşırı merkezileşmesi ile belirlenmiş bir Fransız şirket organizasyonu kültür modelinin varlığını ortaya koyan ilk sosyologlardan biri oldu ve bunun Fransız toplumunun derin bir eğilimine uyduğunu gösterdi.

Bunu söylemek, kolaycı "kültüralist" bir açıklama ile aynı şey değil. Ulusal kültürler önce hiç değişmez değildirler, şirket kültürlerini salt biçimde belirleyemezler. İkisi arasındaki ilişki sosyal ve siyasal durumdaki tarihsel koşullara da bağlıdır.

Sosyolojik ve etnolojik araştırmalar da "şirket kültürü" olgusunun karmaşıklığını gösteriyor böylece. Her halükârda bu kültür şirket organizasyonu sisteminin düpedüz bir çıktısı, bir sonucu değildir. Şirket kültürü hem çevreleyen kültürün yansıması, hem de şirket içi aynı organizasyona bağlı olanlar arasındaki her düzeyde etkileşimlerle kurulan yeni bir üretimdir. Şirket kültüründen söz etmek ilginç olsa bile, terimin etimolojik anlamıyla "kültür", belli bir zaman diliminde, sosyal aktör gruplarıyla birlikte değişik faktörleri, hiçbir grubun yönlendirmesi olmadan karşı karşıya getiren, hiç bitmeyecek bir kültürel yapım sürecinin karmaşık sonuç ürünüdür.

"Göçmen işçi kültürleri" ve "köken kültürleri"

Yetmişli yıllarda Fransa'da "göçmen işçi kültürü" deyimi ortaya çıkar ve kısa sürede yaygınlaşır. Bu arada, göçmen işçiler ve ailelerinin çoğunlukla alıcı ülkede kalacak olacağı belirir. Dolayısıyla bunların topluma girebilme koşulları üzerine ve kültürleri genelde köken kültürlerine indirgenildiği nedeniyle, kültürel farklılıkların sonuçları üzerine sorular sorulmaya başlanır [Sayad, 1978].

Fakat, "köken kültürü" kavramı, özgün bir kültürün ne olduğu üstüne kusurlu bir tasarımdan geldiği için yanlış bir kavramdır. Kültür, bir yerden bir yere giderken bagaj olarak götürülmez. Bir kültür valiz niyetine taşınmaz. Eğer böyle bakılacak olursa, kültür şey'leşmeye uğratılır. Gerçekte yer değiştiren bireylerdir; ve bu bireyler, göç etmiş olmalarından ötürü uyum sağlamak ve evrilmek durumundadırlar. Farklı kültürlerden olan başka bireylerle karşılaşacaklardır ve farklı kültürden bu bireyler arasındaki temaslardan yeni kültür süreçleri varlık kazanacaktır. Fakat, köken kültürü kavramına başvurma bu temasları ve bunların çıkardığı sonuçları azımsama niyeti taşıyor, çünkü kavramın içerdiği düşünüş, bir kültürün yerinde duran bir sistem olduğu ve

başka bir kontekste kolay aktarılır olacağıdır, oysa bütün ampirik gözlemler bu düşünüşün karşısında duruyor.

Köken kültürü kavramı başka sakıncalar da içerir. Semantik bulanıklığı işlevsel kullanımını zayıflatıyor. Öyledir de; "köken"e gönderme yapıldığında hangi köken anlaşılıyor? Ulusal köken mi? Bölgesel köken mi? Etnik köken mi? Sosyal köken mi? Göçmen işçi kültürleri üstüne yorumlar yapılırken, çoğunlukla bir göçmen grubunun "köken kültürü", geldikleri ülkenin ulusal kültürüyle özdeşlenir. Ancak burada yeni bir teorik güçlük çıkar ortaya; bu karıştırma ulusal kültürlerin heterojen niteliğini görmeden geçer; örneğin "Cezayir kültürü"nden söz etmek öylesine belirsizdir ki sağlam bir analize olanak vermez.

Çokkültürlülük*

Çok kültürlülüğü çok kültürlü bir toplumun varlığını kabul etmekle bir tutmamak gerekir. Çok kültürlü toplumlar hep oldu ve bir bakıma bugün neredeyse bütün ulus-devletlerin, isteseler de, istemeseler de, içerdikleri gruplar ve halkların çeşitliliğinden ötürü çokkültürlü toplumlar olduklarını ileri sürebiliriz. Çağdaş büyük metropollerde, kültürel çeşit görüntüsü belki her an her yerde göze çarpıyor. Anne Raulin'in [2000] yerinde formülüyle "etnik olgu günlük hayatımıza girdi". Çokkültürlülüğe gönderme yapmak yalnızca bununla kalmaz. Kültürel çokluğun resmî politika olarak tanınmasını ve bütün kültürel toplulukların kamuda âdil davranış görmesini talep eder. Çokkültürlülük burada kültürel farkların ifadesini yalnız özel alana iten özümlemeciliğin tersidir.

Çokkültürlülük terimi ve kavramı Fransa'ya doksanlı yılların ortalarında girdi. Kavram o dönemden beri Fransız ulusunun kendisiyle ilgili canlı bir tartışmanın merkezindedir [Amselle, 1996; Wiéviorka (éd.), 1996]. Kelime ve tartışma ilk başta Kuzey Amerika'da yetmişli yıllarda çıktı. 1971'de, Kanada, Québec'li azınlığın ve yerli ya da göçle gelen diğer azınlık gruplarının isteklerine cevap vermek için, resmî olarak çokkültürlü bir politikayı uygulama kararı aldı. Seksenli

* Kelime Fransızcada iki anlam taşır: çokkültürlülük ve çokkültürcülük (multiculturalisme). (ç.n.)

yıllarda ABD de çokkültürlülük çizgisinde kararlar oluşturdu [Lacorne, 2003].

Çokkültürlü bir politikadan amaç ulusu yapan ve kamusal olarak saygınlığı olan gruplar arasında muamele görme eşitliğini sağlamaktı. Bir ilk aşamada bu, grupların kültürel ve siyasi ifade özgürlüğü meşruiyetini desteklemek oluyordu. İkinci aşamada, bütün grupların eşitliğe erişimini sağlayacak ve dolaysız ve dolaylı negatif ayrımcılık etkilerini giderecek ve düzeltecek "tercihli muamele" ya da "pozitif ayrımcılık" (*affirmative action*) programları hazırlamaktı. Bu programlar bireylerden çok azınlık gruplarına odaklanmıştır. Asıl olarak istihdam ve eğitim alanları ile ilgilidirler.

Kültürel çeşitliliğin yönetim modu olarak çokkültürlülük, bir yerde değişmez birimler gibi bakılan kültürlerin ve göçmen işçiler örneğindeki gibi "köken kültürleri"yle bir tutulan kültürlerin korunmasına yardım ederek kültürlerin şey'leşmesine yol açmakla ve bu yoldan kültür gruplarını yapay biçimde ayakta tutmakla suçlandı. Çokkültürcülük, toplumu bir etnik topluluklar birliği gibi düşünerek ve bireyleri örtük olarak kendilerini şu ya da bu topluluğa köken aidiyeti ile tanımlamaya sevkederek, sosyal ilişkileri etnikleştirmeye katılmakla da suçlandı. En şiddetli eleştiriler, çokkültürcülüğün kendisinde bir zümre ayrılıkçılığı riski, toplumun parçalara bölünmesi riski taşıdığını ve bu yoldan ulusal birliği zayıflatma nedeni olabileceği hükmüne varıyorlar. Sosyal bütünlüğe katkıda bulunmak şöyle dursun, çokkültürcülük son noktada toplumun çözülmesine neden olabilir.

Aslında çokkültürlülüğün farklı versiyonları vardır. Kimi daha tutucu, kimi daha ilericidir. Kimi daha otoriterdir ve her şeyden önce toplulukların barış içinde bir arada yaşamasını, diğer deyişle sosyal barışı organize etmeyi gözetirler. Kimisi ise daha demokratik olup, bütün azınlıkların sosyal ve siyasi katılımını gerçekleştirmeyi ister.

Çokkültürlülük zorunlu olarak her topluluğu kendi içine kapayan zümreciliğe götürmez. Her bireyin, etnik, dinî veya kültürel bir gruba aidiyetinin, onunla özdeşleşmesinin tanınması hakkına bir temel hak olarak bakılabilir. Bir demokraside, eğer azınlık grupların bireyleri aynen çoğunluk grubu gibi dillerini, tarihlerini öğrenme olanağına sahip değilse, orada eşitliğin kabul gördüğünü söylemek güçleşir. Çokkültürlülüğün bir anlayışı da bireycilikle çatışmaz, der Charles Taylor. Çokkültürlülük talepleri bir zümre içine kapanmayı gerektirmez. Bu talepler çoğu durumda toplumda yükselen bir bireyciliğe ve her bireyin birçok halde çoğul olarak düşündüğü giderek belirgin bir kimlikle tanınma ihtiyacına işaret eder [Taylor, 1994].

Çokkültürlülük bu durumda, özel aidiyetleri aşan ortak

referanslara, ortak kurallara saygınlık ve karşılıklılık içinde, etnik, dinî ve kültürel farkların göz önüne alınması ve birlikte sürdürülmesidir. Böyle bakınca çokkültürcülük evrensel değerlerle grup özelliklerine saygıyı bağdaştırma çabasına girer [Kymlicka, 2001]. İnsanlığın birliğini ve insan haklarının evrenselliğini vurgulayan evrenselciliğe karşıt düşmez; karşı olduğu şey insanlığı yalnız eşdeğer bireylerden kurulu gören, onları farklılıklarından, gerçek varoluş biçimlerinden ayıran "soyut evrenselcilik"tir.

Çokkültürlülüğün bu ucu açık tasarımını kabul eden evrenselcilik somut bir evrenselciliktir, insanlık durumunun aralıksız yenilenen ifade biçimlerindeki olağanüstü çeşitliliği gözardı etmez ve bütün aidiyetlerin önünde duran aidiyet, her birey için aynı hak ve görevlerin içerildiği insanlık aidiyetidir. Çokkültürlülüğün tek sorunu insan haklarını ve tüm bireylerin özgün kültürel topluluklara ait olma hakkını bağdaştırma güçlüğünde yatar.

Ayrıca, göçmen işçilerde köken kültürü kavramına başvurmak, göç olgusunun ülke dışına gidenlerde yarattığı değişmeyi önemsememek, köken toplumunun karşılaştığı değişime ise bakmamak olur. Her kültür değişime uğrayacaktır ve değişim belki göç olayına açık bir toplumda daha da belirgindir. Çok sayıda bireyi göçe zorlayan sosyal ve ekonomik koşulların kendisi de göç veren toplumda kültürel değişmelere gebedir. Göç veren toplumlar çoğu kez "değişme durumunda", yapılanma ya da yeniden yapılanma durumunda toplumlardır. Bu nedenledir ki dönen göçmenler çoğu zaman, ülkelerine döndüklerinde (ulusal ya da yerel anlamda), dönüş geçici olsun (yıllık izin), kesin olsun, belirsiz durumlara yol açan bir kültürel "kopukluk" yaşıyorlar. Belirsizlik iki türlü: ülkeleri değişmiştir, kendileri değişmiştir. Göçmenler ülkelerini tanıyamıyorlar, kendileri de yurttaşlarınca farklılaşmış algılanıyorlar. Buradan da geri dönüşün yarattığı güçlük ortaya çıkıyor; bu yeni bir göç halidir. "Köken kültürü" deyimini ille tutmak gerekirse, ve terim

doğru olsun istenirse, bu ancak ülkeden ayrılma sırasındaki aidiyet grubu kültürünü belirtmelidir.

Köken kültürü kavramını kullanmanın yol açtığı bir diğer çıkmaz aynı toplumdan gelen göçmenlerin sosyal çeşitliliğini görmemektir. Hepsi aynı sosyal pozisyonda bulunmadıklarından "köken kültürü"yle kurdukları bağ aynı değildir. Daha göçten önce göçecek bireylerin sosyal ve kültürel yolları farklıdır. Kimileri bir "grup" göçüyle gelmişlerdir, göçleri köylerinin köylü topluluğunca sosyal ve kültürel olarak yönlendirilmiştir. Bireysel bir göç yolu almış olanlar vardır, yola düşmeden çok önce "geleceğe dönük bir sosyalizasyonu" seçmişlerdir ve bu onları kentlileşme ve bireyselleşmenin gelişmiş olduğu toplumlara has davranış biçimlerini edinmeye götürmüştür. Aile göçü ise bir başka örnektir. Cezayirli göçüyle ilgili Abdelmalek Sayad'ın gösterdiği üzere farklı sosyo-tarihsel durumlara bağlı olarak değişik türde göçetme durumları vardır [Sayad, 1977]. Ve bu farklı göçetme modelleri köken kültürüne ve alıcı ülke kültürüne farklı ilişki tipleri ile birlikte gelişirler.

Göçmenlerin ait olduğu köken grubunun sosyal ve ailesel yapıları köken kültüründen çok, aynı ülkeden olan göçmenlerin alıcı toplum içinde bütünleşme ve kültür-alma modlarındaki ayrımları açıklayabilirler. Örneğin, Maria Beatriz Rocha Trindade'nin Fransa'daki Portekizliler üstüne ortaya koyduğu gibi, geleneksel köylü topluluklarından ya da kentli sosyal gruplardan gelişlerine göre, göçmen işçilerin yeni ülkeye katılma yolları belirgin farklar gösterir. Portekiz'de bütün Portekizliler ne aynı değerler sistemini ne de aynı davranış modlarını paylaşırlar. Kuzey Portekiz ya da orta bölgenin sağlam yapılanmış topluluklarına ait olanlar, Fransa'ya gelince köy yaşam biçiminden fazla uzaklaşmamaya ve köken köyleriyle sıkı bağ sürdürmeye çalışacaklardır. Tersine Güneydeki Algarve bölgesinden gelen ve süreli biçimde kent hayatı içinde olan, şehirde çalışan ya da oturan, bu bölgede çok önemli

turist gruplarıyla temasta olanlar, Fransa'da göreceklerinden pek uzak kalmayan tutum ve yaşama tarzlarını önceden edinmişlerdir. Bu son örnekte göçmenlik, daha Portekiz'de başlamış bir sosyal ve kültürel evrimin uzantısında yer tutmuş oluyor [Rocha Trindade, 1977].

Görüldüğü gibi, göçmen işçilerde köken kültürü kendi başına fazla bir şey anlatmıyor. Analitik bağlamda yalnızca göçmen işçinin kendi kültürüyle kurduğu bağıntı göz önünde tutulabilir. Bununla birlikte, bu bağıntı göçmen gruplarına göre ve grupların hayatlarında yaşamış oldukları etnilerarası ilişki bağlamlarına göre değişebilir. Bu bağıntı, özellikle göç olgusundan bağımsız olarak köken ülke kültürüyle alıcı ülke kültürü arasında var olan veya olmuş ilişkilerin doğasıyla da, hele süreli bir sömürge ilişkisi yaşanıyor veya yaşanmışsa, derin biçimde belirlenmiştir. Sömürge ortamında kültürel çatışmada, bazı yerli toplumlar işgalci gücün kültürel baskınlığına direnmede diğerlerine göre avantajlı durumda olabiliyordu. Devletleşmiş siyasi yapılı Müslüman toplumların durumu böyledir. Jacques Barou yetmişli yıllarda Fransa'daki güney Sahra Sahel bölgesi kökenli Müslüman Afrikalıların, özelde Sohinké'lerin, etnik gururlarından ve sosyal, kültürel sistemlerine duydukları güvenden ötürü, Sahel toplumu durumlarına yakın bir sosyal organizasyon ve davranış modu yapılandırmayı başarabiliyorlardı. Buna karşılık, daha zayıf, dağınık topluluklardan gelen, daha derin bir Fransız kültürel etkisi görmüş olan batı kıyısı Afrikalılarının, Fransa'ya geldiklerinde kaygısı "evrensel uygarlık" ülkesine katılmak, orada, kendi köken kültürü modellerine hiç referans yapmadan ileri bir kültür-alma göstermekti [Barou, 1976].

Ancak, Sahel bölgesi göçmenleri örneğinde, köken kültürüyle birliktelik kesilmemiş olsa da, söz konusu göçün "topluluk" göçü olduğunu gözden kaçırmamak gerekir, çünkü bu göçte göç edenler köylü topluluğunun onayı ile, belirli bir

süre için gider ve yerlerini başka köylülere bırakırlar. Göçenler en çok, Fransa'ya bir anlamda "görevlendirilerek", kazançlarının büyük bölümünü transfer ederek, köy topluluğuna ek gelir sağlamak amacıyla giden genç bekârlardır. 1974'den başlayarak Fransa sınırları göçe kapanınca ve gidiş-dönüş devr-i daimi sona erince, Fransa'da kalacak olanlarda köken kültürüyle sıkı bağ artık uzun sürmez, çünkü köye yardımı sürdürebilmek için Fransa'ya süreli biçimde, geri çağrılmadan yerleşmek durumunda kalırlar. O zaman da, alıcı ülkede, aile birleşmesi süreci başlar ve bu, kültürel modellerin evrimi üzerine, özellikle Afrikalı çocukların Fransız okulunda sosyalizasyonu ve eğitim alması nedeniyle, bir yığın etkide bulunur.

Köken kültürü kavramının yakın tespitte netameli ve göçmenler konusunda elverişsiz olması, bunların göç ülkesinde doğmuş, bazen "ikinci kuşak" göçmen denilen çocukları söz konusu olduğunda (çocuklar göç etmediler) kullanılması bütünüyle hatalı olur. Referans yapılan köken bu çocukların kökeni değildir, çünkü ebeveynlerinin ülkesinde doğmamış ve sosyalize olmamışlardır.

Bir kültür genlerimiz gibi devredilmez. Bu şu demektir: kültür bir "veri" değildir, bir "kurulum"dur. Kuşkusuz bu noktayı bugün herkes kabul eder. En azından genelde böyledir. Eğer kültürün sosyal bir kurulum olduğunu onaylamak, onun yalnızca bir kazanım olduğunu, doğuştan gelmediğini düşünmek olursa, pek uzağa gitmiş olmayız. Bir kültürün devredilmesinin "kalıtım"la ilgili olmadığı açık bir veri ise de, bir "miras" olmadığını anlamak da çok önemlidir; kültür, kuşaktan kuşağa aynı durumda devredilen bir miras ile aynı şey değildir, çünkü sosyal çevre ve bunun değişimleriyle bağıntıda olan sürekli bir oluş ve oluşum durumudur. Bu nedenle göçmen işçiler kültürü tartışmasında "köken" ya da "kökler" sorununa odaklanmak, onu, doğuştan alınan demeyelim, teslim alınmış bir "miras" sorunsalı içine kapamak ve dolayısıyla

kültürün hep gelişme içinde bir yapılanma olduğuna zihni kapamak olur.

Bunun dışında, göçmen işçi kültürlerinin geçirdiği değişimleri analiz ederken kültürel alma-vermenin yapıldığı ulusal ortamın özelliklerini göz önünde tutmak gereklidir. Kültürel ortam, alma ve vermeyi ve sonuçta kültürel değişmeleri yönlendirir. Daha özelde, her devletin ulusal bütünleşme modelleri göçmen işçilerin sosyal ve kültürel gelişiminde büyük etki yaparlar. Bir örnek alalım, İtalyan göçmenler, Dominique Schnapper'in gösterdiği gibi, Fransa'da ve ABD'de çok farklı biçimlerde değişime uğradılar. Belli bir "kültürel federalizm" kabul eden, kültürel çoğulculuk modelinin geçerli olduğu ABD'de İtalyan göçmenler özel kentsel alanlarda, "Küçük İtalya" diye nitelenen mahallelerde, çok canlı bir İtalo-Amerikan kültürü oluşturdular. "Kültürel merkeziyetçiliğin" olduğu, ülkede süreli yerleşik yabancıları bünyeye katmayı amaçlayan Fransa'da ise, İtalyan göçmenler kamu alanında, aynı sosyal kategoriden Fransızların davranış modellerini benimsediler ve birkaç İtalyan geleneği sürdürmek için özel ev hayatına çekilseler de, özelde bile bir zaman sonra değişim kaçınılmaz oldu [Schnapper, 1974].

Köken kültürü kavramının yerli yersiz kullanımına karşı çıkmakla birçok göçmenin kökene sık gönderme yapmasını gözden yitirmiş ve kendi kültürüne referansın onlar için önemini gözardı etmiş olmayız. İnsanın kökenlerini, köyünü, memletini düşünmesi, onda kendimizi bulduğumuz bir kimliği kullanımda tutmaktır. Göçmen çocuklarının, torunlarının, kendilerini ana-baba ve büyük ana-baba kökenine göre tanımlamak, kendini bir aile tarihinin parçası gibi görmektir ve kolektif bir belleğe katılmaktır. Bu kuşkusuz, nereden geldiğini bilmek isteyen her sosyal grup için olduğu kadar, psikolojik düzlemde her birey için gereklidir. Doğal olarak, grubun göçsel tarihinde başlangıçta, bir geri dönüş hayaline dayanak oluşturan bir köy, yola düşülen bir ülke vardır; memleket dışındaki zaman

uzadıkça dönüş düşüncesi giderek masalımsılaşır. Bununla birlikte, bu köken gerçeğini düşünmeyi, göç durumunda çevre ortamı ve deneyimlere rağmen, değişmeden korunulduğu sanılan hayalî bir "köken kültürü" varsayımı ile karıştırmamak gerekir.

Elbette, kimi göçmenlerde köken geleneklerine sıkı biçimde bağlı kalındığı görülüyor. Yukarıdaki örnekte, Paris bölgesindeki göçmen Portekizli köylülerin kendi beslenme geleneklerine bağlılığı sürdürdüklerini görüyoruz: ülkelerindeki gibi yeme, ülkelerinin ürünlerini yeme, her şeyin, ülkeden uzakta olunsa da, eskisi gibi devam ettiğine inanmak oluyor. Günlük gıdalarının büyükçe bir bölümünü, haftalık arabalı gidiş-dönüşlerle, Portekiz'deki köylerinden getiriyorlar. Fransa'da yokmuş gibi, patatesleri bile köyden geliyor; kuşkusuz tadı başka olduğundan, özellikle toprak başka olduğundan [Rocha Trindade, 1977]. Burada, köylü toplumlardaki ülke toprağına bağın güçlü sembolik bir anlatımını buluyoruz.

Bununla birlikte, bu pratikler kültür sürekliliğini sağlamakta yeterli olmuyor. Geleneksel pratikler ağır ağır giderek bağlamlarından sıyrılıyorlar; ilk kültür bütününde sahip oldukları işlevsel niteliği yitiriyorlar. Bu pratikler, bazı uç durumlarda, kültür sistemlerinin büyük bölümünü terk etme durumunda kalmış bireylerin bir "çaresizlik gelenekçiliği" ifadesinden öteye gitmiyor. Ama gene de anlamsız değiller. Köyde, ülkede kalmış olan kişilerle bir bağ tutma istemi anlatıyorlar. Orada kalmış insanlara bir sadakat kanıtı göstermiş oluyor bu pratikler: onlar gibi yiyip içmek, onların yediklerinden yemek, aynı köy toprağından çıkmış patatesleri tüketmek, onlarla içsel bağkurma ve ayıran mesafeleri kaldırma oluyor. Mesafeleri kaldırmak, yukarıda değinilen Portekizli göçmenlerin haftalık otomobil gidiş-dönüşü de bunu yapıyor; bir dokuma tezgahının mekiği gibi, sonsuz bir gidip gelme, sosyal örgünün ipliklerini dokuyarak parçalanmayı ortadan kaldırıyor. Burada önemli

olan, bir ölçüde belirsiz kalan köken kültürünün yeniden üretimi değil artık, fakat bir ucundan tutulmuş olan toplulukla bağın sürdürülmesidir.

Yalnız, bütün göçmenler geleneklerle aynı bağı kurmazlar. Araştırıcı burada, göçmenlerin kültür pratiklerini incelerken, geleneksel diye bakılan pratiklere bir öncelik tanımak durumunda değildir. Bir analiz başlatmadan önce, "kültürel gelenek" nedir sorusunu sormak gerektir. Kültürel gelenekler soyut varlıklar değildir. Belirli bir sosyal düzene oranla varlık bulurlar; bu sosyal düzen sosyal ilişkiler üzerinde kuruludur, kendisi de sosyal ilişkiler yaratır, kültürel gelenekler bu ilişkileri anlatırlar. Bütün bireyler sosyal ilişkilerde aynı konumda bulunmadıkları nedeniyle hepsinin geleneklere bağlılığı aynı değildir. Göçetme bazı durumlarda baskı yapan bir sosyal düzenden, bunaltıcı geleneklerden kaçış yolu olarak da görülebilir. "Geleneklere saygı" söylemi hep belli bir sosyal düzeni meşrulaştırmak isteyen bir söylemdir.

Diasporalar ve diaspora kültürleri

Sosyal bilimlerde diaspora kavramının olağan biçimde kullanımı 1980'li yıllarla başladı [Dufoix, 2003]. Bu kullanım uluslararası göçlerle ilgili yeni sorunsalların varlığına işaret eder. Araştırıcılar artık hem göçsel alanın büyümüş olmasını, ulus-devletlerce burada kontrol olanaklarının zayıflamış olmasını, hem de göçmenlerdeki eylem ve organizasyon ağları kurma kapasitelerini göz önünde tutuyorlar. Terimin kullanımında ilk başlardaki ayrılıklara karşın, bir diasporanın niteliğini tanımlayan bir dizi tutarlı kriter yazarların çoğunluğunca kabul görür.

Mekân kriteri düşünülen birinci kriterdir. Diaspora olarak kabul edilmek için bir insan grubunun ya da bir bölümünün çok sayıda ve birbirlerine uzak ülkeler topraklarında dağılmış olmaları gerekir. Diaspora mekânı kesintili bir mekândır, fakat bu yerel seviyede gruplaşmaları olanaksız kılmaz.

Sayı kriteri, belirleyici olmasa bile bütünüyle savsaklanamaz. Her

diaspora sayıca önemli bir toplugöç olgusu içerir ve ardı ardına yapılmış bireysel göçler toplamıyla aynı şey değildir.

Bir başka ve belirleyici kriter süre kriteridir. Yalnızca uzun bir süreç sonucunda bir diaspora oluşumundan söz edilebilir. Bir diasporanın oluşması için birkaç kuşak gereklidir ve diaspora ancak *a posteriori* olarak kimlik bulur. Süre olgusu diaspora yapan her topluluk içinde bir sosyal ayrımlaşmaya yol açar. Bu kriter, diasporaları, zayıf bir sosyal heterojenlikle belirlenmiş basit işçi göçlerinden ayırt etmeyi sağlar.

Demek ki "diaspora" az çok sürekliliği olan ve alıcı toplumlarda belli bir yerleşiklikle birlikte giden bir dağılmış olma durumudur. Sosyal organizasyon planında, bir diasporanın varlığı aynı zamanda, yerel ve bölgesel düzeyde dernek, din ve kültür yapılaşmaları aracılığıyla gelişen, ulusüstü düzeyde ise farklı diaspora yerleşim kutupları arasında iletişim ağları aracılığıyla gelişen dayanışma ilişkilerinin sürekli olduğu ya da yalnızca var olduğu fikrini içerir. Çokkutupluluk ve kutuplar arasında ilişki diaspora olgusunun ayrılmaz iki niteliğidir.

Bir diasporayı diaspora yapan farklı grupların içsel ve dış dayanışma bağlarına temel oluşturan şey, aynı tarihi ve kültürü paylaşan bir birlik olarak mekânda dağılmışlık olgusunun hareketlendirdiği ortak bir etnik kimlik bilincidir. Hareketlenen kolektif bir bellek olmadan diaspora olmaz.

Bu özdeşleşme asimilasyona karşı duruşu anlatır ama bu belli ölçüde bir kültür-alma'ya, yerleşilen toplumla entegre olmaya engel oluşturmaz. Bir diasporada bu karşı duruş, maruz kalınan marjinalleşmenin getirdiği, asimilasyonun nesnel eksikliğini bir tür rasyonalize etme anlamı taşımaktan çok, farklı kültürel pratiklerin ortaya çıkardığı bir kimliksel talep ifadesidir. Bununla birlikte, "diaspora kültürü" kavramı yazardan yazara farklı düşünülür: kimileri için köken ülkesi kültürüne sadakat ve tutuculuk ve gelenekçilikle nitelenir; ilk kültür ağır basıyordur. Kimileri içinse, diaspora kültürü bütünüyle orijinal, senkretik ve yenilikçidir; süreklilik hep kesintiye uğrar. Gerçekte, durumlara göre her iki form da ayrı var olabilirler ve bazı kere ikisinin bir birleşimi çıkar ortaya.

Bir gelenek ancak belirli bir sosyal bağlam içinde anlamlıdır. Eğer bağlam değişip de gene de aynı gelenek korunmak istenirse, o zaman onu bu yeni bağlam içinde yorumlamak kaçınılmaz olacaktır. Her gelenek işte böyle sürekli değişime

açılır. Kaybolup sonra geri getirilebilir de; peki o zaman bu aynı gelenek midir? Dış görünüş aldatıcıdır. Durum aynı durum olmadığından, yüklendiği işlev de aynı işlev olmayacaktır. Bazı durumlarda o gelenek özel bir amacı karşılamak için ortaya çıkmıştır. 1980'li yıllarda Fransa'da kimi göçmen işçi çevrelerinde ortaya çıkan ve eski bir İslam geleneğine dönüş olarak gösterilen *hijab* (çarşaf), tipik bir gelenek yaratma örneğidir. Yalnızca dış görüntü açısından bile *hijab* Mağripli ya da Türkiyeli kadınların geleneksel peçe ya da başörtüsü ile aynı değildir. İki örtünme türü arasındaki fark özellikle işlevsel ve anlam planında büyüktür. Birinin taşıdığı anlam daha çok dünyevîdir ve fizik mekânın cinsiyet bazında ayrımı ile belirlenmiş bir Müslüman ortamda, teoride erkeğe ayrılmış olan fizik mekânı kadınların ancak kendilerini belli etmeden geçişine açık tutuyor. Diğer *hijab* ise koyu bir dinsel anlam taşır ve geleneksel İslamî bir perspektifte belirlenmiş bir Müslüman kimliğinin görünür kılınacak biçimde öne çıkarılmasını kabul eder.

Sonuç olarak, göçmenlerin kültürleri, gözlemci için handiyse göz önünde olup biten bir kültür karışımının doğurduğu karma kültürlerdir. Bu nokta bu kültürlerin araştırmacılar için önemini belirtir. Göçmenleri incelemek, bir kültürün bir anlamda "canlı olarak" nasıl biçimlendiğini, kültürel alış-veriş'in yeni bir kültürel bağlam bileşimini nasıl hazırladığını, eskinin yeniyle orijinal bir sistemde nasıl karıştığını anlamamızı sağlar. Kültürel bileşim olgusunun göçmenler örneğinde çok belirgin olmasından ötürü, bir kültürün nasıl oluştuğunu ve değişime uğradığını anlamaya çalışan araştırmacı, göç fenomenlerinde en iyi çalışma alanını bulacaktır.

Parodoksal görünümlü bir sonuç yazısı:

Kültürel göreceliğin ve etnik merkezciliğin doğru kullanımı

Kültürü, kültürleri nasıl yazmalı [Clifford ve Marcus (éds), 1986]? İnsan dünyasında bizimki olmayan bir kültürü, bizimki olmayan bir deneyimi yazıyla nasıl kodlayabiliriz? Özüne sadık kalarak bir kültür yazıyla anlatılabilir mi? Bu sorular bugün sosyal bilimlerdeki pozitivist yanılgıyı kınayan çok sayıda antropoloğun düşünce konusudur. Her şeyin söylem ve her etnografya metninin sübjektif bir edebiyat kurgusu olduğuna inanan kimi postmodern eleştirmenlerin aşırı rölativizmine gitmeye de gerek yok, kimi antropologlar ve özellikle Clifford Geertz kültür incelemelerinin kaçınılmaz olarak yorum ve söz alanına girdiğini düşünüyor. Bu, antropoloğun hem bir bilim adamı, hem de bir yazar olduğu anlamına gelir. Ve de yapıtlarına, istese de istemese de, bilinçli ya da bilinçsiz, kendinden, yaşam öyküsünden bir şeyler katacaktır [Geertz, 1988; Clifford, 1996].

Bugün önümüzde şöyle bir paradoks duruyor: sosyal bilimlerde kültür kavramı eleştirel biçimde incelendiği halde – öyle ki kimi araştırıcılar yanıttan çok sorun getirdiğini düşünerek kavramdan vazgeçmeyi ve sözcüğün dar anlamına, yalnız entelektüel ve sanatsal üretimler anlamına– dönmeyi öneriyorlar. Değişik sosyal ve mesleki çevrelerde kullanımı göze çarpan bir yaygınlık kazanıyor. Bu yayılma sözcüğün bilimsel tanımına gölge düşürüyor; kullanımı konusunda aslında kuşkulu olanlar bu tür sıradan bir kullanımla karışıklık riskinin (her anlamda) artacağını ve kavramdan dönmeyi düşünüyorlar.

Böyle ortada durunca ve ideolojik kullanılınca, giderek "ırk" sözcüğünü yumuşatma işlevi görüyor diye başka yazarlar da kavramı kullanmakta çekingen. İçlerinden birkaçı, bu su götüren kültür-ırk eşanlamlılığının XIX. yüzyılda Alman romantik düşünürlerince geliştirilen ve kavramın antropolojik oluşumunda etkili olan kültür fikrinde yer alıyor olduğunu ileri de sürdüler. Kültür kavramı demek ki düşünce dünyasının silinmez kalan bir ilk günah iziyle lekelenmişti. Ancak böyle akıl yürütülünce, kavramın sürekli gelişimini, ve antropolojinin ilk zamanlarındaki anlam belirsizliklerini gideren kavram eleştirisi çabasını es geçmiş oluruz.

Bu aşırı tutumlara şöyle karşılık verilebilir: eğer bilimsel vokabüler genel kullanıma girmiş, sıradanlaşmış (anlam çarpıklıklarına uğramış) bütün bilgi kavramlarından vazgeçseydi, kendini aralıksız yenilemek zorunda kalarak, her tür bilgi birikimini engeller ve belki de yok ederdi.

Kültür kavramı bugün sosyal bilimler için yararını elde tutuyor. Kavramın ilk kullanımlarında yatan, özcülük düşüncesi ile her kültürün özünde arı düşünüldüğü "başlangıçlar mitosu" ile belirlenmiş olan kültür fikrinin yapıbozumu zorunlu bir aşama olmuştu ve epistemolojik ilerleme sağladı. Bütün kültürlerdeki ilişkisel boyut böylece ortaya çıktı.

Ama, bir kültürün yapılandığı ilişkiler bağlamını dikkate almak, bu kültürün öz içeriğine, kendi özel anlamına bakmaktan alıkoymuyor. Her kültürün az ya da çok sosyal savaşımlara neden olduğu biliniyorsa da, araştırmacı yalnızca bu savaşımları incelemeye gitmemeli. Belli bir kültürün ögeleri sosyal ayrıcalık ve etnik farklılık göstergeleri olarak kullanılsalar bile, bunların kendi aralarında ayrı analiz gerektiren sembolik bir yapı ile bağlı oldukları gözden kaçırılmamalıdır. Kendilerini bir kültürden görenler için o kültürün bir anlamı vardır. Bu durumda bütün göstergelerin büyük bir dikkatle incelenmesi gerekiyor.

Bu öneriyi benimsemek bizi kültürel rölativite sorununu bir kez daha düşünmeye yöneltiyor. Burada yeniden salt prensip olarak kültürel göreceliğin, geniş eleştirisine dönecek değiliz. Kültürel göreceliğin kendisine de göreceli bakmak koşuluyla, kültürel görecelik sosyal bilimler için zorunlu bir araç durumundadır.

Gerçekte, kültürel göreceliğin üç farklı tasarımı vardır, duruma göre birbirlerinin yerine geçebilirler, ve bu bir belirsizlik durumu yaratıyor. Kültürel rölativizm ilk önce bir kuramdır ve bu kuramda farklı kültürler ayrı bütünler oluştururlar, aralarında görünür sınırlar vardır, birbirlerinden net biçimde ayrılmış bütünlerdir bunlar, kendi aralarında karşılaştırılamazlar ve aynı ölçüleri kullanarak anlatılamazlar: yukarda daha önce bu kültürel görecelik tasarımının analiz önünde tutar tarafı olmadığını gördük.

Kültürel görecelik ikinci anlamda, genelde farklı kültürlere tarafsız gözle bakmayı isteyen bir etik prensibidir. Söz konusu olan, her kültürün kendi içinde değerini öne çıkarmaktır. Fakat burada etik tarafsızlıktan değer yargısına sessiz bir kayış olur: "Bütün kültürler denk değerdedirler" diye düşünülür.

Etik görecelik kimi zaman da, mevcut hiyerarşilere karşı çıkarak, baskın kültür önünde azınlık kültürlerinin eşit değerini savunan azınlık kültürü yanlılarının talepkâr tutumlarını anlatır. Bu daha çok zayıfa karşı güçlünün zarafet tutumu, kendi kültürünün meşruiyeti içinde ötekiliğe doğru bir iyi yürekli açılımdır.

Farklılığın tanınması gibi görünen bir etik tarafsızlık uç noktada küçümseyen bir maske de olabilir, Geza Roheim bunu anlamıştı: "Benden çok farklısınız, ama sizi bağışlıyorum" diyordu. Etik tarafsızlık insan haklarının evrensel tanımıyla çatışan bir ideolojik duruşa gerekçe de oluşturabilir. Farklılık sarhoşluğu ise en olumsuz durumda, ırk ayrımcı rejimlere kanıt da sağlayabilir, ki bu noktada farklı oluş *hakkı* bir farklı ol *emrine* bürünmüştür.

Kültürel göreceliği göreceli kılmak durumundayız öyleyse. Kültürel göreceliğin bilimsel açıdan tek geçerli ve metodoloji prensibi olarak hâlâ işlerliği olan ilk başlangıç kullanımına geri dönmek gerekiyor. Bu perspektifte kültürel görecelik'i kavram olarak kullanma, her kültür bütününün kendi içinde tutarlılığından ve başka ve tek oluşundan gelen bir bağımsızlık doğrultusuna uzandığını varsaymak demektir; bu, bir kültürel özelliğin, ait olduğu kültür sistemi içinde analiz edilebileceğini, anlamın yalnızca bu sistemde yattığım varsaymak demektir. Bu, herhangi bir kültürü *a priori*'siz ve başka kültürlerle karşılaştırmaya ve "ölçmeye" *koşmadan* incelemek anlamına gelir; bu bir içten anlama yaklaşımıdır; baskınlık altında kültürler örneğinde bile, bir kültürün, ne tam bağımlı, ne tam bağımsız işlediğini varsayarak düşünmektir [Grignon ve Passeron, 1989].

Antropolojik kültür görüşüne yakından bakarsak yolumuz gene etnik merkezcilik kavramına çıkar. Uzun süre yalnız sosyal bilimlerde kullanılan bu kavram, genel kullanıma girince bir anlam kayması oluştu. Giderek, dilde ölçüsüzlük yüzünden ırkçılığa eşanlam oldu. Ve ırkçılık ölçüsünde de kınandı. Fakat ırkçılık bir tavırdan çok bilimsel görünüşlü kabullere dayalı bir ideolojidir, ilk başlangıcı tarihçe belirlenebilir [Simon, 1970], evrensel değeri yoktur; tersine komşularını insanlık'ta aşağı gören "ilkel" dediğimiz toplulukta olduğu kadar, kendilerini en "uygar" düşünen, en "modern" toplumlarda da görülür. Irkçılığı bir sosyal sapkınlık biçimi olarak kabul edersek, etnik merkezcilik, kavramın başlangıçtaki anlamıyla ve Pierre-Jean Simon'un açıklamasıyla, sosyolojik açıdan normal bir fenomendir:

> Etnik merkeziciliğe bütünüyle normal bir fenomen olarak bakılmalıdır, çünkü bu her etnik topluluğun varlığını sürdürmesinde pozitif bir işlev görür ve *in-group*'a dışa karşı bir savunma mekanizması oluşturur. Belli ölçüde bir etnik-merkezcilik bu anlamda her etnik topluluğun kalıcılığı için gereklidir, şu nedenle ki, topluluk, eğer onu meydana getiren bireylerce, topluluğun dilinin,

yaşama, duyma, düşünme biçimlerinin, değerlerinin, dininin, birkaç yönüyle, yetkinliği ve üstünlüğü paylaşılmazsa, ayrışıp yok olabilir. Etnik merkezciliğin bütünüyle yitirilmesi, üstün bakılan bir başka topluluğun dili, kültürü, değerlerinin özümsenmesine yol açar [1993, s.61].

Sosyal fenomen olarak etnik merkezciliğin kaçınılmaz ve zorunlu olduğunu tanımak elbette ki araştırıcıyı etnik merkezcilikten sakınma kuralından uzaklaştırmamalı. Bununla birlikte, insanlar ve kültürler arasında *temel* bir ayrım olmadığı göz önünde tutulur da, ötekinin salt bir öteki olmadığı, ötekinin aynı, insanlığın bir olduğu ve bu nedenle *kültür*'ün kültür*ler*'in merkezinde olduğu, bilindik deyimle "evrenselin bireyde durduğu" düşünülünce, o zaman Bourdieu ile birlikte, araştırma sürecinde yeri geldiğinde etnik merkezciliğin metodolojik kullanımındaki önemi görebiliriz:

Aslında etnolog, asıl olan ayrımlara erişmek için kimliği bulmak isterken bir bahis tutar gibidir (örneğin, insanlar nedensiz hareket etmezler, örtülü ya da gizli amaçlar, farklı çıkarlar taşır, yapmamak gereken şeyler yapabilirler gibi). Eğer etnik merkezcilikten amaç kendi deneyimine, kendi pratiğine başvurmaksa, anlamanın ilk koşulunun belli bir etnik merkezcilik olduğundan kuşkum yok, yeter ki insan ölçüp biçmek için kendisini referans alırken bilinçli ve kontrollü olsun. Kendimizi yüceltilmiş bir *alter ego*'ya benzetmekten hoşlanırız [...] Kendimizde bilmek istemediğimiz bir ben olgusunu yabancı görünüşlü şu kişilerde kabul etmek daha bir zordur. Etnoloji ile sosyoloji hoşa giden projeksiyonlar olmadıkları içindir ki, bizi kendimizin bilgisine götürür; ötekini tanımak ben olgusunu nesnelleştirmeyi, soyutlamayı gerektirdiği için bu böyledir [1985, s.79].

Kültürel görecelik ve etnik merkezcilik metodoloji prensipleri olarak çelişmezler, birbirlerini bütünlerler. Bu prensipleri elde tutarak araştırmacı kendi olanla öteki'nin, benzer'le farklı'nın, kısaca *kültür*'le *kültürler*'in diyalektiğini görür ki bu diyalektik sosyal dinamik'in temelinde yatar.

Kaynakça

ABOU Sélim, *L'Identité culturelle. Relations interethniques et problèmes d'acculturation,* Anthropos, Paris, 1981; rééd. Hachette, "Pluriel", Paris, 1995.

— *Cultures et droits de l'homme,* Hachette, coll. "Pluriel", Paris, 1992.

ALMOND Gabriel et VERBA Sidney, *The Civic Culture,* Little Brown, Boston, 1963.

AMSELLE Jean-Loup, *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs,* Payot, Paris, 1990.

— *Vers un multiculturalisme français. L'empire de la coutume,* Aubier, Paris, 1996.

— *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures,* Flammarion, Paris, 2001.

APPADURAI Arjun, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation,* Payot, Paris, 2001 (1re éd. en anglais 1996).

AUGÉ Marc, "L'autre proche", *in* SEGALEN Martine (éd.), *L'Autre et le semblable. Regards sur l'ethnologie des sociétés contemporaines,* Presses du CNRS, Paris, 1988, p. 19-34.

BADIE Bertrand, *Culture et politique,* Économica, Paris, 1983.

BALANDIER Georges, "La notion de "situation" coloniale", *in* ID., *Sociologie actuelle de l'Afrique noire,* PUF, Paris, 1955, p. 3-38.

BARNETT H.G., "Culture Processes", *American Anthropologist,* 1940, vol. 42.

BAROU Jacques, "Rôle des cultures d'origine et adaptation des travailleurs africains en Europe", *in* BERNARD Philippe (dir.), *Les*

Travailleurs étrangers en Europe occidentale, Mouton, Paris-La Haye, 1976, p. 229-240.

BARTH Fredrik, "Les groupes ethniques et leurs frontières" (trad. franc., Ire éd. en anglais 1969), *in* POUTIGNAT Ph. et STRRIFF-FENART J., *Théories de l'ethnicité,* PUF, coll. "Le sociologue", Paris, 1995, p. 203-249.

BASTIDE Roger, "Le principe de coupure et le comportement afro-brésilien", *Anais do XXXL Congresso Internacional de Americanistas, Sao Paulo (1954),* Anhembi, Sao Paulo, 1955, vol. 1, p. 493-503.

— "La causalité externe et la causalité interne dans l'explication sociologique", *Cahiers internationaux de sociologie,* n° 21, 1956, p. 77-99.

— "Problèmes de l'entrecroisement des civilisations et de leurs œuvres", *in* GURVITCH Georges (éd.), *Traité de sociologie,* PUF, Paris, 1960, vol. H, p. 315-330.

— "Acculturation", *in Encyclopœdia Universalis,* Paris, 1968, vol. l, p. 102-107.

— *Le Prochain et le Lointain,* Cujas, Paris, 1970a ; rééd. L'Harmattan, Paris, 2001.

— "Mémoire collective et sociologie du bricolage", *L'Année sociologique,* n° 21, 1970b, p. 65-108.

— "Continuité et discontinuité des sociétés et des cultures afro-américaines", 1970e, *Bastidiana,* n° 13-14, janvier-juin 1996, p. 77-88.

— *Anthropologie appliquée,* Payot, "PBP", Paris, 1971 ; rééd. Stock, Paris, 1998.

BELL Daniel, "Ethnicity and Social Change", *in* GLAZER N. et MOYNIHAN D. P. (éds), *Ethnlcity, Theory and Expérience,* Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1975, p. 141-174.

BENEDICT Ruth, *Échantillons de civilisations* (trad. franc.), Gallimard, Paris, 1950 (Ire éd. en anglais 1934).

BÉNÉTON Pierre, *Histoire de mots: culture et civilisation,* Presses de la FNSP, Paris, 1975.

BERGER Peter et LUCKMANN Thomas, *La Construction sociale de la réalité* (trad. franc.), Méridiens/ Klincksieck, Paris, 1986 (1re éd. en anglais 1966).

BERNOUX Philippe, *Un travail à soi,* Privât, Toulouse, 1981.

BOAS Franz, *Race, Language and Culture,* Macmillan, New York, 1940.

BONNIOL (dir.), *Paradoxes du métissage,* Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques, Paris, 2001.

BOURDIEU Pierre, *La Distinction. Critique sociale du jugement,* Minuit, Paris, 1979.

— *Le Sens pratique,* Minuit, Paris, 1980a.

— "L'identité et la représentation", *Actes de la recherche en sciences sociales,* n° 35, 1980b, p. 63-72.

— "Entretien avec Alban Bensa: quand les Canaques prennent la parole", *Actes de la recherche en sciences sociales,* n° 56, mars 1985, p. 69-83.

BOZON Michel, "Les recherches récentes sur la culture ouvrière: une bibliographie", *Terrain* n° 5, octobre 1985, p. 46-56.

CERTEAU Michel DE, *La Culture au pluriel,* UGE, "10/18", Paris, 1974.

— *L'Invention du quotidien. Arts de faire,* UGE, "10/18", Paris, 1980.

CLASTRES Pierre, "Ethnocide", *Universalia,* supplément de *Encyclopœdia Universalis,* Paris, 1974, p. 282-287.

CLIFFORD James, *Malaise dans la culture. L'ethnographie, la littérature et l'art au XX' siècle* (trad. franc.), éd. École nationale supérieure des beaux-arts, Paris, 1996 (1re éd. en anglais, 1988).

CLIFFORD James et MARCUS G. E. (éds), *Writing Culture,* Berkeley-Los Angeles, University of Cali-fornia Press, 1986.

CROZIER Michel, *Le Phénomène bureaucratique,* Le Seuil, Paris, 1963.

CUCHE Denys, *Pérou nègre. Les descendants des esclaves africains du Pérou,* L'Harmattan, Paris, 1981.

— "La fabrication des "Gadzarts". Esprit de corps et inculcation culturelle chez les ingénieurs Arts et Métiers", *Ethnologie française,* n° 1,1988, p. 42-54.

— "Un siècle d'immigration palestinienne au Pérou. La construction d'une ethnicité spécifique". *Revue européenne des Migrations internationales,* 2001 (17) 3, p. 87-118.

DESJEUX Dominique (avec la participation de TAPONIER Sophie), *Le Sens de l'autre. Stratégies, réseaux et cultures en situation interculturelle,* Presses de l'UNESCO, Paris, 1991; rééd. L'Harmattan, Paris, 1994.

DEVEREUX Georges, "L'identité ethnique: ses bases logiques et ses dysfonctions", *in* ro., *Ethnopsychanalyse complémentarisle,* Flammarion, Paris, 1972, p. 131-168.

DUFOIX Stéphane, *Les Diasporas,* PUF, "Que sais-je ?", Paris, 2003.

DUMONT Louis, "L'individu et les cultures", *Communications* n° 43, mars 1986, p. 129-140.

— *L'Idéologie allemande: France-Allemagne et retour,* Gallimard, Paris, 1991.

DURKHEIM Emile, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse,* Alcan, Paris, 1912; rééd. PUF, Paris, l960.

DURKHEIM Emile et MAUSS Marcel, "De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives", *L'Année sociologique,* t. VI, 1903. Reproduit *in* DURKHEIM Emile, *Journal sociologique,* PUF, Paris, 1969, p. 395-461.

— "Note sur la notion de civilisation", *L'Année sociologique,* t. XH, Paris, 1913, p. 46-50. Reproduit *in* DURKHEIM Emile, *Journal sociologique,* PUF, Paris, 1969, p. 681-685.

ELIAS Norbert, *La Civilisation des mœurs* (trad. franc.), Calmann-Lévy, Paris, 1973 (l[re] éd. en allemand 1939).

FAGUER Jean-Pierre, "Les effets d'une éducation totale. Un collège jésuite, 1960", *Actes de la recherche en sciences sociales,* n[os] 86-87, mars 1991, p. 25-43.

GALLISSOT René, "Sous l'identité, le procès d'identification", *L'Homme et la Société* n° 83, 1987, p. 12-27 (numéro thématique: "La mode des identités").

GEERTZ Clifford, "The Integrative Révolution. Primordial Sentiments and Civil Politics in thé New States", *in* m. (éd.), *Old Societies, New States,* The Free Press, New York, 1963.

— *The Interpretation of Cultures,* Basic Books, New York, 1973.

— *Ici et là-bas. L'anthropologue comme auteur* (trad. franc.), Métailié, Paris, 1996 (1" éd. en anglais, 1988).

GIRAUD Michel, "Mythes et stratégies de la "double identité"", *L'Homme et la Société,* n° 83,1987, p. 59-67.

GLISSANT Edouard, "Métissage et créolisation", *in* KANDE S. (dir.), *Discours sur le métissage, identités métisses. En quête d'Ariel,* L'Harmattan, Paris, 1999.

GOFFMAN Erving, *Asiles. Études sur la condition sociale des malades mentaux* (trad. franc.), Minuit, Paris, 1968 (1" éd. en anglais 1961).

— *Les Rites d'interaction* (trad. franc.), Minuit, Paris, 1974 (1re éd. en anglais 1967).

GRIGNON Claude et Christiane, "Styles d'alimentation et goûts populaires", *Revue française de sociologie,* n° 4, octobre-décembre 1980, p. 531-569.

GRIGNON Claude et PASSERON Jean-Claude, *Le Savant et le Populaire,* Gallimard/Le Seuil, Paris, 1989.

HALBWACHS Maurice, *La Classe ouvrière et les niveaux de vie,* Gordon and Breach, Paris, 1913 ; réédité en 1970.

HALL Edwart T., *La Dimension cachée* (trad. franc.), Le Seuil, Paris, 1971 (1re éd. en anglais 1966).

HASSOUN Jean-Pierre, *Hmong du Laos en France. Changement social, initiatives et adaptations,* PUF ("Ethnologies"), Paris, 1997.

HERDER Johann G., *Une autre philosophie de l'histoire* (trad. franc.), Aubier-Montaigne, Paris, 1964 (1re éd. en allemand 1774).

— *Traité sur l'origine des langues* (trad. franç.), Aubier-Flammarion, Paris, 1977 (1re éd. en allemand 1770).

HERPIN Nicolas, *Les Sociologues américains et le siècle,* PUF, Paris, 1973.

HERSKOVITS Melville J., *Acculturation, thé Study of Culture Contact,* J. F. Augustin, New York, 1938.

— *Les Bases de l'anthropologie culturelle* (trad. franc.), Payot, Paris, 1952 (1re éd. en anglais 1948).

HOGGART Richard, *La Culture du pauvre. Étude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre* (trad. franc.), Minuit, Paris, 1970 (I^re^ éd. en anglais 1957).

IRIBARNE Philippe D', *La Logique de l'honneur. Gestion des entreprises et traditions nationales,* Le Seuil, Paris, 1989.

JAULIN Robert, *La Paix blanche. Introduction à l'ethnocide,* Le Seuil, Paris, 1970.

KARDINER Abram, *L'Individu dans la société* (trad. franc.), Gallimard, Paris, 1969 (I^re^ éd. en anglais 1939).

KAUFMANN Pierre, "Concept de culture et sciences de la culture", *in Encyclopœdia Universalis,* Paris, 1968, "Organum", p. 117-133.

— "Culture et civilisation", *in Encyclopœdia Universalis,* Paris, 1974, p. 950-958.

KROEBER Alfred L., "The Superorganic", *American Anthropologist* 19 (2), 1917, p. 163-213.

— *The Nature of Culture,* The University of Chicago Press, Chicago, 1952.

KROEBER Alfred L. et KLUCKHOHN Clyde K., *Culture: a Critical Review of Concept and Définitions,* Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass., 1952.

KYMLICKA Will, *La Citoyenneté multi-culturelle. Une théorie libérale du droit des minorités,* La Découverte, "Textes à l'appui", Paris, 2001 (1^re^ éd. en anglais 1995).

LACORNE Denis, *La Crise de l'identité américaine. Du melting-pot au multiculturalisme,* Gallimard, "Tel", Paris, 2003 (I^œ^ éd. 1997).

LALOU Claire, *Histoire et mémoire des Juifs de Laghouat. 110 ans de vie juive à Laghouat, 1852-1962,* mémoire de DEA, Paris, 1988.
LAPLANTINE François et Nouss Alexis, *Le Métissage,* Flammarion, "Dominos", Paris, 1997.

— *Métissages. D'Arcimboldo à Zombi,* Pauvert, Paris, 2001.

LEVI-STRAUSS Claude, "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss", *in* MAUSS Marcel, *Sociologie et Anthropologie,* PUF, Paris, 1950.

— *Race et Histoire,* UNESCO, Paris, 1952.

— *Tristes tropiques.* Pion, Paris, 1955.

— *Anthropologie structurale,* Pion, Paris, 1958.
— *La Pensée sauvage,* Pion, Paris, 1962.
— "Les discontinuités culturelles et le développement économique et social", *Information sur les sciences sociales,* vol. II-2, juin 1963, p. 7-15.
— "Race et culture", *Revue internationale des sciences sociales,* n° 4,1971, p. 647-666.
— "Culture et nature. La condition humaine à la lumière de l'anthropologie", *Commentaire,* n° 15, 1981, p. 365-372.
LEVY-BRUHL Lucien, *La Mentalité primitive,* Alcan, Paris, 1922; rééd. PUF, 1960.
LE WITA Béatrix, *Ni vue ni connue. Approche ethnographique de la culture bourgeoise,* Ed. de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 1988.
LINTON Ralph, *De l'homme* (trad. franc.), Minuit, Paris, 1968 (1re éd. en anglais 1936).
— *Le Fondement culturel de la personnalité* (trad. franc.), Dunod, Paris, 1959 (1re éd. en anglais 1945).
LIU Michel, "Technologie, organisation du travail et comportements des salariés", *Revue française de sociologie,* XXH, 1981, p. 205-221.
MALINOWSKI Bronislaw K., *Une théorie scientifique de la culture* (trad. franc.), Maspero, Paris, 1968 (1re éd. en anglais 1944).
— *Les Dynamiques de l'évolution culturelle* (trad. franc.), Payot, Paris, 1970 (1re éd. en anglais 1945).
MARY André, "Bricolage afro-brésilien et bris-collage postmoderne", *in* LABURTHE-TOLRA Ph. (sous la dir. de), *Roger Bastide ou le réjouissement de l'abîme,* L'Harmattan, Paris, 1994, p. 85-98.
MAUSS Marcel, "Les civilisations, éléments et formes", *in* FEBVRE Lucien et *al., Civilisation, le mot et l'idée,* La Renaissance du livre, Paris, 1930. Reproduit *in* MAUSS Marcel, *Œuvres,* vol. II, Minuit, Paris, 1969, p. 456-479.
— "Les techniques du corps", *Journal de psychologie,* XXXII nos 3-4, mars-avril 1936. Reproduit *in* MAUSS Marcel, *Sociologie et Anthropologie,* PUF, Paris, 1950, p. 363-386.

MEAD Margaret, *Mœurs et sexualité en Océanie* (trad. franc.), Pion, coll. "Terre humaine", Paris, 1963 (1re éd. en anglais 1928 et 1935).

MERLLIÉ Dominique, "Le cas Lévy-Bruhl", *Revue philosophique,* CXIV, n° 4, octobre-décembre 1989, p. 419-448.

— "Regards sur Lucien Lévy-Bruhl: le jeu des malentendus", *Regards sociologiques* (université de Strasbourg-2), n° 5, 1993, p. 1-8.

MERTON Robert K., *Éléments de théorie et de méthode sociologiques* (trad. franc.), Pion, Paris, 1965 (1re éd. en anglais 1950).

MORIN Edgar, *L'Esprit du temps. Essai sur la culture de masse,* Grasset, Paris, 1962.

MORIN Françoise, "Des Haïtiens à New York. De la visibilité linguistique à la construction d'une identité caribéenne", *in* SIMON-BAROUH I. et SIMON P. J. (sous la dir. de), *Les Étrangers dans la ville,* L'Harmattan, Paris, 1990, p. 340-355.

PARSONS Talcott, *Éléments pour une sociologie de l'action* (trad. franc.), Pion, Paris, 1955 (1re éd. en anglais 1954).

PINÇON Michel et PINÇON-CHARLOT Monique, *Dans les beaux quartiers.* Le Seuil, Paris, 1989.

POUTIGNAT Philippe et STREIFF-FENART Jocelyne, *Théories de l'ethnicité,* PUF, "Le sociologue", Paris, 1995.

RABAIN Jacqueline, *L'Enfant du lignage. Du sevrage à la classe d'âge chez les Wolof du Sénégal,* Payot, Paris, 1979.

RAULIN Anne, *L'Ethnique est quotidien. Diasporas, marchés et cultures urbaines,* L'Harmattan, Paris, 2000.

REDFIELD R., LINTON R. et HERSKOVITS M., "Memorandum on the Study of Acculturation", *American Anthropologist,* vol. 38, n° 1, 1936, p. 149-152.

RENAN Ernest, "Qu'est-ce qu'une nation ?", *in* ID, *Discours et conférences,* Calmann-Lévy, Paris, 1887.

RENAULT Karine, *Travailleurs africains en milieu rural,* mémoire de maîtrise de sociologie (sous la dir. de Denys Cuche), université de Rennes-2, Rennes, 1992.

ROCHA TRINDADE Maria Beatriz, "Structure sociale et familiale d'origine dans l'émigration au Portugal", *Ethnologie française,* VH, n° 3, 1977, p. 277-286.

SAINSAULIEU Renaud, *L'identité au travail. Les effets culturels de l'organisation,* Presses de la FNSP, Paris, 1977.

SAINT-MARTIN Monique, "Une "bonne" éducation : Notre-Dame-des-Oiseaux à Sèvres", *Ethnologie française* XX, 1990, 1, p. 62-70.

SAPIR Edward, *Le Langage* (trad. franc.), Payot, Paris, 1967 (1re éd. en anglais 1921).

— *Anthropologie* (trad. franç.), 2 vol., Minuit, Paris, 1967 (1re éd. en anglais, 1949).

SAYAD Abdelmalek, "Les trois "âges" de l'émigration algérienne en France", *Actes de la recherche en sciences sociales,* n° 15, juin 1977, p. 59-81.

— *Les Usages sociaux de la "culture des immigrés",* CIEMI, Paris, 1978.

SCHNAPPER Dominique, "Centralisme et fédéralisme culturels : les émigrés italiens en France et aux États-Unis", *Annales ESC,* septembre 1974, p. 1141-1159.

— *La Relation à l'Autre. Au cœur de la pensée sociologique,* Gallimard, "NRF essais", Paris, 1998.

SCHWARTZ Olivier, *Le Monde privé des ouvriers. Hommes et femmes du Nord,* PUF, coll. "Pratiques théoriques", Paris, 1990.

SEMPRINI Andréa, *Le Multiculturalisme,* PUF, "Que sais-je ?", Paris, 1997.

SIMON Pierre-Jean, "Ethnisme et racisme ou "l'École de 1492"", *Cahiers internationaux de sociologie,* vol. XLVIII, janvier-juin 1970, p. 119-152.

— "Ethnocentrisme", *Pluriel-recherches,* cahier n° 1; 1993, p. 57-63.

— *La Bretonnité. Une ethnicité problématique,* Terre de Brume Éditions/Presses universitaires de Rennes, Rennes, 1999.

TAYLOR Charles, *Multiculturalisme. Différence et démocratie* (trad. franc.), Aubier, Paris, 1994 (1re éd. en anglais, 1992).

TERRAIL Jean-Pierre, *Destins ouvriers. La fin d'une classe ?,* PUF, Paris, 1990.

TYLOR Edward B., *La Civilisation primitive* (trad. franc.), Reinwald, Paris, 1876-1878, 2 vol. (1re éd. en anglais 1871).

VAN DEN BERGHE Pierre, *The Ethnie Phenomenon,* Elsevier, New York, 1981.

VERBUNT Gilles, *La Société interculturelle. Vivre la diversité humaine,* Le Seuil, Paris, 2001.

WARNIER Jean-Pierre, *La Mondialisation de la culture,* La Découverte, "Repères", Paris, nouv. éd., 2003.

— *Construire la culture matérielle. L'homme qui pensait avec ses doigts,* PUF, "Sciences sociales et société", Paris, 1999.

WEBER Max, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (trad. franc.), Pion, Paris, 1964 (1re éd. en allemand 1905).

WHITTING J., KLUCKHOHN R. et ANTHONY A., "La fonction des cérémonies d'initiation des mâles à la puberté" (trad. franc., 1re éd. en anglais 1958), *in* LEVY André (éd.), *Psychologie sociale. Textes fondamentaux anglais et américains,* t. 1, Dunod, Paris, 1978, p. 63-78.

WIÉVIORKA Michel (dir.), *Une société fragmentée ? Le multiculturalisme en débat,* La Découverte, Paris, 1996.

SOSYAL BİLİMLERDE KÜLTÜR KAVRAMI

DENYS CUCHE

Kültür kavramı sosyal bilimler düşüncesine özgüdür. Kavram insanın birliği olgusunu farklılıklarıyla, biyoloji terimleri kullanmadan düşünmek için sosyal bilimlerde bir anlamda zorunludur ve bu kavram uluslar arasındaki farklar konusu üstüne verilebilecek en elverişli yanıtı oluşturur; insan topluluklarının genetik bilgilerinde ilerleyiş "ırksal"ı giderek gözden düşürmüştür.



BAĞLAM

ISBN 978-605-5809-66-9
9 786055 809669