Dominique Schnapper

Sosyoloji Düşüncesinin Özünde

Öteki ile İlişki

İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları



DOMINIQUE SCHNAPPER • SOSYOLOJİ DÜŞÜNCESİNİN ÖZÜNDE ÖTEKİ İLE İLİŞKİ



DOMINIQUE SCHNAPPER

1934'te doğan Fransız sosyolog Dominique Schnapper, akademik hayatının ilk adımlarını Pierre Bourdieu'nun öğrencisi olarak attı ve bu dönemde İtalyan göçmenler, Yahudiler, işsizler, devletin göç karşısındaki entegrasyon politikaları konularında çalışmalar yaptı. Schnapper halen yönetmekte olduğu École des Hautes Études en Sciences Sociales'de ders vermekte, Fransa Cumhuriyeti Anayasa Komisyonu üyeliğinde bulunmaktadır. Yazarın temel ilgi alanlarını ulus, yurttaşlık, göç ve göçmenlerin sorunları, demokrasi, kültürel çeşitlilik gibi konular oluşturmaktadır. Eserleri arasında, diğer birçok kitap ve makalenin yanısıra *L'Europe des immigrés, essai sur les politiques d'immigration* (1992), *La Communauté des citoyens, sur l'idée moderne de nation* (1994-Türkçesi: Kesit Yayınları 1995), *La démocratie providentielle. Essai sur l'égalité contemporaine* (2002) yeralmaktadır.

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

Dominique Schnapper
Sosyoloji Düşüncesinin Özünde
Öteki İle İlişki
Çeviren Ayşegül Sönmezay

LA RELATION À L'AUTRE
Au Cœur de la Pensée Sociologique
© Editions Gallimard, 1998

Türkçe yayın hakları Akçalı Telif Ajansı aracılığı ile alınmıştır.

İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları 120
Sosyoloji 3

ISBN 975-6176-37-7

Kapak Mehmet Güleryüz, "Tanı", 2005
Kraft kâğıt üzerine akrilik, 260 x 219 cm.

1. Baskı İstanbul, Aralık 2005

© Bilgi İletişim Grubu Yayıncılık Müzik Yapım ve Haber Ajansı Ltd. Şti.
Yazışma Adresi: İnönü Caddesi, No: 28 Kuştepe Şişli 34387 İstanbul
Telefon: 0212 311 60 00 - 217 28 62 / Faks: 0212 347 10 11

www.bilgiyay.com
E-posta yayin@bilgiyay.com
Dağıtım dagitim@bilgiyay.com

Tasarım Mehmet Ulusel
Dizgi ve Uygulama Maraton Dizgievi
Düzelti Sait Kızılırmak
Baskı ve Cilt Sena Ofset Ambalaj ve Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok Kat 6 No: 4 NB 7-9-11 Topkapı İstanbul
Telefon: 0212 613 03 21 - 613 38 46 / Faks: 0212 613 38 46

İstanbul Bilgi University Library Cataloging-in-Publication Data
İstanbul Bilgi Üniversitesi Kütüphanesi Kataloglama Bölümü tarafından kataloglanmıştır.

Schnapper, Dominique.
Sosyoloji Düşüncesinin Özünde Öteki ile İlişki / Dominique Schnapper; çev. Ayşegül Sönmezay.
p. cm.
Includes bibliographical references and index.
ISBN 975-6176-37-7 (pbk.)

1. Sociology. 2. Pluralism (Social sciences). 3. Citizenship. I. Title. II. Sönmezay, Ayşegül
HM55 .S3319 2005

Dominique Schnapper

Sosyoloji Düşüncesinin Özünde Öteki İle İlişki

Çeviren
Ayşegül Sönmezay

Genç sosyologlara;
sosyolojinin kurucularından bazılarının
tavsiyelerine kulak verdikleri için;
kusurları ifşa etme yandaşlığına,
yaranmacılığa,
bilimciliğe ve denemeciliğe
boyun eğmeyecekleri için.

İçindekiler

1 Giriş
21 Teşekkür

23 BİRİNCİ KISIM Öteki İle İlişkinin Temel Biçimleri

31 BİRİNCİ BÖLÜM Kabul Düşüncesi
- 31 Montesquieu ve Aydınlanmanın Çifte Evrenselciliği
- 36 Farkçılığın Tarihsel Biçimleri
  - 36 Yunan Sitesinde Siyasal ve Kültürel Farkçılık
  - 42 Ortaçağ Toplumunda Dışlama Sistemi
  - 49 Farkçılık ve Hoşgörü
- 52 Evrenselciliğin Açmazları
  - 52 Yurttaşlığın İcadı
  - 55 Keşifler Hıristiyan Evrenselciliğini Sınıyor

65 İKİNCİ KISIM Modern Evrenselcilik ve Sosyoloji

75 İKİNCİ BÖLÜM Biyolojik Evrenselciliğe Karşı
- 80 Weber'in Irkçılık Karşıtı Görüşü
  - 81 Irk, Öncelikle Toplumsal Bir Olgudur
  - 84 Topluluklaşma Olarak Etnik ya da Irksal Topluluk
  - 89 Etnik Topluluklar Arasındaki İlişkiler
  - 92 Ulusların Tarihsel Ayırt Edici Özelliği
  - 94 Topluluklaşma/Toplumlaşma (Etni/Yurttaşlık) Diyalektiği
  - 96 Ulusçuluk ve Toplumsal Gruplar
  - 97 Ulus, Demokrasi ve Güç
- 100 Durkheim'ın Irkçılık Karşıtı Görüşü
  - 102 Irk Kavramı
  - 103 Irkçı Açıklamanın Eleştirisi
- 108 Bitmeyen Tartışma
  - 108 "Irk ve Tarih"in (1952) Yeniden Ele Alınışı (1971)
  - 110 "The Ethnic Phenomenon"
  - 117 Biyolojistler ve Sosyologlar

121 ÜÇÜNCÜ BÖLÜM Psikolojik Yapının Sınırları
122 Doğuştan Farklar mı, Öğrenilmiş Farklar mı?
127 "Önyargının Doğası"
128 "Otoriter" (Adorno) ya da "Önyargılı" Kişilik (Allport)
136 Günah Keçisi
140 Kurban Yaratma Süreci
142 "Fiziksel Eşsoy"
143 Önyargı ve Ayrımcılık
144 Konformizm, İtaat ve Etkin Azınlıklar
146 Konformizm ve İtaat
148 Etkin Azınlıkların Rolü
150 Gruplar Arasında Düşmanlığın Doğuşu
151 Toplumsal Kimlik
152 Gruplar Arasındaki Düşmanlık ve Toplumsal Kategorileşme Süreçleri

159 DÖRDÜNCÜ BÖLÜM Evrensel ya da Göreliliğin Göreliliği
160 Mutlak Durumculuk Eğilimi
166 Nesnelcilik Eğilimi
172 Kültürel Göreliliğin Açtığı Büyük Tartışma
176 Mutlak Kültürel Görelilik
183 Göreli Kültürel Görelilik

191 **ÜÇÜNCÜ KISIM Sömürge-Sonrası Toplumda Çeşitliliğin Yönetilmesi**

201 BEŞİNCİ BÖLÜM Demokrasi ve Asimilasyon 1920-1960
202 Kentlerde Yaşayan Etnik ve Irksal Topluluklar
203 Irk İlişkileri Çevrimi
207 Irk Ayrımı ve Ayrımcılık
208 "Getto"
211 Marjinaller ve Yabancılar
212 Ölçümler
214 Ölçümler ve Sosyolojik Anlamları
221 "Topluluklararası Evlilik" ya da Karma Evlilik

223 Etnik Gruplar ve Göçmenlerin Bütünleşmesi
227 Toplumsal Katmanlaşma ve Sınıf/Kast Sorunsalı
227 Topluluk Üstüne İncelemeler
230 Kast "Kuram"ı
230 Kast "Kuram"ının Eleştirisi
234 Gelişme Antropologları ve Dünya Çapında Asimilasyon

239 ALTINCI BÖLÜM Çoğul Toplumlar mı, Sömürge Toplumları mı?
240 Sömürgeler, Sömürgesizleşme ve Çoğul Toplumlar
241 Sömürge Toplumu
246 Sömürgecilik Sonrası "Katı" Çoğul Toplumlar
249 "Esnek" Çoğul Toplumlar
250 Bağdaştırma Toplumları
253 Çoğul Toplum Kavramı
255 Toplumsal Yapı ve Çoğulculuk
256 "Race and Racism. A Comparative Perspective"
261 "Comparative Ethnic Relations"

269 YEDİNCİ BÖLÜM Asimilasyonun Başarısızlığı ve Mahkûm Edilişi 1960-1985
272 Etnisitenin Keşfi
273 İlkselciler
278 "Beyond the Melting Pot"
283 Amerika'daki Etnik Grupların Ayırt Edici Özellikleri
288 Toplumsal Sınıflar mı, Etnik Rönesans mı?
290 Etnisite ve Sanayi-Sonrası Toplum
293 Etnisitenin Stratejik Biçimleri
295 Akılcı Tercih Kuramı
298 "Sınıfçılar"
299 "Ethnclass"
302 Marxçılığın Getirdiği Yeni Yorum
306 Etnisite Kavramı

311 SEKİZİNCİ BÖLÜM Ayrılıkçılık: Baskıdan Hak Talebine Uzanan Yol
315 İlk Siyah Sosyologların Marjinalliği
315 "The Philadelphia Negro"
319 Chicago Okulu ve Topluluklar Üstüne İncelemeler
327 "An American Dilemma"
334 Radikal Sosyoloji
336 Etnik Gruplar Sosyolojisi mi, Irksal Gruplar Sosyolojisi mi?
338 "Black Power"
343 Tikelcilik ve Siyaset

351 DOKUZUNCU BÖLÜM Patlayan Bir Toplumda Patlak Veren Araştırmalar 1985-1995
353 "Affirmative Action" Üstünde Yapılan Tartışmalar
358 Psikolojiye Dönüş
361 Irk, Sınıf ve "Welfare"
362 Irk ve Toplumsal Sınıf: William Julius Wilson'ın Çalışmaları
365 "Underclass" ve "Welfare"
371 Etnik İlişkiler, Etnisite ve Topluluklar
372 Süreç Olarak Etnik Gruplar
374 Devlet'in Rolü

383 **DÖRDÜNCÜ KISIM Ulusların Bütünleşmesi**

389 ONUNCU BÖLÜM Irk Düşüncesi ve Büyük Britanya'da Irkçılık Karşıtlığı
393 Irk İlişkileri Sosyolojisi
393 Irk İlişkisine Dair Durumlar ("Race Relations Situations")
399 Azınlık Bilgisi
400 Ayrımcılıklar
404 Siyasal Davranışlar
406 Irkçılık, Çokkültürcülük ve Kapitalist Ulus
406 Çokkültürcülük ve Bütünleşme
410 Çokkültürcülük Üstüne Eleştirel Sorular
412 Irkçılık ve Marxçı Yaklaşımlar
413 1970-1980: Marxçılığı Yeniden Yorumlayan Üç Model
420 1990'dan Bu Yana Yeni-Irkçılık ve Ulusçuluk
423 Irkçılık ve Cinsiyet

426 Ulus Düşüncesinden Ulusçuluk Sosyolojisine

435 ONBİRİNCİ BÖLÜM Fransa Cumhuriyeti'nde Etniğin Reddi
436 Cumhuriyetçi Sosyoloji
436 Etniğin Zayıflaması
439 Ulusal Toplum ve Evrenselci Vatanseverlik
441 Ulus, Yurttaşlar Toplumu
445 Göçmenlerin Bütünleşmesinden Yurttaşlığın Sorgulanmasına
445 Göçmenler Üstüne Bilgi
447 Göçmenlerin Bütünleşme Biçimleri
449 Sözcük Savaşları
451 Göçmenler ve Ulusal Bütünleşme
455 İktisadi ve Toplumsal Yurttaşlık Mümkün mü?
456 Yeni Yurttaşlık
456 Avrupa Yurttaşının Çoklu Yurttaşlığı
458 Yabancıların Oturum-Yurttaşlığı
460 Ulus-Sonrası Siyasal Yurttaşlık
464 Irkçılık ve Modernliğin Kesin Mahkûmiyeti
465 Dünya Uygarlığı ve Kendine Sadakat
468 Bireyci Toplumda Bastırılmış Duyguların Geri Dönmesi
471 Modern Toplumda Biyolojik ya da Kutsal
480 Marxçı Sosyologların Eleştirisi

485 **BEŞİNCİ KISIM Sosyolojide Yeni Bir Evre**

491 ONİKİNCİ BÖLÜM Yurttaşlık ve Etnilerarası İlişkiler
492 Siyasal Düzenin Evrensel Boyutu
492 Yurttaşın Evrenselliği
497 Yurttaş Olmayanların Hakları
499 Oturma-Yurttaşlığı mı, Medeni Yurttaşlık mı?
502 Tikelliklerin Aşkınlığı
503 Toplumsal-İktisadi Ayırt Edici Özellikler
506 Cinsiyet

514 Etnik-Irksal Düzen: Kusur mu, Gereklilik mi?
516 Irksal Düzen
519 Farkçı Irkçılık ve Asimilasyoncu Irkçılık
521 Tarihsel Deneyim
526 Irkçılık Üstüne Düşüncenin Çelişkileri
530 Etni ve Yurttaşlık Çatışkısının Ötesi mi?

545 Sonuç

557 Kaynakça
577 Dizin

Giriş

*Yurttaşlar Cemaati** adlı kitapta, modern toplumların siyasal meşruluğunun temellerini oluşturan yurttaşlık ilkesinin mantığını çözümlemiştim.[1] Buradaki düşünceler, hem çözümsel anlamda Fikri,[2] hem de modern demokratik ulusların ilan ettiği ideali kapsamaktaydı. Tutkunun kaynağı sosyolojik olsa da, araştırmanın özü tarihseldi. Elinizdeki bu çalışma ise, düşünceleri ileriye götürmekte, yurttaşlık ilkesinin aslında nasıl uygulandığının somut usullerini, sosyolojik çözümlemenin toplumla ilgili nesnel bilgi bağlamında sınamayı amaçlamaktadır. Normlar ve ilan edilen değerler ile toplumsal işleyişin somut biçimleri arasındaki sapmayı nasıl yorumlamak gerekir? Eşit olmayan bireylerin hukuksal ve siyasal eşitliğini öne sürdüğü ölçüde toplumsal âlemin başaşağı edilmesi ilkesi olan yurttaşlık, tarihsel toplumları etkili bir biçimde denetim altına almayı ya da örgütlemeyi nasıl -ne ölçüde- başarmıştır?

(*) *Yurttaşlar Cemaati*, Dominique Schnapper, Kesit Yayıncılık, 1995, Türkçesi: Özlem Okur – ç.n.

1 Schnapper, 1994.

2 Bana yöneltilen eleştiride belirtildiği gibi burada söz konusu olan, "idillere özgü bir bakış açısı" değil, ideal türde bir çözümlemeydi.

Sosyologlar çözümlemelerini, toplumsal gerçeklikle ilgili akılcı bilgiye, başka bir deyişle soruşturmaya dayandırırlar. Soruşturma teriminin anlamı istatistik araştırma ya da kamuoyu yoklamalarına indirgenmemelidir. Soruşturma tarihsel olabildiği kadar, antropologların üslubu doğrultusunda davranışların ve söylemlerin titiz ve uzun gözlemine de dayanabilir. Her durumda soruşturma, toplumsal gerçeklikleri hedef alırken yurttaşlık ilkesinin etkilerini, ama aynı zamanda uygulanmasındaki zorlukları, kusurları ve hatta ihanetleri de gün ışığına çıkarır. Sosyolog bu sapmaların anlamı üstünde kendini sorgular. Onun projesi, doğası gereği, yerleşik düzeni eleştirir. Etnilerarası ilişkiler sosyolojisi olarak adlandırabileceğimiz şeyi, modern yurttaşlığın etkileri ve sınırları üstüne geniş bir soruşturma olarak yorumlayabiliriz. Sosyolojik soruşturma önyargıları ve ayrımcılıkları, ırkçılığın doğuşunu ve uygulamalarını, etnik ya da kültürel azınlıkları, göçmenlerin asimilasyonunu, köleliğe dayalı siyasal rejimleri, etnik özellik taşıdığı söylenen gruplar arasındaki somut ilişkileri, ulusların ve ulusçulukların iktisadi, siyasal ve ideolojik kökenlerini inceler. Bunu yapmaktaki amacı, modern toplumlarda hukuksal ve siyasal eşitlik ilkesi ile iktisadi ve toplumsal düzendeki çeşitlilikler ve eşitsizlikler arasındaki gerilimlere ve çelişkilere işaret etmektir. Doğrulanan değerler ile insani tutkulardan esinlenen somut uygulamalar arasındaki gerilimleri ve çelişkileri ortaya çıkarır.

Sosyolojinin "sonuçları", sonsuza dek kabul edilmiş ve kanıtlanmış olgular olarak görülemez. Sosyoloji alanındaki her tür girişim, terimin Kantçı anlamıyla olsa olsa eleştirel olabilir; kendi gidişatı ve her daim geçici sonuçları bakımından eleştireldir. Sosyoloji uygulamasının eleştirisi sosyolojinin ayrılmaz bir parçasıdır. Buna göre Öteki hakkındaki sosyoloji düşüncesinin ana evrelerini de eleştirel bir üslupla sunmak gerekir.

Sosyoloji düşüncesi derken, düşünürlerin 19. yüzyıldan başlayarak kendi toplumlarını anlamak amacıyla oluşturdukları, toplumsal düzenle ilgili akılcı bilgiye ulaşma çabasını kastediyorum. Böylece "sosyologlar" kendi projeleri ile, uzak diyarların gelenek ve görenekleri hakkında sistemli olmayan ve geçmiş zaman gezginlerinin bilgece

merakı sayesinde meyve veren betimlemeleri birbirinden ayırt etmeyi hedefliyorlardı. İlk "antropologlar"ın ataları olan, ancak 19. yüzyılda benimsenen bilimsellik iddiasında olmayan bu gezginler renkli ve şaşırtıcı olanı öne çıkarıyor, çoğunlukla betimlemelerine ahlaki ve siyasal değerlendirmelerini, şu ya da bu insanlarla ilgili yargılarını, "dokunaklı ya da eğlendirici" öyküleri ve "ruhu dinlendirdiği kadar zihne de hoş gelen tatlı bir ahlaka" dair görüşlerini[3] katıyorlardı. Bilginin diğer bütün alanlarında olduğu gibi, belli bazı olgularla ilgili gözlemler yazılı geleneklerin karşısına dikilmiyordu. Bilinen örneklerden biri şudur: Hindistan'a giden gezginler, anlatılarında Herodotos'tan bu yana nakledilen arkaik stereotiplere vefa göstererek onları yineliyorlar ve gezilerini aktarırken her seferinde aynı canavarlık ve bilgelik örneklerini veriyorlar, ne var ki bunu yaparken başkalarının kurduğu olgusal verilerin üstünü örtüyorlardı.[4]

Sosyologlar diğer yandan Aristoteles kaynaklı kuralcı düşünceden ve siyaset düşüncesinin felsefi geleneğinden kopmayı arzuluyorlardı. En iyi siyasal rejimin ne olduğu konusunda kendilerini sorgulamayı da bıraktılar. Siyaset felsefesi, varoluşun maddi koşullarına müdahale etmiş olan kaba dönüşümler ve siyasal modernliğin doğuşu hakkında düşünebilmek için yetersiz geliyordu sosyologlara. Kendi yüzyıllarının bilimsel idealini sürdürdükleri ölçüde yeni dünya üstüne soruşturma yapmaları daha gerekli geliyordu. Onlar için önemli olan, akılcı bilgi tutkusuyla uyuşmak, nesnel gözlem yapabilmek için kendi toplumlarıyla aralarına mesafe koymak, bilişsel düzen ile kuralcı düzeni çözümsel olarak ayırmak, bilgi ile eylemi karıştırmamaktı.

Bu sistemli ve düşünülüp taşınılmış bilgi projesi, her ülkeye göre üniversitelerin farklı bölümlerinde sınıflandırılmış uzmanları harekete geçirmekteydi. Birçok araştırmacı Fransa'da sosyolog olarak adlandırılırken, Birleşik Devletler'de toplumsal psikoloji ya da antropoloji bölümünde yer alıyordu. Nitekim, 1969'da etnilerarası ilişkiler sosyolojisi alanında en büyük yankıyı uyandıran kişi bir antropolog

3 John Long'un *Voyages* adlı eserinde kullandığı formüle uygun olarak (s. 20).

4 Catherine Weinberger-Thomas, 1988.

olan Fredrik Barth'tır. Örneğin, bir bütün olarak toplumsal sistem üstüne sorgulama, uzun yıllar boyunca daha çok Büyük Britanya'da sosyal antropologlar tarafından geliştirilirken, aynı yıllarda Fransa'da Durkheim'ın küresel esinini geliştirmeye soyunanlar daha çok kendini sosyolog olarak adlandıranlardı.

Bu, acaba entelektüel bakış açısındaki bir farklılaşmadan mı kaynaklanıyordu? Antropologlar, uzaklık ve başkalık peşinde olan ilk kâşiflerin bilimsel merakının varisleridir. Sosyoloji projesi ise, modern toplumların bütünleşme kapasitesi için duyulan endişeden doğmuştur: Bireyin egemenliği üstüne kurulmuş toplumlarda toplumsal bağlar nasıl sürdürülmeli ya da düzeltilmeli? Din ve dinsel uygulamalar insanları artık birbirine bağlamazken ve yurttaşlık bir taraftan siyasal meşruluk ilkesini, bir taraftan da soyut anlamıyla toplumsal bağın kaynağını oluştururken, toplumsal bağlar nasıl sürdürülmeli ve düzeltilmeli? Bununla birlikte antropologları sosyologlardan ayıran, yalnızca araştırma mekânlarının ya da coğrafi uzaklığın, arazide uzun süre bulunmanın ya da araştırma konularından onları ayıran entelektüel uzaklığın dayattığı özel yöntemler değildir. Onları asıl ayıran, araştırmalarında karşı karşıya kaldıkları koşulların ta kendisidir; bu koşullar, özellikle son onyıllarda karşılaştırmalı perspektif, küresel ve yapısal yorumlamayı yeğlemeye itmiştir. Antropologlar uzun bir süre "örgütlü gruplar" ve "toplumsal yapı" terimleriyle akıl yürütmüşlerdir. Bugün ise, antropologlar ve sosyologlar ne aynı gözlem mekânlarını ne de aynı yöntemleri yeğlemektedir. Antropologlar daha çok Batılı olmayan toplumlarda etnik gruplar arasındaki ilişkileri incelemişlerdir. Özellikle de sömürgeleştirme ile etnileştirme süreçleri arasındaki bağların altını çizmişlerdir. Sosyologlara göre hem modern toplum karşısında daha toptan bir biçimde eleştirel bir tutum takınmışlar, hem de ırkçılık ile modernlik arasında doğrudan bağ kuranların sayısı çok daha fazla olmuştur. İçinde yer aldıkları bilim dalının geleneğine özgü yöntemler benimsemişlerdir: Uzun alan çalışmalarına dayanan ancak sosyologların çoğunun kullandığına göre daha doğrudan ve daha toptan yöntemler. Sosyologlar ise istatistik verilerinin ve nicel denilen

yöntemlerin sağladığı kesinliği araştırmalarına sokmakta daha kaygılı davranmışlardır. Antropologlar mikrososyoloji düzeyindeki incelemeleri öne çıkarırken, sosyologlar makrososyoloji boyutlarını çözümlemeye eğilimlidir; toplumsal katmanlaşmanın, devletin ve kamu siyasetlerinin eyleminin etkilerini daha sık hesaba katmışlardır.

Bugün, bu vurgulama farklılıkları artık iki disiplini karşı karşıya getirmez, olsa olsa kayırdıkları yönelimleri belirtir. 60'lardan beri, tutumlar birbirine yaklaşmakta, "ilkeller" ya da "vahşiler" ile "uygarlar" ya da "modernler" arasında temel kopukluk olduğu yolundaki birincil fikir de kaybolma eğilimi göstermektedir. Birleşik Devletler'deki siyah toplulukları ya da İtalyan kökenli "kentsel köylüleri"ni betimleyen birçok sosyolog,[5] kendi toplumlarını araştırmaya yönelen Fransız antropologlar, Britanya kentlerindeki ırk ilişkilerini inceleyen sosyologlar, antropologların benimsedikleri üslupta çalışmaktadırlar; bu durumda onları nasıl adlandırmalıyız? Bilimsel bilgi, yöntemlerinden çok sorgulamalarıyla tanımlanmakta ve bu bakış açısına göre, antropologlar ile sosyologlar ayırt edilememektedir. Aynı kavramları kullanmakta ve aynı kuramsal tartışmalara katılmaktadırlar. Bakış açıları entelektüel bakımdan birbirini tamamlamaktadır. Sürüp giden farkların kaynağı da ortak entelektüel tutku ya da toplumsal ilişkilerin anlaşılabilirliği değil, farklı disiplinlerin kuramsal tarihçesi ve araştırmacıların duyarlılığıdır.

Sosyal psikolojiye bel bağlayan araştırmacılar etnilerarası ilişkilerin anlaşılabilirliğine büyük katkıda bulunmuşlardır. Çabalarını toplumsal insan üstünde yoğunlaştırmışlar ancak bakış açıları sosyoloğun görüşüyle karışmamıştır. Tarihin belli bir döneminde belli bir toplumda, kolektif ırkçılık biçimlerinin neden ve nasıl ortaya çıktığını anlamak gibi bir tutkuya kapılanların, ırkçı tutumların gelişmesini, insanların ya da insan topluluklarının farkının evrensel boyutlarda reddetmesiyle ya da güvenilir olmayan kişiliklerin kendi çocukluklarının çözülmemiş sorunlarına bir çözüm bulma gereksinimleriyle açıklaması yeterli olmayabilir. Kast düzeni, Birleşik Devletler'in güneyinde ve Brezilya'da plan-

5 Whyte, 1943; Gans, 1962.

tasyonlarda hüküm süren kölecilik, Birleşik Devletler'in kuzeyindeki büyük kentlerde Japonlara ve Siyahlara duyulan düşmanlık, Güney Afrika'daki hukuksal apartheid rejimi ya da Nazi rejiminin Devlet eliyle Yahudi düşmanlığı yapması, çeşitlilikleri reddetmenin ya da toplum olarak yönetmenin o kadar farklı tarzlarını oluşturmaktadır ki, insanların ve insan toplumlarının evrensel doğası bağlamında açıklamalar getirmek, bu sorunlara bir nebze ışık tutmaktan öteye gidemez. Diğer yandan, sosyoloji çözümlemesinde bireylerin geçmişi hakkında bilgi almak üzere tasarlanmış psikanalitik yorumları kullanmak, yalnızca örneksemeye ya da resimlemeye yönelik bir girişim olabilir. George Devereux'nün dediği gibi "Amerikan Anayasası'nın bilinçdışı yoktur."

Üniversite kurumlarının tarihçesi kadar bireyler, kuşaklar ve disiplinlerin çatışma ve rekabetlerinin tarihçesi de, başta beşeri bilimlerin "genç" dalları olmak üzere çeşitli akademik disiplinlerin toplumsalı düşünme tarzlarının tarihsel, yani göreli niteliğini su yüzüne çıkarır. Araştırmacıların dağılımı, hakiki bir entelektüel gereksinimden çok akademik bölümlerin doğuşunda ve kurumsal tarihçesinde ülkeden ülkeye değişen koşullara bağlıdır. Sözcükler üstüne verilen kavgaların ötesinde, bilginlerin kariyer stratejilerinin ve üniversite tarihlerinin sayısı kadar toplum üstünde önerilmiş bilimsel bilgi projesi olduğunu biliyoruz; bu projelere katılanlar farklı akademik disiplinlerde yer alsalar bile. Bu genel anlamda, sistemli ve eleştirel çözümleme yapma tutkusu taşıyan sosyoloji, araştırma konularını egzotik toplumlara adamış olsa da aslında kendi toplumu üstüne düşünen modern demokratik toplumların bir buluşu ve girişimi olarak görülmelidir. Antropoloğun kendi işi üstüne yaptığı meditasyonun söyleve dönüşmüş halidir; *Tristes Tropiques* ise, ötekileri aramak için yola çıkan insanın aslında nasıl kendisini aradığının en iyi örneğidir. "Ötekilerden söz ettiğim ölçüde aslında hep kendimden söz ediyorum."[6] Sosyologlar bakışlarını kendi toplumlarına çevirirler; sanayi ve demokrasi toplumunun doğumuyla ortaya çıkan altüst oluşların ortamı ve müsebbibi olan, üstelik

6 Montaigne, Todorov tarafından aktarılıyor, 1989, s. 22.

bilimsel düşünceyle diğerlerinden ayırt edilen kendi toplumlarına. İster Çin'de ve Hindistan'da, ister Arap dünyasında olsun bütün diğer uygarlıklarda, toplum halinde yaşayan insanların yaşamının sorgulandığı biliniyor; ancak sosyoloji, bilimsel yönelimi olan bilgi projesi olarak modern demokratik toplumda, Avrupa'da doğmuştur. Ötekine ilişkin sosyoloji düşüncesi de Batı'ya özgü bir düşüncedir. Bu düşünce bugün, dünyanın geri kalan bölümüne modern yaşamın öteki biçimleriyle birlikte yayılmaktadır, elbette onu değiştiren ve gelecekte değiştirecek olan yeni yorumlarla.

"Antropoloji" terimi bir süreden beri genellikle, beşeri bilimlerin alanına giren çeşitli bilim dallarının akademik sınırlarını aşmaya ve toplum halinde yaşayan insana dair bilim kisvesi altında görünmeye niyetlenen belli bir düşünceyi belirtmek için kullanılmaktadır. Bu yaklaşımı benimsememiş olmamın nedeni, korporatist düşüncelerle sosyolojiyi savunma kaygısı taşımam değil, -en büyük şansım, bu tür "aidiyetler"e göreli bir yaklaşım getiren bir üniversite kurumunda çalışıyor olmam- son gelişmelere rağmen terimin bugün bile, daha çok egzotik toplumları tanıma tutkusuna bağlı kalmış olmasıdır; oysa benim projem bizim toplumlarımızı konu alıyor. "Estetik bakımdan egzotizm, antropoloji deneyiminin temel boyutudur."[7] Modern demokratik toplumun çözümlenmesine doğrudan katkıda bulunacak çalışmalar dışında antropolojiden yararlanmayacağım. Bütün tarihiyle sosyoloji, kendi kaderini kendi başına anlama projesini tek başına üstlenmiştir; bu özellik de, bizim toplumumuzun eşsiz boyutlarından biridir bence.

SOSYOLOJİ, TOPLUMUN ELEŞTİRİSİ

Bu tutku, akılcı bilgi çabası ve sosyologların toplumsal düzenle sürdürdükleri ilişki arasında kaçınılmaz bir gerilime yol açar; her şey doğrulama ile ifşa etme arasında gidip gelir. Sosyoloji projesi, siyasete ve ahlaka sıkı sıkıya bağlıdır. İddia edildiğine göre bu proje şunlardan doğmuştur: Bireyci toplumların toplumsal bağı koruma ya da yeniden

7 Kilani, 1994, s. 12.

kurma kapasitelerine ilişkin bir kaygıdan ve siyasal modernliğin silip süpürdüğü toplumsal koşullardaki farklılıkların yerini alan, geniş anlamıyla yeni toplumsal bölünmeler olarak adlandırılabilecek şeylerin anlamının sorgulanmasından. Sosyologlar araştırma çabalarını toplumsal sınıflara göre bölünme, katmanlaşma, toplumsal hareketlilik ve değişim, egemenlik ilişkileri alanlarında yoğunlaştırdılar; çünkü onların tutkusu toplumsal işleyişi iyileştirmekti. Durkheim'a göre, toplumu iyileştirmeye yönelik öneriler geliştirmeyen bir sosyolojiyle uğraşmaya değmezdi: "Eğer bizim araştırmalarımız spekülatif bir yarar sağlamayacaksa onlarla bir saat bile uğraşmaya değmez."[8] Sosyolog, uygulaması sırasında –en azından çözümsel olarak, bilim militanlığını, sosyoloğun bir toplumsal aktör olarak gerçekleştirebileceği militan eylemden ayırt etmek gerekir; her ne kadar birinden diğerine geçiş sıkça görülse de- tanımsal olarak hiçbir zaman "saf" olamayacak olan bilgiye ulaşma çabası ve toplumsal aktöre, yani kendi bilimsel etkinliği sayesinde militana dönüşme özentisi arasında gidip gelir.

Sosyologlar özellikle etnilerarası ilişkiler ve ırkçılık söz konusu olduğunda toplumsala saplanıp kalırlar. İlk Amerikalı sosyologlar Siyahların köleliği ilkesini savunmuşlardı. 60'lı yıllara kadar, etnilerarası ilişkiler üstüne yapılan araştırmaların özü, çeşitli tarihsel topluluklara bağlı grupların Amerikan ulusu içindeki biraradalığından doğan yasal sorunlara yanıt niteliğindeydi. Yanı sıra, 70'li yıllardan beri çoğu sosyoloğun öne sürdüğü, ayrım yapılmaksızın bütün Ulus-Devletler'in mahkûm edilmesine, etnik ve özgün olan her şeyin değerli olduğunda ısrar edilmesine dayanan görüşler, özellikle toplumsal ve siyasal düzenimizin meşruluğuna değinen konularda nesnel bir çözümleme yapmanın ne kadar zor olduğunu açıkça ortaya koyar.

Diğer yandan, 19. ve 20. yüzyıl tarihinin yaşattığı deneyim, bu konularla ilgili sosyoloji eleştirilerine trajik bir boyut eklemiştir; her ne kadar sosyologlar bu eleştirileri çoğu kez tarihçilere ve filozoflara bırakmış olsalar da. Modernliğin özgüllüğü ve değerleri de kendi evren-

8 Durkheim, 1893, 1960 baskısı, s. xxxix.

sel tutkusuna bağlıydı –bağlıdır. 1945'ten beri bu tutkuyu trajik bir biçimde yadsıyan sömürgeleştirme ve Auschwitz teriminin simgelediği şeyler yüzünden çifte suçluluk duyuyoruz. İşte bu psikolojik nedenle, başta Almanlar olmak üzere birçok araştırmacı sömürme ile yoketmeyi mahkûm ederken bu iki kavramı birbiri içinde eritiyorlar. Bu konu üstünde çalışırken şu tür anılardan kurtulmak zordur: Çeşitli tarihsel topluluklara yönelik uygulamada ve onların statüsünde eşitsizliğe dayanan, yani demokrasi ilkesine aykırı olan sömürgecilik durumları; Birleşik Devletler'de Amerikan demokrasisi projesini tartışmalı kılacak ölçüde özel bir yazgıya maruz bırakılan Siyahların yaşam koşulları; ırkların varlığını ve eşitsizliğini ileri süren bir öğretiye yaslanarak bazı halkları fiziksel olarak tamamen ortadan kaldırmaya yönelik tutkularını doğrulatmaya çalışan önderleriyle Nazi rejimi. 20. yüzyılın trajik tarihinin de ötesinde, modern toplumların değerler sisteminin bağrında yer alan ahlak düşüncesi, yani bütün insanların eşit derecede onurlu olduğu görüşü ırkçılık yüzünden tartışmalı hale geldiği için anılardan kurtulmak daha da zorlaşmaktadır. Diğer alanlara göre bilimsel araştırmanın, ahlak tartışmalarından, siyasal kavgalardan daha az ayrıldığı bu alanda, araştırmacıların etnilerarası ilişkileri çeşitli ırkçılık, önyargı ve ayrımcılık biçimlerine indirgemeye eğilimli olmalarının nedeni kuşkusuz budur.

Öteki ile ilişki ahlak anlayışının temel kıstası haline geldiği ölçüde, başkalık sorununu doğrudan inceleyen sosyologlar da toplumsal değerlerin tutsağı olma tehlikesiyle karşı karşıya kalırlar. Bizler, aşkın olanla ilişkiden vazgeçildiği, Öteki'nin din sayıldığı ve insanlar arasında yatay denilen ilişkilere ayrıcalık tanındığı bir çağda yaşıyoruz. Zaten Tocqueville de modern toplumun ayırt edici özelliğinin aşkınlığa yönelen dinden çok din-ahlak olduğunu göstermişti. Öteki'ni ırkçılıkla suçlamaktan daha kötü bir hakaret olamazdı.

Sosyoloji, demokratik toplumlarda bile –sosyoloji araştırmalarının komünist rejimle yönetilen ülkelerde nasıl uygulandığından hiç söz etmiyorum- toplumsal düzenin yalın bir doğrulaması haline gelebilir: İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Amerikan sosyolojisinin belli bir kesi-

mi bütün tutkusunu, kentteki ve işyerindeki gerilimleri yönetmeye indirgeme eğiliminden dolayı suçlanmıştı. Ama bu daha çok, var olan durumu ifşa etmeye yönelikti. Sosyologların yazılarında satır aralarındaki ister üstü kapalı ister açık okunan bu ifşa gayretlerinin hemen hepsi doğrudur. Düşünsel ve ahlaki bakımdan da rahatlık sağlar: Gerçekten de modern toplum kendi değerlerine ihanet eder; gerçekten de sosyoloji eleştirisi güçlülerin kendi gücünü kötüye kullanmalarının engellenmesine katkıda bulunmalıdır. Bunu yaparken de somut uygulamaların ilan edilmiş kurallara ve ideallere uygun olmadığını göstermeli, yurttaşlar toplumuna ve sosyolojiye ortak değerleri hatırlatmalıdır. Bu anlamda, sosyoloji uygulaması demokrasi uygulamasının boyutlarından biridir.

Her hakiki sosyoloji düşüncesi, toplumsal düzeni nesnelleştirdiği ve görelileştirdiği ölçüde, özünde eleştireldir. Hatta bir proje olarak kendisi toplumsal düzeni tartışma konusu yapar. Ulusçuluk çağında, Weber, Durkheim ve Mauss gibileri inanmış yurtseverlerdi; ama, ileride görüleceği gibi, kişisel bağlılıklarını görelileştirebildiler ve ulusların varlığıyla ulusal aidiyetin anlamını tarihselleştirdiler. Aynı dönemde Fransa'daki "cumhuriyetçi tarihçiler" ve Almanya'daki Treitschke tarzı ulusçu tarihçiler gibi ulusçuluğun aşırı biçimlerine teslim olmadılar. Ne var ki sosyologlar iki tuzaktan kaçınmak durumundadırlar: "Anlama" isteğine bağlı olarak toplumsal düzeni doğrulama ya da ifşa etme. Eleştiriden, bir yandan gönül almaya diğer yandan ifşaya nasıl geçildiğini anlamak zordur ve bu durum süreklilik taşıyan bir risk yaratır. Modern sosyologlar çabalarını, yurttaşlık ilkesinin gerçek etkilerini çözümlemekten çok, ilan edilen değerlerdeki kusurları ifşa etmeye hasretme eğilimindedirler. Kaçınmaları gereken şeyler şunlardır: Yalnızca ifşayla yetinmek ve farkına bile varmadan modern toplumun kurallarına tutsak düşüp kendi eleştirilerini tarihselleştirme ve görelileştirme yükümlülüğünden azade kalmak. Otantik olmak gibi çağdaş bir değer adına, tüm kültürlerin asli değerlerini ve bunlara saygı gösterilmesinin gerekliliğini olumlamaktadırlar. Sosyologlar, eşitlikle ilgili çağdaş değerler adına kimi kez açıkça kimi kez rakamsal verilerin görünürdeki tarafsızlığına dayanarak çeşitli toplumsal grupların fırsat

eşitsizliği, ırkçılık ya da cinsiyetçilik yüzünden; yani varsayılan toplumsal ve biyolojik özellikler adına kimi grupların iktisadi ve siyasal iktidara ulaşmadaki eşitsizliği üstünde düşünür ve bunları ifşa ederler. Sosyoloji uygulaması da sosyoloji eleştirisinden kaçamaz.

Sosyolojinin etnilerarası ilişkilerle ilgili dalı, sosyoloji projesinin gerilimlerine ve akılcı bir bilgi girişimini sürdürmenin zorluklarına tanıklık eder. Toplumun merkezi değerlerine dokunulduğunda, baskın düşünme yollarından belli ölçüde kurtulma tutkusunun harekete geçmesi de zorlaşır. Uluslarla ilgili literatür, ulusçuluktan uzak dursa bile güçlü bir biçimde ulusal özellikler taşır. Irkçılık üstüne yazılanların pek azı ahlakçılıktan, ifşa eğiliminden, mantıksal çelişkilerden kaçınabilmiştir.

Irkçılık üstüne sosyoloji düşüncesine yeniden geleceğiz, ancak bazı temel ayrımların şimdiden ortaya konulmasını da önemli buluyorum. Sosyologlar toplumsal yaşamın en yaygın sözcüklerini eleştirmelidir. 1895'te Emile Durkheim, bugünün "yapısökümcüleri"nden çok daha yalın bir dille, hem toplumsal yaşamın hem de bilimsel düşüncenin araçları olan sözcüklerin anlamlarını çözümlemenin gereğini ortaya koyuyordu: "Her bilimsel soruşturma, aynı tanıma karşılık veren belli bir olay grubunu konu alır. O halde sosyolog, ele aldığı şeylerin ne olduğunun kendisi dahil herkesce iyice bilinmesi için onları tanımlamakla işe başlamalıdır."[9] Nitekim, Fransız sosyoloji okulunun kurucusu bize Pascal'ın bilgeliğini aktarır: "Adlara verilen anlam konusunda uyarılmadığım sürece onları asla tartışmam." Akılcı bilgi projesinin bedelidir bu.

Irkçılık, iki olumlamayla kendini tanımlayan bilimsel iddialı bir kuramdan yola çıkar: Biyolojik bakımdan farklı, yani kesinkes eşitsiz ırklar vardır; bu biyolojik ayırt edici özellikler ile toplumsal davranışlar arasında zorunlu bir bağ bulunur –başka bir deyişle biyolojik olan toplumsal olanı belirler. Bu kuram 1830 ile 1930 yılları arasında, Almanlar ve İngilizce kullanan düşünürler tarafından doruk noktasına ulaştırıldı; aynı esin kaynağından beslenen toplumsal Darwincilik ile

9 Durkheim, 1895, 1982 baskısı, s. 34.

aynı yıllarda benimsendi. Irk kuramı kökenli ideolojiyi belirtmek için "ırkçılık" terimini muhafaza etmek ve onu, bir yandan tutum-ırkçılıktan (ya da ırksalcılık) diğer yandan da herhangi bir biyolojik ırk kuramına dayanmayan ırklaştırıcı ideolojiden ayırt etmek akıllıca olacaktır.

Irkçı ideoloji olarak adlandırılabilecek düşünceler ve söylemler ile bu olumlamadan yola çıkarak bireylerin şu ya da bu ırktan olmaları nedeniyle onlara farklı ve eşitsiz muamele edilebileceği sonucunu çıkaranları aynı terimin çatısı altında tutup birbirine karıştırmamak gerekir. Micheal Banton'ın daha 1967'de ırkçılık (ideoloji) ile ırksalcılık (tutum) arasında kurduğu ayrımı korumak gerekir. Öte yandan günümüzde, ırkçılığın dar anlamı artık hiç kullanılmamaktadır. Irk kavramının kendisi bile olumsuz bir yananlam taşımakta ve pek çok Batı ülkesinde bu sözcüğün kullanılması yasal olarak suç oluşturmaktadır. Oysa, tam anlamıyla biyolojik mirası çağrıştırmayan ve Colette Guillaumin'in deyişiyle ırklaştırıcı olduğu söylenebilecek ideolojiler vardır (İngiliz sosyologlar yeni-ırkçılıktan söz ederler). Bunlar, bazı grupları esastan kesinkes farklı ve eşitsiz ilan ederek onları algılamayı ve değersizleştirmeyi kapsar. Bu düşünce tarzı, gruplar arasında –nasıl tanımlanmış olurlarsa olsunlar- temel farklılıkların, daimi ve kesin eşitsizliklerin sürdüğü fikrine dayanır. Günümüzde en sık öne sürülen kavram, kültür kavramıdır. Ancak kültür, bir dinamik ve bir tarih olarak –yani değişmeye açık bir olgu olarak- çözümleneceğine bir ırk gibi algılanmaktadır: Özgün, durağan ve kalıtsal. Irklaştırıcı üslupta düşünmekten vazgeçmek için "ırk" sözcüğü yerine "kültür" sözcüğünü koymak yetmez.

Söz konusu olan ister tam ya da dar anlamıyla ırkçılık (uygulamada, insanlığı derilerindeki pigmentlere göre bölmeye varan ırklarla ilgili biyoloji kuramı), ister geniş anlamıyla ırklaştırıcı ideoloji (illaki ırk kavramına atıfta bulunmayan, ancak genellikle kültürden söz eden kuram) olsun bu düşünce tarzının ayırt edici özelliği özcülük ya da tözcülüktür. "Özcü düşünce iki belirgin özelliğiyle tanımlanır: Toplumsal, etnik, tarihsel ya da ırksal bir grubun bütün üyelerine, bu grup üyelerinde az ya da çok sık görülebilen nitelikleri atfeder; bu nitelikleri, toplumsal durum ya da yaşam koşullarıyla değil grubun doğasıyla açıklar. Eğer bu grubun

iyi olduğu düşünülüyorsa, elverişli niteliklere de ayırt edici özellik payesi verilir; grubun kötü olduğu düşünülüyorsa yalnızca elverişsiz özellikler ayırt edici nitelikte görülür. Bu durumda, kendi topluluklarına atfedilen aşağılamadan muaf tutulan bireyler de atipik istisnalar halini alır."[10]

Halbuki, bireylerin taşıdığı yargılar da aynı yapıdadır: Onlar da toplumsal yaşamın anlık düşünce yöntemidirler. Toplumsal psikologlar bize, kategorilerin inşasının her tür düşünce ve eylemin önkoşulu olduğunu göstermiştir. Bu inşa sayesinde birey, toplumsal dünyada kendi yönünü bulur. Her toplumsal grup diğer gruplar hakkında kendine bir temsil edinir, stereotipleri besler. Irklaştırıcı olma tehlikesini her zaman taşıyan özcü düşünce tarzı toplumsal yaşamla tözdeştir. Birey, özgürlükle donatılmış ve kendi kişisel kimliğini bir dizi farklı gönderimden yola çıkarak oluşturan bir kişi olarak kabul edilmek yerine bütünüyle ve yalnızca kendi boyutlarından biri tarafından tanımlandığı sürece; kişi, olduğu gibi, sırf kendi grubunun temsilcisi haline geldiği sürece bu düşünce tarzı da ırklaştırıcı hale dönüşür. Toplumsal yaşamın gerçekliği ile değerleri arasındaki bağlar–özellikle de bu alanda bağlar sıkıdır- ne olursa olsun, sosyoloğun hem proje hem de ufuk olarak bilginin evrensel olduğu fikrini koruma gayretini göstermesi önemlidir. Kaçınılmaz olarak kısmi ve geçici, esas olarak toplumsal söylemden farklı olan hakikat arayışı, akılcı bilgiyi hedefleyen bütün entelektüel girişimler gibi sosyoloji düşüncesinin de tutkusudur.

ULUSAL SOSYOLOJİ

Öteki ile ilgili kavrayış, ortak "biz"in ve Öteki ile ilişkilerin sınırlarına ilişkin düşünce, diğer konulardan daha fazla, tarihsel deneyimlere ve ulusal uygulamalara bağlıdır. Sosyologlar, önce kendi toplumlarını tanımak isterler. Kendi kişisel deneyimlerini aşarak ve eleştirerek daha genel hakikatlere ulaşma tutkusu taşısalar bile, toplumsal aktörler olarak edindikleri ve kendi araştırmalarının nesnesi olan kişisel deneyimlerinden yola çıkmadan edemezler. Etnilerarası ilişkiler sosyolojisinin

10 Aron, 1969, s. 86.

açık arayla en bol olduğu yer Birleşik Devletler'dir: Etnilerarası ilişkiler üstüne sosyoloji üretiminin en büyük bölümü, Amerikan toplumunun bütünleşmesi, sömürge ve sömürge-sonrası toplumları üstüne düşüncelerdir –Amerikan toplumu, sömürgesonrası toplumların ilkidir. Amerikalı sosyologlar araştırmalarını etnilerarası ilişkiler sosyolojisi içinde kolayca eritirler.[11] Yaptıkları çalışmaların Fransız sosyologların çoğu tarafından pek az bilinmesinin nedeni de kuşkusuz budur. Onların düşüncelerindeki zenginlik ve zamanımızın tarihsel bilincinde işgal ettikleri merkezi konum bu kitaptaki beş bölümün Birleşik Devletler'e ayrılmış olmasını açıklasa da, bizim Amerikan sosyolojisini sosyolojiyle karıştırdığımız anlamına gelmez. Amerikalı sosyologlar, ulusal deneyimlerine bağlı kaldıkları için etnilerarası ilişkilere de dar bir anlam vermişlerdir. Bu alanda, Hitler'in iktidarı ele geçirmesinden sonra Birleşik Devletler'e sığınan ve ırkçılık doğurabilecek psikolojik ve toplumsal güdülenimleri sorgulayan Alman bilginlerin çoğu istisnadır. Buna karşılık, etnilerarası ilişki uzmanlarının çoğunun temel tutkusu Birleşik Devletler nüfusunu oluşturan grupların nesnel ayırt edici özellikleriyle farklı toplumsal yazgılarını ve bunlar arasında kurulan ilişkileri çözümlemek oldu; bu gruplar gerek ırk (Siyahlar, Kızılderililer), gerek ulusal köken (İtalyan-Amerikalılar, Polonyah-Amerikalılar), gerekse etnik (Yahudiler) köken bakımından birbirinden ayrılırlar. En anlamlı ayrımların hangileri olduğunu ve bu farklılaşmaların nasıl eklemlendiğini sorguladılar: Irk (biyolojik gerçeklik olarak değil, toplumsal inanış yani toplumsal gerçeklik olarak), din, cinsiyet, yaş, tarih ve ulusal köken bakımından ortaklık ya da toplumsal sınıf. Asimilasyon süreçlerinin biçimlerini, ritimlerini ve sınırlarını incelediler. Bu araştırmaların yönelimi çoğunlukla pratik ve siyasaldı.

Bu konularda yürütülen araştırmaların ulusal boyutu, toplumsal gerçekliği kavrama yollarının ulusal niteliğine de bağlıdır. Sosyolo-

---

11 Birleşik Devletler'de etnilerarası ilişkiler üstüne en yaygın elkitaplarından biri (beşinci baskısını yaptı), George Eaton Simpson ve Milton J. Yinger'ın, *Racial and Cultural Minorities* adlı çalışmasıdır; altbaşlığı *Önyargı ve Ayrımcılık Üstüne Bir Çözümleme (An Analysis of Préjudice and Discrimination)*olan bu çalışma yalnızca Birleşik Devletler'i konu alır (s.vii).

jinin bütün alanları için geçerli olan bu durum, bizi meşgul eden konuda daha büyük önem kazanır: etnilerarası ilişkileri incelemek, toplumsal bütünleşme, yani bugüne kadar ulusal bütünleşme biçimleri üstünde doğrudan çalışmak anlamına gelir. Durkheimci kuralsızlık görüşü, yazarının ulusçu deneyiminden ve onu yetiştiren entelektüel gelenekten ayrılamaz. Sosyologların araştırmalarını ve düşüncesini sosyolojik hale getirmek, diğer alanlarda olduğundan daha da gereklidir. Sosyoloji sorgulamasının toplumsal sorunlardan ne ölçüde beslsndiğini fark etmemek olanaksızdır. Kaldı ki bu durum, sıkça fark edildiği gibi, sosyolojideki ulus düşüncesinin kendisinin bile ne kadar zayıf kaldığını da açıklar. Burada benimsenen plan, ülkenin oluşum tarihini ve sorgulamalar ile araştırmaları doğuran toplumun ayırt edici özelliklerini hesaba katar: Sosyologlar, kendi toplumlarındaki ulusal bütünleşmenin toplumsal sorunları üstünde çalışırken bir ulusal entelektüel gelenekten miras kalan kavramlardan ve düşünme yöntemlerinden yola çıkarlar. Bu durum o araştırmaların evrensel bir tutkuya dayanıp dayanmadığını tartışma konusu yapmaz. İşte ben de bu yüzden, her bölümde, şu ya da bu biçimde, farklı ülkelerden yazarlara yer vermekten kendimi mahrum bırakmadım: Kendi girişimleri sayesinde uluslarüstü bir dünyanın, araştırma dünyasının parçası olan bilginleri etnik ya da dar ulusal kalıplarla sınırlamak söz konusu olamazdı.

Etnilerarası ilişki sosyolojisi, ulusal karakterine karşın bir evrensellik tutkusu da taşır. Kusursuz olmasa bile bu alanda çalışan bir bilim çevresi var; en azından İngilizceyi kullananlar. Öte yandan, Amerikan bilim literatürü, kültürleri gereği özellikle Britanyalı araştırmacıların içine işledi ve onlar da Amerikan literatürünü beslediler. "Amerika" ve "Britanya" sosyolojileri arasındaki ayrımın yapaylığını göz ardı etmeksizin, örneğin ulusları ve kökenleri ne olursa olsun entelektüel bakımdan Amerikan araştırma ve üniversite dünyasından herkesi Amerikan sosyolojisine dahil etmeye gayret ettim. Bunların çok büyük çoğunluğu Birleşik Devletler'deki etni ve ırk ilişkilerini konu alırken öylesine rahat davrandılar ki, bunu belirginleştirmeye özen dahi göstermediler. Bazıları, özellikle de antropologlar yabancı ülkeler, en baş-

ta da üçüncü dünya ülkeleri üstünde çalıştılar. Buna karşılık, önceleri Alt-Sahra, sonra Latin Amerika uzmanı olan Pierre van den Berghe'nin de belirttiği gibi, bu tür durumlarda bile Birleşik Devletler'deki etnilerarası ilişkiler konusunda meslektaşlarının araştırmalarından bilgileniyor, gözlemledikleri gerçekleri her zamanki gibi kendi ülkelerinin gerçekleriyle karşılaştırıyor ve toplumsal aktör sıfatından yararlanarak bunları, Amerikan toplumunda etnik gruplar arasındaki ilişkilerde yaşanmış deneyimlere dönüştürüyorlardı.[12]

Çalışmalarını bu alana adayan sosyologların kimler olduğunun önemini de göz ardı edemeyiz. "Azınlıklar"ın ya da "marjinaller"in üst düzeyde temsil edilmesi de (ilk sosyolog kuşakları son gelen göçmenlerden, Yahudilerden ve Siyahlardan, günümüzde de kadınlardan meydana geliyor) anlamlıdır. Sosyologlar, farklı nedenlerden dolayı, toplum içinde desteksiz kalanların en ayrıcalıklı olanları arasından çıkarlar. Hiç kuşkusuz, son gelenler, toplumsal yaşamın yeni alanlarıyla ilgilenmeye daha yatkındır (sosyoloji genç bir disiplindir). Ancak, daha da önemlisi, etnilerarası ilişki uzmanlarının çoğu kendilerinin yaşadığı toplumsal bütünleşme sorununu sorgulayan kişilerdir –çoğu kez diğerleri, bu soruna itiraz ettiği ölçüde çalışmalarını yoğunlaştırırlar–; bunu da sosyoloji düşüncesiyle yanıtlamaya çalışırlar. Bu bile, onların girişimindeki anlamın tartışma konusu yapılmasına yetmez. Toplumsal işleyişin anlaşılmasına katkıda bulunmamalarının nedeni, bunu algılamak için "iyi nedenler"inin olması değildir.[13]

Sosyolog, üstünde düşüneceği konuları rastlantısal olarak seç-

12 P. Van den Berghe, "A Francophone African Encounters the Theory and Practice of American Races Relations", Stanfield'de (yönetiminde), 1993, s. 238.

13 Sosyologların kökenine yönelik inceleme, bu çalışmanın çerçevesini aşan bir soruşturma yapmayı gerektirmektedir. Bununla birlikte, en önemli durumlarda ele aldığım bu yazarlardan bazılarının kökenlerini belirttim; kah herkes tarafından tanındıkları için (Birleşik Devletler'deki "etnik" aidiyetler ya da örneğin, Durkheim'ın Yahudi olması) kah kendileri de kendi kökenleri üstünde çözümleme yaptıkları ya da böylesi bir çözümleme yapılmasını talep ettikleri için (Amerikalı siyah sosyologlar). Kendi kökenini gizlememekle birlikte, kendi yaptıkları araştırmalarda bundan söz etmeyen bilim insanlarının kökeninden ben de söz etmedim: Elbette bu tutumun, onların çalışmalarını "etnikleştirmek"ten vazgeçmekle bir ilgisi yok; böyle bir tutum kitabın ana düşüncesine ters düşerdi.

mediği ölçüde nesnel anlama çabasını sürdürmek de hep zor olmuştur. Modern toplumların meşruluğuna temel oluşturan değerlere değinildiğinde iş daha da zorlaşır. Beşeri bilimlerin bilim tutkusu, araştırmacıların etnik ve ulusal kimliklere bağlı ihtiraslara kapılmalarına engel olamadığı gibi, değerlerin ağır yükünü taşıyan konular üstünde çalışırken bunlarla ilgili siyasal söylemlere özgü anlam karışıklıklarından kaçınmalarını da önleyemez. Elbette ben de, kendi yetiştiğim ulusal entelektüel geleneğin etkisinden ve kendi duygularımdan kolayca kaçabildiğimi iddia edemem; nesnel olma çabasını sürekli olarak kendime dayatmış olsam da. Hakiki nesnellik, değerlere karşı kayıtsız kalınıyormuş gibi yapmak değildir. Kendini sosyolojik bakımdan incelemek sosyoloji girişiminin bir parçasıdır. Bu nedenle şimdi, ilk ve son kez, hem "sosyoloji" hem de "yurttaşlık" alanındaki inanışlarımı, yani tanımsal olarak "ırkçılık karşıtı" olduğumu açıklamalıyım.

Irk düşüncesi toplumsal bir inşadır. Bu nedenle, biyolojik anlamda ırkların var olduğuna inanmadığımı sergilemek için her seferinde sözcüğü tırnak içine almayı gereksiz buluyorum. Bu entelektüel duruş sosyolojik bakış açısının ana ilkesidir ve bütün araştırmacılar tarafından benimsenmiştir.[14] Irk bilimsel bir veri değil sosyolojik bir gerçekliktir; toplumsal yaşamın, geçmişten miras kalan temsillerine, uygulamalarına ve belki de kurumlarına bağlı olarak algılanmasıyla ilgili bir yol olduğu ve öyle kaldığı ölçüde. Sosyoloğa göre, ırkları doğuran ırkçılıktır. Irkı yaratan, nesnel bazı fiziksel farkların varlığı değil, gerçek ya da hayali farkların sanki toplumsal bakımdan da anlamlıymış gibi görülmesidir.

Bence, toplumsal yaşamda bütün insanların eşit derecede onurlu olduklarının kabulü –bunun siyasal yaşamdaki karşılığı yurttaşlık ilkesidir-, hem ahlaki hem siyasal bakımdan, toplu yaşamın tek meşru ilkesidir; insan toplumlarında bu onurun kabul edilişleri farklı kılıklara bürünse de. Bu inanışın, özel bir toplumda yaşamanın getirdiği özel yazgıya ve demokratik değerlerin içselleştirilmesine bağlı olduğunun

14 Bkz. Konu II.

bilincindeyim. Asimile olduğu söylense de Yahudilik mirasına olan borcumu inkâr etmiyorum; büyükbabam, Yahudi dayanışması için değil, evrensel değerleri incelikli bir yurtseverlikle birlikte benimsediğinden tutkulu Dreyfus taraftarlarındandı –Dreyfus ile aynı toplumsal çevrede yer alması bile yüzbaşıya yöneltilen suçlamanın ne kadar saçma olduğunu düşünmesi için yeterliydi. Düşünme ve yazma tarzımın Fransa'daki evrenselcilik geleneğinden esinlendiğini biliyorum. En şanlı öncüllerinin bile, kendi dönemlerinin egemen düşünce tarzlarının etkisinden pek kurtulamadığını ve kendi değerler sisteminin, yaşadığı zamanın, en azından kendi toplumsal ve mesleki çevresinin zihniyetine uygun olduğunu gören bir sosyoloğa mütevazı olmak düşer. Kuşkusuz bu gözlem, inançlarımın samimiyetine gölge düşürmez.[15]

Sosyologlar dünyası ikiye bölünmüştür: Her bir kültürün diğerlerine kesinlikle indirgenemeyeceğini savunarak her tür değer yargısını imkânsız kılan mutlak kültürel görelilik taraftarları; kültürel çeşitliliğin de ötesinde bir evrensellik ufkunun varlığına inanarak insanlar arasında iletişime fırsat veren ve ahlaki değerleri benimseme hakkı tanıyan, kendisi de göreli olan görelilik yandaşları.[16] Günün eğilimine pek uygun olmasa da – kendimi ikinci akıma dahil ediyorum. Pek çok yabancı tarafından "Fransız usulü" olarak nitelenen evrenselciliğin yalnızca Fransızlere özgü olmadığını; biricik işlevinin ve tek anlamının da, toplumsal düzende ve iktidar ilişkilerindeki eşitsizlikleri maskelemek, dolayısıyla doğrulamak olmadığını savunuyorum.

Öteki ile ya da başkalıkla kurulan ilişki toplumsal eylemin ta kendisidir; Weber'in tanımladığı gibi sosyoloji soruşturmasının konusudur. O halde, bu disiplindeki entelektüel projenin bağrında, sosyolojiye vücut veren bir sorunla karşı karşıyayız. Bugün pek çok sosyolog, toplumsal sınıfın dışında cinsiyet, yaş ve etninin, anlamlı bölünmelerin ve çatışmaların ilkelerini oluşturduğunu keşfetmiş olsa bile, sosyoloji bilgi-

15 Kadın olmam olgusunun düşünce tarzımı etkilediğini sanmıyorum. Ancak, dürüstlük gereği, Colette Guillaumin'in bana söylediği bir görüşü de aktarmak istiyorum: Evrenselci tutumu en iyi benimseyenler Yahudi kadınlardır.

16 Tartışmanın öğeleri için bkz. Konu IV s. 168 ve devamı.

si sayesinde, bakış açısı olarak yurttaşlar toplumundan yola çıkarak da kendimizi sorgulayabileceğimiz düşüncesi giderek belirginleşmektedir.

İlk bölümde, bazı tarihsel örneklerden yararlanılarak farklılaştırıcı tutumların ve evrenselciliğin çıkmazları hızla gözden geçirilecektir. İkinci bölümde, sosyolojiye özgü bilimsel bakış açısının nasıl geliştiği ele alınacaktır. Üçüncü bölümde, Amerikalı sosyologların bu sorunlar üstünde nasıl bir çalışma sürdürdükleri, dördüncüde ise Britanyalılar ile Fransızların aynı sorunlara yaklaşımı tanıtılacaktır. Nihayet son bölümde, etnilerarası ilişki ve yurttaşlar toplumu sosyolojisinin anlamına ilişkin kuramsal bir görüş ortaya konacaktır. Bu soruşturmanın bütünü, önceki çalışmaların devamı olarak modern demokratik toplum üstüne bir düşünce projesi oluşturmayı kapsar.

Teşekkür

Kendi disiplinimizin geleneğine uygun olarak, *Yurttaşlar Cemaati* adlı kitapta da önerdiğim gibi, yurttaşlığa ilişkin sosyoloji kuramını siyasal meşruluğun ve toplumsal bağın kaynağı olarak ele almayı düşünüyorum. O halde bu çalışma, kişisel bir yorumdan hareketle kendini aramayı sürdüren bir sosyoloji düşüncesinin eleştirel bilançosudur. Bu ne bir tarihtir ne de bir özet. Bu bir ödül dağıtım töreni de değildir. Soruşturmanın konusu uyarınca (sosyologlar, etnilerarası ilişkiler üstünde nasıl düşündüler) sunduğum yazarlar, kaçınılmaz eksiklikleri pahasına kişisel önerimi en iyi açıklayacağını düşündüklerim arasından seçilmiştir. Bu seçim keyfi değildir ve kendi kurduğum kuramsal çerçevenin kişisel inançlarımın bilinçli tercihidir.

Modern toplum üstüne akılcı bilgi çabasına dayanan bir düşünce oluşturmanın tek yolu, sosyoloji soruşturmalarının yöntemleri ile sonuçlarının neler olduğunu göstermektir. Sosyolog, çözümlemelerini soruşturmalara dayandırır. Bizim yaptığımız çalışma da sosyoloji literatürünün eleştirel bir gözle okunmasıdır. Ancak elbette, bunu kendi bütünlüğü içinde okuma ve sunma yolu tercih edilmemiştir. Dolayısıyla, kendi düşüncelerim bağlamında, gerek nitelikleri, gerekse disiplin

üstünde bıraktıkları etkiyle modern ulusları oluşturan tarihsel topluluklar arasındaki ilişkiler üstüne *düşünme tarzı*nda çeşitli evreler oluşturduğuna inandığım yazarları ve eserleri, gerektiğinde ayrıntılara girerek –benim kuşağımın lise öğrencilerini yetiştiren büyük yazarların metinlerini açıklamak, bana hep verimli bir entelektüel alıştırma gibi gelmiştir- çözümlemeyi yeğledim.

Kuşkusuz bu sefer de, İngilizce dilinin çok ünlü yazarlarını ele alırken takındığım tutum küstahlıkla suçlanacak. Araştırmalar üstünde serbest tartışma yapma hakkımı kullanıyorum, büyük bir dikkatle okuduğum ve tartıştığım kişiler ve eserler hakkında beslediğim saygının bu tutumla çeliştiğine hiç inanmıyorum.

Philippe Besnard, Philippe Gauthier, Liah Greenfeld, Colette Guillaumin, Claudine Herzlich, Gérard Lemaine, Michael Lowi, Robert Miles bu metnin bazı bölümlerini (ya da bazı hazırlık metinlerini) okuyup düzeltmeme yardımcı oldular. Özellikle, bu çalışmanın birinci evresini bana öneren Henri Mendras'ya teşekkür borçluyum.

Uzun zaman alan bu girişim sırasında, hayalimdeki Üniversite'ye benzeyen ve Fransız eğitiminin son kurumu olan okulda, düşüncelerimi geliştirmeme katkıda bulunan öğrencilerimin varlığından yararlandım. Jacqueline Costa-Lascoux, Pierre Manent, Alain Renaut, Antoine Schnapper ve Dominique Wolton bu elyazmasının bütününü okumayı kabul ederek yerinde eleştirilerde bulundular. Serge Paugam'ın ve François-Xavier Schweyer'in dostluğu, girişkenliği ve eleştirileri olmasa bu kitap da var olmazdı. Onlara duyduğum tarifsiz minnettarlığı ifade etmek isterim. Éric Vigne bir kez daha gerçek bir yayıncı olarak eşsiz tavsiyelerde bulundu. Buradan hepsine bir kez daha teşekkür ederim.

BİRİNCİ KISIM

Öteki ile İlişkinin Temel Biçimleri

Öteki ile ilişki ve başkalık üstüne düşünce modern toplumla birlikte doğmadı. Öteki'ni düşünme yolları Yunan Antikçağı'ndan bu yana gelişerek bize miras kaldı; bu arada, Yeni Dünya'nın keşfedilmesi sonlu bir dünyada halkların, ülkelerin ve yaşam tarzlarının sonsuz çeşitlilik içinde olabileceğini hesaba katmayı dayattı. Daha sonra modern siyasal toplumun ortaya çıkması iki temel kırılmaya yol açtı. Modern toplumun özgül olduğuna dair soruşturma geçmişi dışlayamaz. Öteki'ni tasarlamanın iki temel yolunu ya da Durkheim'ın üslubuna uygun olarak Öteki ile ilişkinin iki temel biçimini kabul etmek kaçınılmazdır.[1] Bunların yenilenmiş çeşitli tarihsel biçimlerini birkaç örnekle hatırlatacağız.

Birinci durumda düşünce, farkın saptanmasına dayanır: Öteki ötekidir, insan toplumları çeşitlidir. Bu fark, kaçınılmaz olarak aşağıda olma bağlamında yorumlanır. "Ben", Öteki'ne değer biçerken "benim" kültürümün ölçütlerini kullanır ve bunu genel anlamıyla kültür-

1 Tzvetan Todorov'un, "başkalık deneyiminin iki temel biçimi" olarak adlandırdığı şey. Bkz. Todorov, 1982, s. 48. Pierre-André Taguieff'in Taguieff, 1988'de geliştirdiği ve ırkçılığın iki mantığını ortaya koyan çözümleme de hatırlanacaktır.

le karıştırır. Bu durumda Öteki, kendisinin eksik halinden başka bir şey olamaz. Öteki bu farkla kabul görür, ancak değiştirilmesi mümkün olmayan bir aşağıda olma hali içinde donup kalır.

Bu tutum, çeşitli biçimlerde kendini gösterir. En elverişli entelektüel ifadesini de Montaigne'de, Amerika'nın keşfiyle birlikte gelenek ve göreneklerde ortaya çıkan çeşitlilik için onun gösterdiği hoşgörüde bulur; ne var ki bu hoşgörü az ya da çok, ama mutlak olarak aşağılayıcıdır. Nitekim bu hoşgörünün sonu, Montaigne'in bazı metinlerinde, vahşilerin yaşamının üstünlüğünü saldırgan bir dille kutlamasına, kendi toplumunu mahkûm etmesine ve böylelikle "iyi vahşi"[2] efsanesinin büyük bir gelecek vaat eden ilk biçimini oluşturmasına varır. Bu tutumun liberal siyasal biçimi, örneğin Britanya İmparatorluğu'nun bir bölümüne egemen olan *home rule*'la özgün bir siyasetin temellerini attı. Bu siyaset, kamu düzenindeki yerel kültürel özgüllüklerle ilgili sıralamaları, hayırhah sayılabilecek büyük bir kayıtsızlıkla bir araya getiriyor, "farklı olma hakkı" adına ve sömürgecinin iktidarının tartışma konusu yapılmaması kaydıyla ondan da "saygı" talep ediyordu. Farkların olduğu gibi kabullenildiği, saptamadan norma ya da olgudan siyasete geçildiği koşullarda bu siyaset kaçınılmaz olarak çeşitli grupların varlığının billurlaşmasına ve onaylanmasına katkıda bulunurdu. Farklılaştırıcı tutum, saldırgan biçimiyle Öteki'nin reddini öneren özgün bir biçimde ortaya çıktı: Kendi ile Öteki arasındaki fark, farklı olanın çıkarılması, dışlanması ya da en uç durumda yok edilmesiyle sürdürülmeye çalışıldı. Irkçılığın mantığı budur ve Taguieff bu mantığı da temellerini kendi kendini ırklaştırmadan alan farklılaştırıcı/miksofob* olarak nitelendirir. Lévi-Strauss da "antropoemi**"den ya da dışlamadan söz ederek toplumların, "bu korkunç varlıkları toplumsal yapının dışına atıp onları, geçici ya da kalıcı olarak tecrit etmek, sırf bu amaç için oluşturulan kurumlar

2 Montaigne'in tutumundaki belirsizliğe dikkatimi çektiği için Pierre Manent'a minnettarım; gerçekten de onun tutumunu "kibar" bir hoşgörü olarak özetlemek imkansızdır.

(*) *Mix(o)-*, yun. *miksis*, karışım; *-phobe*, yun. *phobos*, korku – ç.n.

(**) *Anthrop(o)-*, yun. *anthrôpos*, insan; *émie*, yun. *haime*, kan – ç.n.

için alıp onların bütün ilişkilerini kesmekten"[3] yana olduklarını söylemişti.

Bunun tersi olan tutum çok farklı bir yoldan ilerler. Evrenselcilik bir ilkedir. Farkların saptanmasının ötesinde, evrenselcilik ilkesi insan türünün birliğini iddia eder. Sırf insan olmaktan dolayı bütün insanların, zihinsel ve ahlaki kapasitesinin ya da yeterliliğinin gerçekleşmesinde kesin farklar gözlemlense bile onların eşit olduklarını ortaya koyar; yetenek bakımından gösterdikleri performans eşit olmasa da özgürlük bakımından aynı nedeni ve eğilimi taşıdıkları için bu alanda da eşit olduklarını söyler. Ötekinin bir başka kendi olduğunu öne sürer. Dolayısıyla gerek insan hakları, gerekse her bireyin onuru ve ona gösterilmesi gereken saygı bakımından insanlar arasında ilkesel olarak bir sınırlama yoktur.

Bu ilkenin toplumsal düzendeki somut uygulaması, insanlar ile toplumları ayıran farkların nesnel gerçekliğiyle, aynı ya da farklı toplumlar içindeki bireylerin iktidar ve kapasite alanındaki eşitsizlikleriyle kaçınılmaz olarak çarpışır. Evrenselcilik ilkesi asimilasyonculuğa doğru gerileme tehlikesi barındırır. Bu durumda, "Ben" Öteki'yi, bütünlüğü olan, benle aynı hakları taşıyan insani bir varlık olarak görür. Ne var ki, başkasının özdeş olduğunu düşünmeden eşit olabileceğini tasarlamak zor olduğu için "Ben" onu kendi özgürlüğü içinde algılamaz. Öteki, "Ben" gibi olmak durumundadır. Evrensel olan, "Ben"in kültüründe asimile edilir. Böylelikle "Ben" asimilasyoncu siyaseti uygulamaya koyabilir; sonunda Öteki'nin kültürünü kökten kazır ve kendinde soğurur. Bütün insanların eşit oldukları ilan edilmiş olsa da ötekinin kimliği olduğu gibi kabul edilmez. Ve aynı zamanda hem eşitliği hem de farklı düşünme yoksunu olunduğu için alt-insanlık ya da insan olmamadan söz edilerek bazılarını mahkûm etme tehlikesiyle karşı karşıya kalınır. En saldırgan siyasal biçimiyle bu, emperyalist/sömürgeci ya da asimilasyoncu ırkçılığın mantığıdır. Burada söz konusu olan Öteki'ni dışlamak değil, kendine benzetebildiği ölçüde onu inkâr

3 Lévi-Strauss, 1955, s. 418.

ederek içine almaktır. Lévi-Strauss bu durumlar için antropofaj* toplumlardan söz eder: "Onlar, elinde kuşkulu güçler bulunduran bazı bireyleri soğurmayı, onları etkisizleştirmenin ve hatta yararlı hale getirmenin tek yolu olarak görürler."[4]

Asimilasyoncu tutum ne asimilasyon siyasetiyle ne de evrenselcilikle karıştırılmamalıdır; yandaşları evrenselcilik iddiası taşıyan argümanlar ileri sürseler bile. Hakiki evrensel hiçbir özel kültürle, hiçbir somut tarihsel toplumla iç içe girmedigi ölçüde; yalnızca bir ufuk, bir ilke ya da düzenleyici bir Fikir olmaktan öteye geçemediği ölçüde bu tutum, gerçekten de sahte evrenselciliğe denk düşer. Bu anlamda özel olana ters düşmez, tikellikler arasındaki ilişkilerin ufku, onların değiş tokuş edilme ihtimalinin koşuludur. Evrensellik ilkesi somut olarak gerçekleştirilemez; bireyler ve tekil tarihsel topluluklar arasındaki ilişkilerin ufkunu oluşturabilir.

Farklılaştırıcı tutum ile asimilasyoncu tutum arasındaki ayrım çözümleme düzeyindedir. Bunların tarihsel gerçeklikteki belirtileri de iç içe girmiştir. Tzvetan Todorov'un da gösterdiği gibi, söz konusu olan değerlerin bilgiye mi yoksa siyasete mi ait olduğuna bakılarak bu iki kutuptan birine yakın olan bir tutum benimsenebilir.

Her iki düşünce de, yani farklılaştırıcı yaklaşımdan doğan, kendi ile ötekiler arasında mutlak fark olduğunu öne süren düşünce ve farkı inkâr eden asimilasyonculuğun haklılığına dayanan düşünce, Öteki olarak Öteki'ni reddeder. Todorov'un formülüne göre her iki durumda da fark-sızlık söz konusudur. Bu durumda, Öteki ile ilişkinin iki temel biçimi nasıl aşılabilir?

Modern toplum ya da yurttaşlar toplumu oluştukça iki tutum arasındaki çatışkı giderek daha sivri ya da daha dramatik bir hal alır. Yeni siyasal meşruluk ilkesi, yani bütün birey-yurttaşların eşitliği ortaya atılır; bu ilke evrensel tutkusu bakımından asilimilasyoncu tutuma sürükleme riski taşır -sık sık yaşandığı gibi. Ancak aynı zamanda kül-

(*) İnsan eti yiyen canlı anlamında sözcük – ç.n.

4 Lévi-Strauss, 1955, s. 418.

türün göreliliği düşüncesi ve farkçılıkla akrabalığı olan bir görüş; bütün kültürlerin içkin değeri düşüncesi ortaya çıkar.

Rönesans'a ve Büyük Keşifler'e kadar Öteki ile ilgili tartışma şuna dayanıyordu: "İster tür ile bireyler arasındaki varlıkbilimsel ilişki söz konusu olsun, ister ahlaki ideal ile uygulanan erdemler arasındaki mantıklı ilişki, Tek ile Çok'un yaşadığı soyut sorun."[5] Yeni Dünya'nın, Uzakdoğu'nun ve genel olarak Avrupalı olmayan uygarlıkların keşfiyle birlikte "Avrupa'da somutlaşan tartışma tür ile bireylerin arasına ortalama bir çözüm getirdi: Gruplar ve onların kültürleri. 16. yüzyıldan başlayarak, özellikle de 18. ve 19. yüzyıllarda birbirini izleyen kuramlar ve öğretiler, evrenselcilik ve birliğin görünümlerini görelilik ve çeşitliliğin görünümleriyle karşı karşıya getirdiler."[6] 18. yüzyıl, aklı ve özgürlüğüyle tanınan ve yurttaş kavramına esin kaynağı olan soyut birey üstünde ısrar etti. 19. yüzyılın romantik düşüncesi ise, etnik boyutun önemini ve değerini vurgulayarak, halk düşüncesini öne sürerek değerleri altüst etmeye yöneldi.

Bu iki esinlenme –asimilasyoncu ve farklılaştırıcı tutumlarla buluşur –arasındaki gerilim ya da çelişki günümüzün tartışmalarında da kendini göstermektedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi sosyologlar ile antropologlar zihinsel ve ahlaki nitelikte "büyük bir tartışma"nın taraftarıdırlar: Kültürler arasında yaratılabilecek her tür iletişim olanağını meneden mutlak kültür göreliliği yandaşları ve kendi yerini kültür çeşitliliğinin ötesinde evrenselliğin aşkın bir ufkuna bırakmak isteyen göreli görelilik taraftarları. Modern ırkçılığa yöneltilen kimi eleştirilerde asimilasyon siyasetinin, doğal farkların ifade edilmesini engelleyerek ve bastırılmış olan her şeyin sapkın etkileri altında kalarak kaçınılmaz olarak asimilasyoncu hale geleceği suçlaması yer alır. Toplulukçu düşünürlere göre bu iki konum –çelişkili görünmeleri de mümkündür –arasındaki gerilim ya da başka bir deyişle, bireysel insanın akla davet edilmesi ile onun kendi özel kültürüne duyduğu bağlılık arasındaki ça-

5 Abou, 1992, s. 9.
6 Abou, 1992, s. 10.

tışmada modernliğin temel çıkmazlarından biri yatar; bu çıkmaz, bireylerin onurunu savunan evrensel değer ile insanların otantik olduklarını kabul ettirmek üzere duydukları somut bir tarihsel topluluğa bağlanma ihtiyacı arasında kalmıştır.[7]

Kurumsal anlamda sosyoloji-öncesi düşünceye karşı düzenlenen ve küstahlığını reddedemeyeceğim saldırı iki farklı niyet taşıyordu. Sosyoloji düşüncesinin kurucuları, henüz girilen bilim çağında toplumu yenileme imkânı verdiğini varsayarak onun üstüne felsefi düşünceler öne sürmeye devam ediyorlardı; artık şimdi, sosyolojiyi ağır biçimde sakatlamaksızın onun taşıdığı felsefi ufku bertaraf etmek olanaksızdır. Başka bir deyişle sosyologlar, başka argümanlarla (soruşturmalardan elde ettikleri) ve başka tarihsel deneyimlerden yola çıkarak iki yaklaşım arasındaki hayali diyaloğu muhafaza etmektedirler: Kendi toplumu karşısında kimi kez hoşgörülü ve kuşkucu, kimi kez saldırgan bir tutum takman Montaigne'in göreliliği ile bence sosyoloji projesini en doğru biçimde formüle eden Montesquieu'nün önerdiği ve Öteki'nin kabulüne dayanan düşünce.

Öte yandan, Öteki ile ilişkinin geçmişte nasıl uygulandığı ve düşünüldüğü gösterilerek hem demokrasi ve sanayi toplumunun hem de sosyolojinin özgüllüğü daha iyi değerlendirilebilir. Bilim toplumu niteliğinde olan toplumsal çözümlemeler, toplumsal gerçeklikleri formülleştirip çözümledikçe ve bunların oluşmasına katkıda bulundukça, bu toplumun sosyolojiden kopması imkânsızlaşır. Sosyologların da içinde yer aldığı toplumun kendi bilincine varması, nesnel gerçekliğin bir parçasıdır. Asimilasyoncu ve farklılaştırıcı görünümler böyle bir toplumda hangi özgül biçimleri alır? Öteki ile ilişkiye dair ebedi sorun buradaki düşüncelerde nasıl bir yer tutar?

---

7 Bu çelişki, özellikle Charles Taylor'un kitabında formülleştirilip ortaya konmuştur. Bkz. Taylor, 1992, konu xii, s. 481 ve devamı.

BİRİNCİ BÖLÜM

Kabul Düşüncesi

Kimi yazarların ilk sosyolog olarak benimsedikleri Montesquieu, sosyolojideki evrenselci akımın ilk büyük simasıdır. Düşüncelerinde farkçılık ile asimilasyonculuk arasındaki çatışkıyı aşmaya, yani Öteki'ni özel tarihsel birey olma özgüllüğü içinde kabul etmeye çalışarak ve insanlararası ilişkilerde evrensellik ufkunu koruyarak sosyolojinin zihinsel bakış açısını kurmuş ve kabul düşüncesi olarak adlandırmayı önereceğim görüşün oluşmasına katkıda bulunmuştur.[1] Montaigne ile Montesquieu arasındaki hayali diyalog çağdaş düşüncenin düzenlenişindeki önemini hâlâ korumaktadır.

MONTESQUİEU VE AYDINLANMANIN ÇİFTE EVRENSELCİLİĞİ

Montesquieu'nün bütün çalışması toplumun, siyasal rejimlerdeki fiziksel, toplumsal ve tarihsel koşullarını göreli hale getirmeye dayanır.

---

1 Todorov, 1989, bu konuda "iletişim"den söz ediyor. Bu terimin aşırı derecede medyatik bir anlam kazanmış olması bir yana, "kabul" terimi hem anlam bakımından daha zengin hem de daha doğru geliyor. Zira, Todorov'un sözünü ettiği iletişimin ortaya çıkması için varlıkların öncelikle birbirlerini kabul etmiş olmaları gerekir.

"Ulusların genel ruhu" kavramının kendisi bile bu koşullardan her birini tekil hale getiren ayırt edici özelliklerin bütününü özetler. Montesqieu'nün ilk sosyolog olarak nitelendirilmesini doğrulayan da işte bu projedir. Ancak, göreli olmasıyla sosyolojiye mal olan bu proje, insana dair evrensel bir kavrayış kapsamına girer; bunun en ayrıcalıklı örnekleri Siyahlara yönelik muameleye ve engizisyona karşı yazılmış ünlü metinlerdir. Madem her ulus tekil "genel bir ruh"la öbürlerinden ayrılıyor, o halde bütün insanlara ait değerler de olmalıdır. İnsan özel bir ulusa ait olmadan önce insanlığın parçasıdır. "Herhangi bir şeyin benim ulusuma yararı olacağını ama bir başkasını çökerteceğini biliyorsam, gidip onu prensime önermem; çünkü ben Fransız olmadan önce insanım (ya da) çünkü ben zorunlu olarak insan, ancak tesadüfen Fransız'ım."[2] İnsanın tarihsel durumu, insanlık durumu içinde anlam kazanır.

Montesqueiu'nün ünlü metnini hatırlayalım; burada, köleliği mahkûm ederken köle sahiplerinin argümanlarını abartılı bir biçimde sunarak bunların saçmalığını kanıtlar. Retoriğin bu biçiminin bilimdeki adı *reductio ad absurdum* ya da apodiokstur* ve kendi rakibinin argümanlarını aşırı ifadelerle formüle ederek bunların saçmalığını iyiden iyiye ortaya çıkarmaya dayanır. Bu ifade biçimini en iyi kullanan İrlanda karşıtlarının önyargılarını gülünç duruma düşürmek isteyen Swift'tir.[3]

> "Bunlar, tepeden tırnağa simsiyah insanlar ve burunları o kadar yassı ki onlara acımak neredeyse imkânsız.
>
> Bu denli bilge olan Tanrı'nın bu denli siyah bir bedene bir ruh, hele iyi bir ruh yerleştirmiş olması düşünülemez.

2 Montesquieu, 1941 baskısı, s. 9.

(*) Saçma olanın reddedilmesi anlamında Fransızca sözcük – ç.n.

3 Eğer, sevimli bir İngiliz araştırmacı, Aydınlanma'nın ırkçılıktaki rolünün belirsiz olduğunu kanıtlamak ve "aydınlanmış" düşünürlerin ırkçılığını üstü kapalı ihbar etmek için bu metni aktararak aşağıdaki yoruma yer vermemiş olsaydı, köleliğe karşı çıkan ve haklı bir ün kazanmış bu metni aktarmazdım: "Montesquieu, Afrikalılardaki fiziksel ayırt edici özelliklerin kendisini, onların köleliğine sempatiyle yaklaşmaktan alıkoyduğunu düşünüyordu". Bkz. C. Loyd, "Universalism and Différence: the Crisis of Antiracism in the UK and France", Rattansi-Westwood'da (baskı), 1994, s. 237. Bu konularda nesnel tutumu muhafaza etmenin zorluğuna dair yeni bir örnek oluşturan bu yanlış yorumun, Britanyalı ırkçılık karşıtları tarafından ortaya atılmış bir hakikat olarak görülmemesi gerekir.

> İnsanlığın özünü renklerin oluşturduğunu düşünmek çok doğal; haremağalarını yaratan Asya halkları, Siyahları bizimle kuracakları ilişkiden yoksun bırakırken çok daha etkili bir yöntem düşünmüşler.
>
> Derinin rengiyle ilgili yargıya varırken saç rengi konusunda Mısırlıların takındığı tutumdan yola çıkabiliriz; onlar, dünyanın en iyi filozoflarıydı ve ellerine düşen bütün kızıl saçlı insanları öldürmekle çok doğru bir karara varmışlardı.
>
> Zencilerin sağduyu sahibi olmadıklarının bir başka kanıtı da, uygarlaşmış uluslarda son derece değerli olan altın bir kolye yerine, cam parçalarından yapılmış kolyeye değer vermeleridir. Bu kişilerin insan olduğunu düşünmemiz imkânsız; aksi takdirde, kendimizin Hıristiyan olduğundan bile kuşku duymaya başlayabiliriz."[4]

Montesquieu –tıpkı Rousseau gibi– kültürlerin ve ulusal geleneklerin ötesine geçerek bunların tikelliğini bir bütün halinde düşünmeye çalışıyor; insana gönderme yaparken onu akılcı ve ahlaklı bir varlık olarak algılıyor, evrensele gönderme yapmaktan da geri kalmıyor.[5] Bütün insanlara özgü doğal haklar ve belli bir ulusun ruhu kimsenin tekelinde değildir. Yaşama ve düşünme tarzındaki çeşitlilikler bir yana, kültürel görelilik olgusu bir yana, tanım gereği özel uluslara bağlı olan insanlar arasındaki ilişkilerde bir evrensellik ufku ya da ilkesi vardır. Yapılması gereken şey evrenselciliği, içeriği ile değil ilkesiyle tanımlamaktır: İnsanların doğarken maruz kaldığı biyolojik ve toplumsal koşullardan, hiç olmazsa kısmen kurtulma olanağı ve iradesi; başka bir deyişle, insanların özgürlüğünün kabulü.

Bu yaklaşım, Aydınlanmacılar tarafından ileriye götürüldü. Belirlenimciliğe olan imanın ve bilimsel tutumun, Aydınlanmacılarda ahlaki bir kanıya, yani insan türünün temel birliği ve bütün insanların eşitliğine sıkı sıkıya bağlı olduğu olgusunu ihmal etmek, onların hakkını vermemek anlamına gelir. Onların düşüncelerinin yönünü şu iki perspektifin; bilişsel ve ahlaki perspektiflerin buluşması belirler. Bilime duydukları güven de evrensel boyutlu hümanizmden ayrılamaz.

---

4 *De l'Esprit des lois* (*Kanunların Ruhu Üzerine*, Seç Yayın Dağıtım, 2004), XV. kitap, v. konu, "De l'esclavage des nègres" (Zencilerin köleliği üstüne), Gallimard, La Pléiade, 1951, s. 494.

5 Bu konu için Selim Abou'nun güzel çözümlemesine bkz., Abou'da, 1992, s. 47.

Bu kanının ne denli güçlü olduğu, hem önyargıların hem de evrensel ahlaki değerler adına onları aşma iradesinin yer aldığı metinlerde ortaya konur. O dönemde en çok aşağılanan iki topluluğun ele alındığı iki örnek vermek istiyorum. Kendi zamanının yaygın önyargılarına karşın rahip Grégoire, Yahudilerdeki kusurların onlara özgü ayırt edici özelliklerden değil, Hıristiyan Batı'nın onlar için oluşturduğu koşullardan kaynaklandığını söylüyordu. Aynı dönemde Lord Kames "Zenciler"in öncelikle kendi koşullarının kurbanı olduğunu keşfetti. Dönemin ahlaki üslubunu ve söz varlığını bir yana bırakırsak bu çözümlemelerin Aydınlanmacıların bakış açısını yansıttığını görürüz; daha sonraları sosyologlar aynı bakış açısını benimsediler. "Shaftesbury, Yahudilerin doğaları gereği karamsar ve melankolik olduklarını gözlemliyor. Dehşetin kucakladığı insanlar için bu anlaşılabilir bir durumdur. Bu sahte ve uğursuz bakış, bu sıkıntılı ve utangaç hava bütün fizyonomilerine egemen olur, bütün tutumlarına yerleşip gelişir. Onlardaki bu ürküntü köleliğin meyvesidir; sefalet kalplerini kuruttu, umutsuzluk tiksinti duygusuna yol açtı ve onları intikama sürükledi. Pek çok suçun şeceresinin böyle oluştuğu reddedilemez ve bu durumlarla karşılaşan insan doğasının kesin gidişatı hemen her zaman böyledir. Ancak Yahudilerin kusurları, onların mutsuzluğu, onlara karşı gösterdiğimiz davranışları suçlu duruma düşürüyor. Uluslar, içiniz sızlasa da bu durumun kendi eseriniz olduğunu itiraf edin! Yahudiler, üzerlerindeki etkileri yansıttılar; nedenleri oluşturan sizlerdiniz: Kim daha suçlu?"[6] Lord Kames 1796'da, kendi zamanının önyargılarını açıkça benimsemiş olsa da aynı tür bir görüş değişikliği sergiliyordu: "Yukarıda da gözlemlediğim gibi Zencilerin rengi, Beyazlardan farklı bir türe ait olduklarını varsaymamıza neden oluyor; vaktiyle zekâlarındaki geriliğin de bu varsayımı doğruladığını sanıyordum. Düşününce, bu geriliğin onların yaşam koşullarına bağlı olabileceğini anladım. Kendi yetilerini hayata geçirmekten yoksun kalan bir insanın muhakemesi ve zihni asla olgunlaşamaz. Onların, Zencilerin bu yetileri hayata geçir-

6 Rahip Grégoire, 1787, 1988 baskısı, s. 56.

me fırsatı pek az; yetiştirmeye gerek kalmadan büyüyen meyveler ve köklerle besleniyorlar. Giysi gereksinimi de duymuyorlar ve zorlanmadan kulübelerini inşa edebiliyorlar. Yabancı ülkelerde, hiç kimsenin düşünmeye ya da davranmaya teşvik etmediği zavallı köleler olarak yaşıyorlar. Özgür insanlar olarak yaşasalardı, tıpkı Avrupalılar gibi kendi alınlarının teriyle ekmek paralarını kazanmak zorunda kalsalardı çok daha iyi bir noktaya gelmiş olmayacaklarını kim söyleyebilir?"[7]

Rahip Grégoire'in ve Lord Kames'in başka bir sözvarlığında dile getirdiklerini, daha sonra Chicago okulunun kurucularından biri, teorem olarak önerdi; bu, günümüzde Thomas teoremi ya da Robert K. Merton'un sözvarlığında çembersel nedensellik kuramı ya da yaratıcı kehanet (*self-fulfilling prophecy*) olarak adlandırılmaktadır. "İnsanlar, durumları gerçekmiş gibi tanımladıklarında bu durumlar sonuçları bakımından da gerçektir." Başka bir deyişle, bireylerin toplumsal bir durumu algılama tarzı o durumun kendisine de yansır: Şu ya da bu toplumsal kategoriye kimi kusurların atfedilmesi, bu kategoride yer alan üyelerin bu gösterime uygun davranmasına yol açar. Önyargılardaki ve ırkçılığın bütün biçimlerindeki kötücül döngüye işte böyle girilir.

Daha sonraları, başka bir düşünce akımı Aydınlanma'daki bilim tutkusunu geliştirirken, onun benimsediği etik yaklaşımı ihmal etti. Sonunda bilimcilik olarak adlandırılabilecek bir noktaya yani, insan davranışlarını bütünsel bir belirlenimciliğin ürünü olarak gören noktaya ulaştı. Böylelikle, etik bilime boyun eğdi ve varlığın görev-varlık olduğu sonucuna varıldı. Bizim konumuz bakımından bu yaklaşımın aldığı biçim ırkçı kuramdır. 19. yüzyılın ırkçı düşüncesi, Aydınlanma'nın canavar çocuğudur. Belirlenimcilik düşüncesini akılcı bilgi projesinin içinde tutar; insanlığın birliği ve bütün insanların eşitliği düşüncesini tümüyle dışlar. Hümanist boyutundan yoksun bırakılan bilim, Aydınlanma idealine ihanet eder. Sosyolojinin bakış açısı da, işte bu anlayış karşısında doğrulanmaktadır.[8]

---

7 Poliakov tarafından aktarılmış, 1971, s. 176.

8 Bkz. II. Konu.

FARKÇILIĞIN TARİHSEL BİÇİMLERİ

Bu bölümde, farkçı düşünceyi açıklamak için onu somutlaştıran iki örnek vereceğiz; bunlardan biri tanrıların çokluğunu kabul eden ve yabancı tanrıları buyur eden bir toplumu, diğeri ise tektanrılı düşünce ve esinlenmiş Hakikat çevresinde örgütlenmiş bir toplumu kapsıyor. Klasik çağda Yunan sitesindeki farklar saptanmakla kalmaz, kuramsallaştırılır, yani doğrulanırdı. Ben'in üstünlüğü ifade edilirdi. Atinalı olmaları için ötekilere dayatmada bulunulmazdı; toplumun bütünlüğü farklar sayesinde sağlanırdı. Buna karşılık Ortaçağ toplumu farkçılığa dayanıyordu; marjinallerin hukuksal anlamda dışlanması için kaba bir sistem kurdu ve kendi birliğini bu yolla güvenceye aldı.

Yunan Sitesinde Siyasal ve Kültürel Farkçılık

Öteki'nin, esas olarak farklı ve aşağı kabul edilmesi, kâh genel olarak Yunan kültürünün (Barbarlar) ya da sitenin (metoikos ve yabancılar) dışında olmasına, kâh başka bir yapı taşımasına (kadınlar ya da köleler) dayanıyordu. Ötekilerin algılanmasını ve onlarla ilişkilerin nasıl kurulacağını düzenleyen pek çok karşıtlık vardı: Yerli ve yabancı, Yunanlı ve Barbar, yurttaş olan ve olmayan, özgür insan ve köle, erkek ve kadın. Çeşitli kategorilerin birbirinden farklı olduğu konusunda kuşku duyulmuyordu. Bu farklar doğal sayılıyordu. Utanç verici sayılamazlar ve eşitsizlik olarak görülemezlerdi: Eşitsizlik bilinci bir ortak normun var olduğunu varsayar. Atina'da eşitlik tutkusu, siyasal topluluk olarak örgütlenmiş yurttaşlardan oluşan dar çember içinde ifade edilebiliyordu. Gruplar arasındaki belirgin farklar merkezin, yani *polis*in çevresindeki eşmerkezli dairelerde yer aldıklarını doğruluyor ve onlar arasında kurulan ilişkileri açıklıyordu. Barbarlar, metoikoslar, kadınlar ve köleler, toplumun ve dünyanın farkçı görüşle algılanması kapsamındaydı; ortak benliğin üstünlüğü şöyle meşruluk kazanıyordu: Benliğin kültürüne ve siyasetine asimile olan Yunan kültürünün ve siyasetinin, yapı olarak geri sayılan diğer kültürlerden ve siyasetlerden farklı olması.

Bu karşıtlıkların dayandığı ilke hem siyasal hem kültürel nitelikteydi. "Dünyanın göbeği" Delphoi'deydi, kalan kısmı da merkez-

den giderek uzaklaşan eşmerkezli daireler içinde yer alıyordu. En dış çemberi oluşturan Barbarlar aşağı insanlardı. Evrenin bu farklılaşmış algısı sürekli evrimleşen sayısız ilişkinin temelini oluşturuyordu: Merkezin en uzağında duran Barbar ile bir zamanlar siteye yerleşip Yunanlı olan Barbar aynı muameleyi görmüyordu. Sitenin içinde bile *polis*e katılımı belirleyen eşmerkezli daireler bulunuyordu. Bireyler, kamu yaşamına farklı bir biçimde katılımı sağlayan kategorilere ayrılıyorlardı – bazıları da kesinkes dışlanmıştı.

Polis, aynı topraktan çok, aynı yasaya bağlı yurttaş insanların oluşturduğu topluluktu: Atina *polis*i, kan haklarıyla bağlanmış siyasal bir yapı oluşturan "Atinalılar"dı. Yurttaşlar topluluğu aile reislerinin bir araya gelmesiyle oluşuyordu: *Polis*, çeşitli sıfatlarla toplumsal yaşama katılan köleleri, çocukları, bazen yaşlıları, yabancıları ve metoikosları dışlıyordu. Kendiliğinden dışlandıkları için, Aristoteles kadınlardan söz etmiyordu bile. Yurttaş yapısının üyesi olan erkekler bile siyasal yapıya otomatik olarak katılamıyorlardı: Yaş, servet ve meslek gibi koşullar kamu yaşamına katılan gerçekten etkin yurttaşların sayısını sınırlıyordu. Bu yüzden Aristoteles kendine şu soruyu soruyordu: "Kol emeğiyle çalışanları yurttaş olarak kabul etmeli miyiz?"[9] *Polis*, yalnızca yurttaşlarla sınırlı kalıyor ve sorumluluk içeren konumlar, okulda retorik eğitim alabilmiş zengin yurttaşlara veriliyordu. Yurttaşlığa alınmak her zaman zor oldu ve çok sıkı denetim altında tutuldu. Yunan *polis*i, modern dilde etnik olarak niteleyebileceğimiz bir yaklaşımla hep sınırlı kaldı. Atina yurttaşlığı hakkının yabancılara verilmesi ise istisnalardan ibaretti.

Barbarlar Yunanlıların kültürüne ve siyaset anlayışına yabancıydı. 6. yüzyılda Yunanlılar, siyasal bir birlik kuramamış da olsalarkültür topluluğu oluşturduklarının bilincine vardılar: Aynı dili konuşuyor, aynı kültürü paylaşıyorlardı (gymnasion ve yarışmalar, yaşam tarzı, tanrılara göndermeler ve kültler); saçmalıklardan ibaret bir dil kullanan Barbarlardan tamamen farklıydılar ("Barbar" ya da "bla-bla-bla"

9 Vatin tarafından aktarılmış, 1984, s. 76.

teriminin kendisi de bunu ifade ediyordu). Barbarlar, Yunanlıların ne dilini ne de kültürünü bilen insanlardı. Yurttaşlığın ne demek olduğunu da bilmiyorlardı. Yunanlılar, hakiki *polis*in, insanlar değil yasalar tarafından yönetilmesi gerektiği konusunda hemfikirdiler. Sitenin yasaları, yurttaşların kabul edebileceği tek efendiydi. Yasal yollardan ölüme mahkûm edilen Sokrates kaçmayı reddetti: Fazlaca saygı duyduğu yasaları ihlal edemezdi. *Kriton*'un yasalarla ilgili ünlü dillendirmesi onun düşüncesini yansıtır: Sitenin yasaları yurttaş Sokrates'e gerekli olan her şeyi verdi, siteyi terketmekte de özgürdü; burada kendi isteğiyle kalmakla yasalara itaat edeceğini taahhüt etmiş oluyordu. Tirana ya da oligarşi yöneticilerine boyun eğen kişiler, yani Barbarlar bütün bunlardan haberdar değildi; onlar ne özgürlüğü biliyorlardı ne de bunun uygulanmasını sağlayan kurumları. "Atinalılar! Bildiğiniz gibi demokraside, bireyi ve *politeia* yı yasalar korur; oysa tiranın ve oligarşi yöneticisinin kendini selamette hissetmesi için güvensizliğe ve silahlı muhafızlara ihtiyacı vardır. Oligarşi yöneticileri ve eşitsizliğe dayanan Devletleri yönetenler, kendi devletlerini yok etmek isteyenlere karşı korunmak için silahların gücünü kullanmak zorunda kalırlar. Oysa biz, Anayasamızı eşitliğe ve hukuka dayandırdığımız için, yasaya karşı konuşanları ve davrananları dışlamak zorundayız."[10] Kökenlerini Doğu krallıklarından alan Barbarlar yurttaşın özgürlüğünden habersizdi: Doğaları gereği köleliğe yatkın oldukları düşüncesi yaygındı.

Yunanlılar arasında doğal bir fark da vardı: Özgür insanlar, yani *eleutheroi* ve köleler, yani *douloi*. Bu temel ayrım köleliği doğruluyordu. Bazı insanlar, doğaları gereği köleliğe hasredilmişti. "Demek ki, doğası gereği kimilerinin özgür kimilerinin de köle olacağı, bunların köle olarak yaşamasının hem avantajlı hem de adil olacağı açıktır [...]. Ruhun bedenden ve insanın hayvandan (bütün faaliyetini bedenini kullanmaya indirgemiş olanların ve kendi varlıklarından sağlayabilecekleri en büyük faydayı böyle elde edenlerin tümü) farklı olması gibi, ötekilerden farklı olan varlıklar da doğaları gereği köledir [...]. Zaten do-

10 Eschine, 1. 4-5, Hansen tarafından aktarılmış, 1991, çeviri 1993, s. 74.

ğanın kendisi de, özgür insanların bedeni ile kölelerin bedeni arasında belli bir fark yaratmak istemiştir; bazıları zorunlu görevlerini yerine getirebilmek için güçlüdür; diğerleri ise dimdik cüsseleriyle bu tür faaliyetler için elverişsiz, ancak siyasal yaşam için uygundurlar."[11] Aristoteles beden ile ruhun bu iki düzenlenişinde, özgür insanlar ile köleler arasındaki doğal eşitsizliği görür. Yunan sitesinde çalışma amaç değil araçtır: Kölenin çalışması, özgür insanın kendini, insanın insanlığa layık olmasını sağlayan asil faaliyetlere adamasına, kamu işlerini çekip çevirmesine, siyaset yapmasına imkân verir. Ancak bu ayrımın dayanaklarını yitirmesi ve savaşların yazgısı gereği özgür insanların köle durumuna düşmesi mümkündür. "Bazıları, özgür insanın yalnızca bedenini, bazıları da yalnızca ruhunu taşır." "En asil ünlü insanlar bile köle ya da kölenin oğlu durumuna düşebilir; esir düşüp satıldıklarında bu bile gelebilir başlarına."[12] Köleliği doğrulamak ya da yüceltmek söz konusu olamaz; insanın tüm insani eğilimi özgür bir yurttaş olmaktır, kölelik ise doğanın kusurlu bir hali olmaktan başka bir şey değildir.[13]

Kölelik korkusu egemendi: Özgür insanlar bile gün gelip köle olma tehlikesi içindelerdi. Köle tacirleri aşağılanıyordu. Dolayısıyla kölelik gerekli ve doğal sayılsa da, işleyişi pek akılcı değildi. Özgür insanlar ile köleler arasındaki ayrım ne olursa olsun silahlarla gelen yazgı, özgür insanı bile köleleştirebiliyordu, tersine köleler de azat edilebiliyor, en az iki kuşak sonra olsa bile onların torunları gerçek özgür insan olarak kabul edilebiliyorlardı. Köleler, kesinkes aşağılık insanlar sayılmıyorlardı aslında. Her ne kadar insanların gruplardaki dağılımı tatminkâr olmasa da, insanlar arasında fark olduğu düşüncesi doğal bir olgu olarak kabul görüyordu. Bizim için ilginç olan, bu düşünce dünyasının ortaya koyduğu esasta farkçı bakış açısıdır.

Yurttaşlığın silah kullanmaya sıkı sıkıya bağlı olduğu savaşçı toplumlarda erkeklerin üstünlüğü doğal karşılanıyordu. Aristoteles

---

11 Aristoteles, *Politique (Politika,* Remzi Kitabevi 1993*)*, I, 125, Vatin tarafından aktarılmış, 1984, s. 212-213.

12 Vatin, 1984, s. 213.

13 Goldschmidt, 1984.

hayvanlar âleminin tümünde erkeklerin üstün olmasının bir başka doğal olgu olduğunu belirtiyordu. Erkekler kendilerini savaşa ve siyasete, kadınlar ise ev yaşantısına adarlar, dolayısıyla da hukuki özerklikleri yoktur. Evlilik iki erkek arasında, baba ile koca arasında yapılan bir sözleşmeydi; kadınlar, kamu yaşamından dışlanmış yaşıyorlardı. Aristophanes *Kadınlar Meclisi* adlı komedisinde dünyanın ters yüz edilmiş halini açıkça sahneye koydu: Kadınlar, site yaşantısına katılabilmek için erkek kılığına girerler. Gerçek dünyada yurttaşların kızlarının, kız kardeşlerinin, karılarının ve annelerinin yalnızca kişisel ve dolaylı bir etkisi olabiliyordu – nüfusun diğer kategorilerinde yer alan kadınlardan söz etmiyoruz bile. İbadetle ilgili işbölümü, erkekler ile kadınlar arasında kolayca yapılıyordu. Hukuk, din, yurttaşlık statüsü bakımından kadınlar tamamen aşağıdaydılar.

Yunanlılar Helen-merkezli ve siyaset-merkezli olmakla birlikte, örneğin Çin'in Orta İmparatorluğu dönemindeki gibi sistemli olarak yabancılara düşman değildiler. Yabancılarla ve onların farklı gelenekleriyle ilgileniyorlardı. Denizcilikle uğraşan bir halkın üyeleri olarak dünyanın keşfi karşısında gerilememiş olsalar bile diğer kültürlerle ilgili yargıya varırken kendi kültürlerini esas alıyorlardı. "Kötü Barbarlar" eksantrik varlıklardı; fiziksel görünümlerindeki kargaşa, aşırılık ve akıldışılık bunun göstergesiydi; hakiki kültürden habersizdiler. Herodotos'un Persler için söylediği, Todorov'un da Herodotos kuralı olarak adlandırdığı sözler Yunanlılar için söylenebilir. "Kendi halkları bir yana, öteki halkları değerlendirirken öncelikle en yakın komşularına, sonra o komşularının komşularına değer verirler ve kendileriyle aralarındaki mesafeye göre bu böylece sürüp gider; en uzakta bulunan halklar, onların gözünde en az değer taşıyanlardır: Her bakımdan en asil halkın kendileri olduğunu düşündükleri için diğerlerinin saygınlığı bu kurala uygun olarak değişir; en uzaktakilerin en değersiz uluslar olduğuna inanırlar."[14]

Ne var ki, başkaları da egzotizmin çekiciliğine kapılarak, tam tersine en uzakta olanın en iyi olduğunu düşünürler. Todorov bu ko-

14 Todorov, 1989, s. 200.

nuda Homeros'un kuralını hatırlatır; "iyi vahşi"nin gelecek vaat eden efsanelerine uzaktan esin kaynağı olan kural: "Dünyanın sınır uçlarında, [...] ölümlülerin yaşamı hoşluklardan ibarettir."[15] Ksenophon, Büyük Keyhüsrev için ideal siyaset adamı değerlendirmesi yaptıktan sonra ortaya atılan "iyi Barbar" kavramına, Yunan toplumunda eksik olan bütün erdemler atfedilir. Uzaklar, ütopyanın, dünyanın altüst oluşunun mekânı olur; bu da, Öteki'nin özgüllüğünü kabullenmemenin başka bir biçimidir. "İyi vahşi" onları hem çeker hem de iter. Farkçılığın temel biçimine bağlanan bu tarz Öteki ilişkisinde, çoğunlukla büyülenmenin ve küçümseyici cehaletin karışımına rastlanır.

Akdeniz çevresine serpiştirilmiş Yunan sömürgelerinin üyeleri, yerlilerle pek kaynaşmadılar; öte yandan sitelere yerleşmiş Barbarlar ayırt edici özelliklerini kaybettiler ve giderek Helenleştiler. Somut durumlarda çeşitlilik ve belirsizlik yaşanıyordu. Sonradan yerleşmiş bir yabancı, eğer Yunan asıllı ise, siyasal yaşama katılmadığı sürece dışlanma gibi bir tepkiye hedef olmuyordu. Bununla birlikte sitenin yaşamına katılması halinde yargılanabilme, vergi mükellefi ve hayırsever olma haklarını elde edebiliyordu.[16] Öte yandan konukseverlik görevi, yabancılar ve bilinmeyen insanlar karşısında takınılan olumsuz tutumu telafi ediyordu. Gerek statülerde gerekse konumlarda büyük bir çeşitlilik göze çarpıyordu. "Site, yabancıları itmez, onları içine de almaz; onlara tahammül eder."[17] Helenlerin tümünün birbirine duyduğu kardeşlik ve özgür insanlar arasındaki dayanışma, aşağılamanın Barbarlara ve kölelere yönelmesine yol açtı.

Klasik Atina'nın siyaset felsefesi farkçı tutumu kuramlaştırdı. Öteki, Öteki olarak kaldı. İtilmedi ama kendi özellikleriyle kabul edilmedi de. Bu yaklaşım, en azından çok yakın kategorilerin birbirine tahammülünü, en iyi ihtimalle göreli olarak kolaylaştırmaya yaradı. Ne cinsiyet ne de derinin rengi, birilerini insan türünün dışına atmaya yetiyordu. Her ne kadar yalnızca yurttaşlar, insan olma kaderini siyasal

15 Todorov, 1989, s. 298.
16 Basiez, s. 204.
17 Vatin, 1984, s. 192.

etkinlikleriyle tam anlamıyla yaşayabilseler de, Barbarlar ve köleler, esas olarak daha aşağıda olmakla birlikte insanlığın bir parçası kabul ediliyorlardı. Statü farkları doğa tarafından doğrulanıyordu. Hukuksal bakımdan köle, nesne düzeyine indirgenmiş bir insandı; ancak azat edildikten sonra bir metoikos, yani özgür bir insan doğurabiliyordu. Bir kategoriden diğerine geçiş oldukça zor ve marjinaldi, ancak olanaksız değildi –kadınlar dışında.

Irkçı düşüncenin tohumları, Delacampagne'ın da öne sürdüğü gibi buralarda yeşermiş olabilir mi?[18] Gerçekten de yurttaş, daha doğumunda tanımlanıyordu; yurttaş olmayanlar ise cinsiyetleriyle, yaşlarıyla, uzak diyarlarda ya da hukuksal ve alt toplumsal statüde doğmuş olmalarıyla dışlanıyorlardı. Ancak, büyük çoğunluğu biyolojik aktarıma dayanmayan bir toplum olabilir mi? Her toplum kendi kökenini anlatan bir efsaneyi, kendi soyağacını sürdürür: Soyağacı efsanesi toplumsal düşüncenin ilk biçimidir. Her ne kadar Platon, Atinalıların "Barbar kanıyla hısımlığı olmayan otantik Yunanlılar" olduğunu söylese de, bu açıklamadan yola çıkarak 19. yüzyıldaki haliyle ırkçı düşüncenin kaynağını Yunan düşüncesinden aldığı sonucuna varabilir miyiz? Fizik ya da soyağacı boyutu olan her toplumsal yaklaşımı ırkçı olmakla nitelendirirsek, bu anlamda ırkçı olmayan tek bir topluma bile rastlayamayız –bu da çeşitli toplumlar arasındaki anlamlı farkları düşünmeyi olanaksız kılar. Çok yakın bir tarihe kadar, biyolojik anlamda ırk düşüncesi halk düşüncesinden ayrı tutulmuyordu; biyolojik özelliklerin toplumsal olaylara yol açtığını –ırkçı düşüncenin kaynağı– inkâr edenler bile bu ayrımı yapmıyorlardı. Bu durumun Yunan Antikçağı'nda da geçerli olduğu düşünülemez mi?

Ortaçağ Toplumunda Dışlama Sistemi

13. yüzyılda oluşumunu tamamlayan toplum, Lévi-Strauss'un "antropoemik" olarak nitelediği toplumlarm çarpıcı bir örneğiydi. Hıristiyanlık mesajının evrensel boyutu, marjinallere karşı sistemli bir dışlama ve

18 Delacampagne, 1983.

zulüm siyasetinin izlendiği, farklı statülerdeki gruplara dayanan toplumun örgütlenmesine engel olmadı.[19] 12. ve 13. yüzyıllarda, gerçek bir apartheid siyaseti ya da Jacques Le Goff'un deyişiyle "dinsel ırkçılık" yürürlüğe girdi.[20] 12. yüzyılın başında "açık" olma özelliğiyle" ayırt edilen Avrupa, 14. yüzyılın ortasında "kapalı" bir kıta" halini aldı.[21]

Feodal toplumun düşünce tarzı, uzunca süre iyi olanı birlikle, kötü olanı da çeşitlilikle özdeşleştirdi. Teslis'teki imge doğrultusunda, toplumun kendisi de hem bir hem üçtü. Ancak, kendi gösterimini oluştururken rahipler, savaşçılar ve köylüler arasındaki statü farklarına rağmen bütün derinliğiyle birleşik kalıyordu. Birbirini tamamlayan bu farklar hep birlikte, toplumun tek ve uyumlu bedenini oluşturuyorlardı. "Tek olduğuna inanılan Tanrı Evi aslında üçe bölünmüştür: Bazıları dua eder, bazıları savaşır, nihayet sonuncular da çalışır. Bir arada yaşayan bu üç bölüm birbirinden ayrı olduğu için zarar görmez; içlerinden birinin sunduğu hizmet diğer ikisinin eserlerinin koşuludur; her biri sırayla bütünün yükünü hafifletmeyi üstlenir. Böylelikle, bu üçlü birliktelik yeterince birleşmemiş sayılamaz ve yasa böylelikle muzaffer olmuş ve dünya barışa kavuşmuştur."[22] "Ortaçağ Hıristiyanları, insanlığın geri kalanını" Hıristiyanlığa göre "tanımladıkları, kendilerini ötekilere göre konumladıkları"[23] için Hıristiyan olmayanlarla kurulan ilişkiler de bu birlik iradesini yansıtıyordu.

Kişinin sapkın, kâfir ya da pagan olmasına göre takındıkları tutum değişiyordu. Sapkınlar, yani Bizanslılar karşısında hayranlık ve gıpta duyguları egemendi. Doğulu Hristiyanlar daha zengin ve daha uygardılar; Batılılar ise onları kalleş, hilekâr ve yapmacık olarak betimliyorlardı. Bizans'ın zenginliğini büyülenerek, şaşkınlıkla keşfettiler ve ilk kez ipeği, altını, baharatı ve sayısız emaneti hayranlıkla izlediler.

---

19 Ortaçağ'da, Hıristiyanlık mesajı ile dışlama toplumu arasındaki çelişkileri, toplumun Yahudi olarak kalması ve Hıristiyanlık mesajının evrenselciliğini henüz tam anlamıyla özümlememiş olmasıyla açıklamak oldukça basit bir yaklaşımın ürünüdür.

20 Le Goff, 1967, s. 195.

21 Heer, 1961, çeviri 1970, s. 7.

22 Le Goff, 1967, s. 320.

23 Le Goff, 1967, s. 178.

Bu keşif, doğal olarak açgözlülüğe ve hınca yol açtı; nihayet 1204'te Batılılar Bizans'ı yağmaladı. "Bu olay, Barbar savaşçının uygar zengin karşısındaki refleksidir."[24]

Müslümanlara, yani Kâfirlere gelince; hüküm kesindi: Onlar alt-insanlardı. Burada dikkate alman Hıristiyanlığın evrensel mesajı değildi. 1095'te Birinci Haçlı Seferi'ni ilan eden Papa II. Urbanus sözünü sakınmadı: Müslümanlar, şeytanın uşaklarıydı. "Aşağılanmayı hak etmiş, şeytanın aşağılık kölesi olmuş, insanlık onuru bakımından soysuzlaşmış bu kâfir ırk, her şeye kadir Tanrı'nın seçilmiş halkı karşısında galip gelirse; bu bizim için ne büyük utanç olur [...]. Bir yanda gerçek varlıktan yoksun sefiller diğer yanda boğazına kadar gerçek zenginliğe batmış insanlar, bir yanda Tanrı'nın düşmanları diğer yanda dostları savaşacak."[25] Muhammed kâbus olup onların tahayyülüne yerleşti; o, Ortaçağ Hıristiyanlığı'nın en berbat korkuluklarından biriydi, o, Deccal'in ta kendisiydi. Buna karşılık bazı nüanslar varlığını sürdürdü. Bazıları, Tanrı'yı tanıyan Müslümanları ondan haberi olmayan Kâfirlerden ayırdılar. Yine de Haçlı Seferleri ile birlikte Hıristiyanların Müslümanlara karşı duyduğu nefret git gide belirginleşti. Hıristiyan ve Müslüman toprakların sınırlarında belli bir ölçüde yaşanan sembiyozun yerini, kaçınılmaz ve amansız bir sürtüşme aldı. Kutsal savaş, Sarazenler ile mücadele eden bütün Hıristiyan şövalyelerin ideali oldu. Hakiki Tanrı'yı tanımayan Kâfir taş kalpli pagana dönüştü. Her ne kadar Hıristiyanlar ile Kâfirler arasında ticari ve entelektüel alışveriş sürse de Sarazenlerin tümü pagan kabul ediliyordu.

Diğer paganlar ise gerçek imana getirilebilirdi. Doğuda ve kuzeyde yaşayıp putlara tapanlar Hıristiyanlaştırılmalıydı. Gerçekten de Hıristiyanlık vaazı başarılı oldu; egemen şefleri ve toplumsal grupları ikna edince, onlar da kendi halklarını "baskıyla"[26] Hıristiyanlığa döndürdüler. Avrupa'nın doğusunda yaşayan Müslümanlar ve paganlar arasında Mongollar apayrı bir kategori oluşturuyorlardı. Le Goff'un

24 Le Goff, 1967, s. 179.
25 Le Goff tarafından aktarılmış, 1967, s. 183.
26 Le Goff, 1967, s. 193.

bize anlattığına göre Moğol efsanesi, Ortaçağ Hıristiyanlığı'nın en ilgi çekici efsanelerinden biriydi. Onları canavarlar olarak betimliyor, ancak yalnızca gerçek imanı kabullenmeye hazır olmakla kalmadıklarını, zaten Rahip Jean tarafından gizlice Hıristiyanlığa döndürüldüklerini sanıyor ve Müslümanları ezmek için Rahip Jean'ın kırallığıyla dolaylı bir ittifak kurmayı hayal ediyorlardı.

13. yüzyıldan başlayarak içerde sürdürülen zulüm, toplumun birliğini sağlamanın aracı oldu; tıpkı son iki yüzyılda Kâfirlere karşı düzenlenen Haçlı Seferleri gibi. Hıristiyanlık dinine mensup olmak, değerlerin ve davranışların tek mutlak ölçütüydü. Çifte ahlakın ve çifte yargının temellerini atan da oydu. Hıristiyanlar arasında bir kötülük olarak kabul edilen savaş, Kâfirlere karşı bir görevdi. Hıristiyanlar arasında yasaklanan tefecilik, Yahudiler için serbestti. Misyon düşüncesinin yerine Haçlı Seferi düşüncesini koymakla ilk başlarda dünyaya açılıyormuş gibi görünen Hıristiyanlık, toplum içindeki kimi gruplara karşı din adına gerçek anlamda dışlamayı ve zulmü örgütledi: Sapkınlar, Yahudiler ve cüzzamlılar alt-insan düzeyine indirildiler.

Gregorius devrimiyle, Kilise'nin iktidarı yeniden düzenlendi ve ona yaşamın ve düşüncenin bütün alanlarına müdahale etme yetkisi verildi. Reformun ateşi azalınca ve yolsuzluklar yeniden baş gösterince, başka sapkınlar ortaya çıktı ve bunlar, Havarilerin ilk alçakgönüllülüğüne ve İncil'in hakikatine dönülmesini talep ettiler. Çoğunlukla mütevazı kökenden gelen bu insanlar, Hıristiyanlığın değerleri adına rahiplerin sefih bir yaşantı sürdürdüğünü ve Kilise yönetiminin yolsuzluk yaptığını açıkladılar. Onlara göre Kilise, yüzyılın gerekleriyle uzlaşan zengin bir kurum olmak yerine, selameti arayanların ruhsal gereksinimlerine cevap vermeliydi. Gösterilen bu tepki 12. yüzyıl boyunca giderek şiddetlendi. Kilise onları kovmak yerine etkin biçimde takip altında tutmayı tercih etti; tıpkı kadın ve erkek büyücülere yaptığı gibi onları "kâfir" olmakla, "Kilise'nin ortak malı"na ya da "Hıristiyan toplumunun iyi düzeni"ne kastetmekle suçladı. Yüzyılın son yıllarında toplanan Üçüncü Laterano Konsili sapkınlarla ve onların yandaşlarıyla her tür ticareti ve alışverişi yasakladı, bunu yapanlara aforozun yanı sıra bağlı-

lık sözleşmelerinin feshi ve mal varlığı ile arazilerinin müsaderesi cezalarını getirdi. İlk Engizisyon bu uygulamaları sistemleştirdi.

Yahudilere karşı buna paralel bir siyaset güdüldü. Yaklaşık bin yılına kadar Kilise ile sinagog arasında süren rekabet, Hıristiyanlar ile Yahudiler arasında süren ilahiyat tartışmalarına da düzenli alışverişe de engel olmadı. Bin yılında, Birinci Haçlı Seferi'nden de önce ortam değişti. Tarih ilk pogromlara tanıklık etti. Haçlı Seferleri sayesinde katliamlar yepyeni bir tutku ve haklılık kazandı. Yüzyılın sonunda Yahudi karşıtlığı çığrından çıktı. Dönemin insanları için dünya, Tanrı ile Şeytan'ın savaş alanıydı: Yahudiler ise Şeytan'ın ayrıcalıklı uşakları olmuşlardı. Hıristiyanları baştan çıkarmakla ve iblisin hizmetine sokmaya çalışmakla suçladılar onları. Ne feodal toplum ne de doğmakta olan şehir toplumu onlara alan bırakıyordu. Silah taşıma (1096'dan beri) ve arazi sahibi olma hakkını kaybetmişlerdi. Öte yandan şehirlerde örgütlenen zanaatkâr ve tüccar loncalarından dışlandılar. Onlara bırakılan tek alan, gereksinim duyulan ve küçümsenen ticaret ve tefecilik gibi marjinal konumlardı. İlk ritüel cinayet suçlaması 1146'da İkinci Haçlı Seferi sırasında ortaya çıktı; 1348'deki Büyük Veba sırasında kuyuları zehirlemekle suçlandılar. Getto ise daha geç bir tarihte, Trento konsilinden ve Karşı-Reform'dan sonra oluşturuldu.

Cüzzamlılara dayatılan koşullar, farklı olmakla birlikte daha yumuşak sayılmazdı. Üçüncü Laterano Konsilinin kararları doğrultusunda onları diğer insanlardan mutlak olarak ayırdılar. Kilise'ye, değirmenlere, fırınlara, pazarlara, çeşmelere, meyhanelere ve hastanelere gitmeleri, Hıristiyan mezarlarına gömülmeleri yasaklandı. Kentlerden kovuldular ve başlarına gelebilecek en iyi şey, şehir mekânının dışında kurulmuş cüzzam hastanelerine kapatılarak ağır bir disiplin altında tutulmaktı: Cinsiyetlere göre ayrıldılar, gündelik yaşamlarına katı kurallar getirildi, içmeleri ve oyun oynamaları yasaklandı. Herkes tarafından tanınabilsinler diye giymeleri istenen "cüzzamlı giysileri" olmadan bu kapalı dünyayı terketmeleri, Hıristiyanlar onlardan uzaklaşabilsin diye yürürken kaynana zırıltılarını sallayarak (Yahudiler gibi) çevrelerini uyarmadan dolaşmaları yasaktı. "Hastalıklarını bulaştıracak kar-

şılaşmaları önlemek için" dar yollardan, çocuklara dokunmaktan ve cüzzamlı olmayanlarla yiyip içmekten kaçınmaları gerekiyordu. Laterano Konsilinin oluşturduğu ayrım ritüeli, hakiki bir ölüm ritüeliydi. Bunu açıklayan rahip tüm sonuçları ayrıntılarıyla veriyordu: Cüzzamlı ne yargıya başvurabilirdi ne de miras alabilirdi, ne korunma ne de mülkiyet edinme hakkı vardı; yaşayan bir ölüydü artık o. Bu sayede, 1315-1318 arasında yaşanan kıtlıktan sonra cüzzamlıları tıpkı Yahudiler gibi çeşmeleri zehirlemekle suçlamak ve katletmek kolaylaştı. Zaten hastalar, sakatlar ve özürlüler de benzer muameleye tabi tutuluyorlardı: Fiziksel yoksunluklar günahın dış işaretleri, Tanrı'nın günah işleyene verdiği ceza olarak görülüyordu. Kilise özürlülere papazlık yetkisi vermeyi reddediyordu. Yoksullar, aylaklar, hastalar, özürlüler ve serseriler bir tutuluyordu; onların tek kaderi avarelik edip dilenmekti. Ortaçağ Hıristiyan uygarlığı onları kentlerden uzaklara kovdu, yollarda ebediyen aylaklık etmeye mahkûm etti.

Kurbanların hepsinde aynı fiziksel ve ahlaki özellikler bulunduğu sanılıyordu. Cüzzamlıların yırtık pırtık pis giysileri, yuvalarından uğramış gözleri ve boğuk sesleri sapkınlara da atfediliyordu. Hepsi çöplerle, kokuşmuş ve çürümüş kokularla ilişkilendiriliyor, tümünde Hıristiyanların karılarının ve çocuklarının bütünlüğünü tehdit edecek istisnai ve netameli bir cinsel güç olduğu düşünülüyor, canavarlara özgü fiziksel özelliklerle tarif ediliyorlardı. Yine yakıştırma bazı biyolojik özellikler adına (koku, kalıtsal hastalıklar) 14. yüzyılda Fransa'nın güneybatısında aşağılanan ve zulüm gören gerçek bir kast, cagotlar* yaratıldı; oysa ne fiziksel görünümleri, ne dilleri ne de kültürleriyle komşularından ayırt edilebiliyorlardı.[27] Zulmedilenler iblisin uşaklarıydı ve Hıristiyan dünyasını, yani *dünya*yı kaosa sürükleyebilirlerdi.

Sapkınları hapsetmeleri, cüzzamlıları karantinaya almaları ya da özel köylere kapatmaları, Yahudilere kent içinde özel mahalleler

(*) Eski Béarn dilinde Beyaz cüzamlı, günümüz Fransızcasında yalancı, sofu anlamına gelen sözcük – ç.n.

27 Onların durumu, nüfusun geri kalan bölümünden ayırmanın imkansızlığı bakımından Japonya'da Burakuminlerin durumuna benzetilebilir.

tahsis etmeleri aynı döneme rastladı. Hepsinin medeni hakları aynı dönemde ellerinden alındı. "Bu içe kapanma ve yola getirip birleşmeye zorlama süreci; "kapalı"[28] bir Avrupa oluşturma süreci nasıl açıklanabilir? Tarihçiler, ortak endişe duygusunu ve bin yılında duyulan büyük korkuyu, pandemileri, karışık zamanların "toplumsal bunalım"ını hatırlatıyorlar. Ne var ki, Robert Moore'a göre işin aslı başka. Bütün 12. yüzyıl, büyük şehircilik hareketinin yaşandığı ve kentlerin geliştiği bir dönemdi. Şehirlerdeki para ve ticaret iktisadının mantığı, giderek feodal toplumun askeri ve toprağa dayalı örgütlenmesinin aleyhine işlemeye başladı; bu da yoksullaşan kesimlerde endişe ve şaşkınlık duygusunu besledi. Bu sırada idari ve merkezileşmiş iktidar da kendini yapılandırmaya başladı: Şehre ve devlete bağlı ilk kurumlar sayesinde parçalı toplumdan, birleşmiş topluma geçildi. Bireylerle ilgili tüm çeşitliliklerin ötesinde, o günlerde bütün nüfusun içine yayılan "Yahudi" ya da "sapkın" stereotiplerinin inşası zulmü doğrulayacak argümanlar yarattı. Ancak zulmün asıl nedeni böyle bir inşa değildi. Toplumun, marjinallere böyle bir zulüm uygulamasının nedeni prensler ile kıdemli papazların temsilcilerinin bunu istemiş olmalarıydı. Devletin, yönetimin, hukukun ve toplumun doğmakta olan kurumları kendi iktidarlarını kurup güçlendirirken dinleri, ırkları ve yaşam tarzlarıyla tanımlanan gruplara zulüm uyguladılar.[29] Kralın hukukçuları, yönetimin kullandığı teknikleri (hesap, mühürlü kararlar, yasa metinlerinin celbi) bilenlere zulüm uygulayarak kendi iktidarlarını kurup yerleştirdiler. Böylelikle toplumun birliği ve bu birliği kuranlar ile simgeleyenlerin iktidarı pekiştirildi. Zulüm "Kilise ile Devlet yönetiminin taleplerini ve tekniklerini geliştirmekle kalmadı, bunu uygulayanların onlarla bütünleşmesini ve onlara karşı güvenini de sağladı [...]. Zulüm, önceleri siyasal iktidar için verilen rekabetin silahı oldu; galip gelenler onu, daha sonra bütün toplum üstünde kurdukları iktidarı sağlamlaştırmanın aracına dönüştürdüler."[30]

28 Heer, 1961, çeviri 1970, s. 15 ve 16.
29 Moore, 1987, çeviri 1991, s. 70 ve 71.
30 Moore, 1987, çeviri 1991, s. 169 ve 177.

Yahudiler ve Siyahlar hakkında bize miras kalan toplumsal gösterimler bu dönemde billurlaştı. Bundan böyle Beyazın yananlamı olumlu, siyahınki ise olumsuzdu. Ham'ın soyundan gelen Siyahlar karanlığın, yani kötülüğün simgesine dönüştüler. Pagan inanışındaki Yahudi karşıtlığı, Siyahlar ile kölelik arasında kurulan ilişki Hıristiyan toplumunun oluşumundan önce de vardı. Ancak, hem şeytanın hem de ölümün siyahla tanımlanması ve hayvanlarla ilgili öykü kitaplarında derisi siyah olan insanın, insan ile hayvan arasında görülmesi Ortaçağ'a rastlar. Fiziksel bakımdan hemen ayırt edilebilecek Yahudi imgesi de Ortaçağ'da belirdi.[31] Canavarların insan imgelemini kâbusa çevirdiği bir zamanda, 13. ve 14. yüzyıllarda fiziksel Yahudi karşıtlığı ortaya çıktı: Tıpkı şeytan gibi Yahudilerin de boynuzları vardı. En yalın ve en popüler düşünce tarzı üç ırkı birbirine karşıt olarak tanımlar; ancak gerçekte var olan iki kutup, Beyazlar ile Siyahlardır (sarılar, ara ırk olarak kabul edilir). Beyazlar ile Siyahların ikili karşıtlıklarında evrensel sayılabilecek bir simgeciliğin; aydınlık ile karanlığın, gündüz ile gecenin, erdem ile fenanın, vb. izleri vardı. 6. yüzyıla ait düzmece bir Arap İncil'i İsa'ya şunları söyletir: "İsrailoğulları, zencilerle aynı düzeyde yer alan halklardan biridir."[32]

Farkçı tutumun hukuksal ve hoyrat uygulaması iktidar ilişkilerinin içine öylesine işledi ki, bu nesnel ilişkilerin dışında anlaşılması da imkânsızlaştı. 13. yüzyılda evrensel boyutlu bir sevgi dini adına farkçı düşünce tarzını temel alan bir iç dışlama sistemi kuruldu. Yunanistan'daki çoktanrıcılık, tektanrıcılığın taşıdığı Hakikat mesajı kadar hoyrat değildi.

Farkçılık ve Hoşgörü

Farkçı tutumun dışlama iradesiyle sonuçlanması şart değildir. Fransız geleneğinde, farkçı tutumun hoşgörülü biçimini en ustalıklı ve en nükteli ifadesi, Montaigne'in bazı metinlerinde yer alır.

---

31 Özel bir kostüm giymek zorunda bırakılmaları bile, kendiliğinden algılanmalarının imkansızlığının kanıtıdır.

32 Poliakov tarafından aktarılmış, 1971, s. 20.

Yeni dünyanın keşfi, Öteki'ni ve kendini düşünme tarzında kopmaya yol açtı. Avrupalıları, kendi toplumlarını dile getirmek zorunda bıraktı: Bu, sosyolojinin ilk evresiydi. Bilinen dünya genişlemeye başladığı andan itibaren Avrupa toplumu da yüzlerce toplumdan biri oluverdi. Bu sayede Montaigne de geleneklerin ve değerlerin çeşitliliğini gördü. Ötekilerin geleneklerini ve değerlerini yargılarken kendi geleneklerimizi ve değerlerimizi ölçüt alıyoruz; oysa bunlar, başka pek çoklarının yanında yalnızca olası tercihlerden biri değil mi? Her kültür kendi değerler sistemini kurarken onunla ilgili hiçbir yargının oluşturulamamasına özen gösterir: Yalnızca özel bir kültürün yargısını kabul eder. *Des cannibales* (I, 31) adlı denemede özetlediği şu güzel formülü hatırlayalım: "Bana iletildiği kadarıyla bu ulusta barbarlıkla ve vahşilikle ilgili hiçbir şey yok; herkesin, kendi âdetleri dışında olanları barbarlıkla adlandırması dışında; gerçekten de öyle görünüyor ki, hakikatin ve aklın nişanı olabilecek tek şey var elimizde: Yaşadığımız ülkenin kanaatinin ve görgüsünün örnekleri ve düşünceleri."

Herkes, "barbar" ya da "vahşi" yargısını kendi kültüründen olmayanlar için kullanır. Barbar ötekidir. Evrensel bir değer adına, yamyamlık yapan Kızılderilileri yargılayamayız. Niçin, diyor bize Montaigne, yamyamlar gibi ölmüş bir insanı yemek, bizim gibi yaşayan bir insanı işkenceye mahkûm etmekten daha büyük bir barbarlık olsun? Pascal aynı tutumu başka bir bakış açısıyla şu ünlü formülünde özetledi: "Pireneler'in berisinde hakikat olan şey, ötesine geçince yalana dönüşür". "Her âdetin bir nedeni vardır": Bizleri çekip çeviren, yalnız ve yalnız âdetlerdir ve doğal, yani evrensel hukuk diyebileceğimiz bir şey olamaz. Mutlak kültür göreliliğinin temaları bundan iyi formüle edilemezdi. Montaigne'in kimi metinlerinde bu tutum hoşgörüye ulaştı; onun hoşgörüsü her şeyin eşdeğer olduğu düşüncesine ve âdetler ile yaşam tarzlarındaki çeşitliliğin seçkin insanlara, yani bunun tadına varabilecek insanlara haz vereceği görüşüne dayanıyordu. Dolayısıyla yolculuk, doğru zihinler oluşturmak için en iyi okuldu. "Ruh, yeni ve bilinmeyen şeyleri dikkate almak üzere sürekli alıştırma yapar; ve pek çok kez söylediğim gibi yaşamı oluşturmak için, bu denli çok sayıdaki

yaşamın, fantazyaların ve âdetlerin çeşitliliğini durmaksızın ruha önermekten; ve kendi doğamızın sonsuz biçimsel farklılıklarını ona tattırmaktan daha iyi bir okul bilmiyorum."[33]

Mahkûm edilmesi gereken birileri varsa onlar, barbarlar –kendi değerlerimiz adına barbar sıfatını alırlar- değil, etnosantrist diyebileceğimiz insanlardı; bunlar ötekileri barbar olarak nitelendiriyorlardı. Montaigne, yurtdışında yalnızca birbirleriyle görüşen ve karalamak dışında yerlilerle ilgilenmeyi reddeden kendi yurttaşlarını ağır bir dille eleştirdi. Barbar paradoksunun ilk biçimlenişi de bu noktada ortaya çıktı; La Bruyère bu deyişi kendi sözvarlığına aldı. "Ülkenin önyargısı ulusun gururuyla birleştiğinde, aklın bütün iklimlerde var olduğunu ve insanların olduğu her yerde düşüncenin de bulunduğunu unutuyoruz; barbar olduğunu söylediğimiz insanların bize, bizim onlara davrandığımız gibi davranmasını istemezdik; ve eğer bizde biraz barbarlık varsa o da; diğer halkların bizler gibi akıl yürüttüğünü görüp dehşete kapılmamızdır." Bizlere çok daha yakın olan Lévi-Strauss, Montaigne'in çizgisinde ilerleyerek ötekilerin insanlığını tanımayı reddetmekle onların tutumunu benimsemiş olduğumuzu hatırlatır; yani, yaygın formüle göre "barbar, her şeyden önce barbarlığa inanan insandır".

Bilgiç ve entelektüel haliyle farkçı konum, iyi vahşiyle ilgili efsanenin temelidir. İyi vahşi ne kendi tekilliğiyle ne de tamamen insancıl çokanlamlılığıyla algılanır: Bizlerin bireysel ve belirsiz olma hakkımız varken neden "vahşiler"in tamamı iyi ya da kötü olsun? İyi vahşi bizim toplumumuzun altüst edilmiş imgesidir. Aldatıcı bir mükemmellik efsanesi kurgulayarak toplumumuzu serbestçe eleştirme imkânı verir bize; bu efsane sayesinde Öteki'ni kendi özgüllüğü içinde, yani kendimizle aynı düzeydeki bir özne olarak kabul etmeme fırsatı buluruz. Mutlak Yahudi severin Öteki'ne saygısının Yahudi düşmanınınkinden daha çok olduğu söylenemez. Bariz bir hayranlıkla Yahudilerin beyninin diğerlerininkinden daha iyi olduğunu söyleyenler bunun tersini söyleyenlerden daha az ırkçı sayılamaz; her ne kadar ilk yargı, örtme-

33 Montaigne, *Essais (Denemeler,* Cem Yayınevi, 1996*)*, III, 9, Todorov tarafından aktarılmış, 1989, s. 57.

ce yoluyla söylemek gerekirse, ahlaki bakımdan daha üstün (her zaman için, nefret etmektense sevmek yeğdir) ve tarihsel sonuçları bakımından tercih edilebilir olsa da.

EVRENSELCİLİĞİN AÇMAZLARI

Geçmişin deneyimleri, evrensel ilkelere başvuran bütün toplumların içsel açmazlarını, başvurulan ilkeler ile tarihsel gerçeklikler arasındaki sapmayı açığa çıkarır. Roma, yurttaşlık düşüncesini yaratmıştı. Ne var ki, kamu yaşamındaki uygulamalar belli bir azınlıkla sınırlı kaldı. Yeni Dünya'nın yabancı olması karışısında Hıristiyanlar da İsa'dan gelen mesajın evrenselliği hakkında kendilerini sorguladılar; herkes Tanrı'nın imgesine göre yaratılmış olmakla birlikte Hıristiyanları farklılaştırmak için "kanın saflığına dayanan statüler" icat ettiler. Çünkü toplumlar, evrenselliğe dair tutkuları ölçüsünde, öne sürdükleri değerlere ihanet etmeye yatkmlaşırlar.

Yurttaşlığın İcadı

Roma, bunun iyi örneklerinden biridir. Hukuksal ve siyasal bakımdan tanımlanmış olan Roma yurttaşının evrensel olduğu ilkesi, yurttaşlığın somut uygulanışında bu yurttaşlardan önemli bir bölümünün dışlanmasını da beraberinde getirdi. Fransız Devrimi'nin, yurttaşlığın evrenselliğini ilan ettikten hemen sonra, siyasal hakların tamamını kullanma yetkisini taşıyacak olanların yalnızca "etkin" yurttaşlardan oluşmasına karar verdiği bilinir.

Roma'da geçerli olan farkçı tutum, Yunan sitelerinden geri kalmıyordu ve egemenlik altındaki halklar arasında çeşitli farklar olduğu bilinci epeyce güçlüydü. Ancak Roma iktidarının denetim altında tuttuğu toprakların ve halkların giderek artması bireyler arasındaki ilişkilerde, Yunan sitelerinde görülmeyen yeni bir biçim yarattı: Bundan böyle; yüz yüze yaşayan toplumlar söz konusu değildi. Roma, toplumun hacmini değiştirerek insanlar arasındaki ilişkinin tarzını da değiştirdi. Sitelere dayanan bir dünyadan; yani bütün üyelerinin doğrudan ilişki halinde olduğu siyasal yapılardan oluşan bir dünyadan, bilinen

dünyanın temel bölümünü kaplayan bir imparatorluğa geçildi. Siyaset kavramı da dönüşüme uğradı. Hukukun yerleştirilmesiyle, insanlar arasındaki somut değiş tokuş ilişkilerinin yerini, hak sahibi kişiler arasında kurulan soyut ilişkilerin alması sağlandı. Hukukun soyutlaştırılması evrensel bir boyut taşıyordu. Hukukun bir gerçekliği değil, bir normu oluşturması, gerçek etkilerinin azımsanmasına yol açmamalıdır.

Sivil kadrolar, sınıflar, *centuria*lar, tribunuslar gerçek gruplar değil yönetim kategorileriydi. "Bütünleştirici yapı" işlevi görüyorlardı (Geauthier). Aristoteles'in sitenin temel taşları olarak gördüğü somut ara gruplar ortadan kalkmıştı. "İnsanlar", yani yurttaşlar belirmeye başlamıştı. *Civis romanus* medeni ya da kişisel hakları düzenliyordu: *Jus connubii, jus commercii.* "Yasa bakımından ortak olanlar haklar bakımından da ortaktır. Bu tür işlerde (yasa ve hak) ortak olanların aynı siteye ait olduğu kabul edilmelidir."[34] Görevler temel ölçüt olmaktan çıkıyor, yerini yasa alıyordu. Aristoteles'in *polis*i, toplumsal gerçekliğin doğrudan ifadesiydi ve Roma'nın siyasetçileri ile düşünürleri siyasal toplumu hukukla tanımlıyorlardı. Bundan böyle söz konusu olan, gerçek birey ile gruplar arasındaki yaşamı ve çatışmaları düzene koymak değil, hak sahibi kişiler arasındaki ilişkileri düzenlemekti. Yabancılarla kurulacak ilişkilere getirilen açıklık ilkesi, siyasal toplumun tanımında yer alıyordu. Yurttaşın statüsüyle ilgili hukuksal yapı, tanım gereği azat edilmiş kölelerin çocuklarını ve yabancıları yavaş yavaş kendi içine alma fırsatı veriyordu –Roma tarihi boyunca bu durum yürürlükte kaldı; Caracalla fermanından, yani 212'den sonra bu seküler siyaset onaylanarak imparatorluk sınırları içinde yaşayan insanların büyük çoğunluğuna yurttaşlık verildi; ne var ki, imparatorluk iktidarı bu sıralarda yurttaşlığın somut siyasal anlamını da daraltmıştı.

Her ne kadar yurttaşlık evrensel bir ilke olsa da, uygulamada hep aristokratik, hatta oligarşik özellikler gösterdi. Önceleri taşra seçkinlerinin, daha sonra tüm insanların sivil yurttaşlıkla toplumsal bütünleşmesi, siyasete etkili biçimde katılma hakkını getirmedi bera-

34 Cicero, *De legibus*, 1, 23, Gauthier tarafından aktarılmış ve çevrilmiş, 1981, s. 172.

berinde. Roma yurttaşları kendilerini asker-yurttaş olarak görüyorlardı, ancak bunların büyük bölümü kamu yaşamına hiçbir biçimde katılmıyordu. İlkesel bakımdan açık sayılan Roma aristokrasisi gerçek anlamda pek açık değildi. Bütün Roma tarihi boyunca kamu işlerinin yönetimi zengin yurttaşların tekelinde kaldı. Kamu görevlerini elinde toplayan azınlık ile geniş halk kitlesi arasındaki kopukluk hem hukukta hem de gerçek yaşamda kendini gösteriyordu. Bununla birlikte, doğuştan aristokrasinin söz konusu olmadığını belirtmeliyiz: Yurttaş zenginleştikçe sınıfını ve *centuria*sını değiştirerek kamu yaşamına katılma ve *cursus honorum*a girme hakkını kazanıyordu. İktisadi ve toplumsal başarı, nihai olarak siyasal katılımla sonlanabiliyordu; aristokrasi tümüyle kapalı değildi. Roma toplumunun boyutu bütün yurttaşların kamu işlerini yönetmesini imkânsız hale getirince, gösterim düşüncesi de henüz bilinmediği için, hukuken ve fiilen siyasal etkinliklere doğrudan katılanların sayısını sınırlamak için önlem almak imkânsızlaştı. Hukuksal evrenselcilik, kendini, somut toplumun özelliklerinden ve eşitsizliklerinden kaynaklanan gerçekliklerle karşı karşıya buluverdi.

Bütün bu oligarşik uygulamalara karşın yurttaşı hukuksal ilişkileri içinde tanımlayan Romalılar, yurttaşlığı ve onun evrensel yönelimini potansiyel olarak bütün insanlara açma düşüncesinin temellerini attılar. Çağdaş yurttaşlardan oluşan toplum bu düşüncenin mirasçısıdır. Bu anlamda, "hepimizin Roma yurttaşları olduğu"[35] düşüncesini kabullenmek olasıdır. Ancak şu da doğrudur: Roma örneği, hukuksal-siyasal içerme ilkesinin evrenselliği ile bu ilkenin fiilen uygulanma tarzları arasındaki kaçınılmaz gerilimi ortaya koyar. İktidar daima birkaç kişinin elinde olmuş ve Romalılaştırmaya karşın imparatorluğa bağlı olan halklar, eşit olmayan koşullarda heterojen kalmıştır. Evrensellik yalnızca bir ilke olabilir ve asla somut gerçeklik halini alamaz.

35 Nicolet, 1976, s. 528.

Keşifler Hıristiyan Evrenselciliğini Sınıyor

İsa'nın mesajındaki evrenselcilik ile seçilmiş halkın tikelliğindeki karşıtlığı fazlaca yalınlaştırmak doğru olmaz. Evrenselcilik –asimilasyona yol açabilir– ile tikellik –kökünü kazımaya yönelik farkçılıkla sonuçlanabilir– arasındaki gerilim, farklı biçimlerde de olsa her iki durumda görülür. Yahudilerdeki tektanrıcılık, evrensel yönelimin bir biçimini barındırmakla birlikte seçilmiş halkta cisimleşir. Seçilmiş halk yalnızca Tanrı'nın işareti olmakla kalmaz bu işareti bütün insanlar adına taşır, ancak bunu yaparken inancını ötekilere dayatma ihtiyacı duymaz: Yahudiler proselitizmden* kaçınırlar. Bununla birlikte Yahudilik, Tanrı ile seçilmiş halkın ittifakına dayanmıştır her zaman. Zaten havarilere göre İsa İsrail için gelmiştir. Ancak Paulus kopmaya yol açmış ve Eski Ahit'e "evrensel tarihteki gücü"nü kazandırmıştır; Max Weber'in hatırlattığı gibi, İsa'nın mesajını yayarken bu mesaja, "egemenlikle ilgili evrensel iddialar"ıyla birlikte "evrensel kutsal görev"ini[36] veren de Paul'dur. Bundan böyle Hıristiyan toplumların tarihi, evrenselcilik ilkesinin içsel gerilimine yönelik örnekler sunar. Bütün insanları Adem'e dayandırarak bir soyağacı kuran İncil, insanlığın temel birliğini öngörür; dolayısıyla evrenselliğe dair bir boyut barındırır. Ancak, Yeni Dünya'nın keşfinden önce, insanlar arasında farklar bulunduğu saptandığından bu kuram itiraza uğramıştır.[37]

Bu durum, Hıristiyanlığın evrensel boyutunu sınar: Bu denli uzak, bu denli yabancı, dolayısıyla aşağı bir dünyaya ait ve üstelik mağlup olan Kızılderili, tıpkı Hıristiyan Avrupalı, yani galip olan taraf gibi Tanrı'nın bir görüntüsü müdür? Yeni Dünya'nın keşfinin Avrupalılarda Öteki'ni ve kendini düşünme tarzında kopmaya yol açmasının nedeni, onların bu keşiflerden sonra kendi toplumlarının varlığını görelileştirmek zorunda kalmalarıdır. Bilinen dünyanın genişlemeye başlamasıyla birlikte Avrupa toplumu diğer yüzlerce toplumdan biri halini almış ve yeni yeni sorular biçimlenmeye başlamıştır. Böylelikle, düşünce dünyasındaki kültür farklarının, kültürler ile değerlerin görelili-

(*) Farklı dinden olanları kendi dinini benimsemeye zorlama siyaseti – ç.n.

36 Weber, 1996 baskısı, s. 485 ve 323-324.

37 Poliakov, 1971, s. 125.

ğinin yorumlanması gereği ortaya çıkmıştır; sosyoloji düşüncesinin temel taşlarından biri de budur.

Bilindiği gibi Kızılderililere karşı takınılan ilk tutum, asimilasyonculuğun en uç haliydi. Fethin Hıristiyanlık misyonunu üstlenmesi isteniyordu; ya da her durumda fetih, Hıristiyanlık imanını yayma niyetiyle doğruluyordu kendini. Kolomb, adamlarını peşinden sürüklemek için zenginleşecekleri argümanını kullanıyor ancak bu maceranın nihai hedefini ortaya koyup onu doğrulamaya çalışırken, paganları ya da vahşileri Hıristiyanlaştırmaktan söz ediyordu hep. Altına el koymanın Kolomb için taşıdığı anlam dinsel amaçlar uğruna imkân yaratmaktı. Bu yüzden de Kızılderilileri keşfettiğinde onları algılamaya çalışmadı; tek hedefi onları döndürmekti. Onların dilini anlamıyor ve geleneklerinin anlamını hiç bilmiyordu; bu cehaletten nasıl kurtulabileceğini hiç düşünmedi. Ötekileri oldukları gibi algılamıyordu. Kesin olarak olumsuz bir biçimde betimliyordu onları: "Her şeyden yoksun", "ne mezhep var ne de put", "silahları da yok yasaları da". Fiziksel olarak giysiden yoksun olan Kızılderililer imandan, kraldan, yasadan, kısacası kültürden yoksun oldukları için Hıristiyanlık kültürü ile İspanyol kültürüne asimile edilmeye de uygundular. Yine bu yüzden onları birbirinden ayırt etmek imkânsızdı. Kolomb, içinde bulunduğu duruma ve mizaca göre ya hepsinin iyi ve güzel olduğunu ya da hepsinin zalim olduğunu söylüyordu; yani onları kendi bireysellikleri içinde algılamayı reddediyordu. Onların davranışlarının anlamı işgalcilerinkiyle bir tutulamayacağı için insani varlıklar olarak görülmüyorlardı; Avrupalıların merakını gidermek üzere bitkilerle, egzotik kuşlarla, zanaatkârların silahları ve eserleriyle birlikte Atlantik'in öbür yakasına nakledildiler –bu sözcük özellikle seçilmiştir–; özgün ve egzotik kategorilerden biri olarak algılanıyorlardı. Kızılderililer özne olarak görülmediler, aksine nesne konumuna indirgendiler; bu bakış açısı asimilasyoncu siyasetin hem işareti hem de aracıdır.[38]

38 Bu paragrafta geliştirdiğim düşünceyi Todorov'dan, 1982, ödünç aldım. Katolik İsabel I kendi vasiyetinde, aynı düşünceyi açıkça ifade eder: "Bizim asıl niyetimiz, oradaki halkları kutsal imanımızı benimsemeye davet etmektir [...] Kocam kıralın, Kızılderililerin can ve mal varlıklarının zarar görmesine müsaade etmemesini istirham ederim."

Fatihlerin açgözlülüğünün nerelere vardığı biliniyor. İsabel, Endülüs'te uygulanan sistemi 1501'de Amerikan İmparatorluğu'na yaymıştı; böylelikle, *encomienda*lar ya da *repartimiento*lar halinde bir araya getirilen arazilerin ve köylerin tamamı hidalgolara verildi: Köleleştirilen Kızılderililer ise, hidalgolara haraç vermek ve onların angarya işlerini üstlenmek zorunda bırakıldı. Kendi kültürlerine yabancı koşullarda ve büyük kabalıklara maruz kalarak zorunlu çalışmaya mahkûm edilmek, bünyelerinin bağışık olmadığı hastalıklara yakalanmak yerlileri hızla kırıp geçirdi. Kızılderililer bir yandan zorunlu çalışmayla sömürülürken bir yandan da vaftiz ediliyorlardı. 1513 *Requerimiento*'sundan (1543'te kaldırıldı) sonra vaftiz işlemi şöyle betimleniyordu: "Çevirmenler Kızılderililere doğru ilerleyecek ve onlara Hıristiyanlığın vahyinden, papalıktan, VI. Aleksander'ın İspanya krallarına lütfundan söz eden kısa bir dünya tarihi okunacak, daha sonra Kızılderililer Kilise'nin ve onun adına İspanya kralının egemenliğini tanımak ve gerçek imanın onlara öğretilmesini kabul etmek "zorunda kalacaklar". Eğer bunu yapmazlarsa onlara karşı "haklı bir savaş" sürdürme hakkı doğacak."[39]

1511'de, Dominiken Antonio de Montesinos, Hıristiyanlığın evrensel değerleri adına İspanyolların siyasetine ilk karşı çıkan kişi oldu: "Kendi ülkelerinde barış içinde yaşayan bu insanlara hangi hakla bu tüyler ürpertici savaşı açtınız? Neden onları böylesi bir tükenişe sevk ediyorsunuz; çünkü onları aşırı çalışmaya zorlayarak bitiriyorsunuz? [...]. *Ve onları kendi dinimizde eğitmek için hangi özeni gösterdiniz? Onlar da insan değil mi? Onların da bir aklı ve ruhu yok mu?*"[40] (altını ben çizdim). Aynı argüman, 1537'de Kutsal Makam tarafından kullanıldı; III. Paulus *Sublimis Deus* bağıtım ilan ederken şunları öne sürüyordu: "Akılla ve onurla donatılmış varlıklar olan Kızılderililer özgürlüklerinden de, mal varlıklarından da mahrum bırakılmamalıydı; onlar Hıristiyanlığın nuruna ulaşmak için gerekli bütün özellikleri taşıyorlar ve onlar, Tanrı'nın sözlerini ve iyi gelenekleri anlatan örnek-

39 Las Casas, 1552, 1964 baskısı, s. 20. Ayrıca, bkz. Meyer, 1975.
40 Las Casas, 1552, 1964 baskısı, s. 18.

leri vaazlarda dinleyerek imana çağrılmalı.[...] Hakiki insanlar olan Kızılderililer, ne özgürlüklerinden ne de mal varlıklarından mahrum bırakılabilir."[41]

Bu tartışmalar bütün yüzyıl boyunca sürdü. Sembolik değeri bakımından en yüksek noktaya ulaşan epizot, Valladolid "tartışma"sıydı; bu tartışmada, Córdoba piskoposluk üyesi ve Aristoteles'in çevirmeni olan hekim Gines de Sepulveda'nm argümanları ile Chiapa piskoposu senyör Bartolomé de Las Casas bilgelerden, hukukçulardan ve ilahiyatçılardan oluşan bir jürinin önünde karşı karşıya geldiler. Bu olayın ününü yitirmemesinin nedeni, yüzyılın başından beri süren tartışmalardaki argümanları yeniden ele alarak, Avrupalıların dünyaya yayılmasına yol açan siyasal, felsefi ve ahlaki soruları çok nitelikli bir biçimde formüle etmesidir.

Sepulveda, Aristoteles'in otoritesine dayanarak Kızılderililerin daha aşağı bir doğada olduklarını öne sürüyordu. Bundan önce 1519'da Barcelona'da, piskopos Quevedo, Aristoteles'in formülünü yeniden ele alıp şu açıklamayı yapmıştı: "Kızılderililere gelince, gerek tanıdıklarım gerekse hakkında bilgi edindiğim diğer bölgelerin Kızılderilileri aşağı varlıklardır, *doğaları gereği köledirler*"[42] (altını yazar çizmiş). 1550'de Valladolid'de, Aristoteles'in iyi bilinen formülünü hatırlatan Sepulveda aynı argümanı yineledi: "Gerçekten de, doğası gereği köle olan kişi [...], yalnızca duyuları ölçüsünde kısmen akıllı olabilen ancak tamamıyla akıllı olmayan kişidir" (Pol. 1254 b). Sepulveda'ya göre insan toplumu doğal olarak hiyerarşiktir. Değerlerle ilgili tek bir ölçek vardır; öyle ki Kızılderililerin "İspanyollardan daha aşağı olması gibi, çocuklar yetişkinlerden, kadınlar da erkeklerden aşağıdır". Gerçekten de bütün hiyerarşiler yalın bir ilkeye dayanır: "Mükemmellik mükemmel olmamaya, kuvvet zayıflığa, yüksek erdem de fenalığa egemendir", başka bir deyişle, ikili evrensel karşıtlıkta olduğu gibi iyi kötüye egemendir. Sepulveda, buradan yola çıkarak dört "gerekçe" ortaya koydu: 1. Doğaları gereği köle olmaya yatkın insanları silahla

41 Las Casas, 1552, 1964 baskısı, s. 42.
42 Las Casas, 1552, 1964 baskısı, s. 30.

köleleştirmek meşrudur; 2. Tanrı karşısında günah anlamına gelen yamyamlık ve insan kurban etme gibi suçları cezalandırmak meşrudur; 3. Hakiki imanı yayma yolunu misyonerlere açtığı için Kâfirler ile savaşmak mübahtır; 4. Tanrılara sunmak için kurban edip öldürdükleri masumları kurtarmak için silahlı müdahalede bulunmak meşrudur. Bu argümanlar, neredeyse "saf" biçimiyle farkçı tutumun sonuçlarını özetler: Hakiki iman adına kendi farkına indirgenmiş olan Öteki ile savaşılmalı ve sonunda onun kökü kazınmalıdır.

Las Casas evrenselci argümanlarıyla Sepulveda'ya karşılık verdi. İspanyol üniversitelerini etkileyen ve insan türünün birliğini, Tanrı imgesiyle yaratılmış bütün insanların onurunu savunan büyük Thomasçılık akımının etkisiyle dört gerekçeye de karşı çıktı. İlk iki argüman, Salamanca okulundan İlahiyatçılar ve 1537'de Papalık tarafından ilan edilen *Sublimis Deus* adlı bağıtla bertaraf edilmişti. Las Casas savaşı onaylayan üçüncü argümanı vaaz adına çürütürken şunları söylüyordu: "Eğer, bütün Kızılderili Cumhuriyeti ortak bir karar alıp bizi dinlemeyi reddederse onlarla savaşmamız imkânsız hale gelir." Yalnızca dördüncü argümanın kabul edilebileceğini söyledi ancak Las Casas buradaki gerekçeden yola çıkılarak tanrılara kurban edilen insanları kurtarmanın onlarla savaşmak anlamına gelmediğini, çünkü "iki fenalıktan en hafif olanının tercih edilmesi gerektiği"ni öne sürdü. Nitekim, o dönem için parlak sayılabilecek bir yaklaşımla, günümüzde kültürel özgüllük diyebileceğimiz bu kurban törenlerini anlamaya ve onaylamaya vardırdı işi: Kızılderililer imanlı insanlardır ve bu törenlerle kendi tanrılarını kutsadıklarına inanıyorlar, diye yazdı.[43] Las Casas, Aristoteles'in teorisine karşı çıkarak her insanın doğası gereği Hıristiyan olabileceğini, yani Hıristiyanlığa yatkın olduğunu öne süren Katolikliğin evrensel boyutunu yeniden formüle etti: "Ne denli yontulmamış ve yetersiz uygarlaşmış olurlarsa olsunlar, saplandıkları günahlar ne denli korkunç ya da hayvani olursa olsun İsa'nın öğretisini alamayacak ve böylelikle sağlığına yeniden kavuşamayacak insan ola-

43 Las Casas, 1552, 1964 baskısı, s. 59.

maz, çünkü İsa herkese öğrenme ve iyileşme gücü vermiştir. Bununla da kalmayıp Havarilerini, tilmizlerini ve onların ardıllarını, İncil'ini müjdelemeye ve yaymaya çağırmıştır."[44] "Onlar, *doğaları gereği özgür insanlardır* (altını ben çizdim); kendi kralları ve doğal efendileri var ve uygar bir biçimde yaşıyorlar. Saygıdeğer piskoposun, doğaları gereği köle oldukları iddiasına gelince; gökler toprağa ne kadar uzaksa bu iddia da hakikate o kadar uzak. Zaten Filozof da (Aristoteles) bir pagandı ve şimdi cehennemde yanıyor [...]. Bizim dinimiz dünyanın bütün uluslarına yöneliyor; herkesi bağrına basıyor, doğaları gereği köle oldukları gerekçesiyle hiç kimseyi özgürlükten yoksun bırakmıyor."[45] "Görenekleri ne denli barbar, acımasız ya da sapık olursa olsun, gün gelip uygarlaşmayacak bir ulus yoktur; üyeleri de insanca ve akla uygun davranacaklardır."[46]

Las Casas, *encomienda* hakkıyla yerlilerin sömürülmesine dayandığı sürece sömürge projesinin "öz olarak kötü" olduğunu söyledi; onu iyileştirmek de yetmez, dedi, asıl bu ilkeyi mahkûm etmek ve kaldırmak gerekir. İspanyol egemenliğinin meşru sayılabilmesi için Kızılderili hükümetlerinin özgür onayının alınması gerekir, Kızılderililere İsa öğretisinin kabul ettirilmesi İspanyollara zenginleşme fırsatı vermemeli. Sömürgecilerin elindeki her şey hırsızlığın meyvesidir. Birkaç yönetici, bilgin ve tüccarla birlikte yalnızca misyonerlerin yerleşmesine izin verilmeli; savaşçıların değil.

Dominiken Las Casas'ın yerlilere ve yerel kültürlere duyduğu ilgi ve yakınlık, –bu yaklaşımıyla, 16. yüzyılda Brezilya Kızılderilileri'ni "imandan, yasadan, kraldan yoksun" olarak nitelemekle yetinen çoğu vakanüvisten ayrılıyordu– onu antropologların gerçek atası kıldı. Bununla birlikte, misyonerlik projesinin içinde yer almayı da sürdürdü. Onun nihai tutkusu, Kızılderilileri Hıristiyanlık imanına asimile etmeyi hedefliyordu, onların özgüllüğünü kabullenmeyi değil. Bunu yaparken onlara örnek olunmalı, yumuşaklıktan ve vaazdan yararlanılmalı,

44 Las Casas, 1552, 1964 baskısı, s. 39.
45 Las Casas, 1552, 1964 baskısı, s. 30.
46 Las Casas, 1552, 1964 baskısı, s. 81.

imanı şiddet kullanarak dayatmaktan ve geleneksel kültürleri kabalıkla yok etmekten ve üyelerini dışlamaktan kaçınılmalıydı. Las Casas, Öteki'nin başka bir kendi olduğunu söyleyen güzel formülü sıkça kullandı: "Orada bulunan bütün Kızılderililerin özgür olduğu kabul edilmeli: Çünkü gerçekte özgürler, *benim de özgür olmamı sağlayan haklara dayanarak*" (altını ben çizdim). Her ne kadar kaba asimilasyonculuk siyasetini geçersizleştirse de asimilasyonun kendisini, yani İspanyol-Hıristiyan kültürünün Kızılderililer tarafından iradi olarak yeniden yorumlanması sürecini göklere çıkarıyordu. Bu görüşünü şu olguyla doğruluyordu: Müslümanların aksine Kızılderililer Hıristiyanlığın bütün erdemleriyle donatılmıştır; onlar kendinin farkında olmayan Hıristiyanlardır. Öteki'ni kendiyle özdeşleştiriyordu.[47] Evrensel değerler adına Kızılderilileri İspanyol fatihlere karşı savunan Bartolomé de Las Casas'ın, yaşamı boyunca verdiği hayranlık uyandıran mücadele evrenselciliğin kaçınılmaz açmazlarını da gün ışığına çıkardı.

Cizvitler de, Paraguay'daki ünlü *reducción*larda ("indirgeme") bu asimilasyon siyasetini izlediler.[48] Paraguay'da, Guaranilerin "Cizvit Cumhuriyeti"nde (1609-1768) Kızılderililerin birkaç Cizvit'in (toplam yirmi dört) otoritesi altında Hıristiyanlaştırılması, Avrupalıların imgelemini alevlendirmekle kalmadı, Voltaire ile Montesquieu'nün övgüsüne de mazhar oldu. Cizvitler, Guaranilerin özgürlüğünü güvence altına almayı ve onları, "Beyazlardan üstün olmasa da onlarla eşit"[49] bir uygarlık düzeyine yükseltmeyi hedeflediklerini söylüyorlardı. Guaranileri, merkez kilisenin çevresinde oluşturulmuş köylerde, gruplar halinde yerleştirdiler. İktidar, İspanyol yerleşimlerindeki modelde olduğu gibi belediye encümeninin elindeydi; ancak *caciquelerin** rolü muhafaza edildi. Her çekirdek aileye bir ev verildi. Çocuklar kamuya ait okullarda öğrenim görüyordu. İspanyol sömürgeciler bu ya-

47 Todorov, 1982, s. 171.

48 Bu paragrafı Abou'nun son sentezinden ödünç aldım, Abou'da, 1995.

49 Abou, 1995, s. 33.

(*) İsp. *cacique*, eskiden Amerika'da bazı Kızılderili Kabile reisleri için kullanılan sözcük; İspanya'da ve Latin Amerika'da, siyasal ve toplumsal yaşam üstünde fiili denetim hakkı olan yerel eşraf – ç.n.

pının uzağında tutuluyor ve Cizvitler, *reducción* üyelerini zorunlu çalışmadan kurtarmak için her birimin iktisadi bakımdan özerk olmasına özen gösteriyorlardı. Cizvitlerin uyguladığı liberal siyaset dışında, Guaranilerin inançları ve ortak yaşama üslupları elde edilen başarının en önemli nedenleridir. Hıristiyanlık dininin kimi dogmaları, onlardaki üstün, yaratıcı ve dünyanın efendisi olan Varlık inancıyla örtüşüyordu. Eski *caciques*lerin rolünü sürdürmesiyle (hiçbir zaman her *reducción*da üçten fazla Cizvit yer almadı) toplumsal örgütlenmede yaratılan istikrar, çekirdek ailenin korunması, eşitlik duygusu Guaranilerin geleneğinin bir parçasıydı. Cizvitler, Guaranilerin "siteler"ini düzenlerken yerel kültüre ve halkların en mahrem bazı inançlarına saygı gösterdiler. "Dolayısıyla, Paraguay'daki Cizvit "Devlet"i teokrasiye dayanıyordu; bu yapıda, yerlilerin yanı sıra Cizvit kültürünün ve Batı'nın öğeleri de yer alıyordu."[50] Bu deneyim (Cizvitlerin kovulmasıyla son buldu), kendi geleneklerine göre modern toplumun biçimlerini yeniden yorumlamakta özgür bırakılan halkların asimilasyonunun bir modeli oldu. Belli bir uygarlığın bütün dünyaya yayıldığı bir çağda, halklar için tek siyasal çözüm bu değil miydi zaten? Mutlak görelilik adına "kamplar"da alıkonulmalarıyla yetinilseydi bile, kültürel ve biyolojik ölüme mahkûm edilmiş olmayacaklar mıydı?[51]

Kilise'nin mesajında ilan edilen evrensellik ile onun uygulamaları arasındaki gerilimi örneklemek için, "kanın saflığı statüleri"nin icadından daha iyisi bulunamaz. Her ne kadar bütün Hıristiyanlar Tanrı'nın imgesiyle eşit yaratılmış olsalar da Kilise onları, "safkan eski Hıristiyanlar" ve "safkan olmayan yeni Hıristiyanlar" olarak ayırıyordu; çünkü yeniler, İspanyol *Reconquista*'sının sonunda ve Yahudiler ile Müslümanların dışlanmasının ardından dönen Yahudiler ile Müslümanların soyundan geliyorlardı. İlahiyatçılara göre *converso*ların kanı, kendi yanlış inançları yüzünden bozulmuştu. İsa'yı reddetmekle sonsuza dek kirlenmişlerdi ve silinmesi imkânsız olan bu leke, dönmelerine rağmen çocuklarına ve torunlarına da bulaşmıştı; vaftiz

50 Girolamo Imbruglia, Abou tarafından aktarılmış, 1995, s. 94.

51 Bu sorun, IV. Konu'da tartışılacak, s. 168 ve devamı.

bile bu lekeyi silemezdi. Kilise, kendi evrensel mesajını çiğneyerek ırklara dayanan kategoriler oluşturdu. Léon Poliakov'un formülüne göre, ırkçılık ilahiyat diliyle ifade ediyordu kendini.[52] Dinsel Yahudi karşıtlığının Yahudi düşmanlığına dönüşmesi için 19. yüzyılda ırkçı düşüncenin gelişmesini beklemek gerekmedi. Daha doğrusu, geçmişte bilinmeyen bu belirgin ayrımı gün ışığına çıkaranlar günümüzün araştırmacıları değil midir? Her durumda bu yaşananlar, geçmişten miras kalan yaralayıcı algıları evrensel bir mesajla aşmanın çoğu kez ne denli zor olduğunu ortaya koyar. Demokrasilerin yakın tarihi bu konuda başka pek çok örnekle doludur.

Geniş anlamda modern sömürgeleştirme siyasetleri iki tutum arasında gidip gelir: Beyaz insanın üstlendiği uygarlaştırma misyonundan dem vuran, ancak nihai olarak asimilasyoncu siyasete varan evrenselci tutum ile az çok hoşgörülü, az çok aşağılayıcı, az çok yıkıcı farkçılığa dayanan, yerli uygarlıklara "saygı gösterilmesi" siyaseti. İkinci siyasal formülle ilgili ahlaki yargı ne olursa olsun, en azından kısa vadede onun daha istikrarlı ve siyasal bakımdan daha masrafsız olması mümkündür.

Daha genel olarak, modern dünya bu açmazlardan kurtulamıyor. Öteki ile ilişkinin yenilenmiş bu temel biçimleriyle ve onların kaçınılmaz çelişkileriyle karşı karşıya kalıyor. Bununla birlikte, bütün kültürler arasında, tanımı gereği eşitsiz ilişkiler kurulduğu ve modern dünya evrensel olma eğilimi taşıdığı sürece çelişkiler de giderek keskinleşiyor.

52 Poliakov, 1971, s. 28.

İKİNCİ KISIM

Modern Evrenselcilik ve Sosyoloji

Siyasal modernlik Öteki ile ilişkiye yeni bir anlam kazandırdı. Eşitlik temeline dayanan yeni bir başkalık anlayışı doğdu; eşitliğin bütün insanlar arasında olduğu ve modern dünyanın evrenselliğe dair iki boyutuna dayandığı varsayılıyor ve iddia ediliyordu. Bu boyutlardan biri siyasal proje, diğeri de bilimin üretimde uygulanmasıydı. Evrensel, yalnızca eylemin ilkelerini öne sürmeye yönelen düzen verici bir düşünce değildi artık; yanı sıra "kurucu" bir ilke halini aldı ve kuşaktan kuşağa aktarılan somut uygulamalara ve toplumsal kurumlara esin kaynağı oldu.[1]

Modern evrenselcilik Aydınlanma'nın bıraktığı miraslardan biridir; çünkü bütün insanların yurttaş olma ve iktisadi yaşama katılma bakımından aynı yetide olduğu düşüncesine dayanır. Modern toplumlar evrenselliğin iki boyutunu barındırırlar. Etnik-dinsel bağlılıklarının ve toplumsal ya da biyolojik farklarının ötesinde, ilke olarak bütün bireylere açık olan yurttaşlık alanında siyasal düzenin meşruluğunu kurarak, evrensel değerler adına içselleştirme ilkesini öngörürler; insan haklarıy-

1 Bourdieu, 1997, s. 151.

la ilgili evrensel bir yaklaşıma başvururken bunları, özel bir ulusun üyesi olan bireyin haklarına indirgemezler. Öte yandan, üretimin örgütlenmesinde bilimsel düşüncenin kurallarını uygulayarak aklın sanal evrenselliğindeki niteliklere kavuşurlar. Bilimsel ve teknik toplum, ırkların ve halkların yarattığı sınırları tanımaz. Para herkese aynı imkânları sunar; akılcılığın, iktisadi yaşamı düzenleyen biçimine bütün bireyler ulaşabilir. Bu toplum gerçek olarak değil sanal olarak evrenseldir. Bütün insanlar, demokratik ve üretici boyutlar taşıyan modern topluma katılmak için gerekli kapasiteyle ya da yetenekle donatılmıştır.

Yurttaşlığı evrensellik ilkesine dayandıran siyasal düzenin örgütlenmesi sırasında, siyasetin etnikten ve dinden ilke olarak ayrılması, daha önce var olan bütün aidiyetlerin ya da kimliklerin, ulusal topluluklara bağlı bireyler arasındaki bütün ilişkilerin anlamını yeniden yorumlamayı dayatmıştır. Devlet-ulus halinde düzenlenen ve demokratik ulus idealini gerçekleştirmek isteyen bir dünyada, yalnızca farklı toplumlara ait bireyleri anlamak ya da yargılamak yetmez. Ayrıca, özel tarihsel topluluklara ait olduğu bilincini taşıyan ve bununla birlikte ulus olarak adlandırılan ve siyasal birlikler halinde düzenlenmiş ya da tersine farklı uluslara bölünmüş toplumlarda bir araya gelen bireyler ile gruplar arasındaki ilişkileri kurmak ve çözümlemek gerekir. Siyasal meşruluğun, halkların tasarruf hakkının kendilerinde bulunmasına ve buna bağlı olarak bütün tarihsel toplulukların bağımsız ve egemen siyasal bir bütünlük oluşturmasına dayandığı andan itibaren, bu tarihsel topluluklar arasındaki ilişkiler temelde birbirinden farklılaştı; bu temel farkların kaynağı, toplulukların bağlı olduğu siyasal ulusun siyasal düzen tarafından kabul edilmiş olup olmamasıydı. Meşrulukla ilgili bu yeni ilke, Avrupalıların sömürgeci yayılması ile sömürgecilerin yerleşmesine ve siyasal egemenliğini kurmasına da yeni bir anlam verdi. Bundan böyle sosyologlar gruplar arasındaki ilişkilere, Devlet-ulusların varlığı ya da halkların Devlet-ulus oluşturmak üzere elinde tuttuğu iradeye göre çözümlediler. Böylelikle, siyasal ulus-birimler halinde örgütlenmiş, yani bir Devlet ile donatılmış tarihsel topluluklar arasında kurulan *uluslararası* ilişkiler ile bir devlet örgütlenmesiyle bir araya gelmiş ya da tersine

farklı siyasal uluslar halinde dağılmış tarihsel topluluklar arasında sürdürülen *etnilerarası* ilişkileri birbirinden ayırmak gerekti. "Etnilerarası ilişkiler" teriminin kendisi de, siyasal örgütlenmenin meşru biçimi olarak ulusların oluşmasıyla birlikte belirdi. Modernlik, somut ulusal toplumlar ve sosyoloji aynı zaman dilimi içinde gelişti; bu sırada alt-ulusçu ya da üst-ulusçu tarihsel topluluklardan oluşan özel gruplar arasındaki ilişkileri inceleme gereği çıktı ortaya. Artık bu ilişkiler özel bir alanda, etnilerarası ilişkiler alanında biçimleniyordu.

Alışkanlıkla etnik ya da ırksal grup olarak adlandırılan olguyu belirtmekte *tarihsel topluluk* kavramının benimsenmesini doğru buluyorum.[2] Aslında bu iki terim de, Amerikan toplumunun yaşadığı deneyime sıkı sıkıya bağlı görünüyor, çünkü bu toplum göçmenlerden (etnik gruplar) ve köle olarak getirilmiş insanlardan ya da yerli halklardan (ırksal gruplar) oluşuyor. Bu anlamda, ırk ilişkileri sosyolojisinin eleştirisinden gerekli sonuçları çıkarmak ve ırk terimini, bir yandan sürekli kullanıp diğer yandan da onun hakiki bir anlam taşımadığını açıklamaktan vazgeçmek gerekiyor.[3] Bütün bunlara karşın, düşünmeye devam edelim. Sanki bütün toplumların, toplumsal gerçeklik içinde yer alan etnik gruplardan oluşması su götürmez bir gerçekmiş gibi, ırksal grubu etnik grubun özel bir hali olarak görmek yeterli değildir.[4] Weber'in de gördüğü gibi, Birleşik Devletler'de Siyahlar olarak adlandırılan grubun bir *tarihsel topluluk* oluşturmasının nedeni derilerindeki pigmentler değil, tekil tarihsel koşullara maruz kalmış Afrikalıların so-

2 Philip Gleason'un da belirttiği gibi, etnik grupla ilgili en iyi tanım Milton Gordon'un tanımıdır, "*a sense of peoplehood*"; bkz.Gleason, Thernstrom'da (yönetiminde), 1980, s. 55. Werner Sollors'un tanımına göre, tarihsel bir ortaklaşmaya katılım, kaçınılmaz olarak *consent* ya da *descent* düzeyindedir; bkz. Sollors, 1986.

3 İngilizce olarak yayımlanmış pek çok dergi vardır ve bunlardan bazıları yayın hayatına yeni başlamıştır; kendi kullandıkları başlıkta bile şu ibareye yer verenler olmuştur: *Ethnie and Racial Studies, Race, Race and Class, Social Identities. Journal for the Study of Race, Nation and culture* adlı dergi 1996'da kurulmuştur, *Sage Race Relations Abstract*; 1998'de de *Race, Ethnicity and Education*, etc. yayın hayatına başlamıştır. 1947'de, Franklin Frazier belli sayıda Amerikan örgütünün, "ırk ilişkileri" yerine "insan ilişkileri" ibaresini kullandıklarını kaydeder (Frazier, 1947, s. 270); ancak daha sonra bu uygulamadan vazgeçilmiştir.

4 Örneğin, Katherine O'Sullivan See'nin ve William J. Wilson'ın "*Race and Ethnicity*" adlı makalede yapmış oldukları gibi, Smelser'da, 1988, s. 224.

yundan geldiklerini düşünmeleri ve öyle görülmeleridir; insan ticaretine, köleliğe ve ardından yaşanılanlara maruz kalmışlar ve diğer Amerikalılar onlarla ilgili gösterimleri ve kuracakları ilişkileri bunlara dayandırmışlardır. Çünkü Siyahların toplumsal eylemi bu ortak kaderin içinde yer alır. Onlar, özgül bir tarihsel süreç içinde *tarihsel bir topluluk* olarak oluşmuşlardır. Toplumsal bakımdan Dakar'da ya da Cope Town'da yaşayan insanlarla ortak özelliklerinin olduğu söylenebilir mi?

Bütün bunlar bir yana, *tarihsel topluluk* kavramı, "halk" ile "dinsel grup" arasındaki toplumsal ayrımı aşarak bir grubu tanımlama imkânı verir. Zaten bu ayrım, toplumsal ilişkiyi siyasallaştırarak ve sekülerleştirerek ulus düşüncesi ile din düşüncesini birbirinden ayıran modernliğin ürünüdür. Oysa tarihsel deneyim her ikisi arasında sıkı ilişkiler bulunduğunu, dine ve ulusa bağlı kimliklerin karşılıklı olarak birbirlerini araçlaştırdığını ortaya koymuştur; Polonya halkı ile Katolik Roma Kilisesi arasındaki ilişkiler ihmal edildiğinde kendi tarihlerindeki değişimlere bağlı olarak Polonyalılarda oluşan yurtseverliğin ne anlamı kalır? İrlandalıların, Ermenilerin, Rusların, Sırpların ve Hırvatların kimlik iddiaları hem ulusal hem de dinseldir. Dinseli ulusaldan ya da etnikten, önce kurumsal ve hemen ardından çözümsel olarak ayrılmaya iten siyasal modernliğin mantığıdır. Somut tarihsel topluluklar ise, etnik ve dinsel özelliklerini her zaman iç içe tutarak varlıklarını sürdürmüşlerdir. Nitekim yakın dönemdeki evrim, bir kez daha, hem etnik hem de dinsel özellikler taşıyan ve "etnik-dinsel" alanı tanımlayan taleplerin, kimliklerin ve tutkuların hızla birbirine yaklaştığına tanıklık eder.[5]

Bu kavram aynı zamanda, etnik gruplar ile ırksal gruplar arasındaki ayrımın haklı olduğunu savunan tartışmanın da aşılmasını sağlar. Sosyologlar bu tartışmada ikiye bölünürler. Birinci grubu, Ba-

5 Bu çözümlemeyi Schnapper'de geliştirdim, 1993. Herbert Gans Birleşik Devletler'deki etnik gruplar için "etno-dinsel" kimlikten söz ederken, etnik kimlik ile dinsel kimlik arasındaki sıkı bağ üstünde ısrarla durur. Yahudilerin dinsel etnik bir grup oluşturduklarına, Rusların, Yunanlıların ve Ermenilerin yanı sıra Doğu Avrupa'daki diğer Ortodoks grupların da etno-dinsel grup oluşturduklarına dikkat çeker. Sonuç olarak, ona göre "Amerikan dini, giderek Amerikan etnisitesine benzemektedir". (Bkz. Gans, 1994, s. 581). 1974'te, Greeley de "*religio-ethnic groups*"tan söz etmişti (bkz. Greeley, 1974, s. 35).

tı'nın özel tarihi karşısında Birleşik Devletler ile apartheidın uygulandığı Güney Afrika'da ırkların varolduğunun ilan edilmesiyle ortaya çıkan toplumsal sonuçlar karşısında daha dikkatli olan sosyologlar oluşturur; bunlar, bireyler arasındaki ilişkiler incelenirken onların farklı ırklara ya da etnik gruplara bağlı olup olmadıklarına bakılması gerektiğini savunurlar.[6] Onlara göre, ırk sorununu kibarca etnik bir sorun olarak niteleyip çözmek mümkün değildir. "Etnik", "ırksal"ın örtmecesinden başka bir şey değildir. Böylelikle, ırkın belirgin görünürlüğü ve sürekliliği adına onu etnik gruptan ayıran toplumsal aktör anlayışına daha yakın bir yerde dururlar. Birleşik Devletler'deki ırksal grupların kaderinin, Avrupa kökenli etnik grupların kaderinden dramatik farklar gösterdiğini ortaya koyan tarihsel olgudan çözümsel sonuçlar çıkarırlar.[7] Diğer sosyologlar ise, tersine, derinin rengine verilen değeri (belli bir ırkın alâmeti farikası), gruplar arasındaki ilişkilerin özel biçimi olarak görürler. İki argüman öne sürerler: Birleşik Devletler'in tekil tarihinde aşikâr olan bu tarihsel bağın pek de gerekli olmadığı; gruplar ırka, kültüre ya da tarihe göre tanımlandığında -bu tanım, bütün alanlarda toplumsal bakımdan oluşmuş olsa bile-, onlar arasındaki ilişkilere yön veren toplumsal mekanizmaların çözümsel bakımdan farklı olmadıkları. Ben bu ikinci akımda yer alıyorum. Irkın "görünürlüğü", yalnızca ona toplumsal bir değer atfedilirse anlam taşır. Birleşik Devletler'de, o güne kadar Beyaz sayılan bir insanın atalarından birinin siyah olduğunun ortaya çıkması, artık onun Siyahlar arasında sayılması için yeterliydi. Irklar arasındaki ilişkilerin, toplumsal gruplar arasındaki ilişkilerde özerk bir alan oluşturmasının ırkçı görüşten kaynaklandığını öne süren Michael Banton'a[8] ve ırklar arası ilişkiler sosyolojisinin temel açmazlarını gün ışığına çıkaran daha yakın tarihli eleştirilere katılıyorum.[9]

---

6 Van den Berghe ya da Francis kadar önemli araştırmacılar böyle düşünmektedir.

7 Örneğin, bkz. N. Glazer, "Blacks and Ethnic Groups: the Difference and the Political Difference it Makes", 1971, Glazer'de yeniden ortaya atıldı, 1983, s. 70-93.

8 Banton, 1977, s. 2.

9 Bkz. xı. Konu, özellikle C. Guillaumin'in kitabı, 1972, s. 427 ve devamı.

Yahudi düşmanlığı konusunda da benzer bir tartışma sürdürülmüştü. Yahudi düşmanlığı ırkçılığın biçimlerinden biri midir yoksa mutlak tekilliği olan başka bir olgu mu? Kimi militan örgütler genel olarak ırkçılığı Yahudi düşmanlığından ayırırlar. Siyasal nedenlerle böyle bir kararın doğrulanması onun, bilimsel düşünce tarafından benimsenmek zorunda olduğu anlamına gelmez. Yahudi düşmanlığındaki mutlak tekillik ancak ve ancak metafizik düzeyde kabul edilebilir. Yöntem gereği bu yorum bir yana bırakıldığında Yahudi düşmanlığının, ırkçılığın ve ırksalllaştırmanın diğer biçimleriyle aynı başlık altında sosyolojik çözümlemesinin yapılması gerektiği; onun hem tekil hem de uç, yani bu anlamda özellikle bu görüngüleri açığa vuran bir deyim olarak ele alınmasının zorunluluğu ortaya çıkar. Etnilerarası ilişkiler ile ırksal ilişkileri birbirinden ayırmakla, sosyologların görüşünü benimsemek yerine, toplumsal aktörlerin gösterimlerine ve özel bir tarihsel deneyime daha yakın kalınmış olacaktır. Yahudi düşmanlığını genel ırkçılık görüngüsünden ayırmak, onun yalnızca tekil olduğunu söylemekle kalmayıp aynı zamanda gerek ırkçılığın gerekse ırksallaşmanın bütün diğer biçimleriyle karşılaştırılmaz olduğunu düşünmek, paradoksal biçimde, Yahudiler ile ilişkileri mutlak bir tekilliğe dönüştüren Yahudi düşmanlarının yaklaşımını kabullenmek ve ırksallaştırıcı düşüncenin tuzağına düşmek anlamına da gelecektir.Toplumsal görüngüler tanımları gereği birbirleriyle karşılaştırılabilir; ancak bu, onların özdeş oldukları anlamına gelmez. Yahudi düşmanlığının, bütün toplumsal görüngüler gibi gizemli özelliğini taşımadığını da ifade etmez. Bütün beşeri bilimler gibi sosyolojinin bakış açısı da gerçekliğin anlamını tüketme iddiası taşıyamaz; onun anlaşılmasına kısmen katkıda bulunabilir ancak.

Modern toplumun evrensel eğilimi –işte bu noktada temel bir gerilim ortaya çıkar – başka modern bir düşüncenin; bütün kültürlerin göreli ve eşit değerde oldukları düşüncesinin karşıtıdır. Ulusal özelliklere verilen değer evrensele duyulan özlem kadar moderndir çünkü bu özlem insanların, tarihsel ya da dinsel bakımdan tanımlanan ve onların varlıklarına ve deneyimlerine anlam vermelerini sağlayan özel topluluklara katılmaktaki somut gereksinimleriyle çoğu kez çelişir.

Sosyoloji düşüncesi de, tıpkı toplum gibi bu gerilimden kaçınamaz. Bir yandan Rahip Grégoire'ın ya da Lord Kames'in görüşünün devamıdır; onlar, en sefil topluluklar olarak niteledikleri Yahudiler ile Siyahların işe yaramaz olmadıklarını ve o dönemin ifadesiyle diriltilebileceklerini, yani insana ve yurttaşa dönüşmeye tümüyle uygun olduklarını keşfetmişlerdi. Bu bakımdan, akılcı bilgi projesi olarak sosyoloji düşüncesi tümüyle bilim toplumuna aittir. Bununla birlikte, öncelikle Büyük Keşifler'den sonra kaynağını romantizmden alan ve bütün kültürlerin kendilerine özgü bir mantığı olduğunu söylemekle kalmayıp eşit değerde olduklarını da öne süren görelilik düşüncesinin de bir parçasıdır.

Sosyolojiye özgü entelektüel bakış açısı hem tarihsel hem de görelidir. İnsan davranışlarını toplumsal konumdan yola çıkarak çözümleyip onların anlaşılmasına katkıda bulunur. Bu davranışların kalıtım ya da ırk bakımından yorumlanmasına ve ebedi psikoloji düşüncesine tarihsel bakımdan karşı çıkarak oluşturur kendini. Özgül yaklaşım olarak sosyoloji düşüncesi biyolojik, psikolojik ya da kültürel bakımdan tanımlanan grupların ve onların ayırt edici özelliklerinin sürekliliğini tarştışma konusu yapar. Her ne kadar ilk sosyologlar günün egemen düşüncesini benimseyerek gerçekte insanlığı ırklara bölmüş olsalar da, sosyolojiye özgü bilimsel bakış açısı şunları kapsar: Gruplara aidiyeti gerçek-sizleştirmek, doğal-sızlaştırmak, biyoloji-sizleştirmeyi, ortaya çıkışlarındaki ve tezahürlerindeki tarihsel, toplumsal ve siyasal koşullara ne borçlu olduklarını çözümlemek. Sosyoloji, özcü düşünce biçimlerinin yerine, insanların ayırt edici özelliklerinin ve davranışlarının toplumsal yaşam koşullarından yola çıkarak yaptığı çözümlemeyi koyar. Irkçı düşüncenin özcülüğüne, psikolojik doğadan yola çıkarak yapılan çözümlemeye karşı çıkar. "Sosyoloji, ne Rümelin'in düşündüğü gibi psikolojinin bir altbaşlığıdır, ne de Spencer, Schaeffle ve Lilienfeld'in dedikleri gibi biyolojinin bir eklentisi."[10]

10 Durkheim, 1885, 1975 baskısı, s. 346.

İKİNCİ BÖLÜM

Biyolojik Evrenselciliğe Karşı

1820-1830'lu yıllardan itibaren, insanlığın farklı, birbirine karşı geçirimsiz, kapasiteleri bakımından eşitsiz ırklardan oluştuğuna dair görüş, bilimsel bir hakikat olarak çok genel bir kabul görmüştü. Irkçı düşüncenin en besili ve en iyi hazırlanmış hali Almanya'da ve İngilizce konuşulan ülkelerde geliştikten sonra Fransa'ya yayıldı. Burada yapmaya çalıştığım şey, günümüzde oldukça iyi bilinen ırkçı düşünce tarihini yeniden ele almak değil, sosyolojik bakış açısının özgüllüğünü anlamayı sağlayacak birkaç durumun altını çizmek. Dünyayı ırkçı düşünceden yola çıkarak yorumlayanların yalnızca Gobineau gibi yazarlar arasından değil, en meşru bilim insanlarından, doğabilimcilerden ya da biyoloji bilginlerinden, en bilgili tarihçilerden ve dilbilimcilerden çıktığını unutmak mümkün değil.

Bütün ırkçı düşünürler belirlenimci düşünce tarzını benimseyerek bununla bilimsel düşünce arasında bağlantı kurarlar. İnsanların davranışını belirleyen onların ait olduğu ırktır. Bireylerin iradesinin bu davranışlarda payı yoktur. Böylelikle insanlar âlemi, doğanın oluşturduğu âlemin içinde eritilir.

Bazı düşünürler, insan türünün birliği düşüncesini muhafaza

ederler. Örneğin biyoloji bilgini olan Buffon, Siyahlar ile Beyazların dünyaya birlikte çocuk getirebildiklerini gözlemler ve insanlar, bütün insanlar arasında ve hayvanlar arasında köklü bir fark olduğunu ortaya koyar. Bu birlikten yararlanarak insanlar ve uygarlıklar arasında benzersiz bir hiyerarşi oluşturur; Beyaz ırkın üstünlüğünü bilimsel olarak saptar ve Beyazlar, Samiler, Siyahlar, vb. arasındaki hiyerarşiyi ortaya koyar. Böylelikle insanlığın birliği, insanların aynı ölçütle değerlendirilmesini ve bilim adına bazılarının diğerlerinden üstün olduklarının ortaya konulmasını sağlar. Barbarlar kendilerini denetlemeyi bilmeyen, toplumsallaşmayan kişilerdir: Düzenli bir toplumun yaratılması anlamında akılcılık ve toplumsallaşabilirlik insanın insanlığını tanımlar. Ancak akılcılık ve toplumsallaşabilirlik, Beyaz Avrupa toplumunun bu özellikleriyle örtüşür; göreliliğe hiç yer yoktur. İnsanlar arasındaki hiyerarşi öyle oluşturulur ki, en alt basamaklara yerleştirilenlerin hayvanlardan farkı kalmaz. Buffon, derinin rengiyle uygarlık arasında kanıtlanmamış, ancak aşikâr olan bir bağ kurar. İnsanlığın süreksizliğini, kendi toplumunun değerleri adına üstü kapalı kabul eder –Voltaire aynı şeyi açıkça yapacaktır.

Buna karşılık Voltaire ve Renan insan türünün birliğine inanmaz ve çokoluşçuluk varsayımını benimserler. Bu inancın onları götürdüğü nokta, kültürlerin ya da değerlerin göreliliği düşüncesi değil kendi toplumlarındaki norm adına farklı ırklar arasındaki hiyerarşidir. Renan'a göre derisinin rengine, kafatasının biçimine ve kapasitesine göre tanımlanmış üç tür üç ayrı ırktan oluşur. "Irkların eşit olmadığı gözlemlenmiştir. İnsanlar eşit değildir, ırklar eşit değildir. Örneğin zenciler, Beyazların istediği ve tasarladığı büyük şeylere hizmet etmek için yaratılmıştır." "Hint-Avrupa ırkıyla karşılaştırıldığında, Sami ırkının gerçekten de insan doğasının bir alt bileşimini temsil ettiğini ilk ortaya koyan benim."[1]

Bu mutlak belirlenimciliğin sonunda, insanın yetkinleşmeyeceği düşüncesine varılır. "İnsan sonsuza kadar yetkinleşmez" diye yazar

1 Todorov tarafından aktarılmış, 1982, s. 144.

Gobineau. Ne bireysel özgürlük vardır ne de eğitim mümkündür. Avrupalı olmayan insan, eğitimle Avrupalı'ya dönüştürülemez. Irkçı düşünürler ile ansiklopediciler arasındaki temel ayrım bu noktada ortaya çıkar; ansiklopediciler, bütün insanların temelde eşit olduğu düşüncesi adına, en mütevazı ve en sefil olan da dahil olmak üzere insanoğlunun eğitilebileceğine ve "diriltilebileceğine" inanıyorlardı; bu noktada Aydınlanma düşünürlerinin evrensel yaklaşımına ters düştüler.

Irka ilişkin biyolojik kavramın eleştirisi, Anglosakson ve Alman ülkelerden önce Fransa'da ortaya çıktı. 16. yüzyıldan başlayarak İngilizler kendileri hakkında düşünmeye ve kendi tarihlerini ırk temelinde yorumlamaya başladılar. Taşıdıkları erdemleri Sakson kanma mal ediyorlardı. İmparatorluğun ve "Beyaz insanın taşıdığı yük"ün kanıtlanması daha sonraki yıllara rastlar.[2] Fransa'daki ırkçı düşüncenin daha çok kültür ve tarih alanlarına yönelmesi ona ırkçılığından hiçbir şey kaybettirmedi. Le Bon (1841-1931) diye birinin çıkıp büyük bir yalınlıkla insanın kalıtım tarafından belirlendiğini ve toplumsal çevrenin hiçbir etkisinin olmadığını açıklaması hiç kuşkusuz bunun bir örneğidir: "Farklı ırklar aynı tarzda hissedemez, düşünemez, davranamazlar, dolayısıyla birbirlerini anlayamazlar."[3] Nitekim 1898'de ırk düşüncesinin "giderek genişlediğini ve bütün tarihsel, siyasal ve toplumsal kavramlarımıza egemen olduğunu" gözlemleyerek şu sonuca vardı: "Irkın rolünü tanımlamak, sonsuza dek tarihi anlamamaya mahkûm olmaktır". Bütün bunlar olurken daha kibar görüşler hızla ortaya çıktı. Renan'a göre saf ırklar hayalden başka bir şey değildi (aynı argüman, Durkheim tarafından yeniden ele alındı). Ancak Collège de France'daki İbranice öğretmeni insanlık tarihinin merkezine Ari ırk ile Sami ırk arasındaki mücadeleyi koymaktan geri kalmıyordu. İnsanların tutumlarını, Ari ya da Sami dil gruplarından hangisine ait olduklarına göre açıklayarak ırkçı düşünce tarzına ulaşıyordu. Dinin, birliğin, tekbiçimliliğin ilintilendirildiği Samilik ile düşünceye dayalı araştırmanın, çoğulluğun, çeşitliliğin ilintilendirildiği Ariliğin karşılaştırmalı portreleri, tarih ve dil

2 Banton, 1977.

3 Le Bon, 1894, s. 32.

bakımından özcü düşüncenin bir biçimiydi. Böylelikle Renan toplumsal dünyanın açıklamasını biyolojik kalıtımda (kan) değil dillerde buluyordu. Oysa diller eşit değildi. Önce Yunanlılar sonra da Hint-Avrupalılar *evrensel kültür*le Samiler ise *boşinanç*la özdeşleştiriliyorlardı. Aynı zamanda bilimin boşinanç karşısındaki üstünlüğü anlamına gelen ve Arilerin Samilerden üstün olduğunu savunan görüş, başka yazarlarda Beyazların "Zenciler"den (o dönemin ifadesiyle) üstün olduğunda ifadesini buluyor ve aynı özcü düşünceden yola çıkıyordu. Bu, bir bakıma dilsel bir ırk kavramının icat edilmesiydi. Taine ise daha çok "tarihsel ırk" kavramı üstünde çalıştı; burada biyolojik anlamda ırk, fiziksel çevre ve tarih işin içine katılıyordu. Ancak belirlenimciliğin etkisi aynıydı. Terimin dar anlamıyla ırkçılar için, ırkın belirleyiciliği karşısında insan güçsüzdü. Taine'e göre onun kaderini belirleyen atalarıydı ve eğitimin burada hiç işi olamazdı. Kültürel ya da tarihsel belirlenimcilik, ırklara dayalı belirlenimcilikten daha az mutlak olmayabilirdi.

Durkheim'ın yazdığı dönem Fransa'sında ırklara dayalı düşünce en meşru sayılan araştırmacılar tarafından açıklanıp geliştirildi. Weber ise Germenlerin üstünlüğünü savunan pangermanizm militanlarının düşüncesine karşı çıkıyordu. 30'lu yıllara kadar "ırk", günlük dilde kullanılan bir terimdi. Hal böyle olunca dünya nüfusu da Beyaz, sarı ve siyah ırklara bölünüyordu ve bunlar yalnızca birbirinden ayrı –ve hep ayrı kalması gereken ırklar– olarak algılanmakla kalmıyor, bunların donanımlarının da eşit olmadığı düşünülüyordu. Irklar arasında kesin hiyerarşi bulunduğu düşüncesini reddedenler ve bazı gruplara karşı her tür ayrımcı uygulamaya muhalif olanlar bile ırkların var olduğunu düşünüyor ve bu varlığın temellerini bilimde bulduğuna inanıyorlardı. Yahudiler, Yahudi ya da Sami ırkından söz ederken ve kendi niteliklerini Ari ırkın nitelikleriyle karşılaştırırken tereddüt göstermiyorlardı. Gerçekten de pek çok durumda biyolojik anlamda ırk ile tarihsel halk ya da dil grubu arasındaki ayrım belirginleştirilmemişti: Fransız ırkından ya da Alman ırkı gibi Sami ya da Hint-Avrupa ırkından da söz ediliyordu. Ne var ki bu olgunun kendisi bile ırk düşüncesinin düşünceye sızmış olduğunu gösteriyordu.

Dönemin sosyologları egemen düşünce biçimini izlemekten geri kalmadılar. Güney kökenli WASP (*White Anglo-Saxon Protestans*) ilk iki Amerikalı yazarın 1854'te yayımladıkları eserlerin başlığında "sosyoloji" sözcüğü yer alıyordu; George Fitzhugh (1806-1881) ve Henry Hughes (1862'de öldü) kölelik düzenini savunurken, bu görüşlerini doğrulamak için siyah ırkın aşağı olduğunu söylüyorlardı.[4] Sosyolojinin kurucu atalarından ve Columbia profesörlerinden Franklin H. Giddings (1855-1931) için, ırka dayanan önyargı yaşam mücadelesinin olumlu bir öğesiydi.[5] Chicago okulunun ilk sosyologlarından Charles A. Ellwood (1873-1946), ortalama zencinin doğadan gelen vahşi bir çocuk olduğunu açıklayarak onun karmaşık bir uygarlığa uyum sağlamasının zor olduğunu, dolayısıyla aşağı ırkın ugarlık düzeyini eğitimden yararlanarak yükseltme görevinin, Kuzey'de ve Güney'de yaşayan Beyazlara ait olduğunu öne sürüyordu.[6] Edward A. Ross da (1866-1951), yine ırkların eşitsizliği görüşünden yola çıkarak Beyazların, Siyahları uygarlaştırmak gibi manevi bir görev taşıdığı sonucuna varıyordu.[7] E. Franklin Frazier dikkatimizi haklı olarak şu noktaya çekiyordu: Toplumsal Darwinciliğin ve ırk düşüncesinin toplumsal bakımdan egemen olduğu dönemlerde toplum bilimi uzmanlarının çoğu ırkçıydı. Kendi dönemlerinin görüşünü daha sonra da sürdürdüler; 30'lu yıllardan başlayarak uzmanların çoğunluğu çevreci yaklaşımı benimsedi.

Tocqueville'den Durkheim'a ve Weber'e kadar, sosyoloji düşüncesinin gerçek kurucularının ırk yaklaşımım kökten eleştirmiş olmalarından daha anlamlı bir şey yoktur. Sosyolojiye ilişkin özgün bakış açısının iki temel ilkesi bu düşünceyi kesin olarak benimsemelerine yol açtı: Toplumdaki olguların doğal, biyolojik ya da psikolojik değil tarihsel ya da toplumsal özellikler taşıdığının kabul edilmesi. Durkheim'ın formülüne göre "toplumsal olgular, ancak ve ancak toplumsal

4 Fitzhugh, 1854, ve Hughes, 1854.
5 Giddings, 1896.
6 Ellwood, 1910.
7 Ross, 1920.

olgularla açıklanabilir"di. Ayrıca bu toplumsal olayları tek bir nedenle açıklamayı reddettiler. Etnilerarası ilişkileri genel toplumsal ilişkilerin boyutlarından biri olarak incelediler.

Tocqueville'in *La Démocratie en Amérique*'in x. bölümünde mükemmel biçimde ifade ettiği düşünsel ve manevi görüşlerini ileride ele alacağız. Şimdi ise sosyolojiyi bilimsel bir disiplin olarak kuran Weber'in ve Durkheim'ın ırkçılık karşıtı düşüncesini daha ayrıntılı olarak inceleyeceğiz.

WEBER'İN IRKÇILIK KARŞITI GÖRÜŞÜ

Weber'in siyasal görüşü, "doğal olarak" –onun kendi tarihsel deneyiminden ötürü– Ulus-Devlet ile Avrupa ulusları arasındaki çatışmalar çerçevesinde yer alır. Weber ulusun gücünü hem bir araç hem de bir son olarak görüyordu: Ulus, insanların güvenliğini güvence altına alıyor, tanımı gereği ulusal sayılan kültürün yayılmasını sağlıyordu; insanın büyüklüğünü ifade ediyordu. Weber 1899'a kadar Pangermanizm Birliği'nin üyesiydi; Ari ırkın bütün diğer ırklardan üstün olduğuna kanaat getirmiş çok sayıda Ari hayranı bu kuruluşta yer alıyordu. Bu bilim adamının bütün siyasal taahhütleriyle birlikte, entelektüel düşünceye dönüp sosyoloji düşüncesinin temelini atan sürece girişmesi hayranlık uyandırıcıdır; bunu yaparken, "bilgin" ile "siyasetçiyi" karşı karşıya getirerek ideal-tipik ayrımı yeniden ortaya koymuştur. Bu konularla ilgili yazılarından çoğu başta ulusla ilgili bir metni olmak üzere, tamamlanmamış ve düşünceleri tutkulu tartışmalara yol açmış olsa da düşüncesinin özünde yeterli bir berraklık olduğu söylenebilir.[8]

Meslek yaşamının başında, 1891'de Prusya hakkında yaptığı soruşturmalardan sonra Polonyalılar ile Almanları birbirinden ayıran ırksal, fizyolojik ve psikolojik farkları ortaya koymuş ve bu farkların Prusya'daki toplumsal ve iktisadi ortama nasıl uyum gösterdiğini açıklamıştı. Hiç kuşkusuz bunları, ırksal etkenlerden çok iktisadi ve toplumsal etkenlere bağlıyordu: Hatırlatmak gerekirse, o dönemde "ırk"

8 "Ulus" konusunu doğrudan işleyen iki bölüm VIII. Konu'da, IV. Konu'nun 5. bölümünde ve *Économie et société*'nin 4. bölümünde (1971 baskısının çevirisi) yer almaktadır.

terimi bir ölçüde belirsizlik taşıyor ve bugün, kimi kez halk olarak adlandıracağımız yapıyı ifade ediyordu. 1895'te Fribourg kürsüsünde verdiği ilk ders, her şeye karşın, bugünün okuyucusunda rahatsızlık yaratabilecek ifadeler barındırmaktadır.

Weber, bu konuyla ilgili düşüncesi belirgin olarak geliştikçe ya da belki yalnızca berraklaştıkça belirsizlikten kurtuldu. Nitekim, 1909-1910'dan itibaren etnik ya da ırksal toplulukların –ona göre, ikisinin yapısı aynıydı– doğuşundaki, özellikle toplumsal ve siyasal özellikleri ve bu topluluklar arasında kurulan ilişkileri açıkladı. Bundan böyle Weber için ırk, kesinkes toplumsal bir olguydu; etnik toplulukların su yüzüne çıkması aile, din ya da klan gibi toplulukların doğuşunda görülen özel durumlardı; etnilerarası ilişkiler, genel anlamda toplumsal ilişkilerin aldığı biçimlerden biriydi.

Irk, Öncelikle Toplumsal Bir Olgudur

Weber günümüzde "ırk" terimiyle özetlediğimiz biyolojik nitelikli, istikrarlı ve kalıtsal temel özellikleri belirtmek için çeşitli ifadeler kullandı: Antropolojik farklar ve tipler kalıtsal nitelikler ve içgüdüler, doğuştan nitelikler ve içgüdüler, kalıtsal habitus, ırksal kalıtım, kalıtsal mal varlığı, ırksal nitelikler, ırksal aidiyet, kan, kan birliği. Kendi zamanında herkesin kabul ettiği düşünceyi benimseyerek biyolojik anlamda farklı insan ırkları olduğunu kabul etmekle birlikte ırkçı düşüncenin can alıcı noktasını reddetti: Belli bir ırkın ayırt edici özellikleri toplumdaki olguları açıklayamazdı. "Irkçı kuramların tartışılmaya layık olabilmesi için bile iki gerekliliğin yerine getirilmesi gerekir: Her daim var olan, psikofizyolojik niteliğiyle tanımlanabilecek, hassasiyetle ölçülebilecek ve kalıtsal olduklarını tanımlamaya fırsat veren su götürmez farkların gözlemlenmesi; "uyarımlar"a "tepki" niteliği taşıyan farkların gözlemlenmesi (teknik bakımdan ifade etmek gerekirse); çünkü kalıtımın hedefi bizim bilincimizin kültürel içerikleri değil psikofizik aygıttır. İkinci gereklilik ise şudur: Bu farkların, kültürel gelişimin özgün ve farklı özellikleri için nedensel bir anlam taşıdığının tartışmasız kanıtının bulunması. Yaşadığımız bu günlerde, bu türde tek bir olgu bi-

le yok elimizin altında."[9] "Günümüzde, toplumsal olgular içinde yer alan herhangi bir kategoriyi başka bir ırkın kesinkes taşımadığı –'kesinkes' ifadesi üstünde ısrar ediyorum– doğuştan ya da kalıtsal niteliklere indirgeyecek ve sosyoloji adına anlam değeri taşıyan tek bir olgunun, kesin ve somut tek bir olgunun var olduğunu kesinlikle reddediyorum ve böyle bir olguyu karşıma getirmedikçe onun varlığını reddetmeyi sürdüreceğim."[10]

Weber, o sıralar bazı ulusçu çevrelerde egemen olan ve kendisinin "zoolojik ulusçuluk" (1909-1910) olarak adlandırdığı akıma karşı çıktı. Bununla birlikte, toplumsal olayların biyolojik bir boyut taşıdığı ve Birleşik Devletler'deki ırk yapısının Beyazlar ile Siyahlar arasındaki ilişkilerde rol oynadığı düşüncesini dışlamadı. "Kişisel ve öznel olarak, biyolojik kalıtıma büyük bir önem atfetme eğiliminde"[11] olduğunu bile yazdı. Ancak, en azından o güne kadar bunun "hangi ölçüde ve hangi yönde olduğunun bilinmediği"ni öne sürdü. Gerçekten de "ırk kuramlarıyla her istediğinizi kanıtlamak ya da çürütmek mümkün"[12]dü. Buradan yola çıkarak, dar anlamda ırkçı kuram ile ırka ilişkin argümanlara dayanan ya da onlarla kanıtlanan toplumsal ve siyasal davranışlar arasındaki farkın çözümleme yöntemiyle ayırt edilmesi gereğini kanıtladı. Irklarla ilgili biyolojik araştırmaların sonuçları ile sosyolojik çözümlemenin birbirinden bağımsız olması gerektiğini ortaya koydu. "Amerika'daki ırk ilişkilerinin doğuştan ya da kalıtsal içgüdülere dayandığını öne sürmemizi sağlayacak hiçbir kanıt yoktur; yine de, günün birinde böyle bir kanıt gösterilebileceğini kabul etmeye hazırım. Ancak gözümüze çarpan şu: Farklı ırkların "içgüdüler"i öyle çalışıyor ki, ırk tartışmasının gerekleriyle hiç ilgisi olmayan nedenlerden ötürü bu ırkları birbirinden ayırmak imkânsızlaşıyor."[13] Örneğin, Roma İmparatorluğu'nun düşmesini açıklarken "ırk-biyoloji" türü bir etkeni öne

9 Guillaumin-Poliakov tarafından aktarılmış, 1974, s. 117 (1912). L. Poliakov'un çevirisi.
10 Guillaumin-Poliakov tarafından aktarılmış, 1974, s. 120 (1910).
11 Weber, 1996, s. 507.
12 Beetham tarafından aktarılmış, 1985, s. 123.
13 Guillaumin-Poliakov tarafından aktarılmış, 1974, s. 120 (1910).

sürmenin hiçbir yararı olamaz. Buna karşılık, tarihsel ve kültürel etkenlerden söz etmek yeterlidir: "Eski idari ilkelerin terk edilmesi ve iktisadi sıkıntıların ortaya çıkması Roma'daki eski geleneklerin, eski kültürün ve eski askeri göreneklerin yok oluşunu öylesine net açıklıyor ki, tamamlayıcı bir açıklama yapmak için hiçbir ırk kuramına başvurmaya gerek kalmıyor [...]. Bilinen yeterli nedenler elimizde varken, her zaman denetim dışında kalacak bir varsayım uğruna bu nedenleri bir kenara atmak bilimsel olmayan bir tutumdur."[14] "Sosyoloji ve tarih çalışmasının öncelikli görevlerinden biri hep şu olmalıdır: Her tür alınyazısma ve çevreye karşı gösterilen tepkilerle yeterli ölçüde açıklanabilecek bütün nedensel etkileri ve bağlantıları gün ışığına çıkarmak."[15]

Etnik ya da ırksal toplulukların birbirine karşı duyduğu tiksinti "birincil ve normal bir tutum" olmakla birlikte, ırkların birbirine karşı duyduğu "tiksinti" duygularının, ne yabancılık ne de onları birbirinden ayıran fiziksel uzaklıkla orantılı olarak değiştiğini gözlemledi –ırklar arasındaki uzaklık düşüncesi doğrudan doğruya ırkların varlığına bağlıydı–; tiksinti duyguları hiçbir biçimde "doğuştan", yani doğanın oluşturduğu duygular değildi; onlar, ırksal damgalara verilmiş toplumsal anlamlandırmadan doğuyorlardı. "Örneğin, Birleşik Devletler'de yaşayan milyonlarca melez, birbirinden oldukça uzak ırklar söz konusu olsa bile cinsel yaşamda ırk tiksintisinin "doğuştanlığı" karşısında yeterince görkemli konuşmalar yapıyorlar."[16]

Tam da bu yüzden, yani insan, bağlı olduğu ırk tarafından değil de takındığı tutumun akılcılığıyla, kendi eylemine bir anlam verme olanağıyla tanımlandığı için insan toplumu ile hayvan toplumları arasındaki karşılaştırmada her tür bulgusal değerin reddedilmesi zorunluydu. Toplumsal olayları, "insanoğlunun akılcı etkinliğini anlama" gücü gösterdiğimiz ölçüde anlayabiliyorduk. Onları hayvan toplumla-

14 Guillaumin-Poliakov tarafından aktarılmış, 1974, s. 118 (1910).

15 Weber, 1996 baskısı, s. 507.

16 Weber, 1971 çevirisi, s. 412. Esas olarak bu çeviriyi benimsedim, ancak Jean-Claude Passeron ve Jean-Pierre Grossein Weber'de, 1996 yönelttiği bazı eleştirilerden dolayı bazı durumlarda düzeltmeler yaptım

rıyla, yani arılarla ya da karıncalarla karşılaştırmamız "belli bir hayvan toplumu için geçerli olmayan, ancak insanlar için geçerli olan araştırma yöntemlerinden vazgeçtiğimiz anlamına gelir."[17]

Topluluklaşma Olarak Etnik ya da Irksal Topluluk

Irkı, öncelikle toplumsal bir olgu olarak kabul ettiğimizde, Weber'in ırksal ve etnik ilişkiler için önerdiği çözümlemeyi anlamanın tek yolu onu, *Wirtschaft und Gesellschaft*'daki* toplumsal ilişkiler konusunda sunduğu genel yorumla birlikte ele almaktır. Weber'in bağlı olduğu sosyoloji akımı, ırklar ya da etnik gruplar arasındaki ilişkileri anlamaya çalışırken, bunu genel anlamda toplumsal düzenin çözümlemesinden ayrı tutmamak gerektiğini savunuyordu.

Toplumsal aktörlerin etkin anlamda bütünleşmesi, gerek "toplum" gerekse "topluluk" biçimi alan toplumsal grupların oluşmasıyla son bulabilirdi: İlk durumda yaşanan sürece "toplumsallaşma", ikinci durumda da "topluluklaşma" deniyordu. Toplumsallaşma sürecinde, toplumsal aktörlerin güdülenimini çıkara ilişkin değerlendirmeler ya da bağlantılar oluşturuyor ve süreç çıkara yönelik düzenlemeler yapılmasına varıyordu; topluluklaşma sürecinde ise grubun temelini oluşturan, kâh duygusal kâh geleneksel bir güdülenimle katılımcıların yaşadığı aidiyet duygusuydu. Topluluklaşma duygulara, duygulanımlara ya da belli bir geleneği benimsemeye dayanabilirdi. Bu iki süreç arasındaki karşıtlık ideal-tipik özellikler gösteriyordu; çünkü somut gerçeklikte "toplumsal ilişkilerin büyük bölümünün *kısmen* topluluklaşma özelliği, *kısmen* toplumsallaşma özelliği gösterdiği"[18] açıktı (italikler yazarın).

Etnik toplulukların oluşumu, topluluklaşma sürecinin tamamlanmasını sağlıyordu; ancak, Weber'in ifadesiyle diğer oluşumlara göre "çok daha büyük sorunsallar yaratan" bir oluşumdu bu. Ev –aile, topluluk oluşumunun ayrıcalıklı bir örneğiydi-, komşuluk ya da soy

---

17 Guillaumin-Poliakov tarafından aktarılmış, 1974, s. 121 (1912).

(*) Bu eserin birinci cildi *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, İmge Yayınevi, 2001, çev. Özer Ozankaya – ç.n.

18 Weber, 1971 çevirisi, s. 41.

topluluklaşmasında görülebileceği gibi doğal ya da "ilksel" bir oluşum değildi. Etnik bir topluluğun ortaya çıkması için bireylerin, öncelikle nesnel ortak noktalarının neler olduğunun bilincine varmaları gerekiyordu; sonra da, bu bilinçlenme ölçüsünde eylemlerine yön vermeliydiler. Yani, etnik ya da ırksal bir topluluk oluşturmaları için doğuştan ve kalıtsal olarak nitelenen bazı nesnel özellikleri bireylerin paylaşması yeterli değildi; onları birleştirenin ne olduğunun da bilincinde olmalıydılar. Topluluklaşma sürecinin kökeninde yer alabilecek nesnel özelliklerden biri olan ırkın da rol üstlendiği doğruydu, ancak ırk, kültürden ve siyasal örgütlenmeden çok daha zayıf bir rol oynuyordu. "Kalıtsal habitus" ya da ırk, topluluk duygusunu uyandıran "ortak yaşam"dan, yani toplumsal ve siyasal yaşamdan çok daha etkisizdi. Zaten, farklı ırklara bağlı olduğu düşünülen bireylerin evliliğinden doğan melezler yüzünden "antropolojik tipler" de sürekli değişim halindeydi. Etnik topluluğun su yüzüne çıkması da insanların öncelikle aynı yaşam âdetleriyle ve aynı yaşam alışkanlıklarıyla var olduklarının bilincine varmalarına bağlıydı. "Âdetler"deki büyük farklar, etnik topluluk duygularının oluşmasında kalıtsal habitusa denk bir rol oynar [...]. "Etnik" topluluk inancının oluşmasında "ırksal nitelikler" ancak son aşamada dikkate alınır."[19]

Etnik bir topluluğun varlığına duyulan inancın kökeninde ırkın yalnızca pek zayıf bir yer tutması bir yana, insanlarda "kan ortaklığı" düşüncesini uyandıran, tam tersine ortak kültür ve siyasal ortaklığın etkileriydi: Sosyolojik geri dönüşüm de buydu. Aynı kültürü paylaşan ve aynı siyasal örgütlenme içinde yer alan insanlar, aynı atalardan geldikleri ve aynı ırka ait oldukları sonucuna varıyorlardı. Bu inanç, onları etnik bir topluluk oluşturmaya yönlendiriyordu: "Bütün bir tarihsel süreç, antropolojik bakımdan fazla çarpıcı olmayan farklar engel oluşturmadığında, "kan ortaklığı" düşüncesini olağanüstü büyük bir kolaylıkla *üreten* [altını ben çizdim] etkenin siyasal topluluktaki etkinlik olduğunu gösterir."[20]

19 Weber, 1971 çevirisi, s. 419.
20 Weber, 1971 çevirisi, s. 421.

Göçten ya da yerleşmeden sonra bile siyasal toplulukların kendi topluluklarıyla ilgili güçlü bir bilinci muhafaza etmeleri olgusu –hiç kuşkusuz Weber, 1904'te ziyaret ettiği Birleşik Devletler'de bulunan etnik gruplar üstünde düşünüyordu–, etnik topluluğun oluşumunda siyasalın ne denli güçlü olduğunu kanıtlıyordu. Amerikalılar toplumsal yaşamda, bağlı oldukları uluslara dayanan topluluklar halinde, yani Polonyalı-Amerikalı, İtalyan-Amerikalı, vb., halinde örgütlenmeyi sürdürüyorlardı. Barışçıl ayrılık ve göç süreçlerinden önce var olan siyasal topluluk artık varlığını sürdürmüyor da olsa, yerleşim ülkesindeki etnik topluluğun varlık kaynağı olarak kaldı: "Siyasal topluluk, en yapay eklemlenmelerinde bile kendi alışkanlıklarını sürdürerek ortak etnik yaşam inancını uyandırdı; âdetlerde, habitusta ya da özellikle dilde görülecek derin farklar engel oluşturmadığı sürece bu inanç, siyasal topluluğun çökmesinden sonra bile varlığını sürdürme eğilimindedir."[21]

Irksal ya da etnik topluluğu yaratan ne nesnel ayırt edici özeliklerdi (ırksal topluluk söz konusu olduğunda derinin pigmentasyonu) ne de bunların bilincine varmak. Bireyler, ortak ayırt edici özelliklerinin bilincine varıp eylemlerini buna göre yönlendirince topluluklaşma ortaya çıkıyordu. Geniş anlamda, asıl olarak toplumsal ve siyasal bir olaydı bu. Böylesi bir topluluğun varlığı, ona bağlı üyelerin, bu bilinçlenme ölçüsünde ve belli oranda istikrarlı bir ilişkiler bütünü kurduklarını, "topluluklaştıkları"nı varsayıyordu. Eğer Amerikalı Siyahlar derilerinin rengine bağlı olan ortak kaderlerinin bilincine varmamış, eylemlerini bu bilince göre yönlendirmemiş olsalardı, yalnızca derilerinin rengiyle ilgili olguya dayanarak ırksal ya da etnik bir topluluk oluşturamazlardı. Eğer toplum, onların özel fizik durumlarına özel bir anlam ya da değer atfetmeseydi, bunun bilincine varmaları ve bu bilinci ortak eylemlerinin asıl nedenine dönüştürmeleri için gerekçeleri de kalmazdı. "Bazı niteliklerde, aynı konumda veya aynı tutumda ortak olma olgusu (*Gemeinsamkeit*) zorunlu olarak bir topluluklaşma süreci yaratmaz. Örneğin, belli "bir ırk"ın ayırt edici özellikleri olarak

21 Weber, 1971 çevirisi, s. 416.

kabul edilen kalıtsal biyolojik niteliklerin ortak olması, kendilerini bu özelliklerle ortaya koyan çeşitli üyelerin kendiliğinden topluluklaştıkları anlamına gelmez [...]. Böyle bir durum karşısında benzer tepkiler gösterilmesi bile topluluklaşma süreci demek değildir; tıpkı ortak durum ve onun sonuçları karşısında yalnızca belli "duygular" taşımanın böyle bir süreç yaşandığı anlamına gelmeyeceği gibi. Gerçekten de bireyler –her birinin onu çevreleyen dünyaya bağlı olarak kurduğu bireysel ilişkinin ötesinde–, bu ortak duygu nedeniyle şu ya da bu biçimde tutumlarını *karşılıklı yönlendirdikleri*nde, aralarında toplumsal bir ilişkinin doğduğu söylenebilir."[22]

Bütün diğer kolektif kimlikler gibi etnik topluluk da, kendi bilincini ve eylemini oluşturmuş diğer topluluklarla temas etmekten ve karşıtlık içine girmekten doğuyordu: "Irksal aidiyet [...], ortak bir ayırt edici özellik olarak *öznel* [altını ben çizdim] bir duyguya dönüşmediği takdirde, bir "topluluk" oluşmasına yol açamaz; bunun ortaya çıkması için yerel komşuların ya da farklı ırklardan kişilerin oluşturduğu bir birliğin, bir tür ortak davranışla (çoğunlukla siyasal davranış) birbirine bağlı olması gerekir; ya da tam tersine, aynı ırktan bireylerin çeşitli biçimler alan ortak kaderlerinin, aynı ya da *belirgin* biçimde farklı ırktan bireyler arasında ortaya çıkan herhangi bir *karşıtlığa* katılmaları şarttır"[23] (italikler yazardan).

Etnik topluluğu oluşturan şey, nesnel etkenler değil insanların inancıydı. O, belli bir toplumdaki insanlar ve gruplar arasında kurulan ilişkilerin bir etkisidir. Nesnel etkenler (özellikle dil, "benzer dinsel gösterimler"den doğan ritüeller ve tarihsel ya da siyasal anılar) topluluğun kurulmasında ve sürdürülmesinde katkıda bulunuyorlardı, ancak onun oluşum nedeni değildiler. "Açıktır ki, dil ortaklığı ve yanı sıra benzer dinsel gösterimlerle koşullanmış ritüel yaşam düzenlemesindeki benzerlik, her yerde, etnik yakınlık duygusu bakımından son derece etkin etkenlerdir; özellikle de, ötekinin davranma biçimindeki anlamlı "anlaşılırlık", topluluklaşmayla ilgili en temel varsayım olduğu

22 Weber, 1971 çevirisi, s. 42.
23 Weber, 1971 çevirisi, s. 411.

için."[24] Toplumsal alışverişi kolaylaştıran ve topluluk ya da toplum duygusunu sürdürmeyi sağlayan ortak dil bile, kendi başına topluluklaşma sürecini yaratmaya yetmiyordu. "Aile ve en yakın çevre tarafından aktarılmış ortak geleneğin ürünü olan dil ortaklığı bile karşılıklı anlaşmayı, dolayısıyla her tür toplumsal ilişkinin kurulmasını olabilecek en yüksek ölçüde kolaylaştırır. Bununla birlikte kendi başına topluluklaşmayı sağlamaz [...]. Üçüncü kişilerde bilinçli bir karşıtlığın belirmesiyle birliktedir ki, ortak bir dil konuşan bu kişilerde benzer bir durum, bir topluluk duygusu ve toplumsallaşmalar ortaya çıkar; bu toplumsallaşmaların varlığındaki bilinçli yapıtaşı, ancak bu durumda dil ortaklığıdır."[25]

Her tür toplumsal gerçeklikten neredeyse tümüyle bağımsız kalınarak, bir topluluğun kökende yer aldığı inancı var olabilirdi; böylelikle, etnik grup ırkla ya da "kan ortaklığı"yla tanımlanamayacağından "bir köken topluluğunun var olduğuna dair öznel inanca başvurulur; bu inancın dayanağı dış habitusun ya da göreneklerin ya da ikisinin birden benzerlikleri olabileceği gibi, yerleşmeye ya da göçe ilişkin anılar da olabilir; böylelikle bu inanç, topluluklaşmanın yayılmasında giderek önem kazanır –nesnel bakımdan kan birliğinin var olup olmaması önemli değildir."[26] Weber "*etnikler*"i, yani Birleşik Devletler'de ulus temelinde kurulan etnik grupları "ırk" gruplarıyla, yani Siyahlar ve Kızılderililer ile bir tutuyordu. Kendileriyle, Amerikan toplumunun gerçeklikleri arasında mesafe koyan en kuramcı sosyologlar için bakış açısı oluşturdu.

Bunun tam tersine etnik topluluk, onu oluşturan kişiler arasında yalnızca "ırksal" değil, dilsel ya da dinsel alanlarda güçlü nesnel farklar var olduğunda da doğabiliyordu: "Şunu da kabul etmeliyiz ki güçlü lehçe farkları kadar din farklarının olması da, etnik topluluk duygularının oluşmasını kesinlikle dışlamaz [...]. Klan yakınlığıyla ilgili bütün inançlar (*Stammverstandtschaft*), göreneklerdeki ya da habitustaki özdeşliğe dayanmaz."[27]

---

24 Weber, 1971 çevirisi, s. 418.
25 Weber, 1971 çevirisi, s. 43.
26 Weber, 1971 çevirisi, s. 416.
27 Weber, 1971 çevirisi, s. 418 ve 415.

Etnik Topluluklar Arasındaki İlişkiler

Etnik topluluklar arasındaki ilişkilerde asıl önemli etken, ırkın kendisinden çok, özel bir tarihsel geleneğin ürünü olan bütün bedensel habitustur: Başta giyinme, süslenme ve kendini başkalarına tanıtma, beslenme ve cinsiyetler arası görev dağılımını yaparak ortak yaşamı düzenleme, yani antropologların tek sözcükle ifade ettiği kültür. Weber, salt kültürel özelliklerin ne denli önemli olduğunu defalarca vurguladı; âdetlere ve göreneklere bağlı bu özellikler, çoğunlukla etnik topluluklar arasındaki ilişkileri belirleyen tiksinti ya da aşağılama duygularını etkiliyordu. Tek başına ırk ya da "antropolojik fark" bu duygular üstünde son derece sınırlı bir rol oynuyordu. Farklı etnik topluluklara bağlı bireyler arasındaki evliliklerin ender görülmesinin asıl nedeni, ırktan çok eğitim farkıydı. "Eğitimle aşılanan toplumsal farklar ve özellikle de "yetişme" (terimin en geniş anlamında) farkları, uzlaşımsal *connubium* söz konusu olduğunda, antropolojik türdeki farklardan daha güçlü bir engel oluşturur. Estetik tiksinme gibi uç durumlar bir yana bırakıldığında yalın antropolojik fark, genellikle çok zayıf ölçüde belirleyicidir."[28]

Irkın kendisi toplumsal bir tanımın ürünüydü. Birleşik Devletler'e yaptığı yolculuk sırasında Siyah Sosyolog Du Bois ile karşılaşan ve onun Amerikalı Siyahlar ile ilgili bir makalesini yayınlayan Max Weber, hiç kuşkusuz şu olguyu saptayan pek çok sosyoloğun ilkiydi: "Birleşik Devletler'de siyah kanın en küçük bir damlası bile herhangi bir bireyin kesinlikle safdışı bırakılması için yeterlidir; çok daha büyük miktarda Kızılderili kanı aynı sonucu yaratmaz. Hiç kuşkusuz, safkan Siyahların fizyonomisi, estetik bakımdan Kızılderililerin fizyonomisinden çok daha egzotiktir; ayrıca, Kızılderililerden farklı olarak, Siyah-

28 Weber, 1971 çevirisi, s. 413. "Saçın ya da sakalın biçimindeki, giyimdeki, beslenmedeki, cinsiyetler arası işbölümündeki farklar ve genel olarak, göze çarpan bütün farklar, bazı durumlarda, başka bazı gelenekleri hayata geçiren bireylerin tiksinti duymasına ve onları hor görmesine yol açabilir." "Bundan öncekinden çıkan sonuç şu ki, habitustaki ve yaşam alışkanlıklarındaki benzerlik ya ra karşıtlık, ilkesel olarak, onların kökeni kadar etkililiğindeki çeşitliliklerdedir; gerek köken gerekse etkililik, ortak yaşam koşullarına bağlıdır ve burada kalıtsal ya da geleneksel malvarlığı önemli değildir" (Weber, 1971 çevirisi, s. 415).

lar ile karşı karşıya kalındığında köle bir halkın, dolayısıyla toplumsal bakımdan saf dışı bırakılmış bir grubun (*ständisch*) anısı canlanır."[29] Burada önemli olan, yalnızca ırka ilişkin toplumsal bir tanımın bulunması değildi. Siyahlara yönelen toplumsal aşağılamanın kaynağı, ırkın kendisinden çok ("siyah kan") onlarla ilgili toplumsal gösterimdi; tekil bir tarih sonrasında bu gösterim, özgürlüğe dayanan ilk büyük demokrasiyi kurmuş olmakla övünen bir toplumda onları kölelikle bütünleştirmişti. Tocqueville bu konuda daha önce şunları yazmıştı: "Köleliğe ilişkin anılar, ırkın onuruna gölge düşürür ve o ırk köleliğe ilişkin anıları devam ettirir [...]. Kölelik yasalarla ortadan kaldırılabilir; ancak onun izlerini yok edebilecek tek güç Tanrı'dır."[30] Biyolojik ya da doğal gibi görünen olgular, siyasal koşulların nedeni değil sonucuydu: Weber, sosyoloji yaklaşımını böyle formülleştirdi.

Böylelikle, Amerikalı Beyazların Siyahlara karşı "doğal olarak" duyduklarını ifade ettikleri tiksintinin kaynağının, özellikle doğa kökenli tepkiler olmadığı anlaşıldı; tam tersine bu, İç Savaş sonrasında ortaya çıkan durumun ve köleliğin kaldırılmasının doğrudan ürünüydü. Weber de, Tocqueville gibi, toplumsal aidiyetlerinden ötürü Siyahlara en yakın olanlar başta gelmek üzere, kimi Beyaz grupların kendi kolektif saygınlıklarını oluşturmak için Siyahlarla aralarına "mesafe" koyma isteğiyle yanıp tutuştuklarını gözlemledi. "Daha yakın dönemde Siyahların da kural olarak benimsediği, iki ırk arasında kurulan her tür cinsel ilişki karşısında dehşet duyulması, kölelerin özgürleştirilmesiyle birlikte Siyahların öne sürdükleri bir iddianın; eşit haklarda yurttaş muamelesi görme iddiasının bir *ürünü*dür [altını ben çizdim]. Yani, bu dehşetin koşulları toplumsal yapıda aranmalıdır[31] [italikler yazardan]. [...] Bilebildiğim kadarıyla Zencilere has koku, Kuzey Eyaletlerinin Zenciler ile aralarına "mesafe koyma" tutumlarını açıklamaya yönelik bir buluştur."[32]

---

29 Weber, 1971 çevirisi, s. 413.

30 Tocqueville, 1835, 1868 baskısı, s. 304.

31 Weber, 1971 çevirisi, s. 412.

32 Guillaumin-Poliakov tarafından aktarılmış, 1974, s. 120.

Weber, 20. yüzyıl Amerikan sosyologlarının ayrım ve ayrımcılıkla ilgili çalışmalarının habercisiydi; bireylerin biçimsel eşitlik ilan etmesiyle ortaya çıkan sapkın etkiler hakkında düşünme cesareti gösterdi; hukuksal düzen ne olursa olsun, böyle bir eşitlik kurulurken bütün toplumsal ve siyasal kurumlar iki ırk arasındaki ikiliğe ve siyah ırkın aşağı olduğu düşüncesine dayanarak örgütlenmeyi sürdürmekteydiler. Sosyologların, özü bakımından benimsediği terimle, "küçük Beyazlar" olayı üstünde özel bir çözümleme yaptı. "*Poor white trash*ler, yani özgür çalışma fırsatının bulunmadığı koşullarda hiçbir şeye sahip olmayan ve çoğunlukla yoksul bir yaşam süren, Birleşik Devletler'in Güney Eyaletleri'nde yaşayan Beyazlar, kölelik döneminde ırk antipatisinin gerçek taşıyıcılarıydı, –plantasyon sahipleriyle hiçbir yakınlıkları olmadığı halde– çünkü onların toplumsal (*sozial*) "onur"u, doğrudan doğruya Siyahların gözden düşmesine bağlıydı."[33] Toplumsal bakımdan mütavazı bir nüfusu oluşturan ve doğrudan rekabet ettikleri Siyahlara ya da yeni göçmenlere özel bir düşmanlık besleyen bu "küçük Beyazlar"ın günümüzdeki ırkçılığı ve yabancı düşmanlığı şuna dayanıyordu: Toplumsal bakımdan tanımlanmış Beyaz ırka ait olma ya da Amerikan uyruğunda olma olgusunun, onların toplumsal statülerinde tek yapıtaşı olarak kalması tehlikesi.

Gerçekten de Weber'e göre etnilerarası ilişkiler statü düzeyindeydi. İnsanların, ait oldukları etnik topluluğun değerini ortaya koymalarının nedeni kendi onurlarına ve kendi saygınlıklarına kesinlik kazandırma ihtiyacıydı; ancak bunu yapmakla, her zaman ötekileri değersizleştirme tehlikesi taşıyorlardı. "Dış yansımalar arasındaki farklar, etnik yakınlık inancında her zaman için önemli bir rol oynamıştır: Giyinme, barınma, beslenme konularındaki tipik üslup farkları, cinsiyetler ya da özgür olan ve olmayan insanlar arasında işbölümü farkları. Kısacası, "uygun" kabul edilenin hangisi olduğunu anlamak için kendimizi sorguladığımız her şeyde, özellikle de *bireyin onuru ve saygınlığı duygusuyla ilişkili her konuda* [altını ben çizdim]. Başka bir

33 Weber, 1971 çevirisi, s. 418-419.

deyişle, "toplumsal koşul"un (*ständisch*) özgün farklarının nesneleri olarak ileride ele alacağımız bütün bu şeylerde. Kendi âdetlerinin mükemmel olduğuna dayanan ve "etnik onur"u besleyen, yabancı âdetlerin ise aşağıda olduğunu öne süren kanaat, gerçekte "toplumsal mevki"nin (*ständisch*) onuruna ilişkin kavramlarla tam bir benzerlik halindedir. "Etnik" onur kitlenin özgül onurudur; çünkü öznel olarak varlığına inanılan köken topluluğuna bağlı herkes ona ulaşabilir."[34] Kendiyle ilgili işte bu mahrem kavrayış sayesinde, yani "onur" ve "saygınlık"la ilgili tanıma ulaştıran kavrayış sayesinde, bireyler kendi etnik kimliklerini ortaya koyuyor ve varoluşlarına bir anlam veriyorlardı. Weber'i "öncelikçiler" arasına yerleştiren de bu çözümlemedir. Oysa özü bakımından toplumsal bir tanımdır bu: Etnik bir topluluğa ait olmaktan ileri gelen onur, en mütevazı bireylerin talep edebileceği biricik onurdur. Etnik ya da ulusal aidiyet herkes için saygınlık kaynağıdır; ancak, iktisadi ya da toplumsal bakımdan elverişsiz durumda olan gruplar için tek saygınlık kaynağı olabilmektedir. Etnik ya da ulusal saygınlık –bu özellikleri gösterdiğinde– piyasa, statü ve iktidar düzeninde daha aşağı konumda olanlara tanınmış tek saygınlık biçimi olma tehlikesi taşır.

Ulus konusunu kapsayan metinler tamamlanmamış olmakla birlikte bu konuya ilişkin kavrayışı dört ana tema çevresinde yeniden oluşturabiliriz: 1. ulusların ayırt edici tarihsel özelliği; 2. ulusların inşasında etniğin ve yurttaşlığın diyalektiği; 3. uluslar ile kimi toplumsal gruplar arasındaki ilişkiler; 4. ulus ile demokrasi arasındaki ilişki.

Ulusların Tarihsel Ayırt Edici Özelliği

Weber'in dönemindeki ulusçuların öne sürdüğü gibi, ulus doğal bir olgu değildir, halkın etnik kökeniyle tanımlanmaz, ebedi bir gerçekliğin parçası da değildir. Ulus, modern Batı dünyasının akılcılaşması ve bürokratikleşmesi süreçlerinden ve daha genel olarak toplumsallaşma sürecinden doğmuş tarihsel bir oluşumdur: Ulusal Devlet ise çıkar çatış-

34 Weber, 1971 çevirisi, s. 418.

malarını ve etnik tutkuları denetim altında tutar. Bu anlamda ulus Batı modernliğinin özgüllüklerinden biridir.

Ulusal aidiyet duygusunun temelini atan duyguların çeşitli nesnel kaynakları vardır: Ortak siyasal anılar, dinsel inanç ve dil birliği. Ancak, bir ulusun oluşması için bu kaynaklardan hiçbiri gerekli ve yeterli koşul değildir: Ulus, "bir araya getirdiklerinin ortak nitelikleriyle tanımlanamaz". Nitekim ulus "dil birliğiyle özdeş" olmadığı gibi, "hiç kuşkusuz gerçek kan birliği"ne ya da "özgür bir antropolojik tip birliği"ne ve "başka bir büyük kitlesel kültür varlığı olan"[35] dine de dayanmaz. Etnik topluluklaşmada olduğu gibi ulusal topluluk duygusu da, onun üyelerinin aynı kökenden gelmeleri olgusuyla değil aynı kökenden geldiklerine *inanmalarıyla* doğar. Weber'e göre Sırplar ile Hırvatlar aynı etnik kökenden geldikleri halde, birincilerin Ortodoks, ikincilerin de Katolik olması, etnik birliğe inanmaktan alıkoyar onları (1910'da yazılmış metin). İşte bu yüzden, daha genel olarak, ulusçular aynı soydan geldiklerine inansalar da çoğunlukla nesnel bakımından diğer uluslarla olduklarından çok daha farklıdırlar birbirlerinden.

Bir halkın ayırt edici özelliği tarihin ürünüdür. Ulusal özelliklerin tarihsel ve siyasal açıklamaları ayrıcalıklı tutulmalıdır. O dönemlerde, etnilerin nesnel özelliklerini öne sürerek onları ulus olarak kabul ettirmeye çalışan ulusçuluk militanlarına karşı çıkan Weber, daha sonraları Mauss'un ve Lévi-Strauss'un yaptığı gibi onların argümanlarını tersine çevirdi: Ulusçuların ortak özellikleri (ırk, dil, kültür), ulusal oluşumun nedeni değil etkisiydi. Bu bağlamda Weber *Volksgeist* ya da *Volkscharakter* kavramlarını eleştirdi. Bir halk ortak özellikler gösterdiği için ulus oluşturmuyor, bir ulus oluşturduğu için ortak özellikler gösteriyordu. Nesnel olarak nitelenen özelliklere kendi anlamlarını veren, siyasal örgütlenmeydi.

Weber bu öneriyi örneklemek için yalnızca dini değil onun toplumsal örgütlenmesini de hesaba kattı. Örneğin Protestanlığın, Alman ve Amerikan ulusunun özelliği üstünde farklı bir etkisi vardı; çünkü birincisinde Kilise, ikincisindeyse mezhepler halinde örgütlenmişti.

35 Weber, *Économie et Société*, VIII, 5 (Isabelle Niehues-Jeuffroy'nın çevirisi).

Kültür (*Kultur*), yani tarihsel ve siyasal değişkenlerin belli bir karışımı, her ulusun bireyselliğini yaratıyordu ve aynı zamanda onun ürünüydü: "Bütün kültürler ulusal olma özelliği gösterirler."

Topluluklaşma/Toplumlaşma (Etni/Yurttaşlık) Diyalektiği

Etnik ilişkileri akılcı hale getirmenin bir biçimi ulus olduğu için dil de bu alanda özel bir rol oynuyordu. Yalnızca etnik topluluk duygusunun ayrıcalıklı bir boyutu ve ifadesi olmakla kalmıyordu aynı zamanda "bağımsız siyasal birlik" ya da ulus için koşuldu. Dil, hem topluluklaşma boyutuna hem de toplumsallaşma boyutuna aitti. "Günümüzde, "dil" mücadelelerinin yaşandığı çağımızda bunların olağan temeli, en başta "dil birliği"dir. Doğal olarak, sıradan "dil birliği"nden daha kapsamlıdır; bu kapsam, onun toplulukla ilgili etkinliğinin yöneldiği özgül sonuçta aranabilir ve bu sonuç bağımsız siyasal birlikten başkası olamaz. Gerçekten de günümüzde "Ulusal Devlet", dil birliği temelinde kavramsal olarak "Devlet" ile özdeşleşmiştir."[36]

Bununla birlikte dilin kendisi, ulus oluşturmak için ne gerekli ne de yeterli koşuldu, çünkü köken topluluğuna duyulan inanç farklı dillerden grupları bir araya getirebileceği gibi, tam tersine aynı dili paylaşan gruplar da aynı ulusu oluşturmayı reddedebilirlerdi. Her ne kadar İrlandalılar İngilizce konuşuyor olsalar da, dinsel inançlar bakımından İngilizlerden ayrıldıkları için kendilerini "kendi dilleriyle tanımlanmış "ulus"un üyeleri olarak hissetmezler". Benzer biçimde aynı dili konuşan Sırplar ve Hırvatlar da bir ulus oluşturmuyorlardı. Germen dilini konuşan Alsace nüfusunun "büyük bir çoğunluğu da, bugün bile Fransız "ulus"unu tamamlayan parçalardan biri olarak hisseder kendini" (1910'da yazılmış metinler). Bu son örnekte, topluluk duygusu hem âdetlere hem de tarihsel anılara dayanıyordu. "Bağımsız bir siyasal örgütlenme" oluşturmak için de kitlelerin ortak yaşama katılmaları, yani siyasal yaşamın dilini konuşmaları gerekiyordu. Dil bir yandan topluluklaşma, yani etni dünyasına, öte yandan da toplumsallaşma, yani ulus dünyasına aitti.

36 Weber, 1971çevirisi, s. 424.

Kültürün saygınlığı, ulusun saygınlığına sıkı sıkıya bağlıydı. Alman ulusu bir kültür halkıydı (*Kulturvolk*). Güç, hem bir hedefti hem de kültürün yükselmesi için bir koşul. Zaferle biten her savaş ulusal kültürün saygınlığını pekiştiriyordu ve kültürün yayılması ulusun siyasal geleceğiyle ilişkiliydi. Kültürlerin kaderi kuvvet kullanımına bağımlıydı: Almanya gibi büyük güçler, gerektiğinde kuvvet kullanarak etki alanlarını ve kültürlerini korumak zorundaydılar. "Ulus"un anlamı genellikle üstünlüğe ya da her durumda kültürel değerlerinin eşsiz olması özelliğine dayanır; bu değerlerin muhafaza edilmesi ve geliştirilmesi için grubun özgüllüklerine özen gösterilmesi gerekir."[37] Her ne kadar bütün kültürler ulusal olma özelliği gösterse ve onların varlığı ulusun varlığına bağlı olsa da, o kültürü o ulusun gücüyle bir tutmamak gerekiyordu. Küçük uluslar kültür değerlerini büyüklerden daha iyi koruyabilirlerdi. Tam tersine, büyük güçlerin kurduğu Devletler kültürle ilgili boyutları ihmal etme ve saf güce dönüşme tehlikesi taşıyorlardı. Kültür, salt emperyalist bir siyaseti doğrulamanın yalın gerekçesine dönüşebilirdi. "Saf Alman sanatı ve edebiyatı, Almanya'nın siyasal merkezinde doğmamıştır [...]. Germenlik, Alman gücünün kurduğu Ulusal Devlet'in sınırları dışında da var olduğu için kadere teşekkür etmeliyiz. Yalnızca mütevazı burjuva erdemleri ve bugüne dek hiçbir büyük Devlet'te görülmemiş otantik demokrasi değil, çok daha mahrem ve aynı zamanda ebedi değerler de, siyasal güce sırtını dönen toplulukların bağrında yeşerebilirler ancak. Aynı durum sanat alanındaki değerler için de söz konusudur: Gottfried Keller gibi otantik bir Alman, ister istemez askeri kampa dönüşen Devlet'imizin bağrında yaşasaydı bugünkü kadar eşsiz ve biricik olamazdı."[38]

Ancak şu da bir gerçekti; belirleyici özellikleri "bilinçli olarak "güç"e sırtını dönmek" olan küçük uluslar, büyük güçlerin doğrudan ya da dolaylı korumasından yararlanmaksızın hayatta kalamazlardı. Almanya'nın görevlerinden biri de gücünü kullanarak Orta Avru-

37 Weber, *Économie et Société*, VIII, 5.

38 *Politische Schriften*, s. 259, R. Aron tarafından aktarılmış, "Max Weber et la politique de puissance", Aron'da, 1967, "Tel", s. 646.

pa'daki küçük ulusların varlığını güvence altına almaktı; Germen kültürünü muhafaza etme görevi onundu artık.

Ulusçuluk ve Toplumsal Gruplar

Weber, ulusçu hareketlerin ve ulusun çözümlemesi yapılırken hem maddi çıkarlara hem de insanların tutkularına yer verilmesini önerdi. Bunlar ile toplumsal yaşamın bütün düzeyleri arasında, yani piyasa ya da toplumsal sınıflar, statü ya da saygınlık ve iktidar arasında bağ kurdu. Ulusal talep hareketlerinin kaynağında yer aldıkları için toplumsal ve siyasal koşulları ihmal etmedi; ulusçuluk ile kapitalizm arasındaki bağı ele aldı. Bununla birlikte, ulusçuluğun yalnızca iktisadi koşullara indirgenemeyeceğini de gösterirdi. Marxçı düşünürlerin öne sürdükleri gibi ulus, salt yönetici sınıfın çıkarları yararına kurulmuş yalın bir üstyapı değildi. Kapitalistlerin çıkarları, ulusal talep hareketini savunan bazı toplumsal grupların çıkarlarıyla çakışıyordu. Ulusa katılmak, "iktisadi bakımdan bağımlı" sınıfların da benimsediği bir tutkuydu.

Nasıl ki ordunun ve yönetimin, ulusun oluşmasında belirgin ve doğrudan bir çıkarı varsa kapitalistler de kendi girişimlerini geliştirmenin uygun koşullarını burada buluyorlardı. Bütün entelektüellerin; profesörler, yazarlar, sanatçılar ve gazetecilerin, yani kültürü ve ulus düşüncesini sırtında taşıyanların, bu düşünceyi oluşturmak ve yaymakla yükümlü olanların da, "kısmen dolaylı olarak maddi, kısmen ideolojik" çıkarları vardı ulusun yaratılmasında. Ulus ile kültür arasındaki bağ onlara ayrıcalıklı bir rol veriyordu: Kültür varlıklarına özgül biçimde ulaşabildikleri için "ulusal" düşünceyi yaymaya" ve kendi uluslarının özel bir görev üstlendiği düşüncesini dile getirmeye adanmış sayıyorlardı kendilerini. O halde entelektüellerin yükümlülüğü ulusöncesi (çağdaş sözcük dağarcığında, "etnik") düşünceleri dönüştürmekti; bunu yaparken tümüyle ulusal bir bellek oluşturmaları ve bu belleği küçük burjuva ve proletarya sınıflarına yaymaları gerekiyordu. İktidarın saygınlığını ulusal düşüncede dönüştürme yetkisi onlardaydı; daha sonra proletarya da bu düşünceyi benimseyebilirdi. Böylelikle, "kitleler" ancak kendi durumlarının çözümlemesini aştık-

tan sonra ulus oluşturulmasının kendi çıkarlarına da uygun olduğunun bilincine varıyorlardı: Onları bu yönde itmek entelektüellerin görevi̇ydi. Gerçekten de, diye gözlemledi Weber, işçi sınıfı ulus düşüncesini ve bu düşünceyle ilgili tumturaklı söylemi benimsedikten sonra toplumsal düzene şiddetle karşı koymaktan vazgeçmişti.

Çünkü bu yolla, saygınlığın kaynağına ulaşabiliyordu. Piyasa, statü ve iktidar düzeninde aşağıda yer tutanlar, güçlü bir ulusa katılmakla kendi saygınlıklarını ortaya koymanın biricik fırsatını yakalamış oluyorlardı: Toplumsal aidiyetleri ne olursa olsun bütün yurttaşların ulaşabileceği bir üstünlüktü bu. Ulusal yaşama katılma imkânı veren ortak dil "Devlet'in olağan temeli haline gelmiştir". Kitleler ulusa katılmak için siyasetin dilinden konuşmak zorundaydılar. Böylelikle çağdaş ulus, kültürün ve her şeyden önce dilin demokratikleşmesine bağlanıyordu.

Ulus, Demokrasi ve Güç

Weber dış siyasete öncelik tanıyordu. Ulusun evrensel tarih sürecini etkilemesi için iç örgütlenme gerekli koşuldu. Ona göre, öncelikle iç güvenlik ve "iktisadi gelişme yüzünden bölünmüş ulusun toplumsal birliği", başka bir deyişle toplumsal sınıflara bölünmüş halkın birliği, ulusun dünya çapında rol üstlenebilmesi için gerekli koşullardı. Parlamentarizm ve demokratik uygulamalar yönetilenlerin onayını almanın ve böylelikle bütün iç güçleri birleştirmenin yollarıydı; bu sayede, güce dayanan ulusal siyaseti sürdürmek üzere en güçlü siyaset adamları devletin başına geçebilirdi. Dünyanın yönetiminde yer almak, en üstün halklardan biri olan, efendi halklardan biri olan Alman halkının hem hakkıydı hem de görevi. Almanya'dan söz ederken Weber şunları açıklıyordu: "Yalnızca üstün halklar (*Herrenvolk*) dünyanın gelişme çarkını çevirebilecek yetenektedir. Bu derin niteliği taşımayan halklar böyle bir görevi üstlenip kendilerini tehlikeye attıklarında yalnızca diğer ulusların sağlam içgüdüleriyle burun buruna gelmekle kalmayacak, bu deneyimin peşinde koşarken kendi içlerinde parçalanmaya uğrayacaklardır."[39]

39 *Politische Schriften*, s. 259, R. Aron tarafından aktarılmış, "Max Weber et la politique de puissance", Aron, 1965, "Tel", s. 643.

Büyük uluslar arasındaki mücadele, onlara rutinleşmeden ve bürokratikleşmeden uzak kalma olanağı veriyordu; çağdaş toplumlar için tehdit oluşturan bu iki etken onların azametine de gölge düşürebilirdi. Weber, ulus ile güç iradesi arasındaki zorunlu ilişkiyi çözümlerken, her zaman ikinci ibareyi vurgulamak durumunda kaldı. Bu durumda da, önceleri ulusun aygıtı olarak tanımladığı Devlet ulusun, kendisiyle iç içe geçmişti. Çalışmaları ilerledikçe, ulusu ve Ulusal Devlet'i aynı gerçekliğin ayrılmaz iki boyutu olarak görmeye başladı.[40]

Birinci Dünya Savaşı sırasında Weber, ulusçu militanların düşüncesinde barınan tehlikelerin ayırdına vardı; "uluslar", bağımsız siyasal örgütlenmeler halinde örgütlenmeliydi. Ulus ile Devlet arasındaki bağın, gerçekte henüz kurulmamış olduğunu gözlemledi. Avrupa'da yaşayan halkların iç içe geçmiş olması siyasal düzenin, o dönemlerde uyrukluk olarak adlandırılan ilkeye göre inşa edilmesini olanaksız hale getiriyordu; bu ilkeye göre her ulusun egemen bir Devlet'i olmalıydı. Savaş sırasında yazdığı bir makalede şu görüşe yer verdi: Siyasal sınırlar askeri güvenliğin çıkarlarını, iktisadi çıkarları ve ulusal kültürle bağlı olan topluluğu buluşturmalıydı. Buna karşılık, Avrupa "haritasında bu üçünün buluşmadığı"nı gözlemledi. Siyasal bağımsızlığa yönelik ulusçu istekler de işte bu buluşmama halinden doğmuştu. Uyrukluk ilkesinde barınan siyasal tehlikenin bilincinde olan Weber, Dragomanov'un Rusya ile ilgili tasarıları üstünde düşündü. Federal yapıda bir siyasal örgütlenme oluşturulmasını öneriyor, bu örgütlenmenin "ulusal" kültür kimliklerine saygı göstermesini ve Rusya'da kurulan siyasal bir birlik bünyesinde her birine kültür alanında büyük bir özerklik tanınmasını öngörüyordu. Alman İmparatorluğu bünyesinde yer alan Polonya eyelatlerine de, kültür alanında geniş bir özerklik tanınmasını öneriyordu. Ancak Polonya'nın siyasal bağımsızlığını öngörecek kadar ileri gitmedi.

Ulus, Devlet ile iç içe girmiyordu: Çözümsel olarak ondan ayrı tutulmalıydı. Statü düzeyinde bir topluluklaşma sürecinin ürünü olan ulus,

40 Mommsen, 1974, s. 79.

Devlet ile aynı düzeyde değildi; Devlet, iktidar düzeyinde bir toplumsallaşma biçimiydi. "Devlet"in sorunları (*Staatspolitisch*) iktidarı konu alıyordu ve ordu ile bürokrasiye emanet edilmişlerdi; kültürle ilgili "ulusal" sorunlar (*Kulturpolitisch*) ise entelektüellere havale ediliyordu. Weber, pek çok "ulus"u bir araya getiren Avusturya Devleti'ni hatırlatarak (1914 savaşından önce yazılmış metin) şu sonuca vardı: "Ulus, "Devlet'e bağlı halk" la, yani siyasal bir topluluğa aidiyetle özdeş değildir."

Bununla birlikte ikisi arasında zorunlu ve karşılıklı bir bağ vardı. Özerk bir Devlet'ten yararlanmak için mücadele ederken ulus oluşturuyordu. Çekler, Macarlar ya da Yunanlılar bağımsız bir siyasal iktidar yaratma iradeleri sayesinde ulus halini almışlardı. Bütün uluslar belli bir tarihin ürünüydü. Aynı biçimde Çinliler de yüzyılın başında ulus oluşturmuyorlardı; ancak şimdilerde, yüzyılın sonunda "aynı gözlemciler bambaşka bir yargıya varacaklardır". Devlet kurulmuş olsa da, yurttaşları birleştiren dayanışma duygularından destek almıyorsa varlığını sürdüremezdi; ulus da, Devlet tarafından korunmadıkça kendi kültürünü muhafaza edemezdi. Weber çağdaş sosyologların görüşüne de öncülük etti: Uluslar sonsuza dek varlıklarını sürdürmezlerdi ve ulusları yaratan ulusçuluktu. Ona göre önce ulusçuluğu, sonra da ulusu tanımlayan şey Devlet kurmaya yönelik tümüyle siyasal özellik gösteren iradeydi (Ulus-Devlet yaratma talebi anlamında). 1910'da, Alman Sosyoloji Derneği'nde açıkladığı gibi ulus ile ulusçuluğu özdeşleştirerek ulusu şöyle tanımladı: "En uygun ifadesi özerk bir Devlet olan, doğal olarak onu [Devlet'i] yaratmak için gayret eden duygular mertebesinde bir topluluk."[41]

Devlet akılcılaşmanm aygıtıydı ve farklılaşmış iktisadi çıkarlardan ve etnik duygulardan doğan tutkuları denetim altında tutmayı sağlıyordu. İçeride bürokratikleşmenin aygıtıydı ve Weber bu alanı çağdaş Batı toplumunun özgüllüğü olarak görüyordu; dışarı da ise güç iradesinin aygıtıydı ve dünya üstündeki çatışmalarda hakiki ulus bu iradeyle kendini ifade ediyordu. "Ulus" kavramı düşüncelerimizi sü-

41 Guillaumin Poliakov tarafından aktarılmış, 1974, s. 117 (1912).

rekli olarak siyasal "güç"le ilişki kurmaya yönlendirir. "Ulusal" olma üniter bir şeyi ifade ettiğine göre, bir tür özgül tutkuyu (*pathos*) da belirteceği açıktır. Dil, dinsel inanç, görenek ya da kader birliğiyle bütünleşmiş bir insan grubu söz konusu olduğunda bu tutku, var olan ya da kendilerine ait olmasını şiddetle istedikleri siyasal iktidarın örgütlenmesi düşüncesine bağlanır; "güç vurgusu ne denli büyükse bu örgütlenme de o denli özgül olacaktır."[42]

Ulusun kendini güç iradesiyle tanımladığı andan itibaren, siyasal bir örgütlenmesi ve hakiki anlamda bir güç iradesi taşıyan küçük uluslar da varlıklarını sürdürebilirlerdi; hatta, "ulusal güç iddiası"nda olmayan büyük uluslara göre çok daha kolay sürdürürlerdi varlıklarını. Weber, bu konuya değinirken 19. yüzyıl başında Almanların durumunu örnek verdi; aynı kültürü paylaştıkları halde, uluslar topluluğunda güç alanında kendi iradelerini ortaya koymak için ortak bir siyasal örgütlenme oluşturma iradesini taşımıyorlardı. "Topluluğun elinde bulundurduğu siyasal "güç"e ilişkin bu ihtiraslı kibir ya da soyut siyasal bir "güç"le ilgili bu dokunaklı hasret, nicelik bakımından homojen ve ayrıca nitelik bakımından daha büyük "bir topluluğa (elli yıl öncesinin Almanları gibi) göre, nicelik bakımından "küçük" başka bir toplulukta çok daha yaygın olabilir (Macarların, Çeklerin ve günümüz Yunanlılarının dil birliğinde olduğu gibi); tıpkı diğerleri gibi Almanlar da, esas olarak bir dil topluluğu oluşturuyorlardı, ancak "ulusal" güç alanında hiçbir iddiaları yoktu."[43]

DURKHEİM'IN IRKÇILIK KARŞITI GÖRÜŞÜ

Durkheim'dan sonra, onun düşüncesindeki gelişim sürecine bakıldığında, ırk ya da etnilerarası ilişki sosyolojisi üstünde hiçbir etkisi olmadığı görülür. Tıpkı Weber gibi o da, sosyolojinin özel bir alanı olarak görmüyordu bu konuyu. Çalışmalarını çağdaş toplumdaki toplumsal kaynaşma alanına yönlendirdi; bu toplumda etnik boyutun zayıfladığını ve toplumsal yaşamda özel bir boyut olma niteliğini kaybet-

42 Weber, 1971, r). 427.

43 Weber, trad. 1971çevirisi, s. 427.

tiğini öne sürdü. Daha ileride de göreceğimiz gibi, bu bakış açısı Fransız sosyolojisini yakın tarihe kadar etkisi altına aldı. Hiç kuşkusuz bu yaklaşım, bütünleşmenin nasıl sağlandığına ve ulusal ideolojiye bağlıydı; bu etkenlerden hiçbiri, kendi yerini özel toplulukların ya da kamusal alanda yer alan azınlıkların varlığına bırakmıyordu ve yurttaşların birey olarak bütünleşmesi ilkesine dayanıyordu. Ancak, bu açıklamayla yetinilmemeliydi. Fransız sosyoloji okulunun kurucusu olan Durkheim, Weber gibi çağdaş toplumun özgüllüğü üstüne global bir görüş ortaya koyarak kolektif yaşamda etnik boyutların giderek eriyeceğini öngörüyordu.

Özgül sosyolojik bakış açısını oluştururken gösterdiği çabada ve "organiko-psişik" yapının toplumsal olaylar üstündeki etkileriyle ilgili tartışmasında, Durkheim'ın ortaya koyduğu düşünce, dar anlamda ırkçı düşüncenin; yani farklı ve eşitsiz ırkların varolduğunu savunan ve toplumsal olguları bu eşitsizlikle açıklayan düşüncenin sosyolojik eleştirisi bakımından bir evre teşkil eder. Tıpkı diğerleri gibi Durkheim da, biyolojinin bilimsel bir sonucu olarak görülen bu düşünce tarzını görmezlikten gelemezdi. Kendi zamanında çoğunluğun yaptığı gibi "ırk" sözcüğünü kullandı, ancak bunun yerini pek çok kez "tip" sözcüğüne verdi. Irkların "melezleşme"si söz konusu olduğunda kavramın da belirsizleşmesini eleştirerek "kalıtım" olgusunu göz önüne aldı. O dönemde Franz Boas tarafından formülleştirilen saf çevreci bakış açısını benimsemedi. Buna karşılık, toplumsal olguları açıklamada ırkın önemli olduğu düşüncesini kesinlikle eleştirdi. Bu tutum, sosyolojiyi inşa etmeye yönelik projesini etkiledi: Toplumsalı açıklayan şey, "organiko-psişik" (insanın organik ya da psişik oluşumundan türeyen her şey) değil, toplumsalın kendisiydi. *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*'nda* formülleştirdiği bu önerme, daha sonra *İntihar*'daki** çözümlemelerde uygulamalı olarak ortaya konuldu. Tıpkı Max Weber gibi sosyolojinin özgül bakış açısını bu yolla formülleştirdi.

(*) Bordo Siyah Yayınları, 2003, çev. Cenk Saraçoğlu – ç.n.

(**) Cem Yayınevi, 2002, çev. Özer Ozankaya – ç.n.

Irkın ve onun etkilerinin eleştirisi, çağdaş toplumla ilgili yorumuna da yansıdı. Toplumsal işin bölüşümüne dayanan organik dayanışma ilkesi, mekanik dayanışmayı yerinden edip yayıldıkça, bütün özel dayanışma biçimleri gibi, etnik bağlar da giderek zayıflıyordu.

Irk Kavramı

Durkheim, Franz Boas'ın (1858-1942) *The Mind of the Primitive Man* (1911) adlı kitabı için hazırladığı rapor vesilesiyle saf "çevreci" bakış açısıyla ilgili kuşkularını ifade etti. Ortamın etkisinin, "tipler" ya da ırklar arasındaki farkları tek başına açıklamaya yetmeyeceğine kesin olarak inanmıyordu; kalıtımın da rol oynadığını düşünüyordu. Boas, "Amerika'da doğan İtalyan ya da Yahudi, vb. çocukların, ebeveyninin belirgin özelliklerinden uzaklaşarak Amerikan tipine yaklaştıklarını kanıtladığını öne sürüyor; kafataslarının biçimi, boyları, ağırlıkları, vb. ana babalarınınkiyle aynı olmazmış. Son derece şaşırtıcı olan bu sonuçlara şiddetle karşı çıkıldığı doğrudur. Ortamın dışında ırk için çok daha önemli olan bir etken de kalıtımdır ve kalıtım, aktardığı özellikleri sabitleme eğilimi gösterir. Ancak kalıtımın etkileri çaprazlamalarla değiştirilebilir."[44] Durkheim ırk kavramını eleştirirken, farklı ırklardan ve tiplerden kişiler arasındaki "çaprazlama"nın varlığından yola çıkıyordu; çevrecilerin yaptığı gibi yalnızca fiziksel ve toplumsal ortamın "tipler" üstündeki etkisinden söz etmiyordu.

Biyolojik ırkların eşitsizliği düşüncesini reddediyor, ancak halklar arasında uygarlık ya da kültür –biyolojik değil, toplumsal bir olay– alanında eşitsizlik olduğunu düşünüyordu; bu eşitsizlik yüzünden halklar, belli bir anda "uygarlık"ı tanımada eşitsiz bir beceriksizlik gösterebiliyorlardı; ayrıca bütün ırkların ya da bütün halkların (bu iki terim arasında anlamlı bir denklik olduğu bir kez daha görülür) uygarlık biçimlerinin tümünü benimsemede eşit bir beceri gösterdikleri kanıtlanmamıştı. "Yargıya ve akılyürütmeye ilişkin bütün temel mekanizmalar, en ham olanları da dahil uygarlığa içkindir; ne

44 Durkheim, 1913, s. 31.

var ki, filiz halindedirler. Onları güncelleştiren kültürdür [...]. Bunu söylemek, bazı ırkların belli bir zihin düzeyini aşamama kadersizliğini yaşadıkları anlamına gelebilir mi? Bundan daha temelsiz bir iddia olamaz; tam tersine biz, fiziksel ya da toplumsal dış nedenlerin halkların farklılaşmasında ana kaynak olduğunu düşünüyoruz. Ancak buradan yola çıkılarak, kökenleri ne olursa olsun bugün bütün insanların uygarlık karşısında eşit yetenekte oldukları sonucuna varılamaz. Yüzyılların kültürü, ilke olarak var olmayan düzenlemelerin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Kuşkusuz, özellikle belli bir ırkın haksız yere aşağılanmış olması mümkündür: Büyük bir olasılıkla Amerika'daki Siyahların durumu böyledir. Ancak bu durum bütün ırkların, bütün halkların, zihnin olası bütün biçimleri karşısında doğuştan eşit yetenekte olduklarını söylemek için neden sayılamaz."[45] Irk konusundaki bu yaklaşımı yüzünden Durkheim çoğunlukla eleştirildi: Otuzlu yıllardan başlayarak araştırmacıların çoğu, saf çevreci yaklaşımı benimsedi. Ancak bana asıl anlamlı görünen şu: Her ne kadar Durkheim ırk düşüncesinin içinde kalarak kafa yormayı sürdürse de, ırkçı düşüncenin can damarını; yani toplumsal olayları ırklarla açıklamayı reddetmiş ve bu karşı çıkış sayesinde sosyolojinin temellerini atma tutkusunu alevlendirmiştir.

Irkçı Açıklamanın Eleştirisi

Bu açıklama iki yönden eleştirilmektedir: Birincisi, ırk insan toplulukları arasındaki "çaprazlamalar" yüzünden belirsiz bir kavramdı; ikincisi ve asıl önemlisi "toplumsal olguların, organiko-psişik mertebede bulunan etni etkeninden bağımsız" olduğunu ortaya koyma gereği ve toplumsal olguları toplumsal olmayan değişkenlerle değerlendiren her tür açıklamayı dışlama gereği ölçüsünde, ırk kavramının açıklayıcı değeri de reddedilmeliydi: "Toplumsal bir olgunun ancak ve ancak başka bir toplumsal olguyla açıklanabileceğini göstermiştik."[46]

---

45 Durkheim, 1913, s. 33.

46 Durkheim, 1895, 1982 baskısı, s. 143.

Her ne kadar Steven Lukes psikopatoloji düzenlemelerini, ırka ve kalıtıma ilişkin "organiko-psişik" örnekler olarak görse de,[47] Durkheim kendi açıklamalarında, insanın organik ya da biyolojik boyutunu belirtmek için şu terimleri gayet rahat kullandı: "Etnik", "antropolojik", "ırk" ya da "ırksal", "kalıtım", "organiko-psişik" ya da hatta "psikolojik".

"Bütün yönlerde" çaprazlama olduğuna göre ırk da belirsiz bir kavramdı. "Irk nedir? [...] Genellikle iki ana kavramla karşı karşıya kalıyoruz: Benzerlik ve soy kavramları [...] günümüzde bu tanımı karşılayacak insan ırklarının var olduğu pek söylenemez; zira, bütün yönlerde görülen çaprazlamalar sonrasında kendi türümüzde var olan çeşitlerden her biri çok farklı kökenlerden türedi. O halde, eğer bize başka bir ölçüt verilmezse farklı ırkların intiharla ne tür bir bağlantılarının olduğunu bilmek zor olacaktır, zira ırkların nerede başlayıp nerede bittikleri kesin olarak söylenemez."[48] "Soy ya da akrabalık düşüncesini ırk kavramına dahil etmek yönteme aykırıdır. Bu kavramı kendi dolaysız öznitelikleriyle tanımlamak daha iyidir; böylelikle gözlemci onlara doğrudan ulaşacak ve kökenle ilgili her tür soruyu erteleyebilecektir. Bu kavramı eşsizleştirecek iki özellik kalır geriye. Birincisi, benzerlikler arz eden ve bireylerden oluşmuş bir grup olabilir; ancak aynı imana ve aynı mesleğe bağlı kişilerin durumu da böyledir. Bu kavramın ayırt edici özelliğini tamamlayan şey, onlar arasındaki benzerliklerin kalıtsal olmasıdır. Kökeninde nasıl oluşmuş olursa olsun burada söz konusu olan tip, kalıtım yoluyla aktarılabilen bir tiptir [...].Böyle ortaya konulduğunda, ırkların oluşumu sorunu da çözülebilir bir sorun haline geliyor; ancak, sözcük öylesine yaygın bir kabul kapsamında ele alınıyor ki, giderek belirsizleşiyor. Ancak, türün en genel kollarını, insanlığın doğal ve görece değişmez bölünmelerini artık belirtmediği için her türden tipi belirtir hale geliyor. Gerçekten de bu bakış açısına göre, yüzyıllar boyu mahrem ilişkiler sonrasında birleşen ve kısmen kalıtsal benzerlikler gösteren kişilerin oluşturduğu ulus grupla-

47 Lukes, 1973, s. 17.
48 Durkheim, 1897, 1990 baskısı, s. 54-55.

rından her biri, belli bir ırkı meydana getiriyor. Bu nedenle kimi zaman Latin ırktan, kimi zaman Anglosakson ırktan, vb. söz ediliyor. Hatta sırf bu biçimiyle ırklara, tarihsel gelişmenin somut ve canlı etkenleri gözüyle bakılabilir. Bütün bu halklar karmaşasında, tarihin bu derin potasında ilkel ve temel büyük ırklar, sonuçta birbirleriyle öylesine iç içe girdiler ki hemen hemen neredeyse bütün özelliklerini yitirdiler."[49]

Ancak tek sorun, kavramın belirsizliği değildi. Asıl eleştiri konusu, toplumsal bir olayı açıklamaya çalışırken, bambaşka yapıda bir olgunun kullanılmasıydı. "Hazırlık amacıyla yapılan bu gözlemler bir konuda bizi uyarıyorlar: Sosyolog, herhangi bir toplumsal olay üstünde ırkların etkisini araştırmaya girişirken ne kadar ihtiyatlı davransa azdır. Zira, böylesi sorunları çözebilmek için farklı ırkların hangileri olduğunun ve bunların birbirini nasıl ayırt ettiklerinin de bilinmesi gerekir. Antropoloji alanında yaşanan bu belirsizliğin, ırk sözcüğünün günümüzde hiçbir tanıma denk düşmemesinden kaynaklandığını bilmek tedbir alma zorunluluğunu artırıyor. Gerçekten de köken ırkları, artık paleontolojik önem dışında herhangi bir önem taşımıyorlar; öte yandan, ırk olarak adlandırıldığı halde ondan daha dar olan bu gruplaşmalar, kan bağıyla değil uygarlık sayesinde kardeş olmuş halklar ya da halk toplumları olmaktan öteye gitmiyorlar. Bu biçimde tasarlanan ırk, neredeyse tümüyle uyruklukla örtüşüyor[50] [...]. *O halde, eğer terimleri daha kesin anlamlarıyla düşünürsek, ırk değil uyrukluk söz konusu edilebilir*"[51] (altını ben çizdim).

Durkheim'ın bir yandan ırk düşüncesini kabul edip diğer yandan onun anlamını yavaş yavaş nasıl dönüştürdüğünü ve "organiko-psişik"ten geçerek tümüyle sosyolojik bir kavrama, "uyrukluk" kavramına nasıl ulaştığını bu alıntılarda görmek mümkün. Her ne kadar ırk kavramına "gerçeklik"[52] atfetmeyi sürdürse de, "Ari" ırkı çağrıştırsa da, Avrupa'da "en genel özellikleri kabaca göze çarpan büyük tipler"in

49 Durkheim, 1897, 1990 baskısı, s. 56-57.
50 Durkheim, 1897, 1990 baskısı, s. 58.
51 Durkheim, 1897, 1990 baskısı, s. 60.
52 Fenton, s. 134.

bulunduğu –öncelikle, "ırk" olarak adlandırılan Germen, Kelt-Roma ve Slav tipleri– "ve halkların bunların arasına yayıldığı"nı kabul etse de, ulaştığı sonuç oldukça açıktır: Aynı ırktan kişiler arasında görülen benzerliklerin nedeni, onların tarihi, yaşama koşulları ve ortak uygarlığıdır.

Sonuç olarak, intihar yüzdelerinin ırklara göre belirgin bir fark göstermesinin nedeni onların, biyolojik özelliklerine bağlı olarak intihar tehlikesini eşitsiz bir biçimde taşımaları değil, içinde bulundukları toplumsal koşulların aynı olmamasıydı: "Aynı toplumsal ortamda yaşayan bir Alman ile bir Slav'ın intihar eğilimi hemen hemen aynıdır. Dolayısıyla, koşullar değiştiğinde onlar arasında gözlemlenen fark da ırka bağlı değildir [...].[53] Başka halklara göre Almanların kendilerini daha çok öldürmelerinin nedeni damarlarında akan kan değil, onları yetiştiren uygarlıktır."[54] Bu biçimiyle ırk açıklayıcı bir değer taşımıyordu.

Bu "kural"ı, intihar yüzdelerindeki farkları çözümlerken uygulayan Durkheim, Max Weber'in kullandığı terimlere çok yakın terimler kullanarak şu mantıksal sonuca vardı: "Irkla ilgili karanlık güçleri işin içine sokmaya gerek kalmadan intiharın Fransa'daki coğrafi dağılımını açıklayabiliriz [...]. Kuzey bölgesindeki insanların Güney'e göre kendilerini daha çok öldürmelerinin nedeni etnik mizaçları yüzünden buna daha yatkın olmaları değil, intiharla ilgili toplumsal nedenlerin, Loire'ın güneyine göre kuzeyinde daha fazla olmasıdır."[55] Durkheim'ın vardığı bu sonuç, zorunlu olarak sosyolojinin temellerini atma tasarısında yer aldı: "Bütün bu olgulardan da anlaşılacağı gibi toplumdaki intihar yüzdesi yalnızca sosyolojik bakımdan açıklanabilir."[56] Ay-

53 Durkheim, 1897, 1990 baskısı, s. 62.

54 Durkheim, 1897, 1990 baskısı, s. 63. "Etnik özellikler organiko-psişik niteliktedir. O halde, eğer psikolojik görüngüler toplum üstünde, onlara atfedilen nedensel etkililiği gösteriyorlarsa, toplumsal yaşam da onlara uygun olarak çeşitlenmelidir. Kaldı ki, bilinen hiçbir toplumsal görüngü tartışmasız biçimde ırka bağımlı değildir. Hiç kuşkusuz, bu durumun yasa değerinde olduğunu söyleyemeyiz; ancak en azından bu durumun, pratiğimizde sürekli olarak karşılaştığımız bir olgu olduğunu belirtebiliriz. Aynı ırktan gelen toplumlarda son derece çeşitli örgütlenme biçimleriyle karşı karşıya kalınırken, farklı ırklardan toplumlarda oldukça çarpıcı benzerlikler gözlemlenmektedir." (ay.y., s. 107).

55 Durkheim, 1897, 1990 baskısı, s. 67-68.

56 Durkheim, 1897, 1990 baskısı, s. 336.

nı sonuç, Durkheim'ın çağdaş toplumla ilgili yaklaşımına da bağlandı. Bu yaklaşım kendi mantığını ortaya koydukça bireyleri de içinde yer aldıkları dayanışmadan ve özel bağlılıklarından kurtarıyordu; bireyler yeni bir özerklik elde ediyorlardı. Kolektif yaşamın etnik boyutları silinmeye mahkûmdu.[57]

Steve Fentom şunu vurguladı: Durkheim, bir yandan ırk kavramının geçerliliğini ve ırkçı kuramın açıklayıcı değerini eleştirirken, diğer yandan da ırk düşüncesini ilgilendiren konulara tereddütlü ya da kuşkucu yaklaşmıştı. Durkheim'ın kendi döneminin düşünce biçimlerine mahkûm kaldığı doğruydu. Ancak eleştirileri, ırkçı düşüncenin özüne yönelmekten de geri kalmadı: İster halkların tarihi, sanat, dil, siyaset ya da toplum söz konusu olsun, Fentom, toplumsal olguların ırkla açıklanmasını eleştirdi. "Irksız ırkçılık"ın ortaya çıkacağını ya da, "kültür"ün yerine "ırk"ı koyarak ırkçı düşüncenin özünü muhafaza eden kültür belirlenimciliğinin gelişeceğini öngöremediği için onu suçlayamazdık. Sosyologların yapabileceği tek şey, kendi toplumsal deneyimleri ve kendi tarih bilgileri üstünde düşünmekti.

Uzmanlar, Weber'i ve Durkheim'ı okumayı fazlaca ihmal ediyorlar. Oysa, bütün profesyonel sosyologlar bu tasarıya sadık kalmamış olsalar da, onların çalışmaları, sosyoloji tasarısının esas olarak ırkçılık karşıtı özellik taşıdığını ortaya koyuyordu. Montesquieu, Fransızların Germen soyundan geldiği düşüncesini kabul ediyordu, ancak psikolojik, tarihsel ve toplumsal olguların ırk tarafından belirlendiğini reddetmiyordu. Bilime karşı duyduğu inanca rağmen Auguste Comte'un konumu başka bir örnek teşkil ediyordu. Ona göre insanlık Beyaz, Sarı ve Siyah olmak üzere üç büyük ırkı kapsıyordu: İlkinin zekâya, ikincisinin etkinliğe ve üçüncüsünün de duygusallığa yatkın olduğunu düşünüyordu. Ne var ki, kendini peygamberi saydığı evrensel uyum çağında bu ayrımlar yok olacaktı; çünkü "Büyük Varlık'ın bütünsel uyumu, her biri kurgusal, etkin ve duygusal olan bu üç ırkın yakın rekabetini şart koşar". Her ne kadar ırkın, örneğin iklimden da-

57 Bkz. xı. Konu.

ha etkili "toplumsal bir dönüştürücü" olduğuna inansa da, ona üstünlük atfetmiyordu ve farklı düşünen yazarları şiddetle kınıyordu.[58] Sosyoloji düşüncesinin kurucuları ırkları bir gerçeklik olarak kabul etmekle birlikte şunları da reddediyorlardı: Belirlenimcilik, ırkların oluşturduğu hiyerarşi ve az çok Darwinciliğin etkisi altında kalan ve ırk düşüncesine eşlik eden (ırkların mücadelesi, Beyaz ırkın üstünlüğü, melezleşmeye bağlı gerileme, vb.) toplumsal felsefe. Onlar, sosyoloji bilgisinin bağımsız olduğunu savunuyorlardı.

BİTMEYEN TARTIŞMA

Bu tartışmalardan sonra, sosyoloji geleneğinin biyolojiyle işinin bitmiş olduğu sanılmasın. Sonraki kuşakların araştırmacılarını etkisi altına alan güç, ustaların otoritesi değil, araştırmacılık yasasının kendisiydi. Bir sonraki başlıkta, özellikle sosyal psikolojiden yana olan bilginlerin doğuştan ile edinilmişe katkıları üstüne sürüp giden tartışmalarını göreceğiz. Elbette, yirmi otuz yıldır biyoloji de kendi cephesinde müthiş gelişti. Çok sayıda akıl hastalığının artık psikolojik ya da toplumsal etkenlere değil genetik etkenlere bağlı olduğu söyleniyor. Bu anlamda, genetik alanında gösterilen başarıların sosyolojik yorumların geçerliliği üstüne kuşku yarattığı söylenebilir mi?

"Irk ve Tarih"in (1952) Yeniden Ele Alınışı (1971)

1971'de Claude Lévi-Strauss'un Unesco'da verdiği "Irk ve Kültür" başlıklı konferans, 1952'de aynı kurumda verdiği "Irk ve Tarih" konulu konferansı tamamlıyor, hatta düzeltiyordu; çünkü ilki, birkaç yanlış anlaşılmayla birlikte uluslararası görevlilerin ve ırkçılık karşıtı militanların kutsal kitabı haline gelmişti. Lévi-Strauss 1952'de, biyoloji bilgisi ile antropologların bilgisi arasındaki kesin ayrımı göklere çıkarıyordu. 1971'de ise, bu iki disiplin arasındaki ilişkilerin yeniden formüle edilmesi çağrısını yaptı ve antropologları genetikçilerle diyalog kurmaya davet etti. İnsanın evrenselliği hakkında yeni bir tanım öneriyordu.

58 Poliakov, 1971, s. 228-229.

Irk kavramını tanımlamanın, bütün zamanlarda olanaksız olduğunu hatırlatıyordu; bu tanım için art arda öne sürülen bütün özelliklerin (kafatasının biçimi, derinin rengi, kan grupları, kan serumundaki proteinler), ortama uyum sağlama olaylarına bağlı olduğunun anlaşıldığını söyledi. Doğumda gözlemlenen davranış farkları bile rahim içi yaşam koşullarındaki farklardan kaynaklanıyordu. Birleşik Devletler'de yaşayan siyah ya da Beyaz Amerikalı bebekler, siyah Amerikalı bebekler ile Afrikalı bebeklere göre daha yakınlardı birbirlerine.

İnsanlığın evriminin, biyolojik evrimin bir alt-ürünü olmadığı bilinse de, buradan yola çıkılarak biyolojik evrimden "tamamen ayrı"[59] olduğu sonucuna da varılamazdı. Fiziksel antropoloji, ırkçıların bütün argümanlarını çürüttükten sonra, 19. yüzyılın düşüncesini altüst etmek ve genetikçiler ile etnologlar arasında yepyeni bir işbirliği oluşturmak gerekiyordu. O dönemlerde iddia edildiği gibi, kültürü etkileyen şey ırk değildi; insanların benimsediği kültür ve yaşam biçimleri onların biyolojik evrim ritmini etkiliyordu. Kalıtımın insana kazandırdığı şey, belli bir kültür edinmesini sağlayacak genel yatkınlıktı; onun kendi kültürü ise doğuştan gelen tesadüflere bağlıydı. Kültürel özellikler, genetik bakımdan belirlenememekle birlikte organik evrimi etkiliyordu. Evlenme kuralları, komşu halklarla kurulan ilişkiler ya da hijyen kuralları, ayırt edici genetik özellikler üstünde etkiliydi. Bütün kültürler beden üstünde iz bırakıyorlardı: Giysi, saç tuvaleti, süsler, bedene yapılan müdahaleler ve bedenin davranışları kimi fiziksel tiplerin yerleşmesine ve bazen yayılmasına yol açıyordu. Kalıtım ile kültür arasında karşılıklı ilişkiler kuruluyordu ve bu ilişkiler de kültür öncelikliydi. "Şurada ya da burada insanların benimsediği kültür biçimleri, geçmişte üstün olan ve belki şimdi de üstünlüğünü koruyan yaşam biçimleri, onların biyolojik evriminin ritmini ve yönelimini çok büyük ölçüde belirler."[60]

1971 konferansının diğer teması, daha büyük şaşkınlığa yol açtı: Lévi-Strauss, insanın evrenselliğini "canlı varlık" olma özelliğiyle tanımlıyor ve insanlık alanında dirimselciliği benimsiyordu. Batılıların

59 Lévi-Strauss, 1983, s. 43.
60 Lévi-Strauss, 1983, s. 36.

doğaya egemen olma ihtirasını Prometheus ihtirası olarak niteliyor ve çürütüyordu. Bu tutkuyu insanın özgürleşmesi tasarısı kapsamında çözümlemediği gibi, onu doğayı yok etmenin bir aracı olarak görüyordu. Kendi yerini doğada ve insan ile kozmos arasındaki ilişkilerde gören, "bilgece tasarlanmış" insanlığın erdemlerini açıklarken insanı öncelikle ahlaki bir varlık olarak tasarlayan Batı'nın hümanizm geleneğini tartışmaya açtı. "İnsanın kendi benzerlerine karşı göstermesini umduğumuz saygı, onun bütün yaşam biçimleri karşısında duyması gereken saygının özel bir biçiminden başka bir şey değildir. İnsanı yaradılıştan yalıtan, onu yaradılıştan ayıran sınırları çok dar çizen ve Antikçağ ile Rönesans'tan miras kalan Batı hümanizmi, onu koruyacak ciladan da mahrum bırakmıştır insanı [...]. Batı hümanizmi, keyfi olarak çizilmiş sınırların ötesine bazı parçaların atılmasına fırsat vermiş, bu parçalar da, her seferinde insanlığa biraz daha yaklaşmıştır; böylelikle onlardan esirgenen saygınlık, dolaylı olarak insanlıktan da esirgenmiştir. Hem zaten, insanın saygıdeğer olmasının nedeni yaradılışın sahibi ve efendisi olmasından çok, canlı bir varlık olmasıdır; onu, bütün diğer canlı varlıklara saygı göstermek durumunda bırakan birincil kabul budur."[61] Yerliler, hümanizmin "bilgece tasarlana"bileceğini göstermişlerdi. Buna göre insan kendini kozmosun bir parçası olarak kabul ediyordu ve onun efendisi olma ihtirasına kapılmıyordu; oysa Batılılar kozmosu "yağmalamışlar"dı. İnsanın çevreyle uyumu ve bütün yaşam biçimlerine saygı gösterilmesi, yeniden kaleme alınacak insan hakları evrensel bildirgesinin temel taşlarını oluşturmalıydı.

Bu yaklaşım, hümanist gelenekten kopmanın göstergesi değil midir? Zira hümanist gelenek, başka canlı varlıklara indirgenemeyen insanı kendi biyolojik doğasıyla değil özgürlüğüyle tanımlar.

"The Ethnic Phenomenon"

Son yıllarda sosyobiyolojinin bütün gücünü toplayıp geri dönmesi –elbette onu, Lévi-Strauss'un düşüncesiyle karıştırmamak gerekir– insan

61 Lévi-Strauss, 1983, s. 46.

davranışlarını yalnızca biyolojiyle yorumlamaya yönelen büyük gayretin bir ürünüdür. Örnek alınması gereken çalışmalar yapan ve kazandığı ünü hak eden Pierre Van den Berghe gibi bir bilginin, etnilerarası ilişkilerle ilgili bilgiyi tazelemeye çalışırken sosyobiyolojinin katkılarını sosyoloji düşüncesiyle bütünleştirmesi anlamlıdır.[62]

1981'de *The Ethnic Phenomenon*'un yayımlanması, hiç kuşkusuz şu etkenleri hesaba katmadan açıklanamaz: 70'li yıllarda Birleşik Devletler'de ırkçı şiddetin artması, kimi azınlıkların ayrılıkçı talepleri, gruplar arasındaki farkları en aza indirmeyi hedefleyen geleneksel asimilasyon siyasetinin zayıflaması, kültüre yönelik çoğulcu programların yayılması, yönetimin benimsediği *affirmative action*[63] siyasetinin belirsizliği ve başarısızlıkları. "Yurttaşlık hakları kuşağı"nın sosyologları; Beyaz, solcu, çoğu Yahudi, Amerikan demokrasisinin evrensel değerleri adına ırkçılık karşıtlığının militanlığını yapan ve yapıtlarının büyük bölümünü 60-80'li yıllarda tamamlayan sosyologların tümü kişisel ve kolektif başarısızlık duygusuna kapıldılar. Onların tarihini yazan John Stanfield'in gönül alıcı sözleri[64] bunu açıklamakta yeterli değildi: Bu başarısızlık, bir sonraki kuşağın radikal siyah sosyologlarıyla aralarındaki profesyonel rekabete bağlanamazdı. Rekabet belli ölçüde etkili olmuş olabilirdi; ancak asıl önemlisi, ırklar arasındaki ilişkilerin ülkelerinde gösterdiği seyir karşısında duydukları acıydı. Onlar, bilimsel çalışmalar aracılığıyla sürdürdükleri yaşam mücadelesinde başarısız oldukları kararına varmışlardı.[65] Bu grupta yer alanlardan bazıları, *affirmative action* siyasetinin sonuçları karşısında çekincelerini açıkladıkları ve siyah militanlığın aşırılıklarını eleştirdikleri için ırkçılıkla suçlanmışlardı. Öyle ki, kendi kampüslerinde eziyete uğradıkları duygusuna kapılmışlardı. Gelecek hakkında karamsarlığa gömüldükleri için, geçmişte iyi niyetle benimsedikleri sol (Amerika'daki adıyla liberal) angajmanın fazlasıyla naif bir tutum olduğuna karar vermişlerdi.

62 Van den Berghe, 1981.

63 Bkz. IX Konu, s. 324 ve devamı.

64 Stanfield, 1993, s. XIII et XXI.

65 "Sanıyorum, tümüyle başarısızlığa uğradığımı söyleyebilirim", Van den Berghe, Stanfield'de, 1993, s. 246.

Bütün bunlara karşın, Van den Berghe'nin çalışmalarını, sosyolojizme yenik düşmeden, onu hazırlayan toplumsal koşullara indirgemek olanaksızdır. Onun yapıtını militan ve bilgin olarak yaşadığı hayal kırıklığına indirgemek, birinci dereceden önemli bu araştırmacıyı küçümsemek ve kendi kişisel duygularının ötesinde her tür akılcı bilgiye ulaşmak için duyduğu evrensel tutkuyu unutmak anlamına gelecektir. Dünyanın çeşitli üniversitelerinde şiddet gösterilerine maruz kalmasına ve ırkçılıkla suçlanmasına üzülmekten başka bir şey gelmez elimizden. Kısacası onun yazdıklarını okumak önemlidir.

Pierre Van den Berghe, sosyobiyolojiden destek alarak düşünceye egemen olan ırkçılık karşıtı ezberi tartışma konusu yapmak istiyordu. Bu ezber şunları kapsıyordu: 1) Bütün insanlar tek bir türe bağlıydı ve biyolojik bakımdan anlamlı sayılabilecek alt-türler yoktu. Irk, hiçbir biyolojik gerçekliğe denk düşmeyen toplumsal bir oluşumdu; 2) farklı gruplara bağlı bireyleri ayıran farklar, aynı gruba bağlı bireyleri ayıran farklardan daha zayıftı ve bu farklar, var oldukları ölçüde hemen hemen tümüyle toplumsal çevrenin ürünüydüler; 3) ırkçılık ve etnosantrizm akıldışı, işlevsiz, hatta sapkın görüşlerdi; hastalıklı kişilikler bu görüşleri benimsiyor ve onların "statü eşitliğine dayanan temel" (*equal status basis*) üstünde kurulmuş ilişkilerle toplumsal bakımdan tedavi edilmeleri gerekiyordu.

Sosyobiyoloji, Edward O. Wilson'ın 1975 ve 1978'de yayımlanan iki kitabında[66] oluşturuldu. Yazar, sosyolojik yorum düşüncesini reddediyordu; çünkü ona göre "sosyoloji ve diğer toplumbilimleri, tıpkı beşeri bilimler gibi, biyolojinin çağdaş bireşimle bütünleştirilmesi gereken son kolları"ydı. Birey, öncelikle biyolojik bir varlık olduğuna göre, onun davranışlarını da, çıkarlarına ilişkin bir olguyla açıklamak gerekiyordu: Her zaman ve her yerde devamlılığını sağlamak ve eğer mümkünse genetik soyunu büyütmek. Claude Lévi-Strauss bu perspektifi yeni-Darwincilik, yani genetiğin yol gösterdiği Darwincilik olarak niteledi. Kendini kurtarmak yerine yakınları için kendini feda eden

66 Wilson, 1975; Wilson, 1978.

birey, genetik soyunun hayatta kalmasını ve hatta gelişimesini güvence altına almış oluyordu. Edward O. Wilson'ı izleyen sosyobiyolojistler bu tavrı belirtmek için *inclusive fitness* deyimini uydurdular; böylelikle, bireyin en bencil anlamda anlaşılması gereken "içsel uyumunun", kendisiyle değil genleriyle kurduğu ilişki bakımından tanımlandığını vurgulamak istiyorlardı. Bu uyum kendisi dışında, aynı genetik soyu taşıyabilecek ve sürdürebilecek herkesi kapsıyordu: Bireyin genetik soyunun yarısını paylaşan erkek ve kız kardeşleri, dörtte birini paylaşan erkek ve kız yeğenleri, sekizde birini paylaşan kuzenleri. Sosyobiyolojistler, birinci temel anlamda bu mekanizma içinde, klasik Darwincilik yasasında yer almayan bir açıklamanın; kültürel davranışlarla ilgili açıklamanın anahtarını bulduklarını düşünüyorlardı. Onlara göre, toplumsal yaşamın bütün kurumları ve bütün yasaları, genetik soyu daha iyi sürdürmek için bireylere olanak tanıyan düzenlemelerdi. İçsel uyum zihnin bütün etkinlik biçimlerini belirliyordu.

Van den Berghe, Wilson'ın çalışmalarına başvurdu. Sosyolojik bakış açısının "etnik görüngü"yü açıklamaya yetmediğini düşünüyordu. Liberal ve Marxçı sosyologların tersine, etnik duyguların ve ırkçılığın saf kültürel ürünler olmadıklarına inanıyordu. Liberaller bunları akıldışıcılığın tortuları olarak değerlendiriyor ve çağdaş toplumun akılcı mantığı yayıldıkça ortadan kalkacaklarını düşünüyorlardı; Marxçılara göre bunlar kapitalizmdeki çelişkilerin ürünüydü. Ancak, her iki taraf da etnisitenin yeniden ortaya çıkmasını ve ırkçılığın gelişmesini açıklamakta başarısızlığa uğramışlardı. Buna karşılık sosyobiyoloji, gelişmelerin anlaşılmasını sağlayacak yeni bir mecra açıyordu. Herhangi bir ahlaki nedenle onu dışlayamazdık. Hatta tam tersine yeni bir etik oluşturmak için, mücadele etmek istediğimiz görüngüyü tanımak önemliydi. Sosyobiyoloji, bütün insanlık türünün derin birliğini kanıtlamak amacıyla da kullanılabilirdi.

Kendi kullandığı terimlerle ifade etmek gerekirse, Van den Berghe şunları kanıtlamaya çalışıyordu: 1) Etnik ve ırksal ilişkiler ile akrabalık ilişkileri (*kinship*) aynı nitelikteydi, çünkü ikisi de, gerçek ya da varsayılmış ortak soya dayanıyorlardı. Buna bağlı olarak etnosantriz-

mi ve ırkçılığı, akrabalarını kayırma tutumu gibi (*kinship selection*), yani genetikteki anlamıyla "yakınlar"a tanınan kendiliğinden ve doğal tercihle açıklamak gerekiyordu; 2) etnilerarası ilişkileri konu alan ve çelişkiliymiş gibi gösterilen öncelikçilik ve araççılık kuramları, etkileşimli tek bir modelin iki yüzüydü: İnsan, kendi çevresine uyum gösteren organizma olarak incelenmeliydi.

Tıpkı akrabalık ilişkilerindeki gibi etnik ve ırksal ilişkiler de kayırmacılığa dayanıyordu. Hayvan toplumlarının tümünde aynı durum söz konusuydu ve bireylerin genetik yakınlığı arttıkça kayırmacılık da artıyordu: Bu öncelik, kendi yakınlarının iyiliği için büyük fedakârlıklarda bulunmaya kadar gidebilirdi. Kaldı ki, hayvan toplumları için yapılan çözümlemeyi insan toplumlarına da uygulayabilirdik. Her ikisi de, akrabalık ve kayırmacılık temelinde örgütlenmişti. Beşeri bilimler alanında çalışan uzmanların öne sürdükleri gibi, bunlar arasında herhangi bir kopma yaşanmamıştı. İnsan, yalnızca kültürel bir çevrede yaşamakla kalmıyordu; aynı zamanda fiziksel, biyolojik ve toplumsal özellikler gösteren bir ortamda başkalarıyla etkileşim halinde olan bir organizmaydı. O halde, insan davranışlarını açıklayan paradigma yalnızca kültürle değil, genetikle ve çevrebilimle de bağlantılı olmalıydı. Hayvan toplumları gibi insan toplumları da çevrelerine uyum göstererek gelişmişlerdi. Sosyologların yaptığı gibi, kalıtım ile çevre karşıt olgular olarak gösterilmemeliydi; onlar aynı gerçekliğin birbirini bütünleyen iki yüzüydü. Diğer hayvanlar gibi insanlar da doğal ayıklanmanın ürünüydü ve tıpkı onlar gibi kayırmacılıktan yararlanarak gruba uyum sağlıyorlardı. Evrimleşmenin ve uyum göstermenin insana özgü bir yolu olan kültür, genetik doğanın parçasıydı ve ondan ayrılamazdı. "İnsanın toplumsallaşabilirliği hayvan toplumunun özel bir durumudur [...]. Diğer hayvan toplumları gibi insan toplumları da, kendi üyelerinin çıkarları sayesinde bütünleşirler [...]. Kültür, biyolojik dayanağın üstünde oluşan bir üstyapıdır [...]. İnsan olsun olmasın, bütün bireyler kendi kişisel yazgılarını iyileştirmek için rekabet ya da işbirliği halindedirler. Bunun için üç temel yolu kullanırlar: Kayırmacılık, karşılıklılık ve zorlama. Bu üç mekanizmanın insandaki çeşitleri,

diğer türlerde gözlemlenenlerden çok daha karmaşıktır; ancak doğaları farklı değildir [...]. Bizim organizmamızdaki biyolojik ayıklanma, bireysel iç uyumumuzu artırmaya yöneliktir."[67]

Van den Berghe bu düşünceleri sayesinde, öncelikçiler–Weber, Shils ve Geertz'i burada görüyordu– ile Marxçılar ve işlevselciler, sonra da durumcular –Barth'ın yapıtları yayımlandıktan sonra– arasındaki karşıtlığı aştığını iddia etti. Evrimci biyoloji iki tutumu bütünleştirmeyi sağlıyordu: Etnisite çevre koşullarına bağımlıydı; öncelikçilerin düşündüğü gibi akrabalıkla aynı özelliği taşıdığı sürece insanlar tarafından derinlemesine içselleştiriliyordu; ancak, özel bir tarihsel duruma bağlı olarak iktidar ilişkilerinde de kullanılabilirdi.

Etnisite –yani etnik duygular ve dayanışma– yaygın akrabalık ilişkilerinden başka bir şey değildi. Kuşkusuz bu ilişkiler, doğal olarak kurgusaldı –insanlar, aynı atalardan geldiklerine inanıyorlardı. Ancak etnisite bir hiçten yola çıkılarak yaratılamazdı: Ufak tefek Afrikalıların, Galyalılardan geldiklerine inanmaları olanaksızdı. Bu nedenle, aynı soydan gelindiğini gösteren fenotip özellikleri ve etnik damgalar önem kazanıyordu: Özellikle derinin pigmentasyonu, bedene yapılan müdahaleler ya da dövmeler, sünnet, nihayet dil ve eda.

Irkçılık, ancak ve ancak birbirinden çok farklı insan grupları arasında sürekli ilişkiler kurulduğu zaman ortaya çıkıyordu; bu durumda ırk, göze en çok çarpan, tanıması en kolay ve en güvenilir belirti halini alıyordu. Bununla birlikte tarihte ender görülen bir durumu dikkate almalıydık: Uzak bir mesafeye göç etmek; fethedenler ile yerliler arasında kuvvetli genetik ve kültürel farkların bulunması, iki yüzyıldan beri etnik belirtiyi ayrıcalıklı bir konuma ulaştırmıştı. Bu koşullarda ana rol çoğunlukla davranışlardaydı; özellikle de, akrabalık ilişkileriyle sıkı bir bağ içinde olan ve duyguları iletmekte en güçlü araç sayılan dilde. Büyük çağdaş etnilerde bile, etni kavramı aynı soydan gelindiği inancıyla tanımlanmaktaydı; başta dil ve bazen de ırk, etnik belirtiler olarak önemlerini koruyorlardı. Etnisite, hayvanlarda

67 Van den Berghe, 1981, s. 11.

görülen ve kendi sınırlarını diğer türlerden korumaya dayanan görüngüden farksızdı.

Etnisite, köklerini kayırmacılığa saldığı ölçüde öncelikli olmayı sürdürüyordu. "Etni, öncelikli toplumsal gruptur, geniş aile grubudur; kendi üyelerinin içsel uyum kapasitesini kayırmacılık sayesinde artırıp milyonlarca yılda ayıklanarak oluşmuştur."[68] Ancak bu ölçüde değişmez bir veri değildi ve çevreye bağlı olarak çeşitleniyordu. Epeyce çeşitli olan belirtileri de, –geniş anlamda– siyasal duruma bağlı olarak büyük bir hızla değişebiliyordu. Başka toplumsal örgütlenme ilkeleriyle buluşarak özel bir toplumsallık biçimi oluşturuyordu. Irk, yalnızca belli bazı tarihsel koşullarda akrabalığın işareti sayılabilirdi. Toplumsal sistemin temelini oluşturduğunda ise kapılarını örgütlenmeye açıyordu; buradaki ilişkiler, tanım gereği daha akışkan başka kültürel belirtilerin bulunduğu ortamlardan daha katı ve daha adaletsizdi. Sonuç olarak, ırk ile etnisite ve ırk ilişkileri ile etnilerarası ilişkiler gibi kavramların çözümsel farkını muhafaza etmeliydik.

Ortak aidiyetle doğan bağlar, yalnızca çıkara ve akılcılığa dayanan sınıf dayanışmasının yarattığı bağlardan daha asliydi. Bununla birlikte, gerçek yaşamda ikisi buluşuyordu. Birbirlerini pekiştirdikleri takdirde çatışmalar da görülmemiş ölçüde şiddetleniyordu. Sınıflar ve etnik gruplar arasındaki karşıtlıkların buluşma tarzına göre aralarında oluşturdukları sınırlar az ya da çok geçirgen ve akışkan hale geliyordu. Katı sınıflar etnilere dönüşüyordu; *ethnclass* (Gordon[69]), *ethnic class* (John Rex[70]) kavramları ve patlayan piyasa kuramı böyle icat edilmişti.

Van den Berghe, etnilerarası pek çok klasik durumu bu kuramın ışığında yeniden inceledi; bunlardan bazıları sömürgecilik, kölelik, ara azınlıklar, kast düzeni ve asimilasyondur. Örneğin, *köleliğe* dayanan sistemde köle, akrabalık ağından koparılarak yalıtılıyordu. Ne var ki, efendilerin kadın köleler üstündeki cinsel hakları çok sayıda melezin doğmasıyla sonuçlanmıştı; onların varlığı, sözü edilen öncelikli akraba-

68 Van den Berghe, 1981, s. 252.
69 Bkz., s. 279.
70 Voir le chapitre x, s. 362.

lık ilişkileri, efendi ile köleler arasında mutlak ayrıma dayanan siyasal sistemle çelişiyordu. Bu ilişkilerin gücü bir iç çelişki yaratmıştı: Kölelik, kendi yıkımına yol açacak tohumları bünyesinde barındırmaya başlamıştı. Başka bir örnek: *Ara azınlıkların* üyeleri, zanaat ve ticarette özel ve küçük iktisadi alanları işgal ettikleri halde hiçbir biçimde siyasal iktidardan yararlanmadıkları için eğreti bir konumda kalıyorlardı. Kendilerini savunmalarının tek yolu kayırmacılıkla elde ettikleri kaynaklardı: Davranışlarının bütün ülkelerde benzer olması, içinde bulundukları bu koşulla açıklanabilirdi. Yahudiler, Çinliler, Hintliler azla yetinme, çalışma azmi, toplumsal ve siyasal yaşamda gösterdikleri ketumluk, aile ve etni içinde dayanışma gibi konularda aynı tutumu takınıyorlardı; ucuz el emeğinden, ailelerinin ve bağlı oldukları etnik grubun sermayesinden yararlanıyorlardı böylelikle. Birleşik Devletler ve Güney Afrika gibi toplumlarda, iktisadi bakımdan pahalı bir düzen olan –örnekseme anlamında– *kast* düzeninin sürdürülmesi insan davranışlarının ne ölçüde akıldışı olabileceğini ortaya koyuyordu: Bu düzenlerin her şeye rağmen varlığını sürdürmesi sosyobiyolojinin, yani akrabalık ilişkilerinin su yüzüne çıkardığı insanlık durumuna ilişkin bir boyuttu. *Asimilasyon* ise ancak ve ancak etnisite ilişkilerini silebilecek büyük bir gücün varlığıyla mümkündü. Normal olarak bireyler, kendi etnilerine bağlılıkları öncelik taşıdığından, başka bir kültüre asimile olmayı reddediyorlardı. Asimilasyonu, yaşam koşullarını yükselttiği, maddi ve manevi avantajlar sağladığı ve onların toplumsal hareketliliği için gerekli koşulları oluşturduğu ölçüde kabul ediyorlardı. Birleşik Devletler'de görülen durum buydu; "etnisiteye dayanan entelektüel sanayi"ye rağmen çeşitli Beyaz grupların melting-pot süreci yaşadıklarına, Siyahların ulusal bir siyaset biçimini talep etmek için gerekli altyapılarının bulunmadığına ve asimilasyona maruz kalışlarına tanık olmuştuk.

Biyolojistler ve Sosyologlar

İstisnasız herkesin saygı gösterdiği bir bilgin tarafından önerilen bu kuram büyük skandala yol açtı. Ne yapmalıydı? Sosyobiyolojinin kavramlarını ve sonuçlarını kullandığı için yazarı mahkûm etmek müm-

kün değildi. Bilgi için çaba gösterirken insanlar özgür olmalıydı. *The Ethnic Phenomenon*'da sunulan zihinsel inşa çok büyük bir alanı kaplıyordu ve bu yüzden ne yazarın niyetleri ne de –araştırma ile militanlığın sıkı fıkı ilişkisini bilsek bile– kişisel angajmanı tartışma konusu yapılabilirdi. Bilimsel bir kuram, sırf siyasal bakımdan tehlikeli diye mahkûm edilemezdi; onu da tartışmak gerekirdi.

Geriye, bu kuramın dayandığı iki koyutu tartışmak kalıyordu: Sosyobiyolojinin geçerliliği; buradan elde edilen sonuçları insan toplumlarına uygulamanın meşruluğu. İlk soru için Claude Lévi-Strauss'un formüle ettiği eleştirileri bir kez daha ele almaktan başka çare yoktu. Bütün davranışları ve bütün kurumları yalnızca içsel uyuma indirgediğimizde "her önümüze geleni açıklayabiliriz: Hem belli bir durumu hem de onun karşıtını."[71] Kaldı ki, çoğu kez bu ikisinin argümanları da çelişkiliydi. Eğer insan hakları düşüncesi memeli olmamızdan kaynaklanıyorsa, bu düşüncenin belli bir toplumda ve belli bir anda doğmasını nasıl açıklayacaktık? Eğer zihnin etkinlik biçimlerini belirleyen şey içsel uyumsa, geçmişin bize bıraktığı içgüdüye bağlı yönelimler arasından tercihler yaparak türün kaderini nasıl değiştirecektik? Hayvan toplumları ile insan toplumları arasında, hayvan davranışları ile insan davranışları arasında devamlılık olduğu koyutu daha küçük bir sorunsal sayılmazdı. Yazar, ahlaki bilinçten yoksun hayvan ile insan arasındaki devamlılığın bir çözümü olduğunu öne süren, tümüyle hümanist zihinsel gelenekle bağlarını kopardı. Yapılmak istenen, insanın biyolojik boyutunu ya da hayvan toplumlarının gözlemlenmesiyle ulaşılan önerileri yadsımak değildi. Ne var ki, hayvan toplumları ile insan toplumları arasındaki farkın yapıyla değil yalnızca düzeyle ilgili olduğunu öne süren yaklaşımın bilimsel bakımdan kanıtlandığı kabul edilemezdi. Sosyobiyoloji yorumu, felsefi özellikte bir tercihe dayanıyordu: İnsanı yalnızca biyolojik boyutuyla tanımlıyor, onun sorumluluğuna ve özgürlüğüne dair düşünceyi reddediyordu. Beşeri bilimler alanında çalışan uzmanların, arıların ve karıncaların toplumlarıyla insan toplumlarının

71 Lévi-Strauss, 1983, s. 53 ve devamı.

karıştırılmasına karşı çıkan Weber'in eleştirisini yeniden ele almaları ve Raymond Aron'un savaşla ilgili temkinli formülünü benimsemek gerekmiyor muydu: "Hayvanlarla ilgili verilerden yola çıkarak insanlık âlemine ulaşan bütün çıkarsamalar kuşkuludur"? Rousseau, daha önce hayranlık uyandıran diliyle aynı şeyi ortaya koymuştu: "Hayvanları örnek göstererek elde edilen argüman, hem sonuç getirmez hem de doğru değildir. İnsan, ne bir köpektir ne bir kurt."

Biyolojistler ile sosyologlar –sosyobiyoloji sayesinde– arasında yaşanan bu son olay –büyük olasılıkla sonuncu olmayacak– pek çok bakımdan anlamlıydı. 20. yüzyılın acılı tarihsel deneyimleri ve onlara sıkı sıkıya bağlı konular üstündeki araştırmaları kuşatan tutkular bakımından anlamlıydı; sosyoloji düşüncesinin birikimsel olmaması bakımından anlamlıydı; sosyolojinin kendisini sorgulamayı ve biyolojistlerle bitmeyen zihinsel çatışmayı sürdürmesi bakımından anlamlıydı.

Biyolojistlerin ulaştığı bilgi ile antropologların görüşü arasındaki ilişkileri yeniden ele alma düşüncesi tümüyle doğrulanmıştır. Araştırmada herhangi bir konu tabu sayılamaz. Sırf ırkçı düşünce biyolojik araştırmaların sonuçlarını kullanıp doğrulanamayacak olanı doğruladı diye (başka insanların insan olma niteliğini reddetti diye) biyolojideki gelişmeleri ihmal edemeyiz. Onun katkılarını görmezlikten gelemeyiz, ancak bu alanda elde edilen sonuçların da her zaman geçici olduklarını unutmamalıyız; belli bir zamanda, bilimin üretildiği toplum tümüyle bağımsız değilse, bilimin elde ettiği sonuçlar da geçici sayılmalıdır. Bilimsel ihtirasları göz önüne alındığında, sosyologlar bu sonuçları ihmal edemezler: İnsanlık durumunun salt biyolojik bir boyutunun olduğu nasıl reddedilebilir? Buna karşılık, onların asıl reddetmesi gereken şey biyolojistlerin metafizik hevesleri, yani insanı salt biyolojik bakımdan tanımlayıp, tıpkı "sosyolojizm" gibi biyolojizme düşmeleridir. Böylelikle, insan davranışlarının "insani" boyutunu, yani özgürlük içeren boyutunu tartışma konusu yapmaktadırlar. Aynı biçimde, sosyoloji de kendini metafizik bakımdan tanımlayıp sosyolojizme düştüğü ölçüde (biyolojistlere karşı, insanı salt öğrendikleriyle ve toplumsal konumuyla tanımladığında) biyoloji biliminin sonuçları

sosyolojiyi tartışmalı hale getirecektir. Oysa kendini, kendi hakiki projesiyle, yani toplumsal etkileşim biçimlerini anlama projesiyle tanımladığında aynı akıbete uğramayacaktır. Kaldı ki, insanların genetik bakımdan eşit olmadıkları kanıtlansa bile, birbirlerinin onuruna saygı göstererek nasıl bir arada yaşayabileceklerini –demokratik toplumların yaşamasını sağlayan meşruluk ilkesinin temeli– anlama sorunu çözülmüş sayılmaz.

Eğer ırkçı ve ırklaştırıcı düşüncenin can damarı özcülükse, sosyoloji düşüncesinin can damarı da, hem yaygın hem de bilimsel anlamda ırkçılık karşıtlığıdır ve bunun tek tek sosyologların yaklaşımıyla ilgisi yoktur. Çağdaş biyolojistlerin büyük çoğunluğunun ırklar konusunda bilimsel olmayan çözümlemeler yaptıkları, biyolojik veriler ile insan davranışları arasında doğrudan bağ kurmanın imkânsız olduğu sosyologların gözünden kaçmamaktadır. Asıl önemli olan bu değil. Biyolojik araştırmanın gelecekte ulaşacağı sonuçlar ne olursa olsun –19. yüzyıl biyolojistlerinin ırkların varlığını bilim adına kanıtladıklarını unutmayalım– gruplar arasındaki ilişkilerle ilgili sosyoloji düşüncesi asli bir değişime uğramayacaktır. Araştırmanın konusu da ırkçı ve ırklaştırıcı ideoloji ile ondan esinlenen tutumlardır. "Kendisinin, yalnızca kendisinin verebileceklerini vermeyen bütün bilim dalları kendi hedefini şaşırmış demektir."[72]

72 Weber, in Guillaumin-Poliakov, 1974, s. 122.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Psikolojik Yapının Sınırları

Durkheim'ın "organiko-psişik" karşısında sosyolojiyi kurmak için gösterdiği çabanın "etnik", "ırksal" ya da "antropolojik" karşısında gösterdiği çabadan daha etkisiz kaldığı söylenemez. Zaten her ikisine de, bile isteye aynı kategoride yer veriyordu. Bununla birlikte sosyal psikologların yaptıkları çalışmalar ortada; grubun birey üstündeki etkilerini ele alsa dahi, toplumsal bireye merkezlenmiş bir yaklaşımın ne kadar verimli olduğunu ve aynı zamanda tarihsel olayları ortaya koymak için psikolojik nitelikteki açıklamaların sınırlarının ne kadar geniş olduğunu kanıtlamaya yetiyor bu çalışmalar.

Sosyal psikolog olarak görülen bilginlerin etnilerarası ilişkileri anlaşılır hale getirmede, büyük katkıları oldu. Kendi aralarında soruşturmacılar ve deneyleme uzmanları olarak bölünseler bile asli rol deneylemedeydi ve Serge Moscovici'nin deyişiyle, geriye "bu bilim dalının en kuvvetli noktası" kaldı. Bu girişimin özgüllüğü de en kuvvetli noktasıydı. Sosyal psikologlar küçük gruplar üstünde, çoğu kez laboratuvar ortamında çok sayıda araştırma yaptılar. Bizim konumuzla ilgili ilk çalışmaları, sınıflar ve ırklar arasındaki zihinsel yetenek farkları üstündeki tartışmalardan yola çıkıyordu. Bu sorunlar hakkında na-

sıl düşünüldüğüne dair doğrudan sonuçlara ulaştılar ve Birleşik Devletler'de izlenen siyasetleri sürekli etkilemekten geri kalmadılar. 30'lu yıllardan itibaren sosyal psikologların esin kaynağı yeniden işlendi ve geliştirildi; Almanların büyük çoğunluğunun Nazi ideolojisine boyun eğdiğini ya da, en hafif deyişle direnmediğini görmenin şaşkınlığı ve üzüntüsü yol açtı bu gelişmeye. Birleşik Devletler'e sığınan birçok Alman Yahudisi bilim adamı, bu araştırmaların başında bulundu ve niye bu kadar çok insanın Hitler hareketine katıldığını anlamaya çabaladı: Doğum üstüne yapılan incelemeler, önyargıların gelişmesi ve yayılması da sosyal psikologların sürdürdüğü araştırmaların "kuvvetli nokta"sıydı. Daha sonra yapılan araştırmalar bireylerin görüşler ve davranışlar üstündeki etkisini, onların gruplara katılımını ve gruplar arasındaki çatışmaların nasıl ortaya çıktığını incelemeye yöneldi.[1]

Etnilerarası ilişkilerin anlaşılmasına katkıda bulunan, bireyler ve gruplar arasındaki ilişkileri anlama tarzımızı etkileyen bu büyük tartışmalardan ve laboratuvar deneylerinden birkaçını hatırlatmayı önemli buluyoruz.[2]

DOĞUŞTAN FARKLAR MI, ÖĞRENİLMİŞ FARKLAR MI?

Zekânın kalıtımsal olup olmadığı ve ortamın etkileriyle karşılaştırıldığında kalıtımın ne ölçüde ağırlık taşıdığı tartışması bundan yüz yirmi yıl önce başladı ve istatistik alanında kullanılan teknikler günden güne karmaşık bir hal alsa da, bu alanda temel bir yenilik yaşanmadı. Deneysel araştırmaların bu denli çok olmasına ve anlaşmazlığın giderildiğine dair peş peşe açıklamalar yapılmasına rağmen bu alanda düzenli ve her seferinde daha tutkulu tartışmalar yapılıyor. Çok kısa bir süre önce Charles Murray ve Richard Herrnstein, zekâ ile ırk arasındaki ilişkinin son derece yakın olduğunu gösterdiler ve kalıtımcı ola-

1 Sosyal psikolojinin gelişiminde Yahudi bilginlerin rolü önemlidir. Bunlardan bazıları Adorno ve ekibi, Asch, Billig, Festinger, Jahoda, Klineberg, Milgram, Moscovici, Rokeach, Tajfel.

2 Hızlıca elde edilen bu bilanço, özellikle Moscovici, 1972-1973, tarafından ortaya konmuştur; Moscovici, 1984; Lévy, 1965; Jodelet-Viet-Besnard, 1970; Klineberg, 1957, 1963 çevirisi. Kaynağı belirtilmeyen veriler bu çalışmalardan alınmıştır.

rak adlandırılan araştırmacıların geleneksel argümanlarına döndüler.[3] Birleşik Devletler'de yaşanan ve tümüyle siyasetten kaynaklanan koşullar, buradaki tartışmaların daha da şiddetli geçmesine yol açıyor. 1924 ile 1990 yılları arasındaki dönemde, aşağı olarak nitelenen ırklardan grupların (Güney Avrupalılar, Slavlar, Yahudiler, Asyalılar) ülkeye girmesini sınırlayan göç yasaları, bu alanda yapılan araştırmaların sonuçlarıyla doğrulandı. Elverişsiz koşullarda yaşayan grupların toplumsal ve kültürel eksiklerini telafi etmek için, 60'lı yıllardan başlayarak eğitim sisteminde benimsenen pozitif ayrımcılık siyasetleri, çevreci olarak adlandırılan bilim adamlarının çalışmalarına dayanıyordu; Siyahların içinde bulunduğu kötü koşulları Birleşik Devletler'de onlar için oluşturulmuş siyasal ortama bağlıyorlardı. Bu siyasete yönelik eleştiri, kalıtımcı araştırmacılardan geldi; söz konusu programların gereksiz ve yararsız olduğunu açıklıyor, halk sınıfları ve Siyahlar arasında yer alan bireylerin genetik bakımdan aşağıda olmasını da neden olarak gösteriyorlardı.

Anlaşmazlığın nedeni, uzun süre tartışılmayan deneysel bir sonuçtur. Zihinsel yatkınlık farkları yalnızca bireylerde görülmüyordu (zekâ katsayısı, yani IQ testlerinin sonuçları bu farkları gayet iyi ölçmektedir), gruplar arasında da performans farkları vardır. Siyah çocuklar ile halk sınıflarından çocuklar, orta sınıftan (Amerikan terminolojisi uyarınca) Beyaz çocuklara göre, ortalama daha düşük sonuçlar elde ediyorlardı. Genetiğin (*nature*) ya da çevrenin (*nuture*) bu sonuçları daha iyi açıklayabileceğini mi düşünmeliydik? Francis Galton'dan (1822-1911) bu yana, bireyler ve gruplar arasında görülen farklarda yukarıdakilerden hangisinin ne kadar etkili olduğu anlaşılmaya çalışılmaktadır.

Bu soruya cevap vermeye çalışmış devasa literatürü burada hatırlatmak söz konusu olamayacağına göre, kalıtımcı ve çevreci iki farklı cevabın ideal-tipik yapılarını Gérard Lemaine'den ve Benjamin Matalon'dan örnekleyeceğim.[4]

3 Murray-Herrnstein, 1994.

4 Lemaine-Matalon, 1985.

Kalıtımcılara göre zekâyı genler belirliyordu; zekâyı değiştirmek ya pek az mümkündür ya da hiç mümkün değildi. Toplumsal sınıflar ve ırklar arasında gözlemlenen farkların asıl nedeni genetikti. Genetik düzeyde toplumsal ve ırksal bir katmanlaşma vardı. Bu gerçek eşitsizlikleri göz önünde bulundurmak ve bunlardan doğan toplumsal ve siyasal sonuçları elde etmek gerekiyordu. Özellikle de, her bireyin yeteneklerine uygun olan ve toplumsal hiyerarşide ona doğru konumu sağlayacak eğitimin verilmesi önemliydi; halk sınıflarından çıkmış genetik bakımdan yetenekli çocuklar da buna dahildir ve onların yeteneği toplum tarafından kabullenilmeliydi. Siyahlara gelince; onların soyut ve kavramsal zekâsı Beyazlarınkinden daha aşağıdaydı. Dolayısıyla uygulama kapasitelerinin geliştirilmesi ve kitlesel olarak mesleki eğitime yönlendirilmeleri şarttı. Kalıtımcılar yaptıkları çözümlemelerin bilimsel olduğunu öne sürdüler: Zekâ için iyi bir ölçü olduğunu düşündükleri bilimsel IQ testlerine ve davranışların genetiğine dayandırdılar bu iddialarını. Biyoloji biliminden yararlanarak insanı iyileştirmeyi ve önemli toplumsal sorunları çözmeyi hedefleyen eugenism akımının devamını oluşturdular. Gözlemlenen çeşitliliklerin yaklaşık % 85'ini genetikle açıklayan –çevrenin etkisi için hiç olmazsa bu kadar pay bırakıyorlardı– büyük çoğunluğun, kuramsal bakımdan toplumsal ortamın etkilerini dışladığı söylenebilirdi kuşkusuz. Ancak tavsiye ettikleri siyasetler, üstü kapalı olarak Siyahların ve elverişsiz kategorilerin IQ'sunun değiştirilemeyeceği düşüncesine dayanıyordu.

Tam tersine çevreciler ortamın etkilerine öncelik tanıyorlardı. Ortak kanaatleri şuydu: İnsan esas olarak toplumsal bir varlıktı, içinde yaşadığı ortamın ürünüydü, dolayısıyla varoluş koşulları iyileştirildiğinde gelişebilirdi. Beyazların toplumsal bakımdan üstün konumda olmaları, Beyazlar ile Siyahlar arasındaki ilişkiler, Beyazları etkileyen önyargılar, Birleşik Devletler'in tarihi ve toplumsal-siyasal çevre yüzünden Beyazlar ile Siyahların birbirlerini yabancılaması duyguları; bunların tümü göz önünde tutulmalıydı. Onlarca yıl, köleliğin bir kuşaktan öbürüne geçmesiyle oluşan gettolar ve çoğu kez varlığını babasız sürdüren siyah ailenin dağınıklığı bunlarla açıklandı.

Çevrecilikten esinlenen araştırmacılar, kalıtımcıların eski argümanını bir kez daha tartışma konusu yaparak şunu kanıtlamaya çalıştılar: Siyahların fizyolojik nitelikleri, diğer ırkların niteliklerinden daha "ilkel" değildi. Onlara göre "maymunu andıran" fiziksel çizgilere bütün gruplarda aynı sıklıkla rastlanabiliyordu, Beyazlar ile Siyahların beyni aynı boyutlarda ve aynı yapıdaydı. Ancak şu noktadaki tartışma hiç durmadı: Irkçılık karşıtı bir antropolog olan A. Montagu 1974'te hâlâ, Siyahların kafatası kapasitesinin Beyazlarınkinden ortalama elli santimetreküp daha az olduğunu açıklıyordu.

Çevrecilerin bir diğer gayreti de, IQ testleriyle ölçülen zekâ farklarının yetenek farklarından kaynaklanmadığını, toplumsal ve iktisadi koşullardaki eşitsizliğe bağlı olduğunu kanıtlamaktı. Küçük yaştaki siyah ve Beyaz çocukların, yani yaşam koşullarının etkisi altında kalmamış çocukların IQ'ları karşılaştırıldığında, anlamlı bir fark görülmediğini öne sürdüler. Aynı etnik gruba bağlı bireylerin IQ'larındaki değişimleri, tarihin farklı dönemlerinde gözlemlediler: 30'lu ve 40'lı yıllarda bir dizi soruşturma yapan Otto Klineberg ve öğrencileri, Birleşik Devletler'in kuzeyinde yaşayan ve daha elverişli toplumsal koşullardan yararlanan Siyahlardaki ortalama IQ'nun, Güney'in Siyahlarından daha üstün olduğunu gösterdi; siyah çocukların ortalama IQ'sunun, Kuzey'de (Philadelphia) yaşama süreleri uzadıkça yükseldiğini ortaya koydu. Buna bağlı olarak, aynı ırk grubunun üyelerinde ölçülen IQ'lar, iktisadi ve toplumsal ortama göre farklılaşıyordu. Yüksek toplumsal kategorilere bağlı siyah çocukların IQ'su, mütevazı toplumsal kategorilere bağlı siyah çocuklarınkinden yüksek ve aynı toplumsal düzeyde bulunan Beyaz çocuklarınkiyle eşitti. Toplumsal ve eğitsel ortamdaki farklar, Birleşik Devletler'de Siyahlar ile Beyazları birbirinden ayıran farkları açıklıyordu.[5] Otto Klineberg 1963'te bunları şöyle özetliyordu: "Anlamlı psikolojik farkların, ırkların sınıflandırılmasında kullanılan fiziksel niteliklere bağlı olduğu kanıtlanmamıştır."[6]

5 Klineberg, 1935; Klineberg, 1944.
6 Klineberg, 1963, s. 363.

Çevrecilerin kuramlarından birini, kuşkusuz siyasal bakımdan en etkili olan, kültür açığı (*cultural deprivation*) kuramını burada hatırlatabiliriz. Etnik azınlıklar gibi yoksul gruplara bağlı olan çocuklar, okulda başarılı olmaları için gerekli eğitimi ve dürtüyü ne ailelerinden alabiliyorlardı ne de toplumsal kökenlerini belirleyen çevreden –okulda aldıkları kötü sonuçlar ve IQ testlerinde elde ettikleri başarısızlıklar bunu gösteriyordu. Özellikle Siyahların okulda ve işte yaşadıkları zorluklar, başta kültür alanını ilgilendiren bu eksiklikle ilgiliydi. O halde, ailelerinden alamadıkları şeyleri okulun verebileceğini bilmek önemliydi: 60'lı yıllardan itibaren gösterilen çabalar ve harcanan paralar, bu eksikleri telafi edebilecek eğitimi okul ortamında vermeye yönelikti.

Çevreciliğin kendini gösterdiği uç biçimlerden biri de, kimi araştırmacıların zekâ ölçüsü olarak kabul ettikleri IQ'nun geçerliliğini kökten tartışma konusu yapmalarıydı. Onlara göre bu testler, Beyaz orta sınıfların kültür düzeyini ortaya koymaktan başka bir işe yaramıyordu: Yetenekler arasında gerçek bir hiyerarşi bulunduğu ve bu hiyerarşinin biricik olduğu düşüncesine dayanıyordu bu testler. Mütevazı toplumsal sınıflara, etnik ve ırksal azınlıklara bağlı bireylerin kapasiteleri bu testlerle ölçülemezdi; zaten bu gruplar için hiyerarşi kavramının kendisinin ve bireyler arasında rekabet düşüncesinin anlamı yoktu. Aynı görüşü benimseyen başka araştırmacılar, testlerin düzenlenişini değiştirdiklerinde gruplar arasındaki farkların, anlamlarını yitirecek kadar azaldığını açıkladılar.

Hitlerciliğin ardından genetik düşüncesinin kredisini kaybetmesiyle çevreci duyarlılık da güçlendi, antropologların[7] desteğini aldı ve İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra sosyal psikoloji dünyasına egemen oldu. Yine de, bu akıma bağlı araştırmacıların elde ettikleri sonuçlar çoğunluk tarafından pek kabul görmedi. Siyahlar ile Beyazlar arasında zekâ farkları olduğunu ortaya koyan, Birleşik Devletler'deki literatür yeni araştırmalarla beslenip durdu. 1963'te Klineberg'in ortaya koyduğu ve yukarıda aktardığımız iyimser sonuçlara rağmen, Arthur

7 Benedict, 1940.

Jensen'ın 1959'da yazdığı ve on yıl sonra yayımlanan ünlü makalesi, kalıtımcılık tercihinin yandaşlarını kaybetmediğini gösterdi.[8] Jensen Siyahlar ile Beyazların IQ'larını karşılaştırarak iki grup arasında on beş puanlık bir fark bulunduğunu ve bu farktaki on iki puanın genetik kalıtıma bağlı olduğunu öne sürdü. Yani, zekâ farkının esas sorumlusu genetikti ve Siyahların soyut zekâda geride kalmaları, yine genetikle açıklanabilirdi. Jensen, egemenlik kurmuş gibi görünen çevreci yaklaşımı tartışma konusu yapmakla kalmıyor, Amerikalıların "siyah sorunu"nu çözmek için benimsedikleri telafi eğitimi programları üstünde kuşku yaratıyordu. Müthiş bir skandal patlak verdi: Bazı üniversitelerin öğrencileri, Jensen'in tezlerini sunmasını engellemek için gösteriler yaptılar. Bu tarihten sonra yeni bir akımın, davranışlar genetiği akımının araştırmacıları, hayvanların ve insanların davranışında genetik etkenlerin rolünü gün ışığına çıkarmak için çalıştılar –böylelikle kalıtımcılık akımı tazelendi.

Gruplar arasındaki farkların toplumsal değişkenlerle açıklanabileceğini; ırkçı önyargıların, gruplar arasındaki nesnel farklarla doğrulanmayacağını ve bunların ya edinilmiş ya da bireylerin toplumsallaşması sırasında öğrenilmiş olduklarını ortaya koyan çevreciler doğum konusunda, önyargıların ve ırksal tutumların gelişimi alanında yapılan incelemelere katkıda bulundular.

"ÖNYARGININ DOĞASI"

Gordon W. Allport'un kitabının başlığına yer vermemizin nedeni, onun haklı bir üne kavuşmuş ve sosyal psikolojinin bakış açısını en iyi biçimde yansıtan bu eserine duyduğumuz saygıyı göstermek.[9] Yayımlandıktan sonra yapılan pek çok çalışmada, bu kitapta elde edilen sonuçlar tartışıldı, eleştirildi ve ayrıntılandırıldı; tarihsel deneyim başka örneklerle çıktı karşımıza. Bütün bunlara karşın, yazarın entelektüel konumu ve bu kitapta yer verdiği önemli düşünceler sosyal psikoloji disiplinini derinden etkiledi.

8 Jensen, 1969.

9 Allport, 1954.

Şu soruyu sosyal psikologlar da sordu: Nasıl oluyor da toplumsal yaşamın bazı olağan mekanizmaları bazen önyargılara, ırkçı tutum ya da uygulamalara dönüşebiliyor? Gündelik yaşamda gerçeği anlamak ve etkilemek üzere hiç durmaksızın kategoriler kullanıyoruz. Yargılarımızı kategorilere göre ortaya koyarken, örneğin şöyle diyoruz: "İşçiler şöyledir..." ya da "Kadınlar böyledir...", vb. bu ifadelerle birlikte sorun da su yüzüne çıkıyor. Neden bazı insanlar bu gündelik ve olağan, aynı zamanda özcü, toplumsal yaşama katılımı sağlayan açıklamalardan yola çıkarak "önyargılı" ya da "otoriter" tutumlara, görüşlere ya da davranışlara ulaşıyorlar?

"Otoriter" (Adorno) ya da "Önyargılı" Kişilik (Allport)

Otoriter ya da önyargılı kişilikler üstüne yıllardır yapılan araştırmalar, sosyal psikolojinin çalışma alanlarından biri olan tutumların oluşumu ve değişimi konusundaki sayısız inceleme kapsamında yer alır. Sosyal psikologlar, yaklaşık otuz yıldan beri, yani 30'lu yılların başından 50'li yılların sonuna kadar tutumları tanımlamak ve ölçmek için "tutum ölçeği" adıyla bilinen yöntemler yarattılar.

Otoriter tutumlar ve önyargılarla ilgili çalışmaların bireşimi, bu disiplinin iki büyük yapıtında, *The Authoritarian Personality*' de*[10] ve *The Nature of Prejudices*'te[11] sunuldu.

The Authoritarian Personality'nin yayımlanmasıyla sonuçlanan araştırmalar Birleşik Devletler'de yapılmış olmakla birlikte Avrupa'ya özgü iki büyük kuramsal akımın, Marxçılığın ve psikanalizin etkisinde kaldılar. Theodor Adorno, Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'ne bağlıydı, Marxçı düşünceyi benimsiyordu ve Almanya'da Nazizmin yükselişine tanık olmuştu. Gerek o, gerekse Enstitü'deki meslektaşları akıldışılığın, işçi sınıfı ve küçük burjuvazinin geniş kesimlerindeki hoyrat yükselişini, bu kesimlerin Nazi macerasına sürüklenişini açıklamakta, iktisadi yaklaşımıyla Marxçılığın yetersiz kaldı-

(*) *Otoritaryan Kişilik Üstüne*, Om Yayınları, 1993, çev. Doğan Şahiner – ç.n.

10 Adorno *et al*, 1950.

11 Allport, 1954.

ğını görmüşlerdi. "Bireyin iktisadi güdüleri, çoğu kez onlara atfedilen egemen ve temel rolü oynamaz" görüşünü saptıyorlardı. Bu yorumdan yola çıkarak psikanalizin kuramlarına başvurdular, bu nüfus kategorilerinin faşist ve Yahudi düşmanı harekete tam katılımını açıklayabilecek gizli ve bilinçdışı etkenleri keşfetmek için çaba gösterdiler. Daha önce Almanya'da bu konuyla ilgili incelemeler yapılmıştı. Bu bilim adamları Hitler Almanya'sından kaçıp Amerikan üniversitelerine sığındıktan sonra eski çalışmaları ele aldılar ve geliştirdiler.

The Authoritarian Personality'nin yazarlarına göre önyargı, her şeyden önce, temelde kendinden pek emin olmayan (*insecure*) ya da "ego-yabancılaşmış" bir kişiliğin belirtisiydi. Yazarlar, bu kişiliğin altı alt-tipini ortaya koydular ve bütün otoriter kişiliklerin aynı temel özellikleri gösterdiğini belirttiler. Bu özellikler şunlardı: Çocukluklarında içgüdüleri bastırılmıştı, yaşamı tehditkâr buluyor ve insanlar arasındaki ilişkileri yalnızca iktidar çatışmaları olarak görüyorlardı. Ebeveynleriyle kurdukları ilişki temelde hiyerarşik ve otoriter olduğu, bu ilişkide sömürüldükleri için bundan böyle iktidara yönelen bir tutum takınacak ve başkalarını sömürme arzusu duyacaklardı.

Otoriter tutumunu, cinsel yaşamları ve dinsel uygulamaları kadar siyasal görüş ve davranışlarında da ifade edeceklerdi. Bu tutum, en sonunda şu görüşleri savunan bir siyaset felsefesi ve toplumsal bakış açısıyla gösterecekti kendini: Otoriter kişilik, güçle ilgili bütün gösterilere tutkuyla katılıyor ve kendisinden aşağıda olduğuna inandığı herkesi küçümseyip dışlıyordu.

> Soruşturmanın başlama noktasında, Yahudi olmayan iki bin Beyaz deneğe yönlendirilen, Yahudilere karşı tutumu ölçmeye yönelik bir dizi soru yer alıyordu: Yahudi düşmanlığı ölçeği. Soruşturmada, Yahudi düşmanı önyargıları kapsayan tutumlara yönelen ve önsoruşturmadan sonra saptanmış belli sayıda önerme yer alıyordu (örneğin: "Çok sayıda insan çalıştıran herkes, istihdam ettikleri arasında Yahudi oranının yüksek olmamasına dikkat etmelidir" ya da "Yahudi bir erkekle evlendiğimi hayal etmek bile istemem"); katılımcılardan, bu önermelerle ilgili görüşlerini, altı düzeyden oluşan

bir ölçekte belirtmeleri isteniyordu (tümüyle katılıyorum, katılıyorum, biraz katılıyorum, vb.). Bir sonraki evrede Yahudi düşmanı tutumların, Siyahlar ve değersizleştirilmiş diğer etnik gruplar karşısında gösterilen düşmanca tutumlarla bağlantılı olup olmadıkları anlaşılmaya çalışılıyordu: E ölçeğinin, yani etnosantrizm ölçeğinin oluşumu böyleydi. Gerçekten de elde edilen sonuçlar iki tutum arasında kuvvetli bir bağlılaşım olduğunu ortaya koydu. Üçüncü evrede yazarlar, ilk iki ölçeğin F olarak belirledikleri üçüncü ölçekle, yani faşizm ölçeğine sıkı sıkıya bağlı olduğunu ortaya koydular; F ölçeğinde şu tür önermeler yer alıyordu: "Otoriteye itaat ve saygı çocuklara aşılanması gereken en önemli erdemlerdir" ya da "Gençliğin en çok ihtiyacı olan şey katı disiplin, sarsılmaz kararlılık, kendi ailesi ve kendi ülkesi uğruna çalışma ve mücadele etme iradesidir". En sonunda, elde edilen sonuçların anlamı bir dizi görüşmeyle aydınlatılmaya çalışılıyordu.

Bu ölçekler, dış gruplar karşısında takınılan dışlamaya yönelik tutumların birbirleriyle bağlantılı olduğunu gösteriyordu. O zamanlar Birleşik Devletler'de yaşayan otoriter kişilikler Katolikler, Yahudiler ve Siyahlar gibi, dış grup (*outgroups*) olarak algıladıkları bütün etnik yapılar karşısında aynı ölçüde düşmanca davranıyorlardı. Yahudileri sevmeyenler Siyahlar ve diğer azınlıklar karşısında da aynı tutumu takınıyorlardı; hepsi, hem oldukça yurtsever hem de tutucu görüşler ifade ediyorlardı. Birbirine sıkı sıkıya bağlı bu tutumların arkasında, aynı özellikleri taşıyan kişilikler vardı: Hoşgörüsüzlük, endişe, dünyanın anlaşılmazlığını kabul etmekte kapasite yoksunluğu, vb. Toplumsal yaşamı bu denli katı algılamak, bu tür kişiliğin yeni deneyimleri dikkate almasını da engelliyordu. Muğlak ya da nüanslı yorumları reddediyor ve bütün konularda kendisine berrak ve kesin cevaplar verilmesini, mümkünse iyinin ve kötünün ifade edilmesini istiyordu. Akılcı açıklamaları dışlayarak boşinançlara, kazalara olayların sorumluluğunu başkalarının ya da kaderin üstüne atan her şeye geniş bir alan bırakıyordu. Kalıtımla ilgili açıklamalara ağırlık verilmesi eğilimindeydi. Nihayet kendi gerçek olanakları ve kendi geleceğiyle ilgili gerçekdışı bir algısı vardı.

Gordon W. Allport da, kendi cephesinde önyargılı kişiliğin portresini çizdi; Onların "bazı yazarlar tarafından otoriter kişilik"[12] olarak adlandırıldıklarını da belirtiyordu. Allport, aynı ayırt edici özelliklerle karşı karşıya kaldı. Önyargılı kişilik insan doğasının itkilerini ortaya koyuyordu. Önyargılar insanın çocuksu, bastırılmış, savunucu, saldırgan boyutunu gözler önüne seriyordu; onun bilinçdışı zihinsel yaşamının yansımalarıydı. Psişik tasarrufun köklerinde, derin bir güvensizlik duygusu yatıyordu. Bu özellikler ebeveyniyle ve kardeşleriyle çözemediği çatışmalara bağlı olabilirdi: Ebeveyniyle çatışma yaşamadığını söylese de, yansıtma testleri bastırılmış çatışmalar yaşandığını kanıtlıyordu. Egonun yabancılaşması onu güvenlik ve otorite özlemine sürüklüyordu. Ahlaki bakımdan katı çizgiler gösteriyor ve dünyayı dikotomi içinde düşünme eğilimine giriyordu: Güçlüler ve zayıflar, iyiler ve kötüler, biz ve ötekiler, vb. Kendi kaderini denetleyemediği duygusunu taşıyor ve başarısızlıklarının sorumluluğunu dışarıdakilere yüklüyordu. Hoşgörülü ya da demokratik olduğu söylenen kişiliklere göre, dinsel ve siyasal kurumlara çok daha bağlıydı. Otorite, hiyerarşi ve disiplin arayışındaydı. İnsanlara duyduğu güvensizlik güçlü ve otoriter bir düzen toplumunun kurulması, bu toplumun başını kişilerin davranışlarını yakından denetleyebilecek güçlü şeflerin çekmesi isteğini açıklıyordu. Önyargılı kişiliğin tutkuyla ifade ettiği vatanseverlik, Yahudi düşmanlığıyla sıkı sıkıya bağlantılıydı: Vatanseverlik tutkusu arttıkça Yahudi düşmanlığı da keskinleşiyordu. Kalıtım ya da doğa bağlamında düşünme eğilimine meylettiği için Yahudilerin de esasta farklı olduğuna inanıyordu.

Merton, ırk düşmanlığının, kurbanın nesnel özelliklerinden çok ırkçıların ruh haliyle açıklanması karşısında nükteli bir dil takındı. Irkçıların ötekilerde eleştirdiği şeyler, kendi gruplarının üyelerinde hayran oldukları şeylerdi. Yahudilere ve Japonlara atfedilen özellikler ile Lincoln'e isnat edilenleri karşılaştırarak şu gözlemi yapıyordu: "Lincoln geç saatlere kadar çalışıyor muydu? Şunu kanıtlar: Çalışkan,

12 Allport, 1954, s. 407.

kararlı, sebatkâr, elinden geleni yapma kaygısı taşıyan bir insanmış. Yahudiler ve Japonlar da mı çok çalışıyorlar? Yalnızca şunu kanıtlar: Onlar sömürme zihniyetinde olan insanlardır, Amerika'daki çalışma kurallarını baltalamak istemektedirler, haksız rekabet yaratmaktadırlar. "Grup içi" (*in-group*) "azla yetinir, tutumludur, tedbirlidir". "Grup dışı" (*out group*) ise "cimridir, pintidir, açgözlüdür", vb."[13]

Adorno'ya ve Allport'a göre önyargı, yalın bir olaydan fazlasını ifade ediyordu. Çocukluğun çözülmemiş çatışmalarına bağlı olduğu için kişiliğin oluşumunu derinden etkilemişti. Söz konusu çözümlemeler, doğrudan doğruya psikanalitik yorumun ürünüydüler. Bu akımın psikologları toplumsal koşulların etkisini gözardı etmiyorlardı: Örneğin Bettelheim ve Janowitz, soyunda toplumsal hareketlilik olan bireylerin özgül kaygı biçimleri yaşadıklarını göstermişlerdi. Ancak onlara göre önyargı, ilk kaynağını kişiliğin özelliklerinden alıyordu.[14]

Yahudi düşmanı insanı metafizik kavramlarla betimleyen Jean-Paul Sartre'ın başka bir söz dağarcığına başvurduğu, ancak aynı tipte bir çözümleme önerdiği görülür: "Yahudi düşmanı korkan insandır. Elbette korkusu Yahudilerden değildir; kendisinden, vicdanından, özgürlüğünden, içgüdülerinden, sorumluluklarından, yalnızlıktan, değişimden, toplumdan, dünyadan; Yahudiler dışında her şeyden."[15] "Yahudi burada yalnızca bir gerekçe: Başka yerlerde zencileri, daha başka yerlerde de sarıları kullanacaklar. Onun varlığından yararlanan Yahudi düşmanı, kendi sıkıntılarını, daha kabukları çatlatmadan boğmuş oluyor; bunu yaparken dünyada kendi yerini elde ettiğine, hep bunu beklediğine ve gelenekler gereği bu yeri işgal etme hakkını elinde tuttuğuna inandırıyor kendini. Tek sözcükle, Yahudi düşmanlığı insanlık durumu karşısında duyulan korkudur."[16] Memmi ise bu çözümleme türünü ırkçılığa yönlendirdi. Ötekinin dışlanmasını korkuyla, ırkçı insanın "psişik

13 Merton, Jahoda tarafından aktarılmış, "Irk önyargısının psikolojik işlevi", Mendras'ta yeniden ortaya konmuş, 1978, s. 84.

14 Bettelheim-Janowitz, 1950; Bettelheim-Janowitz, 1964.

15 Sartre, 1946, 1954 baskısı, s. 62.

16 Sartre, 1946, 1954 baskısı, s. 63-64.

denge"sini sağlama gereksinimiyle çözümleyip "ırkçılık, ötekine yönelik ilişkinin başarısızlığa uğramasıdır" açıklamasını yaparak Jean-Paul Sartre'ın Yahudi düşmanlığıyla ilgili çözümlemelerine ulaştı. Sosyal psikologlarınkine yakın olan bu çözümlemeler onun şu formülleriyle özetlenebilir: "Kötülük, kurbanda değil suçlayandadır." "İnsan bir hayvandır. Hayvanların pek çoğu gibi korktuğunda ya saldırır ya da kaçar [...]. İnsan, kendini doğrulamak için, bedeni ve varlığıyla kendi benzerini sistematik olarak küçümseyen, küçük düşüren, yok eden tek hayvandır."[17] "Kendi haklarına tümüyle inanan ayrıcalıklı insanlar ırkçı olma gereksinimi duymazlar. Hiçbir biçimde kendinden kuşku duymayan egemen bir bireyin ya da bir grubun, kendini doğrulama gereksinimi bile duymayacağını düşünebiliriz."[18] İnsanın "hayvansal" saldırganlığı ya da kendilerinden pek emin olmayan kişiliklerin varlığıyla heterofobinin gelişimini açıklama düşüncesi, sosyal psikologların İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra yaptıkları çözümlemeleri hatırlatıyor. Her ne kadar Memmi, daha ilerde ırkçılığın hem psikolojik, hem de toplumsal ve kurumsal bir olgu olduğunu yazmamış olsa da, hayvansal saldırganlığa dayandırarak yaptığı çözümleme, ırkçı toplumları ya da çağdaş toplumlarda ırkçılığın rolünü inceleyenler için yeterince aydınlatıcı değildir.

Önyargılı kişilik, tanım gereği akılcı argümanlar karşısında geçirimsizdir ve deneyimi göz önünde bulundurmayı reddeder.

> Allport önyargının mantığını bir paranoya vakasından yola çıkarak anlattı. Paranoyak bir kadın öldüğünü söylüyordu. Hekim ise yanıldığı konusunda onu ikna etmeye çabalıyordu. Kadına şunu sordu: "Ölüler kanar mı?" "Hayır, diye cavapladı. Ölü olduğuma göre benim de kanım akmaz." "Göreceğiz", dedi doktor ve parmağına iğneyi batırdı. Hasta, bir damla kanın belirdiğini görünce, şaşkınlıkla düşüncesini söyledi: "Demek ki, ölüler de kanarmış."

Patolojik bir durumu ortaya koyan bu örnek, aynı zamanda önyargının dinamiğini de göstermekteydi; önyargı, her tür doğrudan de-

17 Memmi, 1994, s. 151 ve 153.
18 Memmi, 1994, s. 117.

neyimin dışında ve değersizleştirilmiş grupların nesnel özelliklerinden bağımsız gelişiyordu.

> E. L. Hartley, Bogardus'un düşüncesinden esinlenerek 1946'da ırk ilişkileriyle ilgili bir anket yaptı; önyargıların kurbanı olan gruplara (Siyahlar, Yahudi ile, Asyalılar) Piranlılar, Wallorlular ve Danirler adı verilen üç asılsız grup katılmıştı. Siyahlara ve Yahudilere düşman olan deneklerin çoğu, aslında var olmayan bu gruplar karşısında aynı dışlama duygularını ifade ettiler ve onlara karşı ayrımcı önlemler alınması gerektiğini belirttiler.

Klasik "Yahudiler (ya da Siyahlar ya da aşağıda olduğu yargısına varılmış bütün diğer kategoriler) şöyledir..." formülüyle önyargılarını ifade eden ve gösterimi uygun olmayan bir Yahudiyle karşılaşan birey, yaşadığı çelişkiyi çözmek için onun Yahudi (ya da siyah ya da..., vb.) olmadığını ya da en azından, *gerçek* Yahudi (ya da siyah ya da..., vb.) olmadığını, belki de onun kuralı doğrulayan bir istisna olduğunu söyleyecekti. Böylelikle, yeni deneyim istisnaya dönüşmüş oluyordu; önyargı da genel kurala. Şu bilinen formülden hiç farkı yoktu: "Benim en iyi arkadaşım Yahudidir, *ama* Yahudilerin de şöyle... olduklarını unutmayalım." Daha genel olarak birey kendi önyargısını doğrulayan şeyi bir kenara ayırıp doğrulamayanı da dışlıyordu. Yaşadığı deneyimden yola çıkarak onu sorgulamıyordu. Bazı gruplar karşısındaki önyargılar, kuşaktan kuşağa aktarılarak işte böyle ayakta kalıyorlardı.

Edinebileceği deneyimlere rağmen bireyin önyargılarını sürdürmesini sağlayan bu mekanizma, sosyal psikolojideki büyük kuramlardan birine daha esin kaynağı olmuştur; 1957'de Leon Festinger tarafından önerilen bilişsel uyumsuzluk kuramı.[19] Bu kuram, bireyin kendisiyle tutarlı olmaya çalıştığı gözlemine dayanıyordu. Onun görüşleri, inançları ve gösterimleri bağdaştırmak için gayret ettiği bilişsel öğelerdi. İki öğeden biri diğerini olumsuzluyorsa bunların uyumsuz olduğu, biri diğerini gerektiriyorsa bunların da uyumlu olduğu söyleniyor-

19 Festinger, 1957.

du –bu öğeler bağımsız da olabilirlerdi. Temel varsayım şuydu: Tedirginlik kaynağı olan bir uyumsuzluğun varlığı bireyi, o uyumsuzluğu gidermeye yönelik bir etkinliğe sürükler. Bunun pek çok yolu vardı. Birincisi, bireyin kendi düşünceleri ya da davranışlarıyla uyumsuzluğunu öngördüğü bilgileri engellemesini ve kendi kanaatini doğrulayan ve pekiştiren bilgileri tercih etmesini kapsıyordu. Bu bilgiden kaçınamadıklarında denekler uyumsuzluğu çözmek için bu bilgiyi yanlış algılamayı, ihmal etmeyi ya da onun geçersizliğini iddia etmeyi tercih ediyorlardı. Mantıksal anlaşmazlıkları ve ortaya çıkabilecek uyumsuzlukları azaltmak için bilişsel ve kültürel sistemlerinin tümüne başvuruyorlardı. Bu mekanizma gerilimleri azaltmaya yönelikti.

Önyargının mantığı üstüne yapılan çözümlemelerin çoğu labaratuvarda gerçekleştirilen deneyler sonrasında önerildi, ancak tarihsel deneyimlerin bunları doğrulamadığını söyleyemeyiz. Tarih, ırkçılık mantığının her tür "nesnel" doğrulamanın ve bütün görüş alanlarının dışında da gelişebileceğini gösterir: Örneğin ne Ortaçağ'ın Cagotları ne de Japonya'nın *Burakumin*leri, kendilerini halktan ayıran özel çizgiler taşırlar. Yahudi düşmanlarının, Yahudi ırkını tanımlamak için gayret göstermeleri 19. yüzyılla başlar, çünkü modern çağda Yahudileri diğerlerinden ayırmak artık mümkün değildir.

Otoriter Kişilik'in yazarları kişilik ile tutucu siyasal görüşler arasında kuvvetli bir bağlılaşım olduğunu saptadılar. Dogmatik ya da liberal inanç sistemlerinin, çocuklukta az çok travma ya da kaygı yaratıcı biçimlerle ilgisi olduğu düşüncesini benimsediler; Milton Rokeach, otoriter kişilik ile aşırı sağın görüşleri arasında zorunlu bir bağ olduğu düşüncesini yeniden ortaya attı.[20] Otoriter kişilikler kendilerini başka görüşlerle de ifade edebiliyorlardı. Ona göre toplumsal gerçekliğin dar ve katı algısına bağlı solcu otoritarizm de söz konusuydu. Solun otoriter kişilikleri, kendi şeflerine yönelen her tür eleştiriyi reddediyor ve ırkçıların Siyahlardan nefret etmesindekine benzeyen bir yırtıcılıkla burjuvaziden nefret ediyorlardı. Rokeach faşizm ölçeğinin yal-

20 Rokeach, 1960.

nızca sağın otoritarizmini ölçmeye yönelik olduğunu söyleyerek bunun yerine dogmatizm ölçeğini koymayı öneriyordu; böylelikle otoritarizmin daha genel ölçümünü yapmak mümkün olacak, ister sağın ister solun siyasal görüşlerini ifade etsin, bütün "kapalı" zihinler (*closed mind*) ölçülebilecekti. Bu denekler üstünde hiç durmadan yapılan yeni araştırmalar daha çok, sağa verilen oylarla kişiliğin otoriter yapısı arasında çoğunlukla bağ olduğunu göstermeyi hedefliyordu. Ancak bu ilişkinin Amerikan toplumunda daha belirgin bir biçimde göründüğü, sağ ve sol siyasal tercihlerin farklı anlamlar taşıdığı toplumlarda daha belirsiz olduğu da düşünülebilir.

Buna karşılık gençliğinden itibaren düzenli olarak başka bir gruba ait kişilerle tanışmış olan bireylerin daha az önyargılı oldukları sanılıyordu. Görüştükleri kişilerin şu ya da bu özel gruba ait olmaları pek önem taşımıyordu: "Demokratik" olarak nitelediğimiz tutumları oluşturmanın en etkili yolu kendi grubuyla olan değiş tokuşu sınırlandırmamaktı. Bu ilişkilerde önemli olan edinilmiş bilgiler değil, bir dış grupla ilişki kurmanın kendisiydi. İyi niyetli düşünürlerin uzun süre yaptıkları gibi bütün bunlardan şu sonucu çıkaramamalıydık: Önyargılar, yalnızca yanlış tanımanın bir sonucudur, eğer insanlar birbirlerini tanırlarsa önyargılarından vazgeçerler. Gerçekten de ilişkiler, kuruldukları koşullara bağlı olarak, yani bireylerin eşit konumda oldukları (*equal status contact*) bir ortamda kurulmaları koşuluyla önyargıları zayıflatabilirlerdi. Buna karşılık önyargı, somut bir deneyimle bağlantı kurmayı reddederek kendi mantığını geliştirdiği ölçüde ilişkiler etkisiz de kalabilirdi. Nihayet, ilişkiler önyargıları doğrulayabilir, hatta pekiştirebilirlerdi.

Günah Keçisi

Bu psikolojik ya da psikanalitik çözümlemelerin devamında, ayrımcılık ve şiddet görüngülerini anlamak üzere Durkheim tarafından daha önceleri formülleştirilmiş günah keçisi kuramı[21] pek çok kez ele alındı. Kuram, yoksunluk-saldırganlık-yansıtma sıralamasını kapsayan

21 Bkz. xı. Konu, s. 398 ve devamı.

varsayıma dayanır: Yoksunluk saldırganlık duyguları yaratır, saldırganlık ise savunmasız günah keçilerine yönelir. Bu sırada uygulanan şiddet daha sonra, olumsuz yargılar ve stereotiplerle akılcı hale getirilir ve doğrulanır.

> Otuz bir genç insanla yapılan deney, yoksunluk ile saldırganlık arasındaki bağları gösteriyordu. Yaz kampında bulunan bu genç insanlardan, Japonlar ve Meksikalılar ile ilgili görüşlerini ifade etmeleri istendi. Sonra da yoksunlukla ilgili bir deneye maruz bırakıldılar. Tiyatroya gidecekleri ilan edildi, ardından tiyatrodan vazgeçip kampta çalışmaları gerektiği duyuruldu. Aynı sorular yeniden soruldu; Japonlar ve Meksikalılar ile ilgili olumlu görüşlerin azaldığı ve olumsuz görüşlerin arttığı gözlemlendi.

Kendi zorluklarını başkasının üstüne atmak, bireylerin ve grupların iç çatışmalarını çözmelerini sağlayan bir savunma mekanizmasıdır. Dış düşmanın varlığının, bir grubun kaynaşmasına ne denli katkıda bulunduğu bilinir.

Freud da kendi yöntemini uygulayarak Yahudi düşmanlığıyla ilgili bir yaklaşım önermişti. Psikanalitik kuramı topluluğa yayarak Yahudi düşmanlığının "halkların bilinçdışı"ndan kaynaklandığını açıkladı: Gerçekten de, "nevroz yaşayan bireye uyguladığımız yöntemi halklara uygulayabiliriz."[22] Kaldı ki, belli bir halkın birliği bir iç düşmana, bir günah keçisine gereksinim duyar: "İnsanları sevgi ilişkisiyle birleştirip daha büyük bir insan kitlesi yaratmak mümkündür; bazılarının, darbeleri karşılamak üzere dışarıda kalması koşuluyla [...]. Kitlelerde kuvvetli bir dayanışma duygusunun oluşturulması için herhangi bir yabancı azınlık grubuna belli bir düşmanlık duyulması ve bu azınlığın sayısal zayıflığının, ona zulmetmeyi teşvik edecek düzeyde olması gerekir."[23]

İyi de, günah keçisi gereksinimi neden Yahudiler üstünden gideriliyor? Pek çok neden arasından ("halkın Yahudilere karşı bu denli yoğun, bu denli inatçı bir kin duymasının; böyle bir görüngünün hiç

22 Freud, 1939, 1967 baskısı, s. 135.
23 Freud, 1939, 1967 baskısı, s. 123.

kuşkusuz birden çok nedeni vardır") iki tanesi ona önemli geliyordu: En Eskiçağlardan beri Yahudilerin bahtına hükmeden ve gerçeklerden çok efsanelere dayanan yabancılık statüsü ile Tanrı'nın gözde halkına karşı duyulan kıskançlık. "Babamız Tanrı'nın ilk ve gözde halkı olduğunu öne süren bu halka karşı duyulan kıskançlığın bugün bile yakıcılığını yitirmediğini söylemeye cüret edeceğim; diğer halklar böyle bir iddiaya iman ediyorlarmış gibi."[24] Öte yandan, Yahudilere özgü bütün diğer göreneklerin yanı sıra, sünnet tatsız ve endişe verici bir izlenim yaratıyordu; çünkü sünnet "korku yaratan hadım edilme tehdidini hatırlatıyordu."[25]

Freud'a göre Yahudi düşmanlığının temelinde tektanrılı din ve seçilmiş halk kavramı yatıyordu. Yahudilerin tanrısallığı tasarlama tarzıyla diğer halklarınki arasında köklü bir çatışkı vardı. Yahudi düşmanlığı Batı'nın çağdaş uygarlığının bağrında yer alıyordu, çünkü iki uzlaşmaz kuvvet, dünyaya ve toplumsal ilişkilere dair iki yaklaşım burada karşı karşıya geliyorlardı. Baba'nın dinini benimseyen halk Yahudiler, Oğul'un dinini benimseyen halksa Hıristiyanlardı. Yahudilik dini görünür olanın hükümranlığından, Anne'nin geri dönüşünden, Kurtarıcı düşüncesinden, insanların cisimleşmiş iktidarından kaçmıyordu. Tanrı ile yüz yüze kaldığında, itkilerin doyuma ulaştırılmasından vazgeçmeyi sağlayan suçluluk duygusunu öne çıkarıyordu. Hıristiyanlar ise, Oğul'a tapınırken, eski ana tanrıçalara dönerken ve görünür olanın hükümranlığını kabul ederken suçluluk duygularından kurtuluyorlardı. Papa ve Kilise'de vücut bulan karizmatik cisimleşmiş bir iktidarı tanımak onların sorumluluğunu ortadan kaldırıyordu. Yahudiliğin yolu insanın kurtuluşunun yoluydu; ikincisi ise yabancılaşmanın.

Marie Jahoda da, Siyahlara karşı önyargı ifade eden ve Yahudi düşmanı olan kişilikleri psikanaliz çerçevesinde yorumladı.[26] Her iki kesim, farklı tarzlarda da olsa nevrotik çatışmalarını çözmeye çalışı-

24 Freud, 1939, 1967 baskısı, s. 123-124.

25 Freud, 1939, 1967 baskısı, s. 124.

26 Jahoda, "Relations raciales et santé mentale", *Le Racisme devant la science,* Mendras tarafından yeniden ele alınmış, 1978, s. 80-110. Ayrıca bkz. Ackerman-Jahoda, 1950.

yorlardı. Siyah karşıtları toplumsal bakımdan onaylanmış modellere uyum sağlamak üzere içgüdüsel itkilerine egemen olmaktan acizdi: "Şu", "ben"e egemendi. Yahudi düşmanları ise özlemlerini gerçekleştirmekten ve vicdanlarının onlara dayattığı kurallara uyum sağlamaktan aciz insanlardı. "Üstben", "ben"e egemendi. Bu tutumlar kaynağını, psişik tasarruf ve kişiliğin hazırlanmasına ilişkin bir biçimden alabileceği gibi, ilk eğiticilerin libidoyu bastırmasından da alıyor olabilirdi. Önyargılar, kimi kişiliklerin psişik tasarrufundaki yapıcı etkenlerden biriydi: Dolayısıyla derinlere kök salmışlardı. Daha sonraları insanların "genelleştirme kapasitesi"ne ve grup aidiyetlerinin etkilerine doğru yayılıyorlardı.

Adorno'nun ve Allport'un kuşağından psikologlar, tutum ya da davranış olarak önyargıları ve ırkçılığı öncelikle insan doğasının sürekli özelliği, sonra da kendi sorunlarını başkalarının sırtına yüklemeye çalışan sıkıntılı kişiliklerin ürünü olarak gördüler. Psikolojik eğilimlerin genelliğine, insan psikolojisinin değişmezlerine, insan doğasının sürekliliğine vurgu yapmaları gerekti. Toplumsal koşulların etkisini bilmedikleri için değil. Allport şunları yazdı: "Önyargıyı, eğer yalnızca kişiliğin yapısı ve dinamiğinden yola çıkarak ele alırsak onunla ilgili bütünsel bir açıklama getiremeyiz. Durum, tarih ve kültürle ilgili etkenler de önemlidir." Allport, daha genel olarak, eşit ölçüde geçerli altı farklı çözümleme düzeyi bulunduğunu açıkladı: 1) Farklı etnik grupların gerçek özellikleriyle gösterilen uyarıcı nesneye başvuran yaklaşım; 2) bireyin uyarıcı nesneyi algılamasıyla ilgili görüngü düzeyi; 3) kişiliğin dinamiği ve yapısı; 4) işsizlikte olduğu gibi, duruma yönelik yaklaşım; 5) farklı etnik gruplar arasındaki temaslar, kültürün ve altkültürün etkisi; 6) ve nihayet tarihsel yaklaşım. James Robb'un yaptığı bir soruşturma İngiltere'de işçiler arasında görülen Yahudi düşmanlığının özgül niteliklerini bu yolla ortaya koymuştu.[27] Ancak sosyal psikologlara göre toplumsal etkenler, önyargıların ya da ırkçılığın ifade edilmesini kolaylaştıran ya da tersine frenleyen fırsatlar olarak çö-

27 Robb, 1964.

zümlenmişti. Bu kuşağın psikologları ırkçılığı patolojik bir durum olarak görme eğilimindeydiler ve ırkçı insanı, kendi psikolojik sorunlarını saldırgan davranışlarla çözmeye çabalayan bir hasta olarak kabul ediyorlardı. Neden bazı insanların ırkçı ya da Yahudi düşmanı olmaya daha yatkın olduklarını anlamamızı sağladılar. Bu yorumlar, özellikle Hitler gibi bazı ırkçı kişilikleri çözümlemekte kullanıldı. Ne var ki, şu soruları cevaplamaya katkıda bulunmadılar: Neden ırkçılığa ya da Yahudi düşmanlığına dayanan toplumsal bir sistem kurulmuştur; neden bazı siyasal koşullarda farklı etnik gruplar arasındaki ilişkiler çatışmalara yol açmamaktadır?

Sosyal psikologlar, kurbanların ve onların belirgin özelliklerinin, önyargının hiçbir biçimine yol açmadığını kanıtladılar. Her ne kadar, Siyahların tembel, Yahudilerin çıkarcı, vb. olduğunu "nesnel" ve "gerçek" gerekçelerle öne süren ortak görüş, ırkçılığın sorumluluğunu kurbanın üstüne atsa da, sosyal psikologlar önyargının kaynağında ırkçılık ya da zorbalık kurbanlarının özelliklerinin değil ırkçı ya da zorba insanın özelliklerinin bulunduğunu gösterdiler. Myrdal'm *An American Dilemma* adlı yapıtına yön veren temalardan biri de budur.[28]

Kurban Yaratma Süreci

Sosyal psikologlar bu durumun kurban üstündeki etkilerinin de altını çizdiler. Kurban, ona sürekli olarak atfedilen değersizleştirici özellikleri içselleştiriyor ve ona dışarıdan sürekli dayatılan imgeye uygun davranıyordu. Böylelikle, süreğen bir kaygının hazırladığı davranışı kendisini kurban eden önyargıları doğrulamış oluyordu. Kurt Lewin Yahudilerin düşünce geleneğinde yer aldığı iyi bilinen bir görüngüyü, kendine yönelen nefreti özel olarak inceledi ve bu duygunun nedenini ortaya çıkardı: Ötekilerin kurban üstüne benimsedikleri gösterimin kurban tarafından içselleştirilmesi. Yahudi kendi geleneğini ve kendi mesleğini küçümsüyor, kendini Yahudi düşmanlarının bakış açısına mahkûm ediyordu: Çıkarcıydı, aşağılıktı, çirkindi, ötekilere düşmandı, vb. Siyah

28 viii. Konuya bkz.

da, kıvırcık saçlarından ve derisinin renginden nefret ediyor, Beyazlar tarafından tanımlanmış güzellik ölçütlerini benimsiyordu. Bu kısır döngüyü bozmak imkânsız olmasa bile zordu; ta ki kurban isyan edinceye, taşıdığı lekenin anlamını bozuncaya ve toplumun aşağılık olmanın işareti olarak ona hep dayattığı bu lekeyi kendi onurunun işareti ve amblemi saymcaya kadar. Birleşik Devletler'de köktenci olduğu söylenen Siyahların sloganında olduğu gibi: "*Black is beautiful*".

30'lu yıllardan sonra yapılan soruşturmaların sonuçları bu kısır döngüyü bozmanın giderek zorlaştığını gösteriyordu; farklı etnik gruplara yönelik bir saygınlık ve sempati ölçeği vardı ve aynı toplumun bireyleri bu ölçekteki değerlendirmelere oy birliğiyle katılıyorlardı. Emory S. Bogardus da, grupların birbirini çekme ve itme duygularını ölçmek istiyordu. Deneklerden oluşan örnek bir grubun ifade ettiği görüşlerden yola çıkarak, toplumsal mesafe olarak adlandırdığı bir ölçek hazırladı; onu şöyle tanımlıyordu: "İki kişi ya da bir kişi ile bir grup arasında var olan sempati halinin derecesi."[29] Bu grupları ırk, uyruk, meslek ya da din temelinde tanımladı. Ölçek, özellikle *White Born Americans* ile farklı etni ve ırk grupları arasındaki mesafeyi ölçmeye yönelikti.

> Sempati/antipati ölçeği, en büyük sempati ile antipati arasında yer alan dereceleri kapsıyordu: 1) Onunla evlenmeyi kabul ederdim; 2) onunla arkadaş olmayı kabul ederdim; 3) onunla iş arkadaşı olmayı kabul ederdim; 4) evimin yakınlarında oturmasını kabul ederdim; 5) yalnızca onunla zaman zaman karşılaşmayı kabul ederdim; 6) bana yakın oturmasını istemezdim; 7) ülkeme yerleşmesini istemezdim.

Toplumsal mesafe ölçeği (*Bogardus social distance scale*) deneklerin farklı gruplarla ilgili "saygınlık" ve "sempati" değerlendirmesinin aynı olduğunu ortaya koydu; onlarla ilişkilerini sürdürmek istiyorlardı. Ötekilerin evlilik yoluyla aileye girmelerinin reddedildiği ve bu

29 Bogardus, 1925; Bogardus, 1927; Bogardus, 1933.

konuda gösterilen direncin en son sırada gelen, en kuvvetli tepki olduğu ortaya çıktı. Başka bir gruptan biriyle evlenmeyi kabul edenler, bu grubun üyeleriyle kurulacak bütün ticari ilişkileri de kabulleniyorlardı. Daha sonraları bu ölçek, pek çok kez şunu da kanıtladı: Farklı yabancı gruplar karşısındaki tutumlar göreceli olarak istikrarlı kalmakla birlikte, değişiklik de gösterebiliyorlardı. Savaş sırasında Japonlar kendilerine karşı duyulan, saygınlığı ve sempatiyi yitirdiler. Buna karşılık, 70'li yıllarda kitleler halinde orta sınıfa katılan İtalyanların saygınlığı epeyce arttı.

"Fiziksel Eşsoy"

Robert Pagès, 1963'te "fiziksel eşsoy"[30] isteğine ilişkin varsayımı ortaya atarken bu çözümlemeden yola çıkıyordu. Pagès gerçek tabunun, gündelik yaşantıdaki yakınlıklarda (örneğin hizmetçilerin durumu) ya da Beyazlar ile Siyahlar arasındaki cinsel ilişkilerde değil ama, ırklararası evliliklerde var olduğunu düşünüyordu "Farklı" gruplara karşı duyulan düşmanlık, insanların gelecekte kendi soyundan gelenlerde "bulmayı" en çok istediği şeydir." Kaldı ki, "çağdaş Batı toplumlarında ve en azından evlilikle kurulmuş ailelerde belirgin *morfolojik bir süreklilik* vardır ve bu, doğrudan ya da soyundan doğacaklar aracılığıyla *dölleme inisiyatifi*ndeki *ya da kabulünde*ki *devindirici güçler*den biridir" (italikler yazardan). Gérard Lemaine ve Jeane Ben Brika, bu varsayımı geliştirerek şunu kanıtladılar: Yabancı erkeklerle cinsel ilişkiler kuran Beyaz kadının taşıdığı "leke" yüzünden değil, doğan çocuklarla ırkın bozulması yüzünden dışlanmış bir kategoride bunu bastırmak mümkün olmayacaktır. Birey, kendi çocuğunun atalarına benzemesi ve bu benzerlikten yararlanarak gelecek kuşakların otantik olduklarının kanıtlanması gereksinimini duyar. Melez çocuk o ülkenin yerlisi sayılmaz. Aile üyeleri, tümüyle "biz"in parçası olmayan bir yabancının gruba girmesini, grubun bütünlüğü bakımından bir tehlike olarak görebilirler. Soya özgü kimlik, gelecek kuşakların fenotipiyle

30 Pagès, 1963.

kendini göstermelidir. Melezlik takıntısı, ırkların karışmasıyla birlikte ailenin yozlaşmasından duyulan korku buradan gelir. Melezin varlığı bile, kendisiyle özdeş olanı yeniden üretmek için duyulan derin arzuyu tartışmalı hale getirir. Her ne kadar, bu çözümleme yalnızca bazı toplumlara uygulanmış olsa da, bütün ırkçı düşünce akımlarını ve kimi öjenizm tasarılarını besleyen kaynakları görmemizi sağlar: Özün katışıksızlığına ilişkin fantazmalar, melezlerin kaçınılmaz kusurları, istikrarsızlıkları, kısırlıkları.

Önyargı ve Ayrımcılık

Önyargıların sözel ifadeleri arasındaki ayrışmayı ve etkili davranışları birlikte gösteren başka incelemeler de vardır. Hiç de düşmanca davranışları benimsemeyen bazı insanlar kimi kez şiddetli bir üslupla önyargılarını ifade edebilirler.

> Richard T. La Piere'in 30'lu yıllarda yaptığı ünlü soruşturma bu önermeyi örnekler.[31] La Piere önyargılarla ilgili araştırmalarda uzmandı ve onları anketlerle ölçüyordu. Önyargıları ifade etmenin kendisine uygun davranışları beraberinde getirdiğini, açıkça belirtmese de kabul ediyordu. Bir otel sahibine Siyahlarla ilgili görüşünü sorduğumuzda verdiği cevaptan siyah müşterilere karşı nasıl davranacağını çıkarabilirdik. Anketlerdeki cevaplarla ölçülen tutumlar ile gerçek davranışlar arasında, onun ifadesiyle "mekanik bir ilişki" vardı.
>
> Yaptığı deneyde de bunları ele aldı. Soruşturma için Birleşik Devletler'i katederken yanında Çinli öğrencilerinden biri ve karısı vardı. O dönemde, en yaygın ve en şiddetli ifade edilen önyargılar Asyalılara yönelikti. Mola verdikleri altmış yedi otelden yalnızca bir tanesi, grupta iki Çinli olduğu için onları kabul etmedi. Girdikleri seksen dört kafeden ve restorandan hiçbiri onları geri çevirmedi. Bu davranışlar, Çinlilere karşı şiddetli önyargıların olduğunu ortaya koyan anketlerin alışılmış sonuçlarıyla çelişiyormuş gibi görünüyordu. Altı ay sonra bu çelişkinin göründüğünden daha kuvvetli olduğu anlaşıldı; La Piere, yolculukları sırasında onları ağırlayan

31 La Piere, 1934.

otellere ve restoranlara yeni bir anket gönderdi. Diğer soruların yanı sıra ankette şu da yer alıyordu: "Çinli ırkından müşteri kabul eder misiniz?" Katılanlardan (yarısı katılmıştı) % 90'ı olumsuz cevap verdi. Önyargı sözel olarak ifade edilmeyi sürdürse de, aynı ölçüde ayrımcı davranışlara yol açmıyordu. Ayrıca, Çinlilere bir Beyaz eşlik ediyordu ve bu üçlü saygıdeğer burjuvalar gibi davranmıştı: Toplumsal konum otelcilerin tepkilerini etkilemiş olabilirdi.

Bu deneyin yapılmasından sonra pek çok kez sosyologlar, ırkçılıkla da bağlantılı olan önyargılar (görüşler ya da tutumlar) ile ayrımcılık (davranışlar) ya da ırkçılık arasında kopukluk olduğunu vurguladılar. Merton, dört kademeli bir tipoloji önerdi: Ona göre, önyargılı olup ayrımcılık yapanlar, önyargılı olup ayrımcılık yapmayanlar, önyargılı olmayıp ayrımcılık yapanlar, önyargılı olmayan ve ayrımcılık yapmayanlar vardı. Aslında bu tipoloji, önyargılar ile ayrımcılığın biçimleri ve kaynakları çözümlenmedikçe hiç de aydınlatıcı değildi. Festinger ise ters yönde ilerleyen bir sonuca ulaştı: Eğer bir insan herhangi bir nedenle kendi görüşleriyle ters düşen bir davranışa girerse, uyumsuzluğu ortadan kaldırmak için görüşünü değiştirmek isteyebilir.

Bu araştırmaların tümü ve ne kadar eski olursa olsun La Piere'in soruşturması araştırmacılar tarafından unutulmamalı. Çünkü onlar, eleştirel düşünceyi es geçerek mekanik sonuçlara ulaşılmasını yasaklıyor ve şunu söylüyorlardı: Bazı insanların "ırkçı" görüşler ifade etmesi, genel anlamda "ırkçı" olarak niteleyebileceğimiz yalın toplumsal durumun varlığını gösterir. Ancak bireylerin ifade ettiği önyargılar, doğrudan doğruya ırklararası ilişkilere dayanan toplumsal bir sistemi yaratmaz. Belirleyici olan toplumsal konumdur. Birleşik Devletler'deki Beyazların Siyahlara karşı davranışları, ilişkinin kurulduğu yere göre farklılık gösterir; işyerlerinde, komşular ve tüccarlar arasında ya da toplum ve aile yaşamında Siyahlarla kurdukları ilişkiler farklıdır. Aynı kişiler, içinde bulundukları topluma ya da toplumsal duruma uygun olarak farklı davranışları benimserler.

Bütün bu araştırmalardan şu sonuca ulaşıyorduk: Tutumlar, davranışları kesinlikle etkiliyordu ancak onları açıklamak için yeterli

değillerdi. Psikanalizden esinlenen incelemeler, insanlar arasındaki ilişkilerin çözümlenmesini sınırlama ve somut durumlarda gösterilen gerçek davranışları ihmal etme tehlikesi taşıyorlardı; oysa bu davranışlar gruplar arasındaki ilişkiler bağlamında ele alınmalıydı. Kişilik üstüne yapılan çalışmaların bulduğu cevap, toplumsal durumun etkilerini ihmal etme eğilimindeydi. Allport'un öğrencilerinden Thomas F. Pettigrew, 50'li yılların sonunda başladığı çalışmayla şunu kanıtladı: Birleşik Devletler'in güneyinde yaşayan Beyazların Kuzey'de yaşayanlara göre, Siyahlarla ilgili önyargılarını daha çok ifade etmeleri olgusunu yalnızca otoriter kişiliklerin yüzdesiyle açıklayamayız; zaten F ölçeğindeki sonuçlar ile Yahudi düşmanlığının ölçüsü de farklı değildir. Nitekim, Güney'in Beyazları Siyahlara karşı kuvvetli önyargılar taşırken Yahudi düşmanlığını pek az benimsiyorlardı: Bu da, genel etnosantrizm bağlamındaki açıklamanın yetersizliğini gösteriyordu. Güney Afrika'da yaptığı çalışmalar da, siyasal koşulların rolünü doğruluyordu.[32] Yasaların, insanların gönlünde değişikliğe yol açmayacağı görüşü de yanlıştı.[33] Pierre Van den Berghe de, bağımsızlığını henüz ilan etmiş Afrika ülkelerinde kalmakta kararlı Beyaz eski sömürgecilerin, kendi davranışlarını yeni siyasal duruma nasıl uyarladıklarını açıkladı. Başka incelemelere göre hoşgörülü kişilikler, ırk ilişkileri sistemine dayanan bir topluma yerleşince hoşgörüyü elden bırakıyor, otoriter kişilikler ise, hoşgörülü bir toplumsal ortamda bazı gruplara karşı duydukları düşmanlığı ifade etmekten vazgeçiyorlardı. Önyargılı kişilikler, görgü kurallarının "eşitlikçi" davranış biçimini gerektirdiği izlenimine kapılarak bu tür davranışları benimsiyorlardı; ya da bunun tersi.[34]

KONFORMİZM, İTAAT VE ETKİN AZINLIKLAR

Daha 50'li yıllarda sosyal psikologlar önyargıların yalnızca kişilik özellikleriyle açıklanmasına karşı çıkıyorlar ve bireyler ile onların bağlı olduğu gruplar arasındaki ilişkilerin rolünü ortaya koyuyorlardı. Bi-

32 Pettigrew, 1958; Pettigrew, 1959.

33 Pettigrew, Stanfield'de, 1993, s. 163.

34 M. L. Kohn ve M. William Jr, Drake tarafından aktarılmış, 1957, s. 518.

reysel kişiliklerin patolojik nitelikleri ne olursa olsun, aidiyet ya da referans gruplarının kuralları aracılığıyla da tutumlar aktarılıyordu. Beyazların Siyahlara karşı takındıkları tutumlar, bireylerin gruba bağlılığı arttığı ölçüde grubun görüşlerine bağımlı hale geliyordu. Toplumsal koşullar, bireylerin kişiliğinden çok daha önemli bir rol oynuyorlardı çoğu kez. Bireylerin önyargı taşımalarının nedeni yalnızca kişiliğe bağlı değildi. Bazı ortamlarda önyargılı kişiliklerin sayısı daha fazlaydı: Onlar, ortamın baskısına boyun eğiyorlardı.

Konformizm ve İtaat

Çok sayıda ünlü klasik deneyin yanı sıra Asch'ın ve Milgram'ın deneyleri grubun, bireylerin yargılarını ve davranışlarını ne denli etkilediğini gösterdi.

Solomon E. Asch'ın deneylerinin (1951-1956) amacı, birlik oluşturmuş çoğunluk karşısında yalnız kalan bireylerin tepkilerini incelemekti.

> Yedi ile dokuz kişilik gruplara, on sekiz çift halinde hazırlanmış kartonlar art arda gösteriliyordu: Soldaki kartonda ölçü olarak kabul edilen dikey bir çizgi yer alıyordu; sağdaki kartonda ise farklı uzunluklarda üç dikey çizgi vardı ve bunlardan biri ölçü çizgiye eşitti. Bu üç çizgi arasındaki fark o denli kuvvetli ve belirgindi ki, ilk bakışta bile yalın algı sorunlarının ortaya çıkması imkânsızdı. Deneklerden, ölçü çizgiye eşit olanı sözlü olarak belirtmeleri istendi. Sosyal psikologların deyimiyle yalnızca tek bir "naif" denek vardı (deney onun üstünde yapılıyordu) ve ona hep sonuncudan bir önce konuşma hakkı veriliyordu. Geri kalanlar "işbirlikçi"ydi (deney yapanlar) ve sistematik olarak yanlış cevaplar veriyorlardı. Bütün grup üyelerinin kendi deneylerine ters bir cevap vermesi naif deneği etkiliyordu. Naif deneklerden dörtte üçü bu görüş birliği karşısında pes edip yanlış cevap verdiler. Ancak görüş birliği hepsini etkilemedi: Birlik olan grubun baskısına rağmen dörtte biri doğru değerlendirmeler yaptı. Soruşturma, farklı değişkenlerle pek çok kez yinelendi ancak ilk elde edilen sonuçlarda önemli bir değişiklik olmadı.

Deneğin kendi algısı ile topluluğun kuralı (grubun görüş birliğinde olduğu gibi) arasında karşıtlık ortaya çıktığında deneklerin çok büyük bir bölümü konformizme kapılır.

Stanley Milgram'ın deneyleri (1974) meşru otoritenin yalnız kalmış bireyin davranışları üstündeki etkisini ortaya koyar. Burada, bir çizginin uzunluğunu değerlendirmek gibi yalın bir görüş bildirimi söz konusu değildir; yetersiz kalan "öğrenci"yi "cezalandırmak" üzere, ona fiziksel acı vermek ve bunu kararlılıkla sürdürmek gerekmektedir.

> Milgram'ın tasarladığı deney şöyle bir süreci kapsıyordu: Uzman ve saygın bir otorite talimat verdiğinde, hangi koşullarda denek başka bir bireyin canım acıtacak elektrik şokları verebilirdi?
>
> Deneyde "öğretmen" rolünü üstlenen naif deneğe, bu deneydeki amacın, "öğrenci"nin öğrenme sürecinde cezanın etkisini incelemek olduğu söylenir. Deneyi yapanla işbirliği içindeki öğrenci koltuğa oturtuldu, kayışlarla bağlandı ve koluna elektrot takıldı. Öğretmen deneğe de görevi anlatıldı: Öğrenciye sözcük çiftleri okumak, öğrencinin bunları hatırlayıp hatırlamadığını denetlemek ve her hata yaptığında elektrik akımı vermek. Giderek artan şoklar (15 ile 450 volt arasında), elektrik jeneratöründe "hafif", ardından "güçlü" ve nihayet "tehlikeli" ibareleriyle belirtilmiştir. Öğrenci pek çok hata yaptı. Deney yürüten kişi de, naif deneğe elektrik akımını artırma talimatı verir. Öğrenci çektiği acıyı açıkça gösterdi, çığlıklar attı ve eğitimi durdurmaları için yalvardı (elbette, gerçekte öğrenciye elektrik akımı verilmiyordu ve o acı çekiyormuş gibi rol yapıyordu). Çektiği acıdan bilincini yitirdiği halde öğrenciye 450 volt veren deneklerin oranı % 65.
>
> Milgram deneyin koşullarını değiştirip kurbanı deneğe yaklaştırdığında acı daha da somutlaştığı için bu yüzde düştü. En elverişli koşullarda bile, deneklerin yüzde otuzu öğrenciye 450 voltluk elektrik akımı göndererek sözcük öğrenme sürecinde hata yaptıkları için onu cezalandırdılar; talimat almış olması yeterliydi.

Bu soruşturma dizisi, pek çok bireyin meşru otoriteye itaat etme eğilimi taşıdığını gösteriyordu. Bireylerin, gruplar içindeki ilişkilerinin anlaşılabilmesi için, geniş anlamda iktidar ilişkilerini hesaba katmamak gerektiğini ortaya koyuyordu.

Leon Festinger'in yaptığı başka bir soruşturmada da, bilişsel uyumsuzluğu gidermekte gruba katılımın etkili olduğunu kanıtladı.

> Festinger'in deneyi binyılcılık hareketini konu alıyordu.[35] Katılımcılar kıtanın büyük bir bölümünün sular altında kalacağına inanıyorlardı. Kıyamet günü açıklanmıştı: 21 Aralık. Psikologlar, kendilerini katılımcı olarak tanıtıp gruba girdiler. Öngörülen tarihin iki ay öncesinden başlayarak ve bir ay sonrasına kadar sistematik gözlemler yaptılar; bu hareketin mensuplarından kanı oluşumu, angajman ve inancından dönme süreçleri üstüne veri topladılar. Dünyanın sular altında kalmasını beklemek için bir araya gelmiş üyeler ile yalnız kalmış üyeler, kehanetin yanlış çıkması karşısında çok farklı tepkiler gösterdiler. Birinci grup, içinde yer aldıkları hareket ve kendilerinin iman gücü sayesinde dünyanın kurtulduğuna inandı; inançları pekişmişti. Bu deneyden sonra geliştirdikleri inanç değişikliği, kehanetin gerçekleşmemesinin sonucu olan bilişsel uyumsuzluğu azaltmaya yönelikti. Buna karşılık hareketin yalnız kalan mensupları inançlarından vazgeçtiler ve hareketi terk ettiler.

Burada elde edilen sonuçlar, başka bazı deneylerle boşa çıkarıldı. Yine de, kuvvetli etnik ve ırksal önyargılar taşıyan gruplardaki bireylerin bu önyargıları sürdürdüklerini söyleyebiliriz. Bununla da kalmayıp, aynı önyargıları paylaşan grubun desteğini alıp, kendi kanaatleriyle çelişen somut deneylerin yol açtığı her tür bilişsel uyumsuzluğu da çözebilirler.

Etkin Azınlıkların Rolü

Grubun bireyler üstünde uygulayabileceği etki, yalnızca konformizme ya da itaate indirgenemez. Daha yakın bir dönemde, yirmi yıldan beri yapılan çalışmalar, örgütlenmiş azınlıkların etkin bir rol oynayabileceğini ortaya koyar.

Bu alandaki araştırmaların öncüsü Serge Moscovici, elde ettiği en önemli sonuçları şöyle özetliyordu: Azınlık durumunda olan bireylerin ya da alt-grupların çoğunluk üstünde etki yaratabilmesinin ko-

35 Festinger, 1956.

şulları tutarlı bir program önermelerine, kendilerini görünür kılmalarına ve kararlı bir tutum takınarak kendilerini kabul ettirmelerine bağlıdır. Çoğunluğun görüşlerini değiştirmek için kendi bakış açılarını güven ve inançla sunmaları gerekir. Çoğunlukla bilinçli bir çatışmaya giren ve egemen görüş ile konsensüse meydan okuyan azınlıklar bu davranışları gönülden benimsediklerinde azınlığın görüş değiştirmesini sağlayabilirler.

> Renklerin algısıyla ilgili bir deneye katılmak üzere altışar kişilik gruplar düzenlendi. Deneklerden, rengin adını söylemeleri ve renkteki ışık yoğunluğunu tanımlamaları istendi (elbette, deneyden önce deneklerde renk körlüğü olup olmadığına bakılmıştı!). Her grupta dört tane naif, iki de işbirlikçi vardı. Mavi diapozitif gösterildi ve her birinden yüksek sesle rengi adlandırması istendi. Bazen iki işbirlikçi, sürekli olarak diapozitifin yeşil olduğunu söylediler. Bazen de, yeşil mi yoksa mavi mi olduğu konusunda tereddütlü davrandılar: Davranışları tutarsız görünüyordu. Görüşlerini değiştirmeyen tutarlı azınlık karşısında naif çoğunluğun % 8,4'ü yeşilden yana çıktı; azınlık tutarsız davrandığında ise bu oran % 1,25'e düştü, yani azınlığın bulunmadığı denetim grubundaki oranın biraz üstü elde edilmişti (% 0,25).
>
> Bu deneyde, azınlıkların etkili olabileceği en elverişli koşulları belirlemek üzere çok sayıda değişken kullanıldı. Özellikle de çoğunluğun belirgin özellikleri, kendi iç tutarlılığı ve üyelerinin üslubu hesaba katılmaya çalışıldı. Ancak temel sonuçların nüansları ve ayrıntıları anlaşılmaya çalışılırken onları bozmamaya özen gösterildi: Azınlıklar, birlik halinde kararlı bir tutum takındıkları ölçüde etkili oluyorlardı.

Sonuç olarak Serge Moscovici'ye göre, yenilik sürecinin iki türü vardı: Yukarıdan aşağıya ve aşağıdan yukarıya. İlkinde yenilik, konformizmin bir biçimi ve sonucuydu; ikincisinde ise konformizmden bağımsız, hatta ona karşıt bir görüngüydü. Azınlığın çoğunluğu etkileyebilecek güce ulaşması, egemen görüşle uyum sağlamaktan değil, belli bir davranış üslubu benimseyerek ona karşı çıkmaktan ve onun etkisinden kurtulmaktan geçiyordu. Deneyler göstermiştir ki,

konumları ya da güçleri ne olursa olsun azınlıkların, belli bir grubun çoğunluğunu etkileyen görüşleri değiştirmelerinin koşulu, inançlı ve inandırıcı davranmalarıdır.[36]

Bu araştırmalar, zorba-kurban ilişkisi olarak adlandırabileceğimiz kısırdöngüden çıkılmasını sağlar. Psikanalizin verdiği esinle, otoriter ya da önyargılı kişilikleri patolojik bağlamda ele alan ve kendisinden nefret eden kurbanın bu konumunu kader olarak içselleştirmeye mahkûm olduğunu gösteren sosyal psikologlar, durumun nasıl değiştirilebileceğini açıklayamadılar. Etkin azınlıklar üstüne yapılan çalışmalar, hem bilimsel hem de siyasal nitelikte yepyeni bir bakış açısı kazandırdı.

GRUPLAR ARASINDA DÜŞMANLIĞIN DOĞUŞU

Önyargıları oluşturan mekanizmaları toplumsal yaşamın gündelik ve olağan mekanizmalarının aşırı bir biçim almasına dayandığına göre (kategorileştirme, genelleştirme), bilinmeyen ya da daha genel olarak, Öteki karşısında duyulan kendiliğinden düşmanlık için de aynı süreç söz konusu değil midir? İnsanlar kendi yakınlarıyla yaşama eğilimindedir ve bu da en az çabayı gerektirir. Yakınlık ortamı kendi başına değerlerle yüklenir. Biçimi ne olursa olsun başkalarıyla ahbaplık etmek, belli bir uyum çabası gerektirir ve bu çabadan kaçınmaya çalışmak olağandır. "Benzemeyeni itme"[37] ya da bize benzemeyenler karşısında duyduğumuz doğal antipati evrensel ve olağan bir görüngü olarak kabul edilir.

Bu görüngünün evrensel olduğu kanısı üstüne sosyal psikologlar, bize benzemeyen karşısında duyulan tiksintiye küçük çocuklarda rastlanmadığını, bunun toplumsallaşma sırasında edinilmiş bir tepki olduğunu gösterdiler. Gruplar arasındaki düşmanlığın içgüdü niteliğinde olduğu kuramı olgulara dayanamıyordu. Bu kuram, grupları birbirinden ayırmakla, aidiyet grupları ya da iç gruplar (*ingroups*) ve dış gruplar (*outgroups*) yaratmakla sonuçlanan toplumsal süreçlerin ürünüydü.

---

36 Moscovici, 1996.

37 Giddings, 1896.

Toplumsal Kimlik

Kısmen Sherif ve Tajfel tarafından geliştirilen toplumsal kimlik kuramına göre, birey kendi kimliğini gruplarla özdeşleşerek hazırlıyordu.[38] Belli bir kolektife ait olmak, bireyin kendi kimliği hakkında bilgi edinmesini sağlıyordu. O halde her bireyin kimliği, onun kendi aidiyet grubunda yarattığı saygınlığa ve bu grubun diğer gruplar karşısındaki konumuna bağlıydı. Aidiyet grubu ile dış grup arasında görülen kuvvetli farklılaşma, kendi olumlu kimliğini dayatmaya yönelik bir mücadelenin ürünüydü. Aidiyet ya da referans gruplarıyla özdeşleşmek, bireyde güvenlik ve gurur duygusu yaratıyordu. Aidiyet grubunun, başka bir grup karşısında üstünlüğünü açıklaması, bireylerin kişisel rekabetten kolektif düşmanlığa geçmelerine yol açıyordu. Ayrıca bu gruplar kendilerini birbirlerine göre tanımlıyor ve düzenliyolardı.

Belli bir grupla özdeşleşme ihtiyacının gücü Sherif'in deneyleriyle örneklendi; oluşum aşamasındaki gruplarda rekabet yaratmanın bile, düşmanlık tohumları ekmeye yettiği ortaya konuldu.[39]

> Sherif ve çalışma arkadaşları küçük bir yaz kampı düzenlediler (1967); yirmi dört ergen katılımcı aynı toplumsal çevreden geliyor ve hiçbir kişilik bozukluğu göstermiyorlardı. İlk başta oluşturulan toplu grupta sempatiye dayanan ilişkiler kuruldu. İkinci evrede, ergenler iki ayrı gruba dağıtıldı ve başlangıçta oluşan arkadaşlık ilişkilerinin bozulması için sistematik bir çalışma yapıldı. Her birim, diğerinden ayrılarak kendi kampında örgütlendi. Denekler yeni bir grup oluşturarak onunla özdeşleştiler; diğer bir gruptaki bireylere karşı ilk aşamada duydukları sempatiyi unuttular. Bu aşamada her iki grupta bağlılık işaretleri belirdi: Toparlanma naraları, grup şarkısı, kendiliğinden gruba ad bulma. Sorumlular iki grup arasında yarışmalar düzenleyince ve birinin galibiyeti, kaçınılmaz olarak diğerinin mağlubiyetini getirince düşmanlık büyüdü: Hakaretlerle, kışkırtmalarla ve kavgalarla kendini göstermeye başladı.

38 Özellikle bkz. Tajfel, 1978, 1981, 1982.

39 Shérif, Harvey, White, Wood, Shérif, 1961; C. and M. Shérif, "Attitude as the Individual's own Catégories: the Social Judgment-Involvement Approach to Attitude and Attitude Change", Shérif'te (yönetiminde), 1967, s. 105-139.

Çeşitli yollarla (dostça buluşmalar, ortak yemek, sinema) gerilim azaltılmaya çalışıldı. Ortak bir proje hazırlamak hepsinden etkili oldu. Gruplardan, tek başlarına gerçekleştiremeyecekleri bir görevi yerine getirmeleri istendi. Üst-çıkara yönelik bu hedeflerin (*superordinate goals*) konulması, düşmanlığı azaltan bir işbirliği ortamı yarattı.

Bu tip deneyler, kişilerarası ilişkilerde kolektifin etkisini ve kendi grubuyla özdeşleşme duygusunun, yani özseverliğin önemini gösterir: İnsan, güvenlik altına alınma ve belli bir kolektife katılarak kendi saygınlığım ortaya koyma gereksinimi duyar. Deneylerin kanıtladığı başka bir durum da şudur: Bir arada bulunan iki grubun komşular halinde ayrılması bile, rekabetçi üslubun kültür modellerinin etkisi yüzünden giderek artan bir düşmanlığa yol açar. Rekabetçi toplumun genel değerleri özel grupların davranışlarını etkiler. Grup içindeki bağlılığın ilerlemesine, grubun dışına yönelen bir düşmanlık riski eşlik ediyormuş gibi yol alır her şey. Kolektif "biz", başkalarının karşısına dikilerek kendi varlığını ortaya koyar. Dışarının bir tehdit oluşturduğu duygusuna kapılması yalnızca grubun iç bağlılığını pekiştirmekle kalmaz, aynı zamanda başkalarına saldırarak ya da rekabet ortamlarını arayarak bu bağlılığın doğrudan yaratıcısı olur.

Nihayet, bu deneyler gruplar arasındaki ilişkilerin etkileşim halindeki grupların projeleriyle kurulabileceğini göstermiştir. Projelerin çelişki halinde olması gerilimlerin artmasına yol açar. Projelerin yaşamsal yarar sağlaması bile gerekmez, psikoloji alanının tamamını işgal etmesi yeterlidir. Ancak öte yandan, bir araya getirilmek istenen rakiplerde ortak hedeflerin ve kaygıların belirmesi bu çatışmaların önüne geçmeyi sağlayabilir. İki grubun işbirliğini gerektiren üst projelerin ortaya atılmasıyla, ikincil çatışmanın yarattığı düşmanlık kaybolur. Bu araştırmaların temel sonuçlarına başka toplumsal bağlamlarda da rastlanmıştır.

Gruplar Arasındaki Düşmanlık ve Toplumsal Kategorileşme Süreçleri

Tajfel ve çalışma arkadaşlarının küçük gruplarla yaptığı deneyler 70'li yılların araştırmalarına katkıda bulunarak, kaynakların paylaşımında

rekabetin yaşanmadığı koşullarda bile gruplar arasında düşmanlık doğabileceğini ortaya koydu.[40]

> Bu deneylerden birinde denekler, yine iki gruba ayrılıyorlardı; Klee'yi sevenler ve Kandinsky'yi tercih edenler halinde keyfi bir gerekçe ortaya konmuştu. Ancak hiç kimse kimlerin diğer grupta olduğunu bilmiyordu. Her iki gruptaki bireylerden her birinin, iki kişiye para vermesi istendi. Deneğin tek bildiği, bu iki kişiden birinin kendi grubuna, diğerinin de diğer gruba bağlı olduğuydu. Paranın şu ya da bu gruptan insana verilmesinin deneklere herhangi bir kişisel çıkar sağlamayacağı açıkça anlatıldı. Her şeye rağmen denekler kendi gruplarının üyelerine daha fazla para verdiler.

Başka bir deyişle, hangi kökenden gelmiş olurlarsa olsunlar deneklerin herhangi bir biçimde adlandırılmış ekiplere dağıtılmaları ve rekabet haline sokulmaları, bu ekiplerden her birinin üyeleri arasında, rakiplerine karşı taraftarlık ve adaletsizlik duygusunun gelişmesi için yeterlidir. Bu deneyler, gruplar arasında en başında ortaya çıkan rekabetin psikolojik kökenli olduğunu ortaya koyar: Dış grupların dışlanması ve değersizleştirilmesi özsaygıyı kolaylaştırır. Çatışmaların doğması grupların farklılaşmasını belirginleştirir. Bu deneyler sayesinde şu süreci anlamamız kolaylaşmaktadır: Tanımı gereği yetersiz olan kaynakları elde etmek için çatışmaya ya da en azından rekabete başlayan grupların oluşturduğu gerçek toplumsal yaşamda bu mekanizmalar ikiye katlanır. Bireylerin yalnızca "göçmenler", "yabancılar" ya da "uyuşturucu kullananlar" biçiminde tanımlanması ve sınıflandırılması bile, tek başına dış gruplar karşısında olumsuz tepkiler gösterilmesi için yeterlidir. "İnsanları kategorileştirmeye ve farklı gruplar halinde düzenlemeye yarayan bir etiketin varlığı bile (örneğin Beyaz/Siyah, Fransız/Alman, erkek/kadın, vb.), tek başına bu gruplara yerleştirilen bireylerin algılanışını etkileyebilir; öyle ki gözlemci, bütün Siyahların, ya da bütün Almanların ya da bütün kadınların birbirine benzemesini abartmakla kalmayıp Beyazlar ile Siyahlar ya da Fransızlar ile Alman-

40 Tajfel, Billig, Bundy, Flament, 1971.

lar, erkekler ile kadınlar arasındaki farkları da benzerliklerden daha fazla önemseyip abartır."[41]

Daha genel olarak birey, önyargıları aracılığıyla ve belki de patolojik bir süreç sonunda toplumsal yaşamın olağan ve genel mekanizmalarını dönüşüme uğratır. İnsanoğlu, kavramlardan ve kategorilerden yola çıkarak, hükmetmek istediği gerçeği düzene sokar. Gerçeğin karmaşıklığını azaltan kategorilerin varlığı insan düşüncesinin ve eyleminin önkoşuludur. Bertrand Russell'ın belirttiği gibi "Sürekli açık olan bir zihin hep boş kalır" (*vacant*). Kategorileştirme, bilinmezi bilinir kılarak bireyin gündelik yaşantıyı yönlendirmesini, nesneleri ve deneyimleri tanımlamasını sağlar. Kategoriler, bireysel ve kolektif oluşuma ilişkin toplumsal bir sürecin ürünüdür. Onların varlığı, algılama ve davranma yetkisi verir. A priori yargı ya da önyargı olağandır: Kategorileştirme ve genelleştirme, değerlileştirme-değersizleştirme insan zihninin doğal süreçleridir. Aşırı genelleştirme, grup üyelerine grubu tanımlayanların dışında özellikler atfedildiğinde başlar. Genelleştirme yalnızca yanlış olabilir: "Bütün Fransızlar kızıldır." Bu ünlü formül toplumsal sonuçlara yol açmaz, çünkü bizim toplumlarımızda kızıl saçlı olmaya atfedilen hiçbir özel değer yoktur. Kızıllar, olumlu ya da olumsuz bir değer taşıyan toplumsal bir kategoriye ait değildirler. Montesquieu, kızıl olmanın toplumsal bir anlamı olmadığını hatırlatıyordu. Buna karşılık koyu tenli olmak, Siyahları önemli değerlerle yüklü bir kategoriye sokan bir niteliktir; bu nitelik tarihsel, kültürel ve siyasal gösterimlerle dolu bütün bir tarihe bağlanır. Bu durumda grup üyelerine atfedilen nitelik, bu kategoriye bağlı bütün değerleri işin içine sokan nedensel bir açıklamaya yönlendirir. Kategorinin kendisi öz halini alır. O andan itibaren her birey bu özün tek ürünü oluverir; kendini de, yalnızca aidiyet kategorisinin gölgeolayı olarak tanımlar. Böylelikle kategorileştirme süreci algıları genelleştirmeye, gruplar arasındaki aykırılıkları vurgulamaya ve üstü açık ya da kapalı olumlu ya da olumsuz değer yargıları atfetmeye yol açar. Toplumsal stereotipleri

41 M. Billig, Moscovici'de (yönetiminde), 1984, s. 470.

besler ve muhafaza eder. Bu süreçler bazı kişilerin, kendi aidiyet ya da referans gruplarında egemen olan etnik ve ırksal önyargıları neden sabırsızlıkla benimsediklerini ve onların muhafaza edilmesine nasıl katkıda bulunduklarını açıklar.

30'lu yıllarda, Birleşik Devletler'de bazı gruplara karşı duyulan önyargıları hiç sıkılmadan ifade etmek mümkündü ve bunlara uygun davranışlar göstermek şart değildi –La Piere'in, soruşturmasında kanıtlandığı gibi. Buna karşılık bugün, ırkçılık karşıtı olmanın toplumsal kural haline geldiği Batı ülkelerinde bireyler önyargılarını doğrudan ifadelerle belirtmiyorlar. Bundan iki sonuç çıkarılabilir. Birincisi, kendi ırkçı görüşlerini, başkalarına isnat ettikleri ırkçı tutumla doğruluyorlar. Çoğul cehalet adı verilen kurama göre, ırkçı önyargılarla mücadele edecek düzenlemeleri yapma olasılığı hakkında sorgulanan kişiler önerilen değişiklikleri kabul etmeye hazır olduklarını, ancak diğerlerinin buna şiddetle karşı çıkacağını açıklıyorlardı. Irkçılık karşıtı önlemler almanın gereksiz olduğu sonucuna varırken, kendi konumlarını diğer insanların ırkçılığıyla doğruluyorlardı.[42] İkincisi, bireyler doğrudan ifade etmeksizin aynı önyargıları koruyabilir ve bunları davranışlarına taşıtabilirler. Sosyal psikologların "örtülü"[43] ırkçılık olarak niteledikleri durum budur. İngiltere, Fransa, Hollanda ve Almanya'da yapılan soruşturmalar, "örtülü ırkçılık"ın üç temel kaynaktan beslendiğini ortaya koyar: Geleneksel değerleri savunmak, kültürel farkları abartmak ve bu farkları mahkûm etmek. Her durumda, bu tutum azınlık gruplarının dışlanmasıyla kendini ifade eder, ancak sunulan gerekçeler hiç de ırkçı gerekçeler değildir. "Aleni" nitelemesiyle anılan ve ifşa edilen, şiddetli, dar ve doğrudan eski ırkçılığın yerini, günümüzde yazarların "yeni ırkçılık", "gündelik ırkçılık", "simgesel ırkçılık" ya da "örtülü ırkçılık" olarak adlandırdıkları ve az ifade edilen, dolaylı ve soğuk bir biçim aldı. Irkçı-

42 J. S. Jackson, D. Kirby, L. Barnes, L. Shepard, "Racisme institutionnel et ignorance pluraliste: une comparaison internationale", Wieviorka'da (yönetiminde), 1993, s. 244-262.

43 T. F. Pettigrew ve R. W. Meertens, "Le racisme voilé: dimensions et mesure", Wieviorka'da (yönetiminde), 1993, s. 109-126; Pettigrew, Stan-field'de, 1993, s. 170. Ayrıca bkz. G. Lemaine ve J. Ben Brika, "Le rejet de l'autre: pureté, descendance, valeurs", Fourier-Vermès'de (yönetiminde), 1994, s. 196-235.

lık karşıtı olmak norm halini almış olsa da, derin tutumlarda ve davranışlarda aynı ölçüde değişiklik olmadı. Tıpkı geçmişte ifşa edilen ırkçılıkta olduğu gibi, bugün de bireylerin örtülü ırkçılığı ile değişime direnme tutumları arasında; bireylerin örtülü ırkçılığı ile kendi aidiyet grupları dışında sürdürdükleri toplumsal ilişkilerin zayıflığı arasında bir bağlılaşım vardır. Bir bakıma bu çalışmalar, 30'lu yıllarda La Piere'in yaptığı soruşturmanın –kötümser– bir benzeridir.

Bu araştırmalar, pek çok değer üstlenmiş deneklerin görüşleri yorumlanırken ne kadar temkinli olunması gerektiğini hatırlatır ve bu özellikleriyle büyük değer taşır. Buna karşılık, ustaca kullanılmadıklarında, kuşkunun genelleştiği bir ruh haline yol açabilirler; bu ruh hali, bireylerin bazı derin tutumları arasında zorunlu ayrımlar yapmaktan alıkoyabilir bizi; oysa bu tutumları toplumsal düzenin yarattığı baskılarla, toplum yapılarında yer alan yargılarla ve davranışlarla denetim altında tutmak mümkündür.

Sosyal psikoloji adına çalışan bilim insanlarının özgül katkısı abartılmamalıdır. "Önyargının doğası" ve onun yayılmasına öncülük eden mantık farkları, bireylerin grup aidiyetlerinin –çok sayıda ve bazen çelişkili– etkileri gibi alanlardaki katkıları önemlidir. Sosyologların, çoğu kez sosyal psikologlar tarafından sunulan argümanları geliştirerek ortaya koydukları eleştiri, onların bakış açısına dayanmaktadır: Psikologlar bireyin çözümlenmesinden yola çıkarlar; sosyologlar ise toplumsal sistemin çözümlenmesinden. Bu nedenle psikolojik ya da psikanalitik çerçevedeki açıklamaların sınırlı olduğunu vurgularlar. Tıpkı, insan doğasında yer alan bir gereksinimin ya da bir niteliğin evrenselliğini hatırlatan bütün açıklama sistemleri gibi psikolojik yorum da, salt tarihsel görüngülerin anlaşılmasında en küçük bir katkıda bulunmamıştır. Psikolojik yaklaşımla tanımlanmış insan doğasından yola çıkarak, tarihin belli bir döneminde belli bir toplumdaki gruplar arasında yaşanan ilişki biçimlerini anlamak zordur. Aynı tutumların ve aynı davranışların anlamı, ülkelerin özelliklerine göre farklılaşır. Irk düşüncesi temelinde örgütlenmiş siyasal bir toplumda ırkçı olmak "olağan"dır. Hitler'in yoketme siyasetini uygula-

yan pek çok Nazi, yaşamın başka bir alanında "olağan" davranışlar gösteriyorlardı; iyi birer baba ve kocaydılar. Irkçı inançlara ve uygulamalara dayanan toplumlardaki önyargılı kişilik sayısının diğer toplumlardan fazla olduğu kanıtlanamaz. 1935'te Almanya'da yaşayan otoriter kişiliklerin sayısının 1925'ten fazla olduğu da öne sürülemez. Asıl sorulması gereken şudur: Bazı dönemlerde bütün bir toplum, neden yalnızca ırkçı kişiliklerden, yani patolojik kişiliklerden oluşuyormuş gibi davranmaktadır?

Her ne kadar sosyal psikoloji, çoğunlukla etnik gruplar arasındaki ilişkileri belirleyen önyargıların ve çatışmaların doğuşunu ve devamlılığını anlamamıza katkıda bulunmuş olsa da, etnilerarası ilişkilerde, yani aşağıdaki toplumsal ve siyasal gelişmelerde yeterince açıklayıcı değildir; etnik grupların varlığına dayanan ya da etnik argümanlarla doğrulanan siyasal ya da toplumsal savlarda ve taleplerde; etnik gruplar arasında ortaya çıkan çatışmalarda ve kimi durumlarda bu çatışmaların anlaşmayla sonuçlanmasına, bazen de ayrımcılığa ya da hatta katliama varılmasına yol açan tarzlarda. Sosyal psikologların yaptığı araştırmalar şu soruların açıklanmasını da sağlamaz: Irkçı düşünceler bazı dönemlerde ve bazı ülkelerde siyasal toplumun örgütlenmesinde neden en önemli ilke halini alıyor; kırk beş yıl boyunca etnik çatışma yaşamamış Hırvatlar ile Sırplar, eski Yugoslavya'da yaşanan siyasal patlamanın ve savaşın ardından –üstelik bu süre zarfında otoriter kişiliklerin sayısında değişme olmadığı halde– neden birbirlerinden nefret ediyormuş gibi davranıyorlar; İç Savaş'tan önce Beyazların aile yaşamına her gün katılan Siyahlar, nasıl oluyor da –büyük olasılıkla Beyazların kendiliğinden ve doğal olarak yaşadığı– gerçek bir fiziksel tiksinti duygusuna yol açabiliyorlar? Sosyol psikolojinin araştırmaları ırkçılık ile yabancılık, ırkçılık ile nesnel yakınlık arasında sürekli bir bağın bulunup bulunmadığını da açıklayamaz. Sosyal psikoloji alanındaki araştırmalar, ırkçı eğilim ya da bireylerin ırkçılığa ve ortak yaşamda az çok kurumsallaşmış biçimlerde ırka yer veren toplumlar arasında ayrım yapmaya da fırsat vermez. Bireyin kendini ifadesi ile toplumsal örgütlenme ilkesi arasındaki ayrım esastır. Richard

La Piere'in saptadığı ve Otto Klineberk'in aktardığı gibi[44] Fransızlar, Birleşik Devletler'in siyah olarak sınıfladığı bireyler için önyargı besleyebilir ve onlara karşı ayrımcı bir tutum içine girebilirler. Bu önyargı, bu kez "Siyahlar"ı değil "Brezilyalılar"ı, "Afrikalılar"ı, "Antilliler"i ya da "Amerikalılar"ı kapsayabilir. Bu örnekte söz konusu olan şey etnosantrizm ve yabancı düşmanlığıdır, ırksal önyargılar değil.[45] Her ne kadar, çok sayıda Fransız ırkçı önermelerden yana olsa da Fransız toplumunda, Birleşik Devletler'deki ırkçı ilişkiler sistemi yoktur. Irkçılığın ve ırkçı eylemlerin belirtilerinin nedeni, şu ya da bu ölçüde "hastalıklı" kişiliklerin az ya da çok sayıda olması değil, ırka dayanan bir düzenin var olmasıdır.[46]

44 Klineberg, 1963, s. 611.

45 Van den Berghe aynı noktaya dikkat çekiyor, 1967, s. 24.

46 Bu durum xıı. Konu'da işlenecek.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Evrensel ya da Göreliliğin Göreliliği

Sosyologlar, ortaya çıktıkları tarihsel koşullar karşısında insan görüngülerinin göreli olduğunu ortaya çıkardıktan sonra, doğal olarak görelilik düşüncesini yeğlediler. Bu farklı yaklaşım, özellikle antropologlarda görüldü. Öyle ki, kültürel görelilik antropolojinin kendi projesini kurmakla kalmadı, daha ilk kuramcılardan başlayarak "neredeyse bir dogma değeri" kazandı (Claude Lévi-Stauss), "tanıma ve birleştirme işareti" (Lucien Scubla) ya da hatta "slogan" (Dan Sperber) olarak kullanıldı.

Kolektif olana ayrıcalık tanıyan ve toplumsal yaşamın çeşitli öğeleri arasında nesnel ilişkiler kurmaya çalışan sosyologlar, kendi girişimlerinin temeli olan kültürel ya da tarihsel görelilik ile gruplar ve kültürlerin göreliliğini mutlaklaştıran mutlak görelilik arasında mekik dokuma riski taşıyabilirler. Mutlak farklılaşmacılık ve görelilik, belli bir düşünce tarzına özgü iki tehlikedir; tanımı gereği çeşitliliğe, toplumlardaki farklara ve çoğulluğa –sosyolog, kendi toplumuyla arasına belli bir mesafe koyabildiği ölçüde–, aynı zamanda da kolektif olanın üstünlüğüne duyarlı bir düşüncedir bu.

İlk antropologlar, bilimsel tutkuları yüzünden nesnelcilik yanlı-

sıydılar. Uzak diyarlardaki kabileleri gözlemlemek ve betimlemekle görevlendirdiler kendilerini. Onların ardından gelen Amerikalı sosyologlar, 60-80'li yıllarda etnisitenin kendi ülkelerindeki gücünü keşfederek Amerikan toplumunu oluşturan grupların özelliklerine yönelik çok sayıda yayın hazırladılar. Geleneksel sıfatıyla anılan bu antropoloji pek çok bakımdan eleştirildi. Bazılarına göre, onların yaptığı öznel etkenlerde ısrar etmekti; belli bir grubun varlığını, o grubun üyelerinde bulunan aynı kökenden gelme inancına ve aynı kaderi paylaşma bilincine bağlıyorlardı. Başka eleştirilere göre, grupların kendi varlığının bile, belli bir toplumsal ortamın ürünü, oto –ve hetero– tanımlı karşılıklı bir süreç olduğunu ortaya koyuyorlardı. Böylelikle sosyologlar, veri olarak gördükleri ırksal ve etnik grupların (çoğunlukla egzotik toplumlarla ilgilendikleri için, bu gruplara daha bir veri gözüyle bakıyorlardı) toplumsal gerçeklik alanındaki betimlenmesinden yola çıkarak bu gruplar arasındaki ilişkilere geçtiler; sonra da, yaşanılan durumun rolünü vurgulayarak bu grupları oluşturan ilişkilerin toplumsal inşası süreçlerini incelediler. Ne var ki, günümüze egemen olan "durumculuk", grup özelliklerinin, grubun kendi toplumsal kaderi üstündeki etkisini ihmal etme riskini taşır.

MUTLAK DURUMCULUK EĞİLİMİ

Antropologlar ilk çalışmalarını, sabit ve istikrarlı bütünlükler olarak gördükleri kabileler üstünde yaptılar. "İlkeller" kabileler halinde örgütlenmişti ve bu yapıları nesnel olarak gözlemleyip betimlemek önemliydi. Malinowski'nin 1922'de belirttiği üzere antropoloğun görevi şuydu: "Kabile yaşamındaki bütün kuralları ve bütün düzenlilikleri, sürekli ve sabit olan her şeyi tanımlamak; kültürünü anatomisini gün ışığına çıkarmak ve toplumun oluşumunu açıklığa kavuşturmak". Kabile toplumunun "uygar" dünyadan temelde farklı olduğu düşünülüyordu. Her kabile kapalı bir dünya oluşturuyordu ve her birinin, biyolojik olarak yeniden üreyen özel bir kültürü vardı. Antropoloğun görevi ise bu kültürü kesin olarak betimlemekti: Fiziksel çevre, geçim sistemi, akrabalık, siyasal sistem, din ve simgesel biçimler. Bu yolla

toplumun çevresinden onun merkezine, görsel olandan olmayana, maddi varolma koşullarından kültürün anlamına geçebilirdi. Yale Üniversitesi'nde, 1938'den başlayarak hayata geçirilen projenin, *Human Area Files*'ın en büyük tutkusu, bütün zamanlarda bütün kıtalarda bütün insan toplumları üstüne var olan –dolayısıyla karşılaştırmalı– bütün nesnel bilgileri bir araya getirmekti; böylelikle, onların benzerlikleri ve farkları belirlenebilecek ve toplumsal örgütlenmenin çeşitli boyutları arasındaki bağlılaşımlara dayanarak genelleştirmeler yapılabilecekti.[1] Böyle bir çalışmaya uygun temel kültür birimlerini tanımlamak önemli olduğundan, bu birimlerin nasıl tanımlanacağı ve karşılaştırılması gereken kültür özelliklerinin nasıl listeleneceği üstünde tartışıldı. Örneğin 1964'te Nairoll'a göre, temel birimler dil, coğrafi süreklilik ve siyasal örgütlenmeydi.

Bu bakış açısına yönelik ilk eleştiri, E. E. Evans-Pritchard'ın Nuerleri konu alan büyük kitabının yayımlanmasından sonra çıkan tartışmalarla birlikte geldi.[2] Southall, Nuerler adının Dinkalar tarafından kullanıldığını, aslında onların kendilerini Naatlar olarak adlandırdıklarını vurguladı. Zaten Dinkalar da kendilerine Jiengler diyorlardı. Benimsenmiş bu addan yola çıkarak Nuerlerin ve Dinkaların kendi içlerinde etnik bilinç taşıdıkları sonucuna varılamazdı. Nuerler, aslında Dinkaların ta kendisi ya da Dinkalar ile Nuerler çoğul bir toplumun iki parçası olabilirler miydi? Bu adlar, dışarıdan ad vererek etnik gruplar inşa etmiş sömürgeciliğin birer ürünü olabilir miydiler? Sömürge yönetiminin tasarrufu dışında, gerçekten bu iki grup var mıydı?[3]

Bu sorular, Nuerlerin ya da başka herhangi bir kabilenin gerçek bir grup olup olmadığı sorusunu ve daha genel olarak antropologluk mesleğinin, kültürü ya da davranışları gözlemlenen farklı kabileleri betimlemeyi ve sınıflandırmayı kapsayıp kapsamadığı sorusunu yeniden

1 Sonuç olarak, bu biricik belge kaynağına iki yolla ulaşılabilir: Çeştli kültürlerin adları ya da temel kavramlar, nesneler ya da davranışlar. Bu konuda bana verdiği açıklayıcı bilgiler için Isac Chiva'ya teşekkür ederim.

2 Evans-Pritchard, 1940.

3 Cohen, 1978, s. 383.

gündeme getirerek yeni bir evre başlattı. Aynı bakış açısıyla yayımlanan ve en büyük yankıyı yaratan metin, Fredrik Barth'ın, kendisinin yönettiği ve 1969'da yayımladığı kolektif kitaba yazdığı önsözdü.[4] Onları eleştirmek için antropolojinin geleneksel uygulamasında yer alan üstü örtülü kanıları su yüzüne çıkardı: Kabile, biyolojik olarak kendini yeniden üretiyordu; belirgin olarak tanımlanmış bir iletişim ve etkileşim uzamı oluşturuyordu; onun üyeleri aynı temel değerleri paylaşıyorlar ve bu değerler görünür kültürel biçimlerde ortaya çıkıyordu; hem onlar kendilerini hem de başkaları onları, açıkça kabilenin üyeleri olarak görüyorlardı. Etnoloji girişimi bir dizi kimliğe dayanıyordu: Irk, kültür, dil ve hatta "ulus". Böylelikle etnoloji şu imgeyi yaratıyordu: "Dünya, birbirinden ayrılmış halklardan oluşur; her birinin kendi kültürü vardır ve her biri, meşru olarak yalıtılabilecek bir toplum halinde, daha iyi betimlemek gerekirse dünyanın geri kalanından ayrılmış bir ada halinde örgütlenmiştir."[5]

Barth bu geleneği kökten eleştirdi. Weber'in çözümlemelerini yeniden ele alarak etnik kimliklerin ve grupların kendi ayırt edici özellikleriyle değil toplumsal bir durumla tanımlandığını açıkladı. Onların özelliklerini belirleyen şey, nesnel çizgilerden çok, bu çizgilerin başka gruplarla ilişkilerine göre tasarlanmış haliydi: Toplumsal etkileşim içinde ve onun tarafından oluşturulan çizgiler. Ne derinin rengi ne de din etnik grupların varlığının, işbirliğinin ya da çatışmalarının kaynağını kendi başlarına oluşturabilirlerdi; ilişki halindeki insanlar ya da gruplar tarafından kullanıldıkları ve doğrulandıkları ölçüde grubun varlık nedeni olabilirlerdi. Kimi toplumsal durumlarda, çok ufak farklar etnik çatışmaların görünürdeki nedeni gibi görünseler de çok kuvvetli nesnel farklar bile hiçbir etnik bilincin temelini oluşturmayabiliyordu. "Etnik sınırların sürdürülmesinde, her farklı durumda sınırlı sayıda kültürel özellik devreye giriyor. Temas halinde, birliğin dayanıklılığı, işte bu farklılaştırıcı kültürel etkenlerin dayanıklılığıyla mümkündür;

4 Barth, Introduction, Barth'da (yönetiminde), 1963, Poutignat'da Fransızca çevirisi, Streiff-Fénart, 1995, s. 203-249.

5 Barth, 1963, 1995 çevirisi, s. 207.

oysa birliğin zaman içindeki sürekliliği, bu birliğin tanıdığı değişiklikler sayesinde çeşitli özellikler kazanabilir; değişikliklerin nedeni de, sınırı belirleyen farklılaştırıcı kültürel çizgilerdeki dönüşümlerdir."[6]

Antropoloğun rolü kültürel çizgileri ortaya çıkarmak ve kataloglamak değil, grupları ayıran sınırların (*boundaries*) oluşumunu, muhafaza edilmesini ya da silinmesini toplumsal bakımdan sağlayan süreçleri ve uygulamaları çözümlemektir. Etnik kimlikler ne doğal ya da önceliklidir ne de istikrarlı; onlar toplumsal bir durumun, oto –ve hetero– tasarruf süreçlerinin, yeniden örgütlenmeye aday birer ürünüdürler. Grupların varlığı bile kendi toplumsal sınırlarının muhafaza edilmesine bağlıdır. "Etnik gruplar toplumsal örgütlenme biçimlerinden biridir" ve bireylerin etnik kategorilerde oto- ve hetero- tasarrufuna dayanır. "Aktörler, kendilerini ve etkileşim amacıyla başkalarını kategorileştirmek için etnik kimliklerini kullandıkları ölçüde örgütsel anlamda etnik gruplar oluştururlar."[7]

Dolayısıyla etnisite, "biz" ile "ötekiler" arasında kesintisiz bir dikotomizasyon sürecidir ve bu süreç içinde bireyler kendilerini ve başkalarıyla olan ilişkilerini tanımlamak için damgalar kullanırlar. Grupların ortaya çıkmasını açıklayan şey, bu etnik damgalar değildir: Tam tersine, bireyler bunları gerektiği gibi kullanarak kendi gruplarının toplumsal sınırlarını çizer ve bu sınırlar sayesinde hem grubun varlığını hem de onun bir parçası olduklarını ortaya koyarlar. Bu kullanım sırasında, etnik kimlikleri seferber etmeye çalışan liderlerin rolü göz önünde tutulmalıdır. Sonuç olarak araştırmanın özgül hedefi etnik sınırın kendisidir. Grubun kültürü ise, davranışları ve toplumsal ilişkileri düzenleyen sınırların sürdürülmesi süreçlerinde başlangıcı değil sonucudur. Nitekim, etnik sınırlar belli sayıda insan tarafından aşılmış olsalar da muhafaza edilebilirler. Etnik grup bir yandan iç bağlılığını korurken diğer yandan da nesnel özelliklerini değiştirebilir.

Barth, *ingroup* ve *outgroup* kavramlarını ortaya atarken, bir bi-

6 Barth, 1963, 1995 çevirisi, s. 248.

7 Barth, 1963, 1995 çevirisi, s. 210-211.

çimde Weber'in görüşünü ve Birleşik Devletler'de kurulan ilk sosyoloji kürsüsünün ilk asil üyesi William Graham Sumner'ın (1864-1929) çalışmalarını yeniden ele almış oluyordu. Sumner'a göre bireyler, düzenin ve dayanışmanın kendi gruplarında hüküm sürdüğüne; dış grupla kurulan ilişlerde ise, tam tersine anlayışsızlığın, güvensizliğin ve düşmanlığın egemen olduğuna kendiliğinden inanıyorlardı. Çeşitli etnik grupların içselleştirilmesi-dışlanması süreçleri üstüne Barth'tan esinlenilerek yapılan çözümlemeler, "biz" ile "onlar" arasındaki sınıflandırma etkinliği ve karşıtlık oluşturma, böyle bir kavramlaştırma sürecinin uzantılarıydı.

Barth'ın metni öylesine büyük bir yankı yarattı ki, sonunda antropologlar ve sosyologlar, toplumsal yapının bir öğesi olarak gördükleri etnisiteden, Barth'ün yaptığı ayrıma uygun toplumsal örgütlenmenin bir boyutu olarak tanımlanan etnisiteye geçtiler. Hiç kuşkusuz, bu entelektüel perspektif değişikliği sömürgeciliğin sona ermesi deneyiminden ayrılamaz. Aynı terimden, yani etnisiteden yola çıkarak Afrika'daki ve Birleşik Devletler'deki etnik grupların belirgin özelliklerini, bilincini ve taleplerini çözümlemek artık mübah sayıldı. İlk antropologların kullandığı "vahşiler" ya da "ilkeller" sözcükleri tarihe emanet edildi: Bütün insan toplumlarının heterojen ve tarihsel olduğu kabul ediliyordu artık. Kabile ya da ilkel gibi kavramlar bile sömürgeci tarihe ait sayılıyordu. Böylelikle sosyologlar ve antropologlar –yalıtılmış, ilkel, Batılı olmayan, nesnel bakımdan tanımlanan– "kabile" teriminin yerine –yalıtılmamış, çağdaş, evrensel, ötekilerle ilişkileri bakımından öznel olarak tanımlanmış– "etnisite"yi koydular.

O gün bu gündür antropologlar etnik grupların yaratılışının ve bunlar arasındaki etkin ilişkilerin incelenmesine adadılar kendilerini. Kendi özellikleriyle (dil, kültür, gelenekler) tanımlanan etnik gruplara ilişkin daha nesnel bir kavrayışın ardından içselleştirme ve dışlama süreçlerinin, belirleme ve sınıflama bağlamında çözümlenmesi geldi. Artık etnisite de toplumsal etkileşimin bir ürünü olarak kabul ediliyordu. Kabilenin yerine etnik grubu koyan Barth, grupların, kendi hallerinde sabit bütünlükler olarak tasarlanmaması gerektiğini, sınırların yeniden tanımlanmasının bir sonucu olarak, yani aktörlerin kendisi tarafından

yaratılmış toplumsal bir durumun etkisi olarak çözümlenmeleri gerektiğini ortaya koydu. Barth'ın tözcülük karşıtı perspektifi, bu görüşün başka bir önemli evresinin başlamasına yol açtı ve araştırmaları epeyce etkiledi. Kabileden etnik gruba geçiş hem zihinsel paradigmadaki değişimi hem de egzotik toplumlar ile modern toplumlar arasında temelde heterojenlik bulunduğu düşüncesinin sonunu simgeliyordu. Leo A. Desprès, etnilerarası ilişkilerin incelenmesinde B. B. (*Before Barth*) ve A. B. (*After Barth*) dönemlerinin ayırt edilmesi gerektiğini yazmakta tereddüt etmedi.[8] Disiplinlerarası sınırların ne denli gözenekli oldukları bundan daha iyi kanıtlanamazdı; Barth'ın, etnisite üstünde çalışan Amerikan sosyologlarında yarattığı etki antropologlarda yarattığından daha az değildi. Bundan böyle araştırmacılar her tür önceciliği ya da tözcülüğü eleştirerek şu yaklaşımı benimsediler: Etnik belirleme ve seferberlik, öncelikle belli bir duruma bağlıdır; araştırmanın hedefi etnik grup değil, etnik bir boyut taşıyan gruplar arası ilişkiler alanıdır. Artık incelenen şey "ırk" değil, toplumsal bakımdan ele alınan ırkın da rol oynadığı toplumsal ilişkilerdi. Böylelikle nesnel bağlamlı çözümlemelerden vazgeçilerek, irade, gösterimler ve çatışmalar bağlamındaki çözümlemeye geçildi; tözcülüğe dayanan yönelimin yerini göreliliğe ya da durumculuğa dayanan bir yönelim aldı. Bu noktadan itibaren araştırmaların hedefi de etnik kimliklerin toplumsal inşası oldu.

Erving Goffmann'ın etkisi altında kalan Barth'ın, bireyler arasındaki etkileşimin rolü üstünde ısrar etmesi, etnik grupların doğuşundaki tarihsel ve özellikle de siyasal boyutu küçümsediği anlamına gelmez. Sömürgeci olsun olmasın, etnik grupların bütün toplumlarda ortaya çıkışını ve taleplerini çözümlerken yapısal, iktisadi ve siyasal baskılara, devletin rolüne, iktidar ilişkilerine yer vermemek mümkün olabilir mi?

Barth'ın izinden gidenlerden bazıları etnik grupları her tür nesnel içerikten arındırarak onları yalnızca "durum"la tanımladılar. Sartre'ın 1945'te öne sürdüğü –daha sonraları yeniden ele aldığı– ve Yahudilik kimliği ile bilincini indirgeyerek bunları Yahudi düşmanlığının bir ürü-

8 Desprès, "Toward a Theory of Ethnic Phenomenon", Léo A. Desprès'de (yönetiminde), 1975, s. 189.

nü haline getiren yaklaşıma geri dönülmüş oldu. Bu yaklaşım, sosyolojiye özgü bakış açısıyla açıklanabilecek bir eğilimdir. Oysa durumculuk mutlak olamaz. Her ne kadar Çinliler ve Yahudiler azınlık oldukları toplumlarda ortak davranışlar gösterseler de (ketumluk, çalışma azmi, aile dayanışması), belli bir ortak duruma bağlanan bu özellikler adına ve gerçekliği derinden yaralamaksızın bu iki grubu bir tutamayız ve toplumsal aktörlerin onların davranışları üstündeki etkisini inkâr edemeyiz.

NESNELCİLİK EĞİLİMİ

"Saf" durumculuk ve mutlak görelilikle ilgili yorumlamalar, Amerika'da pozitif ayrımcılık ve *welfare* siyasetiyle ilgili tartışma, bu alanları siyasal bir mesele dönüştürdüğü ölçüde yaygınlaştırdılar. Mutlak görelilik yaklaşımı, Birleşik Devletler'deki Siyahlardan bir bölümünün içinde bulunduğu elverişsiz durumdan Siyahların sorumlu olduğu düşüncesinin dışlanmasıyla sonuçlandı. Neredeyse siyasal bir dogma halini alan bu görüşün karşısına yalnızca tek bir siyah araştırmacı dikilebildi: Afro-Amerikalıların kaderinin tek sorumlusu siyasal durumdur. Sowell'in çalışmaları, tümüyle çevreci kanaatler taşıyan araştırmacılardan büyük bölümünün artık dikkate almak istemedikleri olguların altını çizmesiyle takdir kazandı. Yorumları abartılı olmakla birlikte Sowell'in, yapıtlarında, ihmal edilemeyecek verileri vurguladığını söylemeliyiz.[9]

Onun düzenleyici düşüncelerinden biri de şuydu: Çeşitli etnik grupların, özellikle de Birleşik Devletler'deki Siyahların yerini yalnızca ırkla ya da ayrımcılıkla açıklayamazdık. Azınlıkların, ulusların ve uygarlıkların iktisadi ve toplumsal kaderini anlayabilmenin yolu malvarlıkları değil üretme becerisiydi ("insan sermayesi"), çünkü "insan sermayesindeki farklar, sonuç bakımından önemli farkların ortaya çıkmasına yol açar."[10] Özgül ulusal bir tarihin ürünü olan insan sermayesi –şunlarla tanımlanıyordu: Biçimsel eğitimin yanı sıra pratik el çabukluğu, disiplin, örgütlenme alanındaki beceriler, öngörü, azla yetinme, hatta sağlık– si-

9 Sowell, 1981; Sowell, 1983; Sowell, 1994.

10 Sowell, 1983, 1986 çevirisi, s. 271.

yasetten, genetikten ya da önyargılardan daha belirleyiciydi. Ayrımcılık genellikle insan toplumlarında görülüyordu, ancak zenginlik üretme kapasitesine hiç ilgilenmediği için pek de etkili olamamıştı.

Sowell, açıklamasını ırka dayandırmak yerine tarihsel karşılaştırmalara dayanan klasik argümanları yeniden gündeme getirdi. Varolma koşulları farklılaştığında aynı toplulukların ortalama IQ'su da değişiyordu: Birinci Dünya Savaşı sırasında Yahudilerin ortalama IQ'su günümüz Siyahlarmınkine eşitti. Ancak, ırkçılık karşıtı militanların neredeyse tümü tarafından kabul edilen düşünceyi eleştirerek Siyahların kaderinin, yalnızca, geçmişte ya da bugün maruz kaldıkları ayrımcılığın (durum) sonucu olduğu düşüncesini eleştirdi. Ayrımcılığın ve ırkçı önyargıların –dolayısıyla, elbette bu tutumların varlığını reddetmiyordu–, Birleşik Devletler'deki farklı etnik grupların başarısını ve başarısızlığını açıklayamayacağını kanıtlamak istiyordu. Örneğin Çinliler, Siyahlara uygulanan ayrımcılığı aratmayacak uygulamaların kurbanı olmuşlardı. Bütün kıtayı birleştiren demiryolu hattını korkunç koşullarda inşa ettikleri halde, çok büyük bir kinle karşı karşıya kalmışlardı. Yasalar karşısında herkesin eşit olduğu ilkesine rağmen özel vergiler ödemiş; çıkarılan yasalarla bazı sanayi sektörlerinden ve mesleklerin çoğundan dışlanmışlar, onlara karşı akıl almaz basın kampanyaları düzenlenmişti. Bazı yerleşim birimlerinde düzenlenen katliamlarla yok edildikleri bile olmuştu. 1882'de ilan edilen *Chinese exclusion act*, Çin kökenlilerin göçünü sınırlamakla kalmıyor, yasal yoldan yerleşen Çinlilerin Amerikan uyruğuna geçmesini de imkânsız hale getiriyor ve ailelerini getirmelerini engelliyordu. Hemen ardından Eyaletler devreye giriyor ve örneğin Kaliforniya'da toprak sahibi olmaktan ya da mesleklerin çoğundan mahrum bırakıyordu onları. Çizgi romanlardan bilinen stereotipteki gibi çoğu Çinli'nin çamaşırcı olmasının nedeni, hukuksal olarak diğer mesleklerin onlara kapalı olmasıydı. Bununla birlikte, şiddete ve zulme maruz kalmalarına rağmen, 1970'te serbest meslek sahibi olan Çinlilerin oranı diğer tüm etnik gruplardan yüksekti ve ortalama gelirleri ulusal ortalamanın üstündeydi. Günümüzde Çinli-Amerikalılarm çoğunluğu büyük şehirlerin merkezinde

bulunan *Chinatown*'larda yaşamıyorlardı; buralarda yalnızca yoksullara, yaşlılara ve yeni gelenlere rastlanabiliyordu. Çinliler artık banliyölerdeki konutlarda, Beyaz orta sınıfın içinde sürdürüyorlardı yaşamlarını. Bugüne dek azla yetinmeyi bilen bu ketum insanlar, kendilerini her tür siyasal etkinliğin dışında tutmuşlardı ve resmi otoritelerden hiçbir talepte bulunmamışlardı (yalnızca kendi yoksulluklarıyla ilgilendiler); ağır koşullarda çok uzun süre çalıştılar. Eğitim karşısında saygılı, okul karşısında titiz, aileleri tarafından da çok sıkı denetlenen çocukları, bilimsel alanlarda başarı kazandılar; günümüzde, nüfuslarına oranla epey sayıda Çinli üniversitelerdeki matematik kürsülerinde çalışıyor.

Kaldı ki sürgün edilmiş Çinlilerin tümünde aynı davranış modellerine rastlanabilirdi; yerleştikleri ülke ve neredeyse tümünün maruz kaldıkları ayrımcılık ne olursa olsun. Sebatkârlıkları, ketumlukları, tutumlulukları ve çalışkanlıklarıyla Güneydoğu Asya'nın bütün ülkelerindeki iktisadi yaşamda egemen rolü üstlenmiş ve yerel halkların nefretini kazanmış durumdaydılar. Çinlilerin Malezya'daki geliri, ülke halkınınkinin iki katıydı; buna karşılık Malezyalılar siyasal etkinliği kendi tekellerinde tutuyorlar ve anayasa uyarınca idari görevlerin beşte dördünü başkalarına bırakmıyorlardı. Birleşik Devletler'de ise siyaseti meslek olarak seçen Çinli-Amerikalılarm sayısı çok düşüktü; o da, iktisadi başarı kazandıktan sonra.

Sowell aynı çözümlemenin bütün etnik gruplara uygulanmasını önerdi: Yahudiler, Japonlar, Polonyalılar, Çinliler, İtalyanlar, Almanlar, Anglosaksonlar, İrlandalılar, Filipinliler, Antilliler, Meksikalılar, Porto Rikolular, Siyahlar ve Hintliler. Onların Birleşik Devletler'de ve dünyanın geri kalan bölümünde yaşadıkları kaderi karşılaştırarak bütün ülkelerde aynı toplumsal katılım modellerine uyum sağladıklarını ortaya koydu. "Gruplar, kendi mesajlarını yanlarında taşır ve ülkeden ülkeye götürürler; aynı toplumda, aynı okul sıralarında ve aynı montaj zincirlerinde dirsek dirseğe yaşadıkları insanların mesajından oldukça farklıdır onların mesajı."[11] Brezilya, Avustralya ve Birleşik Dev-

11 Sowell, 1983, 1986 çevirisi, s. 265.

letler'deki Almanlar hep örnek çiftçiler, titiz ve başarılı zanaatkârlar, bütün iktisadi sektörlerde girişimci sanayiciler olarak varlıklarını sürdürmüş, siyasal yaşama pek az katılmışlardı. Kurulu iktidara karşı yüzyıllardır isyan eden ve yoksul bir ülkeden gelen İrlandalılar ise siyasal yaşama atıldmış ve bazıları Demokrat Parti bünyesinde İrlanda kökenlilerin seçim çarkını düzenleyip geliştirerek, bazıları da Katolik Kilisesi'ni denetleyerek Amerikan toplumunda ilerlemişlerdi. Hiç de nitelikli olmayan, çoğu az çalışan, alkol bağımlısı olmaya yatkın İrlanda kökenli halk kitlesi ise, uzun süre yoksul yaşadıktan sonra Beyaz nüfus içinde eriyebilmişti. İkinci Dünya Savaşı öncesinde ve sırasında Japonlar, tıpkı Çinliler gibi şiddetli bir ayrımcılığa maruz kalmışlardı; gerçek toplama kamplarına kapatılmış ve yalnızca orduya katılmak üzere buradan çıkmalarına izin verilmişti. Oysa, 1969 sonrasında Japon-Amerikalılarm ortalama geliri Beyazlarınkini geçiyordu.

Sowell'e göre, gruplar arasındaki bu farklar iki önemli etkene bağlıydı: Tarih ve aile gelenekleri ile çalışma karşısındaki tutumlar. Her halk, kendi özgül tarihi boyunca farklı kültür modelleri geliştirmiş ve özgün değerler yaratmıştı. Ne var ki Birleşik Devletler'deki global göçmen kavramının arkasındaki gelenekler ve toplumsal gerçeklikler birbirinden çok farklıydı: Açlıktan kaçan İrlandalılar, zulümden kaçan Yahudiler, para biriktirip ülkelerine dönmek isteyen İtalyanlar, Çinliler, Meksikalılar ne aynı tarihi paylaşıyorlardı, ne aynı kültürü, ne de aynı projeyi. Birleşik Devletler'deki Siyahların kaderini anlaşılır kılan şey, özellikle kölelik dönemiyle ilgili anıların ağırlığıydı. Siyahların özgürleşmesinden "önce yaşadıkları kölelik dönemi, özgür bir insan yaratmak için gerekli olan eğitimin, çalışma alışkanlıklarının ya da kişisel saygınlığın gelişiminin önünde engel yaratmakla kalmıyordu yalnızca: Köleliğin ideolojik kalıntıları diğer Amerikalılarda olumlu niteliklere dönüşürken, Siyahların niteliklerini yozlaştırıyordu."[12] 20. yüzyılın sonlarına doğru özgür Siyahların soyundan gelenlerin, yalnızca İçsavaş sonrasına ulaşabilmiş olanların soyuna göre daha talihli ol-

12 Sowell, 1983, 1986 çevirisi, s. 131 (düzeltilmiş çeviri).

maları bu durumla açıklanabilirdi: Aile ve ahlak yaşamında istikrarla kendini gösteren bir gelenek oluşturmuşlardı, çalışmaya değer veriyorlardı ve köle oldukları için girişimde bulunmaları yasaktı. Daha erken özgürleşenler azla yetinmeyi daha iyi biliyorlardı; daha çalışkan ve daha girişimciydiler. Onların soyundan gelenler de bu özelliklerden etkilenmişti. Yakın bir tarihte Antiller'den gelenlerden çoğunun yerli Siyahlardan daha başarılı olmaları da bununla açıklanabilirdi. Yaygın olarak okullarda *Black Jews* olarak adlandırılan çocukları da daha başarılıydı. Tersine köleler, içinde bulundukları koşullardan ötürü çalışma karşısında yalnızca olumsuz tutumlar geliştirebilmişlerdi; bu tutum, aynı soydan insanlara miras kalmıştı. Buna karşılık, kölelik boyunca aile dayanışması muhafaza edilmişti; 20'li yıllardan sonra, günümüzdeki adıyla tek ebeveynli aileler çoğunluğu oluşturmaya başlamıştı. William J. Wilson'ın da yeniden ele aldığı bu gözlem, aile yapısındaki istikrarsızlığı köleliğin geç bir ürünü olarak kabul eden klasik yorumu tartışmalı hale getirdi. Kısa bir süre önce tarihçiler, siyah ailenin köleliğe direndiğini ortaya koydular. Sosyologların sıkça çözümlediği ailenin parçalanması sürecinin ise, Siyahların, 20. yüzyılın başlarında kırsal Güney'i birden terk edip Kuzey'in büyük metropollerine kitleler halinde göç etmeleriyle birlikte başladığını gösterdiler.

Sowell'e göre, tarihsel süreç içinde oluşmuş değerlerin Amerikan toplumunun özelliklerine uyum göstermesi, bu farklı kaderlerin temelini açıklıyordu. Kültürlerin birbirinden daha aşağıda ya da yukarıda olduğu söylenemezdi; olsa olsa belli bir toplumun gereklerine az ya da çok uyum sağlamış olabilirlerdi. İnsan sermayesini oluşturan değerlerin, tutumların ve kapasitelerin bütünü göz önüne alındığında, etkisi en belirleyici olan şey eğitim karşısındaki tutum ve kendi kaderini iyileştirme iradesiydi (*self-improvement*). Yahudilerin son iki kuşağı İtalyanlardan çok daha hızlı ilerlemişti: Bu fark, göçten önceki tarihleriyle ilgiliydi, Amerikalıların onlar karşısındaki tutumuyla değil. İrlanda ailesini yok eden yoksulluk, İtalyan ve Yahudi ailesine hiçbir şey yapamamıştı. Çocuklarının gelecekte hareketli olabilmelerini sağlamak isteyen Yahudi ailesi buna göre örgütlenmişti; oysa İtalyan ailesi

uzun süre böyle bir öngörüde bulunamamıştı. "Amerikan toplumunda başarı kazanabilmek için, Yahudi değerlerini ve geleneklerini ihtiyaca göre uygulamada törpülediler."[13] Maruz kaldıkları her tür ayrımcılığa rağmen, önce Yahudiler, Çinliler ve Japonların, sonra da İtalyanların Birleşik Devletler'de başarıya ulaşmalarının nedeni diğer etnik gruplara göre daha çok çalışmış olmaları ve halen çalışmayı sürdürmeleriydi. Onların başarısı, özgül bir tarihin yarattığı gelenek ile Amerikan toplumunun, yani modern toplumun gerektirdiği başarı koşulları arasında uygunluk yaratmalarına dayanıyordu. 1963'te Glazer ve Moynihan'a göre temel değişken aile yapısıydı; Sowell'e göre de siyasal iktisattaki anlamıyla insan sermayesi. Her iki taraf da "kültürcülük" günahı işlemekle suçlandılar.

Bu çözümlemelerin siyasal sonuçları açıktır. Elverişsiz durumdaki gruplara kaynak aktararak ya da –insan sermayesi kullanmak ve onu elde etmek için çaba gösterme hevesini azaltan– *affirmative action* siyaseti uygulayarak onların koşullarını gerçekten değiştirmek mümkün değildi; bunun yolu üretim kapasitesine ulaşmalarını sağlamaktan geçer. Sowell toplumsal siyasete yönelik liberal eleştiri temalarını burada bulur; bunun da ötesinde yoksullarla ilgili her tür siyasetin yarattığı kaçınılmaz sınırlar üstünde geleneksel eleştirisini ortaya koyar. Konfüçyüs'ten beri bilinmektedir ki, bu siyasetin kötü etkilerinden biri yardım görenlerin olumsuz kimliğini pekiştirmek ise, diğeri de onları yardım kalıbına sokarak kendi koşullarından kurtulma gayretlerini köreltmektir. Ancak öte yandan, Sowell'in öne sürdüğü gibi, eğer insan sermayesi uzun bir tarihin ürünüyse onu dönüştürmek için çokça zaman ve çaba gerekir; hiç kimse buna kilitlenmiş insanların yerine koyamaz kendini. Bu sırada en yoksul kesimlerin koşulları giderek daha da kötüleşmektedir. Bütün bunlar karşısında kayıtsız kalınabilir mi?

Sowell'in çalışmaları hem çok ünlüdür hem de üniversitelerde etnilerarası ilişki uzmanları tarafından genellikle tutuculukla suçlanmış ve az tartışılmıştır. İstatistik verileri çözümlemek yerine –tarihsel

13 Sowell, 1981, 1983 çevirisi, s. 94.

karşılaştırmalara başvurması, ırkçılık karşıtı vulgatanın kimi yönlerini tartışma konusu yapması, *affirmative action*ın etkisine itiraz etmesi ve "kültür" değişkenlerine başvurduğu için tutucular arasına konulması, yaptığı çözümlemelerin pek çok uzmanlık bölümüne yayılmasını engelledi. Oysa, sosyolojik bakış açısını benimsemek, etnik gruplar arasındaki ilişkilerde tarihsel ufku ve bu grupların farklı ülkelerdeki kaderlerinin karşılaştırılmasını ihmal etmekle sonuçlanamaz. Herhangi bir bilimsel girişimin sahibi tutucu görüşleri benimsiyor diye, o girişimi meşru saymamak ırklaştırıcı bir tutumdur.

Bununla birlikte Sowell'in girişimindeki sınırları görmemiz gerekir: Yerleşim toplumunun, onun iktisadi yapılarının ve siyasal koşullarının etkisini ihmal eder. Bu bakımdan onun yorumundaki aşırılıklar mutlak görelilik yandaşlarına ya da saf durumculara cevap verir. Barth'tan bu yana gruplar arasındaki ilişkileri açıklamanın tek yolu olarak durumu gören eğilim göz önüne alındığında, çalışmalarının yararlı olduğu açıktır. Kaldı ki, etnik grupların kültürel ya da dinsel bir içeriği elbette vardır ve bu içerik toplumsal aktörler için anlamsız sayılamayacağı gibi (sosyolog, bu içeriği anlamaya çalışmakla yükümlüdür) onların tarihinde etkisi olmadığı da söylenemez. Etnik aidiyetler ve kimlikler, kaçınılmaz ve birbirinden ayrılmaz nesnel (bazı kültür özelliklerinin paylaşımı) ve öznel boyutlar (kendilik bilinci ve ötekilerle ilişki) taşırlar. Onlar, kendilerini yarattıkları ve doğruladıkları toplumsal durum dışında anlaşılamazlar; bu duruma bağlı olarak doğabildikleri, kendilerini yeniden oluşturabildikleri ve yok oldukları için tarihseldirler. Ne var ki, etnik grupların, belli bir tarihin ürünü olan ve onların toplumsal kaderini kısmen açıklamayı sağlayan nesnel özellikleri tümüyle ihmal edilemez. Her ne kadar bu içeriğin değiştiği doğru olsa da, farklı kuşaklar tarafından yeniden yorumlandığını unutmamak gerekir. Ancak onu yalnızca toplumsal durumun ürünü olarak görmek, paradoksal olarak belirlenimciliğin başka bir biçimine; insanların özgürlüğüne pek az yer veren sosyolojik belirlenimciliğe boyun eğmek anlamına gelecektir. Yahudi düşmanlığı Yahudileri tanımlamaya yetmez. En seküler olanları en azından anıları muhafaza ediyorken, Yahudilerin

yüzyıllar boyunca kendilerini yazılı bir geleneğe göre, Kitap'a göre tanımlamalarının sonuçları inkâr edilebilir mi? Hıristiyan Batı'da Hıristiyan Kilisesi ile sinagog arasında yüzyıllarca süren rekabetin yarattığı tarihsel etkileri ve bütün bunlara tanık olan halkın maruz bırakıldığı koşulları küçümsemek elbette söz konusu olamaz. Aksi takdirde, Hindistan'da ve Çin'de yaşayan Yahudi topluluklarının sükûnet içinde yaşadıkları kader karşımıza dikilirdi. Yahudi geleneklerin, farklı uluslarda çeşitli uç biçimlerde yorumlanmış olduğu da reddedilemez. Fransız Yahudiler, Alman Yahudilere yabancıydılar ve kendilerini de öyle hissediyorlardı. Nitekim sosyolojinin kendi hedefi de, özel –tanım gereği ne son ne de temel halini almış – geleneklerin özel tarihsel koşullarda yeniden yorumlanma biçimleridir. Özel bir etnik grubun kaderini ve onun yer aldığı ilişkiler sistemini, kültürel içerik ile tarihsel durum, oto-tanım ile hetero-tanım arasındaki diyalektik açıklayabilir.

KÜLTÜREL GÖRELİLİĞİN AÇTIĞI BÜYÜK TARTIŞMA

"Biz ve ilkeller, biz ve barbarlar, biz ve paganlar ayrımı insanların zihnine egemen olduğu sürece, tanımı gereği antropoloji de imkânsızlaşır."[14] Daha önce gördüğümüz gibi kültürlerin göreli olduğu düşüncesi antropolojinin doğuşundan hemen önceye rastlar; ne var ki antropologların esin kaynağı, Ruth Benedict'in hatırlattığı gibi etnosantrizm karşısındaki mücadeleye ve kültürel göreliliğin ortaya konulmasına, yani bütün kültürlerin aynı değeri taşıdıklarını öne süren bir öğretiye dayanır.

Günümüzde süren büyük tartışmanın konusu, antropoloji çevrelerinin dışında da artık oy birliğiyle kabul edilen kültürel görelilik değil, onun anlamı ve sınırlarıdır. Kültürel görelilik mutlak mıdır, göreli mi? Her bir kültür mutlak olarak diğerlerine indirgenebilir durumda mıdır –eğer öyle olsaydı, değer taşıyan bütün yargılar ait olduğu kültüre kaçınılmaz olarak bağlı kalacakları ölçüde imkânsızlaşırlardı? Kültürlerin bütün kipleri eşdeğer midir, aynı değeri mi taşırlar? Ya da, kültürlerin göreliliğinin ötesinde, manevi yargıda bulunma yet-

14 Benedict, 1935, 1963 baskısı, s. 3.

kisi veren bir evrensellik ufku var mıdır? "Eğer kültür yalnızca, günümüzde ya da geçmişte yeryüzünde bulunan dört ya da beş bin toplumun kendilerine göre ortaya koydukları çeşitli olağanüstü biçimlerle kendini gösteriyorsa ve eğer bizler bu biçimler hakkında yararlı bilgiler edinebilmişsek; görünümlere rağmen bu biçimlerin hepsi birbiriyle eşdeğer olabilir mi ya da kaçınılmaz olarak, kavramın anlamı üstünde olumlu yönden değer yargılarına maruz kalabilir mi bu biçimler?"[15] Raymond Aron'ın Claude Lévi-Strauss'a yönelttiği soru nasıl cavaplanabilir: "Ahlaki davranışlarla ilgili evrensel yargılar, kültürel görelilikle bağdaşmaz mı?"[16]

Bu tartışma sosyoloji düşüncesinin eğilimlerine ışık tutar. Tanım gereği, kültürel göreliliğe dayanan bir düşünce biçimi, kültürlerin mutlak göreliliğine sürüklenme riski taşır. Böyle bir düşünce pek çok bakımdan, bilişsel bilim uzmanları arasında süren akılcılık ve görelilik tartışmasına varır: Aklın yolu bir midir ya da Batı aklı tekil bir kültürün tekil ürününden başka bir şey değil midir? Batılıların bilim-teknik üstünlüğünü sağlayan bilgi girişimi, akıl talebi, diğerleri kadar keyfi seçeneklerden biri midir yoksa potansiyel olarak evrensel bir boyut taşır mı? Eleştirel akıl, yani kendi sınırlarını bilen akıl, özel bir bakış açısıyla aklın evrenselliğine katılmaz mı? Pek çok antropoloğun savunduğu ve Ruth Benedict'in formüle ettiği, Batı uygarlığının tümüyle olumsal (*fortuitous*) tarihsel koşulların ardından bütün dünyaya yayıldığı düşüncesi doğru mudur?[17]

Kültürlerin göreliliğinin ötesinde, manevi bir perspektifin onların evrenselliği üstüne sorulan sorular, bilişselle ilgilenenlerin tartış-

15 Lévi-Strauss, 1983, s. 51.

16 Bu soru, Claude Lévi-Strauss'un 15 Ekim 1979'da Académie des sciences morales et politiques'e sunduğu bir tebliğden sonra sorulmuştu. Cevabı şöyleydi: "Etnolog hem inceleyebileceği ve ahlaki düzeyde hiçbir kaygı yaşamadan hakkında belli bir tipoloji önerebileceği inançlarla, âdetlerle, kurumlarla karşılaşır hem de bunları yaratan ve kendisiyle arasında ortak noktalar bulunan insanlarla. Dolayısıyla, bu soruya cevap vermemeye çalışacağım. Bunun bir açmaz olduğunu, onunla beraber yaşamak zorunda olduğumuzu, alan deneyimi sırasında onu aşmaya çalışmamız gerektiğini ve bu sırada, bilgelik gereği, ona kuramsal bir cevap vermekten vazgeçmemizin şart olduğunu söyleyeceğim" (*Commentaire*'de aktarılmış, sayı 15, Ekim 1981, s. 372).

17 Benedict, 1935, 1963 baskısı, s. 4.

masına bağlı olsa da onunla karıştırılmamalıdır. Aklın evrenselliği ahlakın evrenselliğini zorunlu kılmaz. Yine de ona bir argüman sunar: Eğer insan doğası diye bir şey varsa, hem bilgiyle hem de yargıyla gösterecektir kendini. Hakikat evrensel olduğuna göre, neden doğru da evrensel olmasın? Akılcı bilgi projesi kendiliğinden ahlaki bir boyut taşımaz mı?

Antropologların, ahlakın evrenselliği üstüne yaptığı tartışma yalnızca bir düşünce tartışması olarak kalmaz ve çeşitli siyasetlerin felsefi temelinde yer alır; gerek sömürgecilik döneminde oluşan ülkelerdeki yerliler karşısında Avrupa'nın benimsediği siyasetlerde gerekse Batı ülkelerine yerleşmiş yabancı kökenli kimi topluluklar karşısında uygulanan siyasetlerde. Eğer mutlak görelilik yandaşlarının tezlerini benimsiyorsak siyasetin hedefi de her şeyden önce şu olmalıdır: Birleşik Devletler'de ve Brezilya'da yaşayan Kızılderililerin kültürlerini her tür temastan korumak gerekir, çünkü kültürler geçirimsiz oldukları için her tür kültürleşme süreci, kaçınılmaz olarak o kültürleri ortadan kaldırmakla sonuçlanacaktır. Aynı biçimde Fransa'da ve Büyük Britanya'da da, bütün kültürlerin eşit değerde olduğu görüşü adına, bu geleneksel özelliklere saygı göstermek ve Afika'nın kimi bölgelerinden gelenlerin küçük kızlarını sünnet etmelerine ya da zorla evlendirmelerine razı olmak gerekir. Göreli görelilik yandaşlarının safında yer almak da, tam tersine Kızılderililerin egemen çağdaş Batı uygarlığıyla süreç içinde ve içeriden kültürleşmesi –asimilasyonculuğa düşmeyen bir asimilasyon– yaklaşımına cesaret vermek ve insan doğasının evrensel olduğu düşüncesi adına kimi uygulamaları mahkûm etmek anlamına gelecektir. Bu durumda düşüncemizi nasıl ifade etmeliyiz?

Bu tartışma, aynı zamanda, Batılıların üstüne açıkça ya da üstü kapalı formüle ettikleri soruları çağrıştırmaktadır: Teknik üstünlükleri ile kendi uygarlıklarının ahlaki değeri arasındaki bağlantı, geçmişte yaşadıkları sömürgeleşmenin verdiği vicdani rahatsızlık, gelişim sürecindeki hayal kırıklıklarının ve Auschwitz'in simgelediği olayların hatırlanmasıyla ortaya çıkan trajik kaygıların yarattığı düşünceler.

Mutlak Kültürel Görelilik

Avrupalılar ile gelen iktidarın ve kültürün yayılarak Amerika'daki yerli kültürler üstünde yıkıcı etkiler yaratmasına tepki gösteren Amerikan antropolojisi kurucuları, büyük çoğunlukla bütün kültürlerin mutlak anlamda tekil olduğu düşüncesini benimsediler ve evrensel değer yargılarının imkânsız olduğunu açıkladılar.

Irkçı kuramlara karşı verilen mücadelede etkin bir rol üstlenirken de, mutlak görelilik adına davrandılar. Birleşik Devletler'deki toplum bilimleri, Lewis H. Morgan (1818-1881) ve Franz Boas (1858-1942) gibi kültür etnologlarıyla ve antropologlarıyla başladı. Özellikle Boas, doğrudan ırklar sorununu ele aldı ve o günlerde egemen olan ırkçı düşünceye karşı çıktı. İnsan tiplerinin büyük ölçüde esnek, yani ortama bağımlı olduklarını savundu ve var olduğu iddia edilen insan ırklarının melez ayırt edici özellikler taşıdıkları konusunda ısrar etti. Daha genel olarak, evrimci düşüncenin yandaşlarına karşı kültürel göreliliğin temel ilkelerini belirginleştirdi: Her kültürün mutlak özgünlüğü, kültürlerin gelişimi sürecinin kesintili olması. Ancak bu eleştiri 30'lu yıllarda ortaya konuyordu; bu sırada, beşeri bilimler ortamına çevreci perspektif egemen olurken Nazizm de ilerliyordu. Ruth Benedict *Race: Science and Politics* (1942) adlı kitabını İkinci Dünya Savaşı sırasında yayımladıktan sonra bu görüş gelişmeye başladı; başta Michel Leiris ve Claude Lévi-Strauss olmak üzere ünlü antropologlar tarafından savaştan sonra yeniden ele alındı.

Önceki bölümlerden birinde söz ettiğimiz ve Lévi-Strauss tarafından 1952'de Unesco'da okunan "Irk ve Tarih" başlıklı konuşma,[18] bu bakımdan müthiş yankı uyandırdı. Lévi-Strauss ırkçı düşüncenin biyolojik veriler ile kültür özellikleri arasında bağ kurduğunu ortaya koyarak mutlak görelilik düşüncesinin oluşumuna katkıda bulunuyordu.

Lévi-Strauss, kültürlerin çeşitliliği üstüne, günümüz antropolojisinde klasikleşmiş argümanları ortaya koydu. Kültürler, bizim tanıyabileceğimizden çok daha çeşitli ve zengindir. Her biri, ortak yaşamın

18 Lévi-Strauss, 1973, s. 377-422.

sorunlarını özgün biçimde çözer ve özgül değerler sunar. Bütün insanların dili, teknikleri, sanat biçimleri, bilgileri, dinsel inançları ve toplumsal, iktisadi, siyasal bir örgütlenmesi vardır. Ancak her kültür bu farklı öğeleri kullanarak tekil bir bileşim yaratır. Bu yüzden de, belli bir kültür hakkında hiçbir global yargıda bulunulamaz ve Batı'nın üstünlüğü görelileştirilmelidir. Batı'nın teknik üstünlüğü, herhangi başka bir alanda üstün olduğu anlamına gelmez. Hiç kuşkusuz Batı uygarlığı, teknik icatlar ve bunları mümkün kılan bilimsel düşünce bakımından diğer uygarlıklara göre daha birikimlidir. Neolitik temelleri iyileştirmeyi başardığı gibi (alfabetik yazı, aritmetik ve geometri), iki bin ya da iki bin beş yüzyıla yayılan (İ.Ö. I. binyıldan yaklaşık 18. yüzyıla kadar) bir durgunluktan sonra "birdenbire, sanayi devriminin beşiği olarak belirdi; yoğunluğu, evrenselliği ve sonuçlarının önemi bakımından bu devrimin eşdeğeri, yalnızca neolitik devrimdi."[19] Günümüzde Batı ülkeleri, giderek daha güçlü mekanik imkânları insanın kullanımına sunabiliyorlar. Kişi başına düşen kullanılabilir enerji miktarını sürekli artırmayı, insan yaşamını korumayı ve uzatmayı –birinciye bağlı bir hedef olarak görülebilir– tutku haline getirdiler. Bununla birlikte, en zorlu coğrafi ortamlarda galip gelme becerisi, ailenin örgütlenmesi ya da, örneğin aile grubu ile toplumsal grup arasındaki ilişkilerin uyumlu hale getirilmesi gibi konularda diğer kültürlerin –kolektif yaşamın– sorunlarını Batılılardan çok daha iyi çözdüğü söylenebilir.

Zaten ilerleme denen şey, hiçbir zaman tek anlamlı olmadığı gibi gerekli ve sürekli de değildir; zıplamalarla, sıçramalarla ya da, biyolojistlerin sözcük dağarcığına göre değişinimlerle yol alır. Her kültüre özgü özel bir tercihe bağlıdır. "Bu anlamda ilerleme, herkesin kendi zevkine göre önceden belirlediği bir yönde sağlanan maksimum ilerleme olmakla kalmaz." Dolayısıyla, toplumsal yaşamın şu ya da bu boyutundaki ilerlemenin varlığı inkâr edilemez, ancak belli bir kültürle ilgili her tür global yargıdan kaçınılmalıdır. "Ne ilerleme gerçekliği reddedilebilir ne de belli bazı kültürlerin birbirine göre, global olarak

19 Lévi-Strauss, 1973, s. 409.

değil ama yalıtılmış görüntüleriyle sıralanabileceği olasılığı. Bununla birlikte bu olasılığın üç sınırlamaya maruz kaldığı sanılmaktadır: 1) İnsanlık kuşbakışı ele alındığında tartışmasız kabul edilebilecek olan ilerleme yalnızca özel alanlarda kendini gösterir; burada da kesintilidir, yerel durgunluk ve gerileme gibi zararlar vermez; 2) etnoloji incelediği alanların başında gelen sanayi öncesi toplumları ayrıntılı olarak ele alıp karşılaştırdığında, bunların tümünü sıralayabileceği ortak bir ölçek yaratmakta başarısız olmuştur; 3) nihayet, etnoloji şu ya da bu inanç sisteminin, şu ya da bu toplumsal örgütlenme biçiminin karşılıklı değerleri üstüne zihinsel ya da ahlaki bir yargı getiremeyeceğini kabul eder; çünkü ahlak ölçütleri, ilan edildikleri özel topluma göre varsayım gereği etnoloj için belirlenirler."[20]

Dünya uygarlığı düşüncesi henüz çok yenidir. Binyıllar boyunca insanlığın büyük bölümü, insanlık düşüncesi ile aidiyet grubunu birbirine karıştırdı. İnsanlar, ötekileri "kötüler", "kötü kalpliler" ya da "barbarlar" olarak görüp kendilerine de "insanlar" ya da "iyiler", "mükemmeller" dediler. Bu tutum, her birimizde yeniden belirme eğilimi taşıdığına göre sağlam psikolojik temellere dayanmaktadır. Ne var ki, eğer onu benimseyip çeşitli kültürler üstünde yargıya varırsak, tam da mahkûm ettiklerimiz gibi davranmış oluruz. "Barbar, her şeyden önce barbarlığa inanan insandır."[21]

Barbarları konu alan ve sıkça aktarılan bu metin, ırkçılık karşıtı militanların bir tür sloganı halini aldı. Oysa, kültürel göreliliğin ve antropoloji uygulamasının ayrılmaz parçası olan bir paradoksu açığa çıkarır. Eğer barbar, barbarlığa inanan insansa, en barbarlar da etnoloğun incelediği toplumların üyeleridir; etnolog, tanım gereği en az barbar olandır; hatta, herkesten daha uygardır o, çünkü onun mesleği ilkel olduğu söylenen ya da temel yapı taşlarını barındıran toplumların mantığını ve değerlerini anlama tutkusuna, yani onların sözde barbarlığını inkâr etme tutkusuna dayanır. Benimsediği kültürel görelilik yüzünden etnoloğun kültürler arasında bir hiyerarşi oluşturması ya-

20 Lévi-Strauss, 1983, s. 51-52.
21 Lévi-Strauss, 1973, s. 384.

saktır ve yine bu yüzden "barbarlar"a saygınlığını kazandırması gerekir. Ancak, kültürel göreliliğin bizzat kendisi adına, eğer vahşi-olmayan, ötekilere "vahşi" muamelesi yapmayan kişiyse, vahşiler de etnologdan daha barbardır; çünkü onun tersine kendi kültürlerinden pek kaçmazlar. Öteki'ni anlamak için kendi kültüründen kopabilmek gerekir, oysa genel olarak "vahşiler" bunu yapabilecek beceride değildirler. Kültürel görelilik, vahşilerin erdemine saygınlık kazandırmayı hem emreder hem de yasaklar.[22] Kültürel göreliliğin bütün yandaşları Lévi-Strauss'tan sonra, şu düşünceyi benimsediler: İnsanlığın global ilerlemesi yalnızca toplumsal yaşamın özel alanlarında ölçülebilir, global olarak ölçülemez; çünkü durgunluklar ve gerilemeler yaşanabilir. Belli bir kültür hakkında global bir yargıda bulunmayı ya da kültürleri birbirlerine göre sıralamayı reddettiler; çünkü, insan toplumlarının bütününü değerlendirebilecek ortak bir ölçek yoktu. Dolayısıyla şu ya da bu inanç sisteminin, şu ya da bu toplumsal örgütlenme biçiminin karşılıklı değerleriyle ilgili ahlaki ya da zihinsel yargıda bulunmayı da reddetmiş oldular; "ona göre ahlak ölçütleri, varsayım gereği, ilan edildikleri özel topluma göre belirlenirler" (Lévi-Strauss). "Her toplumun kendi ahlaki ideali vardır ve kendi iyilerini ve kötülerini buna göre ayırt eder" (Michel Leiris).

Mutlak görelilik yandaşları, çoğu kez açıkça belirtmeden şu bilgi kuramına başvururlar; tıpkı ahlak ölçütleri gibi, anlamlandırma ve hakikat ölçütleri de, son çözümlemede kültür uzlaşımına bağlıdır. Batı'nın tek bir alandaki üstünlüğünü kabul ederler: Teknik ustalık. Onu da göreli hale getirirler. Bu üstünlük, insanlık tarihinin kısa bir anını kapsamaktadır, diğer uygarlıklar çok daha uzun süreler Batı'nın önünde gitmişlerdir, önde olmak her zaman için geçicidir. Zaten bilime ve tekniğe tanınan öncelik, kültürle görelidir ve evrensel –ya da bilişsel ya da ahlaki, bir boyutu kapsamaz. Onlar, akla öncelik vermenin, "insanın başlangıçtaki hayvansal varolma koşulundan yavaş yavaş uzakla-

22 Bu argümanı sunan R. Aron'dur, "Le paradoxe du même et de l'autre", Pouillon-Marandada (yönetiminde), 1970, s. 943-952.

şarak gezegene yayıldığı, onun efendisi ve sahibi olduğu sürece bir anlam"[23] vermek demek olduğunu savunan düşünceyi reddedettiler. Modernlik girişimini mahkûm etmenin ve geleneksel toplumları ona tercih etmenin "herkesin, insanda insanlığı oluşturduğuna inandığı yapıcı özellikleri uyandıran ve geliştiren oluşuma her tür değeri ve anlamı reddetmek"[24] demek olduğunu savunan düşünceye karşı çıktılar.

Bundan böyle, etkileri ölçülebilen bilimsel bilgi ve teknik ustalık söz konusu değildi; onlar, kültürlerin tek bir ölçek üstünde sıralanmasını imkânsız gördüler. İşte bu yüzden, bir toplumun kazanımları diğerini yok etmeksizin onun modelleri içinde yer edinemezdi. Belli bir kültürü yaşayanlar Batılılardan, kendi kültürlerinin mantığıyla uyuşmayan teknik olanakları, inançları ve davranışları ödünç aldıkları gün o kültür çürümeye başlıyordu. Farklı kültürler kökten heterojendi, her biri mutlak olarak tekildi.

Bu görüş, 60'lı ve 70'li yılların radikal antropologları tarafından abartılı biçimiyle geliştirildi. Bütün kültürlerin indirgenmez olduğunu kabul eden antropoloji projesi, mantık gereği sömürgeleştirme ve Avrupa'nın yayılmasına bağlı olarak etnosit iradesinin araçlarından birine dönüştü. Batı'nın, evrensel biçimde yayılan bir uygarlığın taşıyıcısı olması ve –en azından yöneticilerinin ağzıyla– yerli halkların bu uygarlık karşısında duydukları özlemi ifade etmesi ölçüsünde ve kesin olarak ona karşı çıktılar. Ne var ki, Batı kültürüyle her tür değiş tokuş kaçınılmaz olarak, nesnel gücün durumu yüzünden geleneksel kültürlerin ölümü anlamına geliyordu. "Kültürleşme"ye yer yoktu, bireyler kendi geleneklerini ötekilerle olan alışverişe göre yeniden yorumlayamazlardı. Kültürler birbirini dölleyemezdi. Her tür melezleşme, zorunlu olarak Batılı olmayan toplumların ölümüne ve dünya uygarlığının tektipleşmesine yol açardı. Görünürdeki nesnelliğiyle kültürleşme kavramı, şu nesnel hakikati inkâr ediyordu: Avrupalı fatihlerin "uygarlığı"yla "karşılaşma"nm yerli kültürler üstünde yarattığı şiddet. Beyaz-

23 Aron, "Théories du développement et philosophie évolutionniste", 1965, Aron'da yeniden ortaya konmuş, 1988, s. 277.

24 Aron, 1988, s. 278.

ların dünyasına katılmayı isteyenler, Kızılderililer bile olsa sonuç aynıydı: "Edepsizlerin ya da naiflerin kültürleşme olarak adlandırmakta tereddüt etmeyeceği iğrenç bozulma."[25] Bu tür karşılaşmalar, soykırımla sonlanmasa da etnosite varacaktı. "Kademeli kültürleşme"den ya da yerli toplulukların bir araya getirilmesinden dem vuran erdemli siyasetler, kötülüğün derinlerde yatan nedenine de gözlerini kapamış sayılırlar: Etnosit, yaşayan kültürlerin imhası. / Bizimki, dünyayı çalmakla yetinmek istemiyor: Ona boyun eğdirmeyi kafasına koymuş. Katletmekten bitkin düştüğü zaman "uygarlaştırma"ya karar veriyor. Tasfiyenin çağı geçti artık, asimilasyon başladı. Bozguna uğrayan "vahşi" de –kendi iyiliği için– kendi kültüründen ve kendi ideolojisinden vazgeçmek zorunda kalıyor."[26]

Lévi-Strauss'un ırkçılıkla ilgili eleştirel çözümlemesi bu görüşe yabancı sayılmaz: Toplumlar, sıkça sıkı temaslar kurdukları için düşmanlık duyguları doğuyordu. Bugün, en azından maddi olarak birleşme eğilimi gösteren insanlık, kaçınılmaz olarak hoşgörüsüzlüğe sürükleniyordu. 70'li yıllardan önce antropologlar, Avrupalıların dünyayı fethetme ve Avrupalı olmayan dünyayı tanıma projesi arasındaki ilişkiyi, "sömürgecilik olgusu" ve "etnografi"[27] arasındaki yakın bağları sorgulamışlardı. Sömürgecilik girişiminin ve Rönesans'tan bu yana antropolojinin eşzamanlı geliştiğini görmemeleri mümkün değildi. Lévi-Strauss'un Collège de France'taki ilk dersinde belirttiği gibi, ikisi arasında "ikianlamlı bir diyalog" vardı. Sömürge yönetiminin onların, yaptığı çalışmaları siyasal olarak kullandıklarından habersiz değildiler. Ancak, "ikianlamlı" bu bağlara karşın, pek çoğu kendi deneyiminden yola çıkarak sömürge yönetiminin ve akılcı bilginin düzenini benimsemeyi reddediyordu. Zaten, sömürge yönetimleri de onlara her zaman kuşkuyla yaklaşmışlardı. Radikal antropologlar da bu anlayış içinde yer aldılar. Onlara göre antropolojik bilgi projesinin kendisi, yerli kültürleri yok eden nesnel bir etken olabilirdi olsa olsa. Sömürgecilik du-

25 Clastres, 1980, s. 32.

26 Jaulin, 1970, arka kapak.

27 Leiris, "L'ethnographe devant le colonialisme", *Les Temps modernes*'de, 1950, s. 359.

rumu etnoloji uygulamasını yasaklıyordu. Yerli bir grup hakkında edinilen bir bilgi bile, onu tek başına parçalamaya yeterdi. "Tıpkı Beyaz sistem gibi, düşünce eylemleri de değişkendir."[28] O halde şu hakikati açıklamalıyız: "Etnologlar, kültür cinayetinin doğrudan failleriyle nesnel suç ortaklığı içindedirler."[29]

Batılıların önemli bir özgüllüğüne saldırdılar; Prometheus'tan aldıkları esinle doğaya egemen olma tutkusuna. Bunu bir özgürleşme projesinin kendini ifadesi olarak görmedikleri gibi, doğayı yok etmenin de bir aracı saydılar. Claude Lévi-Strauss'un şu satırlarla onlara katıldığı hatırlanacaktır: İnsan, "kendini doğanın efendisi ilan edip onu yağmalamak yerine doğada" kendisi için "makul bir yer" bulacaktır ve bilge hümanistler doğanın yok edilmesine karşı çıkarak "yaşamın bütün biçimlerine"[30] saygı göstereceklerdir.

Biçimsel evrensellerle ilgili araştırma ile mutlak göreliliğin ahlakla ilgili bu açıklaması arasında herhangi bir uyuşmazlık yoktur. Günümüz antropologları sesbilim ve sözdizim kurallarında, renklerin algılanmasında, akrabalık sistemlerinde kültürler ve diller ötesi evrenseller bulunduğunu gösterdiler. Uzun yıllar antropoloji araştırmalarına kaynağı olan Lévi-Strauss'un projesine uygun olarak genellikle şunları yapmaya çalıştılar: "İnançlarda ve kurumlarda gözlemlenebilen çeşitlilikteki gizli düzen yasalarını keşfetmeye"; akrabalık kurallarıyla ilgili olarak da "görünürde birbirine en karşıt kuralların, aslında insan grupları arasındaki kadın değiş tokuşunun çeşitli kiplerini açıkladığını göstermek; inançların ve âdetlerin görünürdeki çeşitliliğine rağmen, bu değişim, belirlenmesi mümkün uzun karşılıklılık çevrimlerine ya da çok kısa çevrimlere uygun olarak ister doğrudan ve karşılıklı bir tarzda ister sonradan belirlenen bir tarzda gerçekleşmiş olsun."[31] Günümüzde ailenin evrensel bir kurum olduğu, işlerin cinsiyetlere göre bö-

28 Jaulin, 1970, s. 409.

29 Monod, "Oraison funèbre pour une vieille dame: lettre à quelques ethno-loques", *Les Temps modernes*'de, Haziran-Temmuz 1971, s. 2394.

30 Lévi-Strauss, 1983, s. 35. Bu kitabın II. Konu'suna bkz.

31 Lévi-Strauss, 1983, s. 61-62.

lüşümüne bütün toplumlarda rastlandığı kabul edildi. Kültürel buyrultusallık, Saussure'ün düşündüğünden daha önemsizdi. Ancak mutlak görelilikle çelişmiyordu. Bilişselle ilgilenenlerin evrenselleri, her kültürde farklı yorumlanabilir.

Mutlak görelilik yandaşlarına göre, insanlık durumunun birliği evrensel ahlak kurallarının varlığıyla birlikte düşünülemezdi, çünkü her ahlak, kaçınılmaz olarak özel bir topluma aitti; bu birlik yalnızca, tanım gereği herkeste ortak olan insanın dirimselci kavrayışıyla ve biçimsel evrensellere yönelik arayışıyla düşünülebilirdi.

Göreli Kültürel Görelilik

Bütün antropologlar bu yaklaşımı benimsemedi. "Büyük bir tartışma" yaşandı. Selim Abou'nun haklı olarak belirttiği gibi, "evrensel değerlerin varlığını inkâr eden, kültürlerin geçirimsiz olduğunu öne süren ve onların melezleşmesine üzülen" antropologların tersine, göreli kültürel görelilik yandaşları, "kültürlerin göreliliğinin de göreli olduğunu söyleyerek ne evrensel değerlerin varlığını ne kültürlerarası iletişim olanağını ne de kültürleşmenin avantajlarını dışladılar."[32]

Bu tercihlerini bir bilgi kuramına dayandırarak anlam ve hakikat ölçütlerinin kültür bağlamına tümüyle bağımlı olmadığını söylediler. Kuşkuculuğa yönlendirilen klasik eleştiriye başvurdular. Mutlak görelilik kavramının kendisinde bile mantıksal bir çelişki vardı. "Tutarlı bir görelilik yandaşı çok çabuk sessizliğe mahkûm olacaktır [...]. Görelilik yandaşı kaçınılmaz olarak kendiyle çelişir, çünkü kendi öğretisini mutlak bir hakikat olarak sunmakla, açıklamakta olduğu şeyi sakatlar."[33] Kendi öğretisini açıklayan görelilik yandaşı, söylediğinin bir hakikat olduğunu, yani belli bir hakikatin bulunduğunu söylemiş olur. Antropolog da, soruşturma yapmakla ötekileri anlamanın mümkün olduğunu kanıtlamış olur –elbette belli sınırlar içinde; ancak biz kendimizi mükemmel olarak tanıyabiliyor muyuz? Antropolog, farklı kültürlere bağlı insanlar arasında kültür farklarının ötesinde, bir değiş to-

32 Abou, 1993, s. 354.

33 Todorov, 1989, s. 69 ve 427.

kuş olanağının var olduğunu kabul etmezlik edemez; mutlak olmasa bile göreli bir bilgi olanağının var olmadığını kabul etmezlik edemez; aksi takdirde mesleğinin ne anlamı kalır? Antropoloji girişiminin aşılmaz bir paradoksu vardır: Kültürel görelilik dogmasına dayandığı için, çaresiz bütün kültürlerin yabancılar tarafından anlaşılabileceği ve çözümlenebileceği koyutunu benimser. Etnolog ise, bütün bilginler gibi, bilgiyi cehalete tercih etmek gerektiğini, bilimsel bilgideki ilerlemenin tek başına insani bir ilerleme olduğunu öne sürerek evrensel bir değere yaslanır. Hem antropolog olup hem de hatanın hakikate tercih edilebileceğini düşünmek mümkün müdür? Ötekilere karşı duyulan hoşgörü, esas olarak hoşgörüsüzlükten üstün değil midir?

Nitekim, antropologların uygulamalarından da anlaşılmıştır ki, değerlerin mutlak göreliliğiyle yetinmek imkânsızdır. Onlar da, inceledikleri toplumlar üstüne üstü açık ya da kapalı olumlu yargılar ifade ederler. Yüzyıllar boyunca ahlak ve düşünce alanlarında üstün olduklarını söyleyip duran, yabancı insanlara ve kültürlere kendi yasalarını zorla dayatan Avrupalıların geçmişteki bu tutumunu ortaya koyan antropologlar, ilkellerin teknik ustalık dışında kalan bütün alanlarda "uygar insanlar"ı geçtiğini kanıtlamaya çalıştılar. Ralph Linton'ın daha önce yaptığı gibi, Lévi-Strauss da "otantik" yerli toplumlar ile Batı'nın "otantik olmayan" toplumunu karşı karşıya getirdi. Bütün insanlığın, "temel ilkelerin temsilcisi olarak kalan Budist Uzakdoğu'dan esinlenmeyi sürdürmesi ve öğrenmesi dileği"ni[34] hatırlatalım. Oluşan "dünya uygarlığı"nın, "yaşama değer kazandıran estetik ve ruhsal değerler"in "yıkıcı"sı[35] olduğunu düşünüyordu. Pierre Clastres'a gelince; "Hintlilerin sükûnetini, ketumluğunu, nefis hakimiyetini" överek bunun "Batılı" varolma dramıyla çeliştiği"ni söyledi ve genel olarak Batı'yı şöyler niteledi: "Bizim uygarlığımız: Çelişkiye dayanan bu "nesne"; bitmeyen gürültüsü, dramları, değişimleri, fetihleriyle mahrem bir görüntü ve sabit bir tarih oluşturmaya çalışıyor."[36] Michel Le-

34 Lévi-Strauss, 1983, s. 46.
35 Lévi-Strauss, 1983, s. 47.
36 Clastres, 1970, s. 184.

iris, kayalara yapılmış resimlerden söz ederken, onlar için "henüz aşılmamış bir güzellik" diyor ve bu estetik değerin, yalnızca üstünde çalıştığı toplumun ürünü olmadığını söylemeye çalışıyordu.

Radikal görelilik yandaşları, somut tarihsel koşulları, yani Batı modellerinin evrensel yayılmasını hesaba katmadılar. Belli bir dünya uygarlığının yayılmasından üzüntü duyulabilirdi, ancak böyle bir olgu ihmal edilemezdi. Çeşitli kültürlerin özdeğerleri ne olursa olsun, tümünün günümüzde yaşanan bu temel olgu yüzünden sınandığını bilmek durumundaydık. "En geleneksel olanından en modern olanına, bütün dünya kültürleri *biçimsel* bir bakış açısıyla insanın doğa, toplum ve aşkınlıkla kurduğu üçlü ilişkiyi dolaylı hale getirmek için aynı biçimde nitelenmektedir. Kültürlerin *içerik*lerinin eşitsizliği, hiç kuşkusuz çeşitli olumsal tarihsel etkenlere bağlıdır. Ancak, yaşadığımız çağda olduğu gibi genelleştirilmiş kültür temaslarının bulunduğu bir konjonktürde, bu eşitsizliğin yansımaları vahim sonuçlarla karşı karşıya kalmadan bilmezden gelinemez, bastırılamaz."[37] Selim Abou, Brezilya deneyiminden yola çıkarak ve Cizvit Cumhuriyeti tarihinde yaşanan "küçülme" deneyimini[38] hatırlatarak, ilan edilen mutlak fark hakkının salt siyasal sonuçlarını açıklar. Radikal göreliliği övenler, bireyi yalnızca toplumsal varlığı içinde ele alırlar; kendi kültürüyle arasına mesafe koyma, dolayısıyla onu eleştirme hakkı tanımazlar. Kendi kültürel aidiyetini görelileştirerek ve kendilerinin de yararlandığı ötekini tanıma projesini oluşturarak bireyi kendi toplumsal kaderinin bilincine varmaktan men ederler. Böylelikle onu kesinkes kendi kültürüne kapanmaya mahkûm ederler. Bu yaklaşım, yalnızca kendi kültürleriyle tanımlanan "yerliler" ile kendi kültüründen kısmen kopabilen, onu eleştirip anlayabilen, başkalarının kültürlerine de göreli olarak yaklaşabilen Batılı antropolog arasına, bilinçsiz olarak temel bir eşitsizlik koymak değil midir?

Farklı olma hakkına mutlak saygı duyulmasına dayanan siyaset somut yaşama uygulandığında, yerli toplumların kurtarılması çabasını

37 Abou, 1986, s. xvi.

38 Bu kitabın 1. Konu'suna bkz.

engellemişti. Her ne kadar, Batılılar geçmişte çok sayıda yerli kültürü yok etmiş olsalar da şimdi durum tümüyle değişti. Günümüzde, tam tersine, modern Batı kültürünün kimi evrensel özelliklerini kendi kültürleriyle bütünleştirmelerine fırsat vererek onlara kademeli ve özellikle de kültürleşme ya da asimilasyon olanakları sunuyorlar; yaşamlarını sürdürmelerinin tek yolu da bu. Oysa, özel kültürleri muhafaza etmenin yolu onları yalıtmak ya da onlara zorunlu, asimilasyoncu modernleşmeyi dayatmak değil; bu kültürlere bağlı olan insanlara, kendi kültürlerinin gelişimindeki iç mantığa uygun olarak modernliğin gereklerini yeniden yorumlama olanakları verilmelidir. Günümüzde, kültürleri muhafaza etmenin tek yolu, ilerleme olanaklarıyla birlikte asimilasyon siyasetidir. Aksi takdirde, farklı olma hakkına mutlak saygı adına, bu kültürler koruma alanlarına kapatılacak kısa ya da uzun vadede ölüme mahkûm edileceklerdir. Burada söz konusu olan, 19. yüzyılın naif ve iyimser evrimciliğini geri getirmek değil; çünkü bu bakış açısı, bütün insanlığa tek, tersinmez ve ortak bir süreç olarak gösterildiğinden bir tür sahte evrenselcilik halini almıştır. Yapılmak istenen, sahte evrenselciliğe yöneltilen kesinleşmiş eleştirileri bütünleştirerek kültürlerin göreliliğine ve çeşitliliğine yer açan ve böylelikle, onların varlığını sürdürmelerinin koşulu olan hakiki evrenselciliği düşünmektir.

Bizler, kültürlerin göreliliği düşüncesini kabul ederken günümüzün evrenselini nasıl formüle edeceğiz? 19. yüzyılın sahte evrenselciliğinin hatası, onu özel bir tarihsel gerçeklikle, Batı toplumuyla karıştırmaktı. Dolayısıyla aynı hata, asimilasyon siyaseti ile asimilasyonculuğu birbirine karıştırmakla sonuçlandı. Hiçbir somut toplum evrenseli cisimleştirmez. Üstünde düşünülmesi gereken dünya, "hiçbir kültürün ve hiçbir siyasetin, doğrudan evrenselliğe ulaşmakla övünemeyeceği", ancak "her şeyin evrenselle ilgili esinin ve özlemin izini taşıyacağı" bir dünya olmalıdır; "çünkü esin ve özlem olmadığında –20. yüzyıldaki totaliter yönetimlerin ve savaşların da gösterdiği gibi– hem kültür hem de siyaset en korkunç sapmalara maruz kalacaktır."[39] Evrensel, bir içerik

39 Hassner, 1992, s. 112.

değil, bir gönderim ve bir özlemdir. Aklın kendisi bile, olsa olsa düzenleyici bir düşüncedir. Evrensel ise aklın doğal ufku, kültürleri karşılaştırmakta ve kültürlerarası ilişkilerde başı çeken düzenleyici bir ilkedir. İnsanın ayırt edici özelliği, özel bir topluma aidiyetiyle koşullanan tarihsel bireyin tanımı ile aşkın özne tanımı arasındaki gerilimdir. Evrensel değerleri tanımak, aşkın bir öznelliğe gönderimde bulunmayı gerektirir. Gerçekten de insanı tanımlayan şey, özel bir topluma bağlı olmakla birlikte kendi tarihsel varoluşuna bağlı belirlenimlerden kendini kurtarma kapasitesidir; Rousseau'nun ifadesiyle, aynı zamanda hem insan hem de yurttaş olma olanağıdır; ulusal zihin ile evrensellik idealini uzlaştırmak, eleştirel yurttaş olma olanağı verir. İnsan kendini, kendi özel toplumsal kaderiyle karıştırmaz; bu tarihsel belirlenimlerin sıradan ürünü olmama kapasitesiyle, felsefi anlamda doğa ve toplum karşısında en azından göreli bir özerkliği elinde tutma yetisiyle, özgürlüğüyle tanımlar kendini.

Bu çözümlemelerden yola çıkarak, kendi toplumumuzun değerleri adına değil ama, evrensel bir ilke adına bazı kültür özelliklerinin mahkûm edilmesini doğrulayabiliriz. Sözünü ettiğimiz şey, küçük kızların sünnet edilmesi uygulamasını Nazilerin tıbbi deneyleriyle bir tutarak mahkûm etmek değildir. Kız çocuklarının maruz bırakıldıkları acının belli bir toplumsal örgütlenmede onlara yer vermekle ilgili bir anlamı ve işlevi olduğu gayet kolay anlaşılabilecek bir olgudur. Bütün bunları anlamakla birlikte, kadını özel bir kültürün üyesi olma kaderine indirgeyerek onu yalnızca cinsel boyutuyla gören ve kendi özgürlüğünü yaşama hakkından mahrum bırakan uygulamaları mahkûm edebiliriz. Sihler, Londra sokaklarında ya da Kanada ordusunda türbanlarını özgürce taşıyabilirler; bu âdet, ne gerçek ne de simge anlamında onların insanlığını tartışmalı hale getirir. Buna karşılık, kızların sünnet edilmesini ya da derisi siyah insanların köle olmasını kabullenmek, belli bir insan kategorisini fiziksel özelliğiyle (cinsiyet, derinin pigmentasyonu) tanımlamayı kabul etmek ve biyolojik bir argüman adına insanın insanlığını tanımlayan özgürlük hakkını onlara yasaklamaktır. Batı Avrupa'nın kültürel geleneği adına Siyahların köleliğini onaylamak ile mutlak görelilik aynı kapıya çıkmıyor mu?

Mutlak görelilik yandaşları, insanlar ve kültürler arasındaki ilişkilerin başını çeken evrensellik ufkunu bilmezler. İnsan haklarının evrenselliğine ilişkin felsefi ilke, "iletişimin, insanlık bünyesinde her zaman için olanaklı olan [aşkın] bir önkabul olmasına"[40] ve başkasının beninin, benim benime eşit bir gerçeklikle donatılmasına dayanır. "Ahlaki buyurmaların kaynağı olan soyut insanın, anlama arayışındaki her tür düşüncenin ufku olarak somut yaşamda kendini göstermesi için Öteki ile ilişki kurması gerekir; Öteki, benim bilincimde, benden farklı olmaktan vazgeçmeksizin ben olan başkasıdır."[41] İnsanlar özel bir topluluğa aidiyetleriyle bir tür evrensel insanlığa katılırlar. Bütün insanların evrenselliği, kendi aralarına doğrudan veriyle mesafe ya da kopuş koyma kapasiteleridir; kendi toplumlarına karşı eleştirel olma kapasiteleridir. Özgürlük ise, soyut ya da kozmopolit insanlık ütopyasında değil, insanların kendi sınırları ve sonluluklarıyla ilgili bilinçte kök salar. Her seferinde, "farklı kültürlerin tekil deneylerindeki evrensel menzili araştırmak"[42] gerekir. Kültürlerin göreliliği bütün insanların insanlığında kendi anlamını bulur.

Selim Abou'nun da öngördüğü gibi, siyasal düzlemde, –kültürler arasındaki bütün alışverişler, belki gerçek ama aynı zamanda yanılsamalı bir gözle zararlı olarak kabul edilmediği sürece– kabulden başka bir siyaset olamaz; bu da, modern uygarlığın geleneksel kültürlere göre özgürce yeniden yorumlanmasını sağlar. Lévi-Strauss'un da belirttiği gibi, alışverişin olmadığı koşullarda belli bir kültürün ölüme mahkûm olacağı doğru olsa ve gerçekten dünya uygarlığı kendini açsa bile –bu özlemi sürdürsek bile– asimilasyondan başkasını –asimilasyonculuktan ayırt etmek koşuluyla– nasıl salık verebiliriz –yine, onunla aynı özlemi paylaşarak?

Günümüzde, evrenselcilik boyutunu ayakta tutmaya çalışan düşünürler, bir bakıma Roma'nın yurttaşlık yaklaşımını ve Hıristiyanlı-

40 Ferry ve Renaut, 1985, s. 179. Düzenleyici düşünce olarak insan haklarına geri dönmek, başkalarının haklarına saygı gösterme temeline dayanan bu eleştirel evrenselciliğin inşa edilmesini sağlayacaktır.

41 Abou, 1992, s. 139.

42 Hassner, 1992, s. 108.

ğın evrensel boyutunu miras almışlardır. Ancak onlar, kültürlerin ve tarihsel deneyimlerin göreliliğiyle ilgili güçlü bilincin ötesinde, evrenin aşkın ufkunu muhafaza etmesi gereken modern evrenselciliği benimsiyorlar. Bizim kuşağımızın en büyük meydan okuyuşu, tarihsel insanın evrenselcilik boyutu taşıdığını düşünmesidir. Sosyolojik kapsam, kolektif davranışların belirlenimciliği ile insanların özgürlüğünü, kültürlerin ve toplumsal durumların göreliliği ile insanlık durumunun evrensel boyutunu kaçınılmaz bir gerilim içinde bütünleştirerek kendini oluşturmalıdır. Aynı biçimde modern toplum da, insanların yaşamlarındaki özelliklere saygı gösterirken bilimsel aklın ve yurttaşlığın evrenselliğine onların da katılması için gereksinim duydukları olanakları onlara vermelidir: Tarihsel koşullar, insanlar arasında gözlemlenen farkların ayırdına varma imkânı verdikçe, modern toplum da paradoksal bir evrenselciliğin temellerini atabilir: İnsanın tarihleşmesine yönelik evrenselcilik. Modern evrenselcilik, sosyoloji düşüncesinin katkıda bulunduğu tarihsel insanın evrenselciliği değil midir?

ÜÇÜNCÜ KISIM

Sömürge-Sonrası Toplumda Çeşitliliğin Yönetilmesi

Dünyanın, bir olgu ve bir değer olarak Ulus-Devletler halinde örgütlenmesi, daha önce de belirttiğimiz gibi, *tarihsel ortaklaşmalar* arasındaki ilişkilere yeni bir anlam kazandırdı. Uluslararası düzenin tanıdığı bütün siyasal bütünlükler, çeşitli *tarihsel ortaklaşmalara* gönderimde bulunan insanları bir araya getiriyorlardı. Oysa *tarihsel ortaklaşmalar* pek çok devlet arasında parçalanmıştı. Etnilerarası ilişkilerin kendisi de siyasal bütünlükler ile *tarihsel ortaklaşmalar* arasındaki bu kaymalardan doğdu. Yeryüzünde beş bin ile altı bin arasında dil vardır ve bu sayı, yaklaşık olarak kültürlerin sayısına denk düşer. Asıl soru da hemen ortaya çıkar: Kökenleri ve kültürleri farklı olan, artık aynı dinle olmasa bile aynı yurttaşlıkla, yani soyut bir kavramla birbirine bağlı olan insanlar ve gruplar, nasıl olup da bir arada yaşayacaklar? Demokratik bir toplumda, yurttaşların biçimsel eşitliği ile bireylerin kendi *tarihsel ortaklaşmalarına* meşru bağlılıklarının kabulü nasıl uzlaştırılacak? Bunlar, etnilerarası ilişkiler sosyolojisinin temelini atan ifade edilmemiş sorulardır. Modern toplumlar kendi aralarında giderek daha sıkı ilişkiler kurdukları ve nüfus hareketlilikleri durmaksızın arttığı için günümüzde bu soruların daha da yakıcı bir hal aldığını belirtmeliyiz.

"Etnik katmanlaşma ile diğer katmanlaşma biçimleri arasındaki en temel fark, hemen her zaman birincinin Ulus-Devlet sınırları içinde parçalanmaya yol açmasıdır. Kuramsal ve deneysel olarak yalnızca etnik gruplar, ayrı bir Ulus-Devlet yaratmaya yönelik bir harekete yol verebilir. Yalnızca etnik gruplar, aynı katmanlaşma biçimlerini yeniden yaratmaksızın ulustan yola çıkarak özerk ve kalıcı bir toplum yaratma potansiyeli taşırlar. Siyasal ayrılıkçılık, etnik katmanlaşma sisteminde yer alan ve yaşları, cinsiyetleri ya da iktisadi katmanlaşma içindeki konumları gereği çözüm bulması imkânsız olan elverişsiz gruplar için çözüm sunar."[1] Gerçekten de etnilerarası ilişkiler, siyasal sorunları doğrudan su yüzüne çıkarırlar. Bunun en iyi kanıtı bu olguyu adlandırmanın ülkeden ülkeye değişmesi ya da siyasal meşrulukla temas ettiği ölçüde tartışma konusu olmasıdır. 20'li yıllardan beri Birleşik Devletler'de ve İkinci Dünya Savaşı'nın bitiminden beri Büyük Britanya'da ırk ilişkileri (*race relations*), etnilerarası ilişkiler (*ethnic relations*) ve etnisite (*ethnicity*) incelenmektedir. Avustralya'da ise *community studies* üstünde duruluyor, yani toplulukların varlığı kabul ediliyor. Kanada federal yönetimi çokkültürcülük siyasetini resmi olarak benimsiyor; ancak Québec'te, Fransızca konuşan topluluğun varlığını kabul ettirmek için topluluklararası ilişkiler üstünde tartışmalar yapılıyor. Fransa'da göç, ırkçılık ve yurttaşlık konuları üstünde görüşülürken "azınlıklar", "ırklar" ya da "etnisite" terimlerinden kaçınılmaya çalışılıyor.

Birlikte yaşama sorununa, modern demokrasilerin ve sosyolojinin getirdiği cevap önce asimilasyon oldu. Kamu ile özele getirilen ayrımın, farklılaşmacı tutum ile asimilasyoncu tutum arasındaki karşıtlığın aşılmasını sağlaması beklendi. Yurttaşlık ilkesi ise, kökenleri ne kadar çeşitli olursa olsun, bütün yurttaşların siyasal bakımdan içerilmesini sağladığı ölçüde nüfus çeşitliliğini yönetebiliyor, diğer yandan da onların özel tarihsel, kültürel ya da dinsel sadakatlerini kendi özel alanlarında muhafaza etmelerine izin veriyordu. Asimilasyon siyaseti,

1 S. Lieberson, "Stratification and Ethnic Group", *Sociologicaî Inquiry*, sayı 40, 2, 1970, Richmond'da yeniden ele alındı (yönetiminde), 1972, s. 200.

ulusal bir örgütlenmeyle bütünleşmiş topluluklara ait özelliklerin ortadan kaldırılmasını şart koşmuyordu; zaten bu mümkün, istenebilir ve gerekli bir şart değildi. Asimilasyon siyasetinin beklentisi bu özelliklerin özel alanda varlıklarını sürdürmeleri ve bireylerin kamu alanındaki davranışlarında ortak kurallara uymalarıydı. Özel alanda, farklılıklar özgürce ifade edilecek, kamu alanında ise yurttaşlıkla ilgili hukuksal ve siyasal düzene asimile olunacaktı. Özel alanda, insanın kendi varoluşuna özgürce bir anlam vermesini sağlayan özel kimlikler ve gönderimler –özellikle de aşkınlıkla ilişkisi ve belli bir Kilise'ye katılımı– özgürce ortaya konacak, kamu alanında ise bireyin yurttaşlığıyla ilgili birlik–eşitlik–evrensellik geçerli olacaktı. Asimilasyon siyasetinin temelini oluşturan bu yaklaşım çerçevesinde, ilk psikologlar da etnik ve ırksal gruplar arasındaki ilişkileri incelediler. Onlara göre asimilasyon, azınlık gruplarına bağlı olanların kolektif yaşama katılmasını sağlayacak demokratik bir yöntemdi ve onları kendi köken kültürlerinden vazgeçmek zorunda bırakmıyordu.

Bu yaklaşım, siyasal bakımdan belli bir etnik ilkeye göre örgütlenmiş sömürge toplumu yaklaşımının karşıtıdır. Dünyanın Büyük Keşiflerden sonra yaşadığı ve Avrupa'nın yayılmasının ürünü olan bu yaklaşım hukuksal ve siyasal statü, zenginlik ve iktidar bakımından eşit olmayan *tarihsel ortaklaşmaları* kapsıyordu. Üç ayrı *tarihsel ortaklaşma* aynı siyasal birlik içinde bir araya gelmişti: Avrupalılar (birbirleriyle çatışma halindeydiler) bu sürecin galipleri oldukları için, anayurtları uzakta olduğundan ve başka grupların "karşı-iktidar"ı hemen hiç olmadığından, kendi düzenlerini ve iktidarlarını şu ötekilere denetimsiz dayatabiliyorlardı: Yerliler, yani yerel halk ya da yerli halk (onlar da sömürgeleşme öncesi çatışmalarla bölünmüşlerdi ya da sömürgecilerin kasıtlı siyasetiyle parçalanmışlardı), nihayet ara gruplar, yani değersizleştirilen ve sömürülen (Afrika'dan Amerika kıtasına getirilen köleler) gönüllü (Hindistan ya da Çin diasporası) ya da gönülsüz göçmenler.

Yurttaşlık ilkesinin yayılması, Avrupa'nın sömürgeci düzeninin meşruluğunu dinamitledi; iktidar ilişkilerinin değişmesi ve iktisadi ilişkilerin dünya çapında dönüşüme uğraması siyasal sömürgeciliğe son

verdi. Ancak yine de, sömürgecilik sonrası toplumlar, yurttaşlık ilkesini bütün üyeleri için benimsedikten sonra bile, uzun süre sömürgeci geçmişlerinin izlerini taşıdılar. Lipset'in de belirttiği gibi, sömürgeciliğin sona erdiği sıralarda "ilk yeni ulus"[2] Birleşik Devletler oldu; çünkü 1787'de bir Avrupa ulusunun boyunduruğundan kurtulmayı başaran ilk ideal ve tipik örnekti. Siyahların ve Kızılderililerin kaderi, hâlâ kendi kökenlerinin damgasını taşıyordu. Tipik olduğu kabul edilen bazı etnilerarası ilişkiler (kölelik, ara azınlıklar), doğrudan doğruya sömürgeci toplumdan miras kalmıştı.

Etnilerarası ilişkiler sosyolojisi ilk önce Birleşik Devletler'in sömürgecilik sonrası toplumunda gelişti. Çünkü, çeşitli toplulukların varlığı Avrupa ülkelerinde olduğundan çok daha belirgindi ve bu toplum göç ülkesinde görülen ulusçu ideolojinin tümüyle etkisi altındaydı. Bu konudaki sosyoloji üretiminin en büyük bölümü, yakın tarihe kadar Amerikan toplumunun bütünleşmesine yönelik düşünceleri kapsıyordu; bu toplum WASP'lar tarafından kurulmuş, daha sonra da Güney ve Doğu Avrupa'dan, Asya'dan gelen göçmen dalgalarıyla karşı karşıya kalmıştı. Başka bir konu da, sömürgecilerin yerliler karşısında, geçmiş ve şimdiki zamanda takındıkları tutum ve Siyahların köleliğinin yarattığı etkilerin uzantılarıydı.[3] Antropologların, sömürgeci toplumlarda ve sömürge-sonrası diğer toplumlarda sürdürdükleri araştırmalar, hiçbir zaman Amerikan deneyimiyle ilgili düşüncelerden bağımsız kalmadı. Birleşik Devletler'deki ırk ve etni ilişkilerine toplumsal ilişkilerin temel bir biçimi gözüyle bakılıyordu. Bütün kurumlarda ırka dayalı bir düzen kurulmuştu. Bununla birlikte Amerikan sosyolojisinin göçmenlerin, yani Avrupalı sömürgecilerin bütünleşmesini öncelikle sorgulamış olması çarpıcıdır; ulusal projenin Avrupa'dan göçmüş olmayanları ne ölçüde dışladığını ortaya koyar. Nitekim "Siyahlar sorunu" ve "Kızılderililer sorunu" uzunca süre özel incelemelerin konusu olmuştu. Radikal siyah sosyologların resmi sosyolojiye isyan etmesin-

2 Lipset, 1963.

3 Schermerhorn'un yaptığı ayrıntılı bir araştırmaya göre, Birleşik Devletler'de etnilerarası ilişkiler alanında yapılan araştırmaların % 99'u 1947'de ve % 89'u 1964'te gerçekleştirildi.

den bu yana siyah dünya, yalnızca "Afrika araştırmaları"[4] alanında uzmanlaşmış bölümlerde incelendi. *Native Americans*, "genel" sosyolojiden çok İtalyan-Amerikalı ya da Yahudi örnekleriyle birlikte anıldı.

Michael Banton Avrupa'dan yeni gelen göçmenler ile Siyahlar arasındaki mantıksal bağa ilk dikkat çekenlerin, *The Polish Peasant*'ın (1918-1920) yazarları Thomas ve Znaniecki olduklarını belirtir; her ne kadar Siyahlar, kölelerin soyundan gelmiş olsalar da iki yüzyılı aşkın bir süreden beri Yeni Dünya'da yaşıyorlardı. "Bugünkü kadar aşikâr olan bu "mantıksal ilişki"nin kabul edilmesi, ırk ilişkileri sosyolojisinin oluşumunda temel evredir."[5] Gerçekten de, farklı "ırklar"dan bireyler arasındaki ilişkilerin, toplumsal ilişkilerin özel bir alanı haline gelmesini sağlayan şey ırkçı düşünceydi. Amerika'da, yüzyılın başından beri toplumsal aktörler tarafından farklı yöntemlerle düşünülüp ele alınmış iki sorunu, göçmenler ile Siyahların asimilasyonu sorununu aynı düşünsel çerçeve içinde gören Chicago okuluna bağlı sosyologlar, somut ilişkilerden ayrı bilimsel bir hedef ortaya koydular ve 60'lı yıllara kadar asimilasyon konusunda Amerikan sosyolojisine esin kaynağı oldular.

İki araştırma geleneği, yani sömürge toplumlarının antropologları ile Amerikan toplumundaki uzmanlar, 60 ve 70'li yıllarda, sömürgeciliğin sona ermesiyle bağlantılı bir düşüncede buluştular: Antropologların incelediği toplumlar ile modern toplumlar arasında temel bir fark yoktur. Böylelikle sosyologlar, genel olarak modern siyasal düzenle, asimilasyon siyasetiyle ilgili, kimi kez onu çürütmeye yaklaşan eleştirel bir bakış açısına ulaştılar. Etnik de, olduğu haliyle değer kazandı. Aynı zamanda, etnik ya da etnisite, toplumun bölümlerinden biri, toplumsal eşitsizliklerin kaynaklarından biri olarak ele alındı. Marxçı düşüncenin az çok etkisinde kalan Amerikalı araştırmacılar, sınıf aidiyetinin etkileri ile ırk ya da etnisitenin etkilerinin eklemlenişi üstünde tartıştılar. Somut toplumsal ilişkilerle karıştırılmayacak –Banton'm ifadesiyle– yeni bir "mantıksal ilişki" oluşturmaya çalıştılar.

4 Bkz. vu. Konu.

5 Banton, 1977, s. 107.

Amerikalı sosyologların kendi tarihsel deneyimlerinden yola çıkarak çalıştıklarını unutmamak gerekir. Margaret Mead'in de altını çizdiği gibi nüfusun en belirgin özelliği, göçü yakın tarihte yaşamış olmasıydı: "*We are all third generation.*"[6] Bugün bile, "Siyahların gettoya kapatılması, Amerikan toplumunun bütün kurumlarını etkileyen ırksal ikiciliğin ifadesidir."[7] Fransız sosyologlar ise, ister "cumhuriyetçi bütünleşme"yi görelileştirmiş ister çürütmüş olsunlar, aynı deneyimden yola çıktılar. Birleşik Devletler'de, *underclass* gettolarla ilgili deneyimden yola çıkılarak yapılmış çözümlemelerin Avrupa'ya ithal edilmesi ve büyük kentlerin banliyölerindeki durumun yorumlanmasında bunların anahtar olarak kullanılması, bulgusal bakımdan eleştirilmesi gereken bir uygulamadır. Avrupa toplumları şunların etkisi altındadır: Avrupa ulusları arasındaki seküler çatışmaların tarihi, sömürgeleşmenin ve bağımsızlık savaşlarının anısı, siyasal ve kültürel birliği birbirine karıştıran ya da siyasal ifadeyle halkların kendi kaderlerini tayin hakkını öne süren Avrupa kökenli ulusçu hareketler geleneği. Bu nedenle kitabın dördüncü bölümünde, ulusal bütünleşme sorunlarıyla ilgili İngiliz ve Fransız tarzı çözümlemelere yer verildi.[8]

Bir düşünce disiplininin kurumsallaşması, düşüncenin gelişimini kolaylaştırdığı kadar zorlaştırma riski de taşıyabilir. Bu alanda öylesine müthiş bir literatür oluşmuş ki, tamamının eksiksiz ele alınması mümkün değil. Uzun yıllar boyunca Birleşik Devletler'de yapılan incelemelerin miktarı, bunlar için sağlanan kredi ve araştırmacıların sayısı oldukça etkileyici. Bilgilerin ve betimlemelerin payı da hâlâ büyük. Ancak, çalışmaların birbirlerini tamamladığı ve uzmanların ortak bir sözcük dağarcığından yararlandığı kesinlikle söylenemez. Araştırmaların, kamusal alanda yapılan tartışmaların akışını değiştirmek için bu tartışmalara fazlaca bağımlı kaldıkları söylenmeli. Aynı nedenle, araş-

6 Mead, 1942, s. 427.

7 Wacquant, "Banlieues françaises et ghetto noir américain; éléments de comparaison sociologique", Wieviorka'da (yönetiminde), 1993, s. 272.

8 Bu bilim dalının tarihi yazılırken, diğer Avrupa ülkelerinde, Avustralya'da, Kanada'da, İsrail'de, Japonya'da sürdürülen araştırmalar da ele alınmalıdır.

tırmaların yapıldığı tarihi belirtmeden onlarla ilgili bir bilanço sunmak da yasak: Sosyologlar toplumsal sorunları cevaplamaya çalışmışlar. Araştırmalar, kamusal alandaki tartışmalarla bağlantılı olduğu için üniversite öğretim üyeleri de, yaygın dağıtımı yapılmış ünlü kitaplardan bile habersiz katılıyorlar; oysa daha az tanınan bazı meslektaşları çok daha iyi konumlara ulaşmışlar. Onların görüşleriyle kamusal alanda yapılan tartışma arasında karanlık bağlar var.

Nihayet şunu da söylemeliyiz: Hiç bilinmeyen ya da belli bir disiplinin ilk felsefi ürünleriyle bağlantılı olduğu düşünülen, ancak sosyoloji düşüncesinin kurucuları arasında yer alan adlara gönderme yapılmamış; sosyoloji düşüncesi de üniversite çerçevesinde kaldığı ölçüde bilimsellik kazanmakla övünmüş. Bütün bu araştırmaların, yalnızca sosyoloji düşüncesinin ilk yazarları tarafından önerilen bu çözümlemelere ne tür bir özel katkı sağladığı sorgulanabilir; bu düşünce kurumlar tarafından kabul görmemiş olsa bile.

BEŞİNCİ BÖLÜM

Demokrasi ve Asimilasyon 1920-1960

1920 ile 1935 arasında Chicago okulu olarak adlandırılan akımın ve etnilerarası ilişki sosyolojisi geleneğinin kurucusu olan sosyologlar, Amerikan demokrasisinin, şu iki olgu arasındaki çatışkıyı çözme imkânı tanıdığını düşünüyorlardı: İnsanların, kendi kökenlerindeki *tarihsel ortaklaşmalara* sadık kalma özgürlüğü ile yeni uluslarına tam anlamıyla katılma olanağı arasındaki çatışkı. Göçle çeşitlenen toplulukların, nasıl olup da bir ve birleşmiş bir toplum oluşturduklarını (asimilasyon süreci) sorgulamakla, Amerikan toplumunun kendine sorduğu soruları ele almış oldular. Asimilasyon paradigmasının içinde kalarak bu süreçlerin ritimlerini, boyutlarını ve anlamını çözümlemeyi hedef aldılar.

Çalışmalarıyla hem kent sosyolojisinin hem de etnilerarası ilişki sosyolojisinin temellerini atmış oldular: Araştırmaları, kentlerdeki etnik ve ırksal toplulukları konu alıyor ve şu düşüncelere dayanıyordu: Kent uzamına bakarak Amerikan toplumundaki göç dalgalarının giderek birbirine eklemlenişinin, anlaşılabileceği ve bu uzamdaki ilişkilerin "insanlar arasındaki ilişkilerin koşulu ve simgesi" olduğu. Etnik ve ırksal topluluklar arasındaki, birlikte yaşama ortamı ve çatışmalar nasıl yönetilecekti? Özellikle de, 60'lı yıllara kadar "Siyahlar sorunu" olarak adlandırılan

sorun nasıl çözülecekti? Sosyologlar, bu sorunlara bilimsel bir yaklaşım getirmek için gayret gösterdiler; hepsine çözüm getirmeyi umuyorlardı.

Bir bakıma bu tür sorgulamalar, Amerikan toplumunun varoluşunu ve bütünleşmesini ilgilendirdiği ölçüde etnilerarası ilişki uzmanlarının da ötesinde pek çok Amerikalı sosyoloğun çalışmasına egemen oldu. Günümüzde de, etnik ve ırksal topluluklar arasındaki ilişkiler ve kentlerdeki toplumsal sorunlar, çoğu kez siyasal otoritelerin talebine karşılık vermek üzere soruşturma konusu olmayı sürdürüyor.

KENTLERDE YAŞAYAN ETNİK VE IRKSAL TOPLULUKLAR

1915 ile 1935 yılları arasında, Chicago sosyologlarının, özellikle de Robert Ezra Park'ın ortaya attığı kavramlar, bütün *homo sociologicus*un temel kavramları halini alınca, Amerikan sosyolojisinin etnilerarası ilişkilerin incelenmesindeki yükü arttı. Park ve Burgess'in, 1919'da Chicago'da yaşanan ırk ayaklanmalarından sonra 1920'de yayımladıkları *Introduction to the Science of Sociology*'de geçen kavramları saymak yeterlidir: Uyarlanma, kültürleşme, asimilasyon, topluluk, rekabet, çatışma, temas, toplumsal mesafe, marjinal insan, uyrukluk, katılım, ırk çatışması, önyargı, fark bilinci, rol, statü, ırkayrımı, vb.

Irkların eşitsizliği adına köleliği doğrulayan[1] ilk sosyologlar Hughes ve Fitzhugh, 1906'da, karşılarında Sumner'ı buldular: "Modern bilginler, ethosla ilgili olan şeyleri ırka atfetmekle hata ettiler"; yani, insanlar ve insan ortaklaşmaları arasındaki ayrım, ırkla değil göreneklerle ilgiliydi. Bununla birlikte, sosyologların çoğu yüzyılın ilk yirmi yılında, toplumda egemen olan toplumsal yaklaşımların büyük ölçüde etkisi altındaydı ve ne ırkların varlığını ne de Beyaz ırkın asli üstünlüğünü tartışıyorlardı.[2] Michael Banton'ın da belirttiği gibi sosyoloji, 20'li

1 Bkz. II. Konu s.??.

2 İlk sosyologlar (Fitzhugh, Hughes, Ellwood, Cooley) WASP'tı, Chicago okulu WASP'lar tarafından canlandırıldı; örneğin Park; Thomas, Burgess, hatta Thrasher ve Anderson; Znaniecki Polonyalı'ydı. Wirth ve Herbert Blumer ender Yahudi araştırmacılar arasında yer aldılar. Topluluk araştırmalarının sorumluları sayılan Warner ve Lynd de WASP'tı. Siyah sosyologların rolü ise her zaman hem belirsiz kaldı hem de siyahlara yönelik araştırmayla sınırlıydı (bkz. VIII. Konu ve devamı.).

yıllarda Park'ın bilmeden ya da söylemeden Max Weber'in yaklaşımına ulaşıp hedefini belirlemesiyle gelişmeye başladı: Farklı ırklara ait bireyler arasındaki ilişkiler değil, farklı ırkların varlığının bilincinde olan ve toplumsal yaşamda bu bilinçle davranan bireyler arasındaki ilişkiler.

Irk İlişkileri Çevrimi

Bu konuyu tartışıp sosyolojik bakış açısı oluşturanlar, Chicago okulunun kurucuları ve özellikle de William Isaac Thomas (1863-1947) ile Robert Ezra Park'tır (1864-1944).

İlk aşamada, William Thomas ile Floran Znaniecki'nin (1888-1956), yayımladıkları *The Polish Peasant*[3] adlı kurucu kitap yer alır. Bu iki yazarın yola çıkış noktası, Birleşik Devletler'de yaşayan grupların toplumsal kaderini anlamak için onların köken toplumunu bilme gereğiydi: Polonyalıların göç etmesini ve göçmenlerin Amerikan yaşamına katılımını anlayabilmek için Polonya toplumunu incelemek gerekiyordu. Kitap, Birleşik Devletler'de ve Polonya'da yapılmış çok sayıda deneysel incelemeye dayanıyordu; bu kadar çok kişisel belgeden ilk kez yararlanılıyordu ve bunların bir bölümü göçmenlerin Polonya'da kalan ailelerine yazdıkları mektuplardı. Yazarların isteği üstüne genç bir göçmenin kaleme aldığı uzun yaşam öyküsü, türün önemli örneklerinden biri sayılır hâlâ.

Kitapta, Sumner ile Boas'ın ırk kavramına yönelik sistemli eleştirilerinden yararlanıldı. Yazarlar, göçmenlerdeki –çoğunlukla kırılgan– zihinsel durumun ait oldukları ırka değil, doğrudan doğruya, göçten sonra günlük yaşamlarını değiştiren toplumsal değişikliklere bağlı olduğunu kanıtladılar. Bu değişiklikleri çözümleyerek toplumsal kuralların grup üyeleri üstündeki etkisinin zayıflamasını ifade etmek için "örgütsüzleşme" kavramını ortaya attılar; "yeniden örgütlenme" ibaresini de, önceki öğelerden yola çıkılarak oluşturulmuş yeni kurallar ve yeni kurumlar için kullandılar. Örgütsüzleşme, göçün bir ürünü değildi, tam tersine geleneksel Polonya köylü toplumu, aile ve toplu-

3 Thomas ve Znaniecki, 1918-1920.

luk düzeyinde örgütsüzleştiği için göç etmişti. Göçmenler Amerika'ya geldikten hemen sonra, kendi köken toplumlarını yeniden oluşturmamışlardı; yeni eğitimden, kent uzamının köken uyrukluğuna göre örgütlenmesinden, göçmenler arası dayanışmadan ve lehçeyi kullanan yerel basının uyguladığı etkiden yararlanarak yeni toplumsal yaşam biçimleriyle yeniden örgütlenmişlerdi. Köken kültürünün yeniden örgütlenmiş biçimleri bulunduğu ölçüde, evsahibi toplumla asimile olmadılar. Böylelikle, Polonyalı-Amerikalı bir topluluk oluştu ve onun varlığı göçmenlerin –hem kaçınılmaz hem de istenen– asimilasyonunu kolaylaştırdı. Yazarlara göre göçmenler, gün gelecek ait oldukları özel topluluktan ayrılmak zorunda kalacaklardı. Zira, bir yandan topluluk yaşamına katılmayı sürdürüp kendi köken dillerini konuşurken diğer yandan da evsahibi toplumunun dilini, tarihini ve toplum ideallerini öğrenmeleri gerekecekti. Göçmenlerin kitleler halinde Amerikalılaştırılmasının yolu etnik gruplara aidiyetten geçiyordu, çünkü bu gruplar yavaş yavaş değişiyorlar ve bireylerin evsahibi toplumun kolektif yaşamına evreler halinde uyum göstermesini kolaylaştırıyorlardı.

Park, "ırk ilişkilerinde, hep tekrarlanma eğilimi gösteren bir olaylar çevrimi olduğu"nu[4] düşünüyordu. Bu ilişkilerde hep aynı evreler yaşanıyordu. Çevrimin sonunda çatışmalar yavaş yavaş çözülecek ve asimilasyon sağlanacaktı. Bu evrelerin bütünü, "ırk ilişkileri çevrimi"ni (*race rilation cycle*) oluşturuyordu: Önce temas kuruluyor, sonra gruplar arasında rekabet ilişkisi yaşanıyor, bu durum çatışmaya dönüşüyor, daha sonra gruplar arasında uyarlanma ya da uyum sağlama evresi görülüyor, nihayet asimilasyon sağlanıyordu. "Asimilasyon, birbirinin içine geçme ve kaynaşma sürecidir; bu süreçte kişiler ve gruplar, başka kişilerin ve başka grupların anılarını, duygularını ve tutumlarını öğrenirler; kendi deneyimlerini ve tarihlerini paylaştıkça ortak bir kültür yaşamında onlarla bütünleşirler. Asimilasyon, belli bir gelenekle ilgili böyle bir paylaşımı, ortak deneyimlerdeki bu mahrem katılımı kapsadığı ölçüde tarihsel ve kültürel süreçlerin merkezi görüngü-

4 Park, 1950, s. 150.

sü halini alır [...]. Taklit ve telkinle kurulan iletişim, grup üyelerinin tutum ve duygularında yavaş yavaş bilinçdışı bir değişime yol açar. Bu yolla elde edilen birliğin tekanlamlı olması olağan ya da gerekli değildir; daha çok deneyim ve yönelim birliği kurulur, bu da hedef ve eylem topluluğunun gelişmesini sağlar."[5]

Park, bu çevrimdeki çatışmaların ve rekabetin ortadan kalkmayacağını, ancak gruplar artık asimile oldukları için ortak bir kurallar ve değerler sisteminden yararlanarak kendi aralarındaki çatışmaları düzenleyeceklerini düşünüyordu. Nitekim onun görüşüne göre asimilasyon, kolektif yaşamın farklı boyutlarına katılan ve aynı deneyimleri paylaşan bireylerin ortak kültür yaşamını yavaş yavaş hazırlayacakları bir süreçti. 70'li yıllarda yazılanların tersine bireylerden beklenen, geçmiş yaşamlarının anılarını bilinçlerinden silmeleri değil, onları yeni deneyimleriyle bütünleştirmeleri ve yeni kültürlerin içinde onları yeniden düzenlemeleriydi. Park, ulusal birliğin, etnik ve kültürel homojenlik anlamına gelmesi ya da bunu dayatması düşüncesini kabul etmiyordu. Onun önerisi asimilasyoncu bir program değildi. Asimilasyon bireylerin, bir yandan kendi özelliklerini muhafaza ederken diğer yandan ortak dili konuşmaları, Amerikan siyaset geleneklerine tümüyle katılmaları ve aynı teknikler ile aynı yaşam biçimlerini benimsemeleriydi. Demokrasilerde, siyaset insanları kamuoyuna karşı sorumluydular: Toplum üyelerinin de aynı kolektif anıları paylaşmaları ve aynı dili konuşmaları her şeyden önemliydi. Yeni ülkenin dilini, kültürünü, tarihini ve demokratik değerlerini aktarmakla yükümlü olan okul da, yeni yurttaşlık bilincinin kafalara sokulmasında asli rolü oynuyordu. Çevrimin sonuna ulaşıldığında etnik boyut elenecek ya da en azından epeyce zayıflayacaktı. Süreç, "görünürde kademeli ve tersinmez"[6] bir süreçti.

Park, farklı ırklar konusunda aynı sorunu ortaya atıyor ve toplumsal yaşamda olduğu gibi Beyazlar, Siyahlar ve Asyalılar ayrımı yapıyordu. Sözünü ettiği çevrim, Beyazların asimilasyonunu kapsıyordu. Siyahlar ile Asyalıların asimilasyonunda fiziksel özellik engeliyle karşı

5 Park, 1924, s. 735-737.
6 Park, 1950, s. 150.

karşıya kalınıyordu. Japonlar ile Siyahların asimilasyon kapasitesi Avrupalılarınkiyle aynıydı, ancak fiziksel yapıları harekete geçmelerine engel oluyordu. Beyaz göçmenlerin çocukları gibi ayırt edilmeyecek hale gelmeleri ve nüfusun tamamı içinde eriyip gitmeleri olanaksızdı. Bir Japon'un, Avrupalıların kafasındaki "sarı tehlike" düşüncesini uyandırmaması mümkün değildi. Gruplar arasında olagelen tokuşmalar ırk yüzünden billurlaşıyor ve bu olgu, bütün grupların bireyleri tarafından muhafaza edilen grup bilincinin zamanla silinmesine ket vuruyordu.

Park'ın Avrupalılar karşısındaki iyimserliği 1937'de azaldı.[7] Göçmenlerin asimilasyonunun, her zaman çevrimin tamamlanmasıyla son bulmadığını düşünmeye başladı; kast sisteminin oluşması (o sıralar, Siyahların bir kast oluşturduğu "kuram"ı egemendi) ya da Avrupa'daki Yahudiler gibi bir azınlığın ortaya çıkması da çevrime son noktayı koyabilirdi.

Başka araştırmacılar da, önemli nüanslarla bu sürece katkıda bulundular. Örneğin Stanley Lieberson iki siyasal durum arasındaki ayrımı saptadı.[8] Birinci siyasal duruma göçmenlerin kitlesel akını yol açmıştı; örgütlenme biçimleriyle yerli toplumların su yüzüne çıkmasını sağlamışlardı (sömürgeleşmenin ilk yüzyıllarında Avrupalılarm Kuzey Amerika'ya, Güney Afrika'ya ve Avustralya'ya göçü). İkincisinin nedeni azınlık gruplarının göçüydü; 19. yüzyılın sonunda ve 20. yüzyılda Birleşik Devletler'e göç edenler gibi, çoktan oluşmuş bir topluma uyum sağlamak zorunda kalmışlardı. Dolayısıyla çevrimin biçimleri ve sonuçları da farklı olmuştu. Birinci durumda, göçmenler siyasal kurumları denetim altına almışlardı ve çatışmalar, yeni siyasal düzenin yerlilere dayatılmasından doğmuştu. Yerlilerin toplumsal örgütlenmeleri bozulmuştu; yerliler yeni kurumlara pek az katıldıkları için, çoğu kez işçi ithal etmek zorunda kalınmıştı (siyah köleler de, Amerika'daki plantasyonlarda çalıştırılmak üzere getirilmişlerdi). İkinci durumda ise, yeni gelenler daha aşağı kabul ediliyorlardı, onların asimile olup olmayacakla-

7 Bkz. Romanzo Adams'a yazdığı önsöz, *Interracial Marriage in Hawai*, Mac Millan, 1937, Coulon tarafından aktarılmış, 1992, s. 47.

8 Lieberson, 1961.

rı üstünde tartışılıyordu, şiddet bu kez yerleşik nüfustan gelip göçmenlere yöneliyordu. Bununla birlikte, yerlilerin egemenliğini sürdürmek için göç kesintiye uğratıldığında ya da en azından denetim altına alındığında şiddet azalıyordu. Göçmenler de, ilk örnekteki yerlilerden çok daha hızlı asimile oluyorlardı. Lieberson'a göre bu örnekler, çevrim kuramı için, grupların teması sırasında yaşanan siyasal koşulların önemli olduğunu gösteriyorlardı. Gönüllü göçmenlerin oluşturduğu etnik gruplar ile yerlilerin oluşturduğu ulusal azınlıklar arasındaki ayrım, daha yakın tarihte pek çok yazar tarafından yeniden ele alındı ve geliştirildi.[9]

Park ve arkadaşlarının başlattığı çalışmalar ise iki temel yönde ilerledi: Kent sosyolojisi ve ayrımcılığın ayrıcalıklı bir göstergesi olarak uzamda ırkayrımı; göçmenlerin bütünleşmesi ve Amerikan ulusunun oluşumu.

IRK AYRIMI VE AYRIMCILIK

20-30'lu yıllarda Chicago'da yapılan çalışmalar, kent uzamının, göçmenlerin asimilasyonu ve toplumsal hareketliliğinde hem gösterge hem de araç olduğu düşüncesine dayanıyordu. Kentte yaşayan nüfusun dağılımına, gruplaşmasına ve yer değiştirmesine bakılarak toplumsal yapı anlaşılabilirdi. Park'a göre, ekolojik örgütlenme toplumsal ve kültürel örgütlenmenin bir "yansıma"sıydı. Her yeni göçmen dalgası, önce merkeze yakın yoksul semtlere yerleşiyordu; göçmenlerin iktisadi durumu düzeldikçe ve aynı zamanda Amerikan toplumunun değerlerini paylaşmaları kolaylaştıkça merkezden giderek daha uzak bölgelere kayıyorlardı. Yani, farklı göç dalgalarının uzamsal mesafedeki göstergeleri, aynı zamanda toplumsal hareketliliklerindeki ve asimilasyonlarındaki göstergelerdi.

Burgess'in (1886-1966) 1925'te hazırladığı Chicago haritası bu dinamiği açıklıyordu (bkz. Şekil 1). I. Kuşak, merkezi temsil ediyordu; kentin en hareketli bölümü, siyasal ve iktisadi kamu kurumları, bürolar, büyük mağazalar, lüks oteller burada yer alıyordu; onun çevresin-

9 Bkz. xu. konu.

de demiryolu yer aldığı için loop olarak adlandırılan bir bölge vardı; ikinci derecede iş ortamları sunan başka semtlerde, birkaç ek loop oluşmuştu. II. kuşakta ya da "geçiş kuşağı"nda en yoksul ve Amerikan görenekleriyle değerlerinden en uzak en yeni göçmenler oturuyordu: Gettonun Yahudileri, Little Sicily'nin İtalyanları, Chinatown'un Çinlileri, Siyahlar. Burgess bu kuşak için "bozuk" nitelemesini kullanıyordu, çünkü her tür marjinal burada oturuyordu (*underworld roomers*): Henüz gemiden inmiş göçmenlerin dışında, evsiz serseriler de buradaydı; Burgess onlara *hobohemia* diyor (Nels Anderson'ın kitabına adadığı ve "serseri" anlamına gelen *hobo*'dan esinlenerek[10]). "Quartier Latin"de toplanan entelektüeller ve sanatçılar da bu kesimde yaşıyordu. F. Thrasher'ın incelediği[11] çeşitli çetelerin etkinlik alanı buralardı; çoğu, ikinci kuşak adı verilen sabıkalı gençler gibi. III. kuşakta, toplumsal düzeyi daha yüksek insanlar oturuyordu (*second generation settlement*); Amerikan toplumuna iyice yerleşmiş Avrupalı işçiler ya da işadamı olmuş ikinci kuşak Yahudiler Deutschland adı verilen bu semtte bulunuyorlardı. Nihayet, hakiki asimilasyon ve başarıya ulaşmış toplumsal hareketlilik IV. kuşaktaki ya da konut kuşağındaki yerleşimde kendini gösteriyordu; konut oteller (*residential hotels*), parlak ve iyi aydınlatılmış (*bright light areas*) büyük binalar (*apartment housses*), ikincil derecede looplardı. Bu kuşağın güneyinde hakiki kent, yani üniversite vardı. Haritada dikkatimizi çeken başka bir nokta da, yüzyılın başından itibaren kitleler halinde Güney'den gelmiş Siyahların oturduğu semtler (*black belt*). Kuzeyden güneye yönelen, üniversiteyi çevreleyen, farklı kuşakların içinden geçen siyah semtler, diğer bütün grupların ikamet bölgelerinin dışında kalıyordu. Siyahların kent uzamını işgal etme biçimleri, Amerikan toplumunda yaşadıkları kaderin ne kadar tekil olduğunu gösteriyordu.

Bu olgu, Burgess'in verilerinde çok daha ince yorumlarla da doğrulanıyor. Avrupa kökenli grupların yaşadığı bu içbölgelerden hiç-

10 Anderson, 1923.
11 Thrasher, 1927.

birinde, belli bir grup çoğunluğu oluşturmuyordu; istisnai olarak Polonya bölgesinde oturanların % 54'ü Polonyalılardan oluşuyordu. Öte yandan bu Avrupa mahalleleri, belli bir grubun çoğunluğunu da bir araya getirmiyorlardı: Örneğin, Chicago'daki İtalyan-Amerikalıların % 50'si İtalyan "getto"sunda oturuyordu. Geçmişte ve bugün bu kuralın dışına çıkanlar yalnızca siyah gettolardır.

"Getto"

Louis Wirth (1897-1952) bu çözümlemeleri Yahudi göçmenlere uygulayarak onların durumunu genel görüngünün tipik bir örneği olarak ele aldı.[12] Burgess'in II. kuşağında yer alan gettonun varlığı ve ayırt edici özellikleri, Park'ın ortaya koyduğu çevrimdeki uyarlama evresine örnektir. Yani geçiş görüngüsüdür. Her ne kadar Wirth, araştırmanın konusu için başlangıçta çağdaş Chicago'da bulunan çeşitli Yahudi mahallelerini düşünmüş olsa da, daha sonraları geçmişe uzandı ve Avrupa ülkelerinin tarihsel gettosu ile genel olarak Yahudilerin kaderi de çalışmalarının kapsamına girdi. Gerçekten de, bu geçmişi bilmeden Chicago'daki gettonun oluşumunu anlamak imkânsızdı. "Coğrafi bir alanı incelemek üzere yola çıktığım halde, zamanla ve tamamen irademin dışında, bir kurumun doğal tarihini ve bir halkın psikolojisini incelemek durumunda kaldım."[13]

Ortaçağ Yahudileri, ilk başlarda kendi istekleriyle özel mahallelerde toplanıyorlardı: Böylelikle kendi güvenliklerini sağlayabiliyor, kendi dinlerinin buyruklarını ve yaşam tarzlarının gereklerini yerine getirebiliyor, grubun bütünlüğünü muhafaza edebiliyorlardı. Bu biçimde gruplaşmak, gruplara ve loncalara bölünmüş Ortaçağ toplumunun yapılanmasında doğallıkla yerini alıyordu. Ancak, 16. yüzyıla gelindiğinde Yahudiler, kapıları her gece kapanan gettoda yaşamak zorunda bırakıldılar. Yahudiler ile Yahudi olmayanlar arasındaki alışverişi ticaretle sınırlayan bu zorunlu ve aşağılayıcı tecrit, özel insan tiplerinin or-

12 Wirth, 1928, 1988 çevirisi.

13 Wirth, 1928, 1988 çevirisi, s. 21.

taya çıkmasına yol açtı: *Rabi*, *şammaş* ya da *kayyum*, *parnas* ya da kurul üyesi, *moel* ya da sünnetçi, *sadhan* ya da evlendirici. Tecritin yarattığı en önemli sonuçlardan biri, Yahudi ırkı denilen grubun fiziksel ve ayırt edici özelliklerinin bozulmasıydı: Fiziksel zafiyet, akıl hastalıkları oranının artması, zihinsel niteliklere üstünlük atfedilmesi. Gerçekten de getto, burada yaşayan bireyleri etkiledi ve Yahudi ırkı efsanesinin kaynağını oluşturdu.

Chicago gettosu, bu uzun tarihin son evresi olarak görülmelidir. Yeni göçmenler buraya gelir gelmez, sinagogun çevresinde kendi geleneksel yaşam tarzlarını yeniden yarattılar ve günlük uygulamalar ile bayramlar daha da önem kazandı. Oluşturdukları toplumsal çevre, köken topluluğundaki kadar kuvvetli bütünleşmişti. Göçten önce olduğu gibi getto, dar bir alan üstünde yoksul ve kalabalık grupları bir araya getiriyordu; kendi üyelerini maddi ve manevi bakımdan korumak için yoğun bir toplumsal örgütlenme oluşturuyordu. İlerlemiş yaşlarda gelen göçmenler Amerikan toplumunu hiç tanımadan ömürlerini burada tamamladılar. Bu yaşam biçimi, uyarlanmanın da bir biçimiydi: Gettonun varlığı, Yahudi göçmenlerin diğer gruplarla olan mesafesini muhafaza etme ve aynı zamanda onlarla ilişki kurma isteğini yansıtıyordu. Ne var ki çocukları buradaki yaşamı fazla dar ve zayıf buluyorlardı: Devlet okullarına gidiyor, genel öğrenime katılıyor, geniş Amerikan toplumu içinde nasıl davranacaklarını öğreniyorlardı. Babaları gibi işportacılık ya da zerzevatçılık yaparak iş adamlığına yönelmek istemediler. Gettoyu ve ortodoks sinagogu terk ederek Deutschland'a (III. kuşak) yerleştiler; gettodakinden daha az talepkâr ve tekil, Amerikan yaşamına katılmanın gerekleriyle daha uyumlu ve muhafazakâr harekete bağlı bir sinagog kurdular. Gettoda onlardan boşalan yeri daha sonra gelen başka Yahudiler, ardından İtalyanlar, Polonyalılar, Litvanyalılar, Yunanlılar, Türkler, nihayet Siyahlar aldı. Bu sıralama bütün Amerikan kentlerinde görüldü. Bu kuşağın Yahudileri ya da çocukları, refaha ulaştıktan sonra konutların yer aldığı kuşağa (IV. kuşak) yerleştiler. Reform hareketinin etkisinde kalarak oluşturdukları sinagoglarda, Protestan tapınaklarında ol-

duğu gibi görkemli ve soğuk bir hava vardı; yani, gettodaki ortodoks sinagoglarda görülen yoksul, hareketli ve sıcak ortamın tam tersi (insan sıcaklığına susayan bazı Yahudiler, gettoya döndü). Wirth şu sonuca ulaşır: Bir Yahudinin nerede oturduğunu bilmek, onun hangi Yahudi olduğunu bilmektir (birinci, ikinci ya da üçüncü göçmen kuşağı; yoksul ya da zengin; ortodoks, muhafazakâr ya da reformcu harekete bağlı).

Sosyologların araştırmaları asimilasyon süreçlerinin yönünü, ritmini ve biçimlerini incelemeyi hedefliyordu.

Marjinaller ve Yabancılar

Uyarlanma evresinden asimilasyon evresine geçişte, ne göçmenler ne de çocukları gerginliklerden ve dramlardan uzak kalabildiler. Onların ve özellikle çocuklarının oluşturduğu "ikinci kuşak", yeni bir insan tipi yarattı: "İki kültür arasında kalmış" "marjinal insan" ya da "bölünmüş ruh". Park'a ve daha sonraları Stonequist'e[14] göre Yahudi, Simmel'in çözümlemesinde de olduğu gibi yabancı tipinin cisimleşmiş haliydi. Ancak bu marjinal insan, onlara göre, dayatılmış bir kaderin sefil ve edilgen kurbanı değildi. Kent uygarlığın ve modernliğin ortamı, iletişimin ve alışverişin mekânı; marjinal insan modern insanın en üstün haliydi, özgürdü, her tür önyargıdan ve uzlaşmadan kurtulmuştu, kentsel karışımın oluşmasına ve uygarlığın ilerlemesine katkıda bulunuyordu. Marjinallik özgürleşmenin işaretiydi. Çoğunlukla aracı ve tüccar rolü oynayan yabancı ise, hem yakın hem de uzak oluşuyla modern toplumun belirginleşmesine öncülük ediyordu. Melez ya da kırma insan soysuz bir varlık değildi; kültürlerin ilişkisinden ve alışverişinden doğduğu için, tam tersine bu kültürlerin zenginleşmesini sağlayan insandı. Bütün bunlar, Simmel'in temasını hatırlatıyordu. "Özgürleşmiş Yahudi tipik marjinal insandı, tarihsel bakımdan da ilk kozmopolit insan ve ilk dünya vatandaşıydı ve hâlâ öyledir [...]. Marjinal insan, her zaman için, diğerlerine göre daha uygarlaşmıştır [...]. Yahudi

14 Stonequist, 1937.

ve özellikle de gettonun taşralılığından kurtulmuş Yahudi, her yerde ve her zaman insanların en uygarı olmuştur."[15]

Stonequist, iki kültür arasında parçalanan insanlarla ilgili bu çözümlemeyi yalnızca Yahudilere, melezlere ve göçmenlere değil onların çocuklarına, yani "ikinci kuşaklar"a da uyguladı; onlar da, –yerleşim toplumuyla ve onun kurumlarıyla– özdeşleşme iradesi ile ebeveynlerinin kültürlerine karşı duydukları duygusal sadakat arasında bölünmüşlerdi. Kişiliklerinin oluşumuna, hem ailelerindeki toplumsallaşma süreci katkıda bulunuyordu hem de okuldaki eğitim süreci. Ebeveynlerinin geleneksel kültürünün göç toplumunun normlarına ve değerlerine yabancı kaldığını düşündüklerinde, göçmen ebeveynlerinden kopmalarına yol açabilecek bir iç çatışma deneyimi yaşıyorlardı.

Ölçümler

İnsanların kent uzamında eşitsiz dağılımının incelenmesi, Amerikan sosyolojisinde en çok kullanılan kavramlardan birinin, ırkayrımı kavramının oluşmasına yol açtı; üstü kapalı olarak bağlı olduğu olguyu çürütmeye yönelen bu kavram, hem fiziksel ayrımı hem de toplumsal mesafelendirmeyi ifade ediyordu. Ölçümle ilgili bilimsel yanılsamaya kapılmadan nesnel kavramlar kullanmanın zorluğunu gösteriyordu.

20. yüzyılın başlarındaki kitlesel göçlere kadar, Beyazlar ile Siyahlar Kuzey'deki büyük metropollerde aynı mahallelerde birlikte yaşıyorlardı. Açık tenli melezlerden, siyah seçkinlerden oluşan bir grup, iki grubun yavaş yavaş bütünleşmesinin koşullarını oluşturuyordu. 19. yüzyılda Detroit'teki siyah hekimlerin ve dişçilerin hastalarının çoğu Beyazdı. Güney'de, Beyazlar kentin büyük caddelerinde ikamet ediyor, siyah hizmetkârlar da komşu sokaklarda yaşıyorlardı: Terimin daha sonra kazandığı anlamda, uzamsal bir ırkayrımı yoktu. Yüzyılın başında Güney'den gelen ve kent yaşamı kültürünü pek az bilen Siyahların kitleler halinde göçü, Kuzey'deki bütünleşme sürecine darbe vurdu. Stanley Lieberson'ın çalışmalarında da görüldüğü gibi, ır-

15 Park, Wirth'te, 1928, 1988 çevirisi, s. 26.

kayrımı, 20'li yıllarda aniden hız kazandı.[16] Chicago'da yalnızca Siyahlar için inşa edilen mahallelerin hızla genişlemesi, özel bir görüngü yaşandığı duygusunu yarattı; sosyologların incelediği göç dalgaları, genel kurallarda öngörüldüğü gibi eklemlenmiyordu. Kent uzamında göçmenlerin asimilasyonu ile toplumsal hareketliliğinin paralel süreçler olduğu düşüncesi, Siyahları kapsamıyordu. Bu yönde herhangi bir mevzuat olmadığı halde, tıpkı geçmişin Avrupalı Yahudileri gibi artık hiç kaçamayacakları bir getto oluşturuyor gibiydiler. İşte bu gözlemlerden yola çıkılarak, ırkayrımı kavramı ve ırkayrımım ölçmeye yönelik araçlar geliştirildi.

Bu konuyla ilgili temel ölçüm benzemezlik göstergesidir. Hakkaniyetin tanımı, bir grubun her mahallede ya da başka herhangi bir uzam biriminde o grubun genel istatistik gösterimiyle oranlı dağılımı göstermesidir. Eğer Siyahlar Chicago nüfusunun % 10'unu oluşturuyorlarsa, hakkaniyet gereği her mahallede ya da her yerleşim bloğunda da nüfusun % 10'unu oluşturmaları gerekir. Bu durumda benzemezlik göstergesi 0'dır. Benzemezlik göstergesi, hakkaniyetin sağlanması için konut değiştirmesi gereken insan sayısını gösterir. Siyahların benzemezlik göstergesi 30 ise, hakkaniyet normuna uymak için Siyahların % 30'unun taşınması gerekir. Tümüyle kuramsal bir norm söz konusu olduğundan, gösterge 30'un altında ya da 30'a eşitse ırkayrımının zayıf olduğu, 31 ile 60 arasındaysa ırkayrımının orta derecede olduğu, 61'e eşit ya da 61'in üstündeyse ırkayrımının kuvvetli olduğu kabul edilir. Tıpkı Kuzey'in bütün büyük metropollerinde yapıldığı gibi, Chicago'da da siyah gettoların oluşum evrimleriyle ilgili bir ölçüm yapıldı. Irkayrımı göstergesi 1860'ta 50'yken, 1910'da 66,8'e ve 1940'da 86,3'e ulaştı. Aynı hesaplama yerleşim bloklarına göre yapıldığında, 1960'ta 92,6 ve 1970'te 88,88 sonuçları elde edildi. Ölçümü tamamlamak için, belli bir mahallede belli bir nüfusun yüzdesini gösteren yalıtım göstergesi kullanılıyordu. Eğer bütün Siyahlar aynı mahallede oturuyorlarsa yalıtım göstergesi de 100 olacaktır, yani Siyahların siyah olmayanlarla kar-

16 Özellikle bkz.Lieberson, 1980.

şılaşma şansı yoktur. Gösterge 50'nin altındaysa, komşuları Siyahlardan çok Beyazlar olacaktır. Chicago'daki Siyahların yalıtım göstergesi 1930'da 70,4'ken, 1970'te 89,2'ye 1980'de 89,9'a ulaştı (aynı gösterge en yoksullar için 91, en zenginler için 86'ydı).[17]

Irkayrımı göstergesi, iki grup arasındaki uzamsal mesafeyi de ölçmeye yarar. Bu durumda, iki grubun belli bir uzamda rastlantısal dağılımını sağlamak için, taşınması gereken nüfusun oranı ortaya çıkar. Örneğin, 1973'te bu gösterge, İsveç ve Norveç kökenli Amerikalılar arasında 45,8, İrlandalılar ve İtalyanlar arasında 48, Norveçliler ve Ruslar arasında 72,9, Ruslar ve Siyahlar arasında 81'di. Norveçliler ile Ruslar (muhtemelen Yahudi) arasındaki ırkayrımı göstergesi, Ruslar ile Siyahlar arasındaki göstergenin hemen altındaydı. Irkayrımı göstergeleri, toplumsal mesafe ölçeklerinin kullanılmasıyla elde edilen sonuçları tamamlıyordu.[18]

Ölçümler ve Sosyolojik Anlamları

Bu göstergelerin istatistik ve nesnel özellikler taşıması, onların kullanılmasını gerektiren sosyolojik sorunların gözden kaçırılmasına yol açmamalı; bu göstergelerle ilgili mekanik yorumlara kapılmamalıyız. İstatistik hakkaniyet bir soyutlamadır: Bunu unutursak her yerde, –yani hiçbir yerde– ırkayrımı görmeye başlarız ve özden uzaklaşırız. Kent uzamındaki insanların ve etkinliklerin eşitsiz dağılımına ilişkin betimleme, istatistik dilinde ifade edilmiş de olsa farklı anlamlar taşıyabilir: Önemli olan, toplumsal süreçleri ve bunlar sonucunda kentte gözlemlenen konfigürasyonları anlamaktır; hem bireysel kararlar hem de yığınlaşma etkileri, benzerini arama ve Öteki'ni uzaklaştırma iradesi –kesin olarak ölçülemeyecek oranlarda– toplumsal süreçlere katılır. 20 ve 30'lu yıllarda Little Italy'deki İtalyan kökenli nüfusun yoğunluğu, sıkı topluluk ilişkilerinin göçmenlerin asimilasyonunu kolaylaştırdığı biçiminde de yorumlanabilir. Irkayrımı gönüllü olabilir ve gruplar arasındaki çatış-

17 Bu rakamlar Massey ve Denton'dan alınmıştır, 1993, 1995 çevirisi, s. 115 ve s. 319 ve devamı.
18 Bkz. III. Konu, s. 138.

maları düzene sokmanın tasarruflu bir yolu sayılabilir. Başka durumlarda ise, anlamı farklılaşabilir. Beyaz nüfusun Siyahları uzaklaştırmak için benimsediği kaba siyasetleri çözümlemeden siyah gettonun nasıl oluştuğu anlaşılamaz. Kenneth B. Clark'ın ortaya koyduğu "dışlama, reddetme hiçbir zaman gönüllü değildir"[19] ibaresi doğru da olsa, Franklin Frazier gibi bazı sosyologlar da bu konuda çiftanlamlı bir tutum benimsemediler. Frazier, ırkayrımının yarattığı şu sonuçlar karşısında hassastı: Siyahların taleplerini yoğunlaştırmasını sağlıyor, kendi girişimlerini desteklemelerini ve kendi gruplarından çıkan siyasetçileri seçmelerini kolaylaştırıyordu. Siyah nüfusu kente dağıtmak ırkayrımını zayıflatabilirdi. Son olarak; bu göstergelerin sonuçlarını fazlaca genelleştirmemek gerekiyordu: Uzamsal yakınlığın kendisi toplumsal ve ırksal kategoriler arasındaki alışverişi sağlamaya yetmediği gibi, toplumsal bakımdan heterojen gruplar arasındaki karşıtlıkları ve çatışmaları da körükleyebilirdi. Uzamdaki yakınlık, mekanik bir bakış açısıyla bütünleşmeyi sağlayacak bir gösterge ya da etken olarak görülmemeliydi.

İnsanların ve onların etkinliklerinin uzamda eşit olarak dağılması ancak bir ütopya olabilir: Tıpkı toplumsal mantıklar gibi iktisadi akılcılık da bunu engeller. Bireylerin eşitsiz iktisadi olanaklardan yararlanmaları bir yana ailevi, toplumsal ve etnik bakımdan yakın olanların birbirine yaklaşmaya çalışmamaları mümkün müdür? O halde, bu dağılım hangi noktadan sonra anormal ya da utanç verici sayılmalıdır, yani hangi noktadan sonra kolektif normları ihlal eder ve ırkayrımı kavramını gerektirir. Her ne kadar bu soruların cevabı pek yalın olmasa da, aşağılayıcı bir terim olan ırkayrımıyla ilgili şunları söyleyebiliriz: Toplumsal düzenin ilan edilmiş değerleri, herkesin eşitliğiyle ilgili demokrasi ideali ve sonuç olarak herkes arasında yaygın alışveriş olanağı, belirgin biçimde bunların tersini söyleyen fiziksel ayrılma ve toplumsal mesafelenme, güçlü ve görünür boyutlar kazandığı zaman ırkayrımı ortaya çıkar. İşte bu yüzden ırkayrımı düşüncesinin kendisi her zaman siyasal bir boyut taşır. Daha üst kategorilerde yer alan in-

19 Clark, 1965, s. 63.

sanların gönüllü buluştukları mahallelerde bu düşünceye rastlanmaz; çünkü onlar, "kendi aralarında" yaşayıp giderken ve en üst kategorilere ait olduklarını söylerken, aslında en iyi donanımdan ve en üstün yaşam koşullarından yararlanmak istemektedirler. Irkayrımı düşüncesinin yeri kısmetsiz mahallelerdir; elverişsiz koşullardaki nüfus, baskı sonucu buralarda toplanmıştır ve kentin kalan bölümü ile onun arasındaki ayrım çok büyüktür. Bu kavram, ölçümde kullanılırken nesnel özellikler gösterse de, esas olarak belli bir topluma ve o toplumun tarihindeki belli bir ana göre belirlenir. Bu yüzden de aynı göstergelerin Fransa'daki anlamı ile Birleşik Devletler'deki anlamı aynı olmadığı gibi, 20'li yılların Birleşik Devletler'i ile 90'lı yılların Birleşik Devletler'inde de farklı anlamlar kazanır; kısacası, bir ülkedeki ırkayrımı ile başka bir ülkedeki ırkayrımı birbiriyle karşılaştırılamaz.

Irkayrımı, genel ayrımcılığın boyutlarından ya da ifadelerinden biri olarak kabul edilir, bununla birlikte bu kavramın su yüzüne çıkardığı kuramsal ve somut sorunlar çok daha fazladır. Tanımlanması çok daha zordur ve ölçülmesi neredeyse imkânsızdır. Robin Williams'ın 1947'de önerdiği tanım klasikleşmiştir: "Başka bir yönden biçimsel olarak nitelendirilmiş belli bir gruba bağlı bireyler, itibari bakımdan evrensel sayılan kurumsallaşmış kurallara [Amerikan toplumunun kurallarına] uygun muamele görmediklerinde ayrımcılığın var olduğu söylenebilir."[20] Antonowsky'nin 1960'ta önerdiği tanım aynı görüşü paylaşır: "İnsanların, yaşanan durumla akli ilişkisi olmayan argümanlara yaslanarak büyük haksızlıklar (*injurious*) yapmalarını ayrımcılık olarak tanımlayabiliriz."[21]

Kısacası çoğu yazarın benimsediği ayrımcılık tanımı şunu gerektirir: Belli bir gruba bağlı bireylerin, geniş anlamda niteliklerine uygun olmayan bir muamele görmeleri ya da başka bir deyişle, eşit insanların eşit olmayan muamelelere maruz kalması. Irk boyutu, belli bir bireyin toplumsal konumunun tek boyutu olamayacağına göre, bir kişiye yönelen muamelenin onun belli bir gruba ait olmasından kaynaklandığı

20 R. M. Williams, Simpson ve Yinger tarafından aktarılmış, 1990, s. 23.

21 A. Antonowsky, Simpson ve Yinger tarafından aktarılmış, 1990, s. 23.

nasıl söylenebilir? Hukuksal ırkayrımcılığına (apartheid'ın uygulandığı Güney Afrika) ya da hukuksal değil de kurumsal ırkayrımcılığına (Birleşik Devletler) dayanan toplumsal bir sistemde bütün davranışların ırksal bir boyutu vardır, ancak aynı zamanda, en azından Birleşik Devletler'de bu davranışları yalnızca ırksal boyuta indirgemek de imkânsızdır. İnsan etkinliklerinin pek çok anlamı olmakla birlikte toplumsal düzen, bütün karmaşıklığıyla ırk düzeninin içinde eritilemez.

Irkçılık karşıtı militanların ayrımcılık uygulamasını kanıtlama konusunda yaşadıkları zorluk, bu bakımdan aydınlatıcıdır. Hubert Blalock'un çözümlemeye çalıştığı bir örneği ele alalım:[22] Hasta, aynı tarihte aynı üniversiteden diploma almış –yani biçimsel bakımdan eşit– iki hekimden siyah olanı değil de Beyaz olanı tercih ettiğinde, bu hastanın ayrımcı bir tutum takındığı sonucuna varılabilir mi? Beyaz hekim ona daha yakın oturduğu, daha sıcakkanlı, müsait, rahatlatıcı olduğu, teşhiste güvenilir, tedavide etkili olmasıyla tanındığı için hastanın Beyaz hekimi tercih etmesi mümkündür. Elbette, aynı diplomaları almış olmak, aynı profesyonel nitelikleri taşımak anlamına gelmez. Kaldı ki, birinin Beyaz diğerinin siyah olması da hastanın kararını etkilemiş olabilir, ancak "nesnel" bir tercih yaptığı ihtimali de saf dışı bırakılamaz. Başka bir olasılık da, kendini daha yakın hissettiği için içtenlikle Beyaz hekimin üstün niteliklerde olduğunu düşünmesidir: Birleşik Devletler'de, Beyazlar ile Siyahlar arasındaki kişisel ilişkilerde siyah sorununu yok saymak gerçekten zordur. Yukarıdaki olasılıklardan hangisinin geçerli olduğunu nasıl kanıtlamalı? "Irkçı", yani ayrımcı tutum takındığı iddia edilen kişileri mahkemelerde mahkûm ettirmek isteyenler, aynı zorluklarla karşı karşıya kalıyorlar. "Başka yönlerden her şey eşit olsa bile" iki insan eşit değildir, çünkü "şeyler" hiçbir zaman "eşit" olamaz. Bu örnek, ayrımcılığın ne denli bulanık bir kavram olduğunu gösterir. Elbette, bu ayrımcı uygulamaların var olmadığı anlamına gelmez: Toplumsal bir görüngü, kesin olarak ölçülemiyor diye yok sayılamaz. Yoksulluk konusunda istatistik bir eşik

22 Blalock, 1967.

saptanamıyor diye yoksulların olmadığı iddia edilemez. Yine de, bu çözümlemeler toplumsal davranışların anlamındaki belirsizliği hatırlatmalıdır.

Bu yüzden, Siyahlara karşı ayrımcı uygulamalar çoğu kez betimlenmiş olmakla birlikte ayrımcılık derecesi ölçülememiştir. O halde ayrımcılığı, toplumlara ya da dönemlere göre nasıl karşılaştıracağız? Daha doğrusu neyi ölçeceğiz: Aktörlerin niyetiyle ilgili süreci mi, yoksa bu sürecin sonucunu mu? Belli bir anda ve belli bir ortamda, –toplumun algıladığı haliyle– gerek ırk düşüncesiyle gerekse toplumsal-iktisadi konumla bağlantısı olan yaklaşımları, toplumsal statü içinden nasıl çekip çıkaracağız? Hubert Blalock, haklı olarak yalnızca ırkayrımının tam anlamıyla ölçülebileceğini belirtmişti. Ayrımcılıkla ilgili sonuçlara, farklı grupları birbirinden ayıran eşitsizliklerin ölçülmesiyle, yani dolaylı olarak ulaşılabilirdi. Yani, siyah hekimlerin gelirinin Beyaz hekimlerinkinden düşük olduğu görüldüğünde, onların ayrımcılık kurbanı olduğu çıkarsaması yapılabilirdi.

Blalock, bu çıkmazları aşmayı sağlayacak bir model sunmaya çalıştı. O günlerde sosyologlar, Amerikan toplumunun belirgin özelliğinin statü arayışı (*status seeking*) olduğunu söylüyorlardı: Toplumsal davranışların devindirici gücü, komşularıyla kendisi arasındaki mesafenin açılmasına fırsat vermemekti (*to catch up with the Jones*). Blalock bu toplumsal kuramı, Beyazlar ile Siyahlar arasındaki ilişkilere uyguladı. Şu önermelerde bulunulabilirdi: Egemen konumda olan bireyler, kendi statülerini muhafaza etmeye çalışıyorlardı; Birleşik Devletler'deki Beyazların statüsü Siyahlarınkinden yüksekti; onlar karşısında, bu statüyü muhafaza edecek biçimde davranıyorlardı. Örneğin, Siyahlardan kaçınmaya yönelik davranışlar, Beyazların kendi toplumsal ilişkilerine sıkı sıkıya bağlı bir toplumsal statüyü sürdürme iradeleriyle açıklanıyordu: Siyahla birlikte görülmek, statü düzeni içinde gözden düşme tehlikesini getiriyordu beraberinde. "Küçük Beyazlar"da görülen ve oldukça iyi bilinen özel düşmanlığın nedeni, hep tehdit altında ve pek kırılgan olan statülerini muhafaza etme arzularıdı.

Blalock, Siyahların bütünleşmesinin, bu noktadan sonra spor

takımlarına katılmalarıyla başladığını açıklar. Spor takımlarının işleyişinde ayrımcılık yoktu. Bunun nedenini çözümlemek öğretici olacaktı. Her şeyden önce, iktisadi rekabet alanının genel koşulları zorlayıcı bir nedendi. Beyzbol takımlarının, ilk başlarda siyah oyuncu almayı reddetmesi, Siyahların da kendi liglerini oluşturmalarına yol açmıştı. Ancak, Beyazlardan oluşan bir takım ilk kez siyah oyuncu aldıktan sonra, bütün diğer takımlar da böyle yapmayı çıkarlarına uygun görmüşler ve almışlardı, çünkü takım sorumluları, en iyi oyuncuları alma konusunda rekabet ediyorlardı. Beyaz oyuncular da durumu kabullenmişti, çünkü kendi takımlarının başarısı onlara doğrudan çıkar sağlayacaktı. İkinci etken, başarının nesnelliğiydi: Belli bir oyuncunun başarısı bireysel ve nesnel olarak ölçülebilecek performanslara dayanıyordu. Yıldız oyuncunun zaferi bütün takıma yansıyor ancak grubun diğer üyeleri karşısındaki gücünü arttırmıyordu. Başarı, oyuncunun spor alanındaki kapasitelerine dayanıyordu, toplumsal ilişkilerine ve bu ilişkilerdeki niteliklerine değil. Takım üyeleri arasındaki rekabet azdı, ancak takımla diğerleri arasındaki rekabet çoktu; bu da, grubun kaynaşmasına katkıda bulunuyordu. Son olarak, bir spor takımının bütünleşmesi, hiçbir biçimde karma evliliklere yol açmıyordu. Bütün bu koşullar nedeniyle profesyonel spor, Siyahların bütünleşmesinde ayrıcalıklı yollardan biri olmuştu. Bu örnekten yola çıkarak, yukarıda sayılan özel koşullar bulunmasa da, toplumsal yaşamın diğer alanlarında bütünleşme konusunda yaşanan zorlukları *a contario* anlayabiliriz. Üniversite ortamındaki bütünleşme, bazı yönlerden yukarıdaki modele yaklaşmakla birlikte (özellikle, nesnel olarak ölçülebilecek performansların rolü bakımından) daha çok zaman, para ve çaba gerektirir. Toplumsal yaşamın geri kalan alanlarında performans kavramı pek net ve ölçülebilir değildir, ilişkilerin nitelikleri de çok daha özel yöntemlerle ölçülebilir. Mütevazı mesleklerin çoğunda Siyahlar, aynı biçimsel nitelikleri taşıyan Beyazlarla, özellikle de kadınlarla rekabet etmek zorunda kalıyorlar. "Toplumsal" niteliklere verilen önem adına dışarıda bırakılabiliyorlar. Tanıdık bir argümanla: Beyaz müşteri tarafından kabul edilmek, onunla nasıl ilişki kuracağını bilmek... Kuşku-

suz modern yaşamda toplumsal ilişki kurma becerisinin rolü hiç de önemsiz değil. Bu olgu, çoğu kez ayrımcı uygulamaları doğrulamanın argümanı olarak kullanılıyor. Ne var ki, ırk bilincinin kuvvetli olduğu bir toplumda hakikatin bir bölümünü yansıtmadığı da söylenemez; Siyahların bütünleşmesi daha da zorlaşıyor, böylelikle ayrımcılığın etkilerine doğrudan maruz kalmış oluyorlar.

Ayrımcılık kavramının, onu çürütmeye yönelik yananlam taşıyan genel kullanımı, toplumsal yaşamda olduğu kadar sosyoloji literatüründe de kesinlikten uzak olduğunu pek gizleyemez. Bu kavramın en kesin tanımını Thomas Sowell'in inandırıcı gayretlerine borçluyuz. Her zaman yapıldığı gibi, grupları birbirinden ayıran eşitsizlikleri fark etmek, elverişsiz gruplara karşı ayrımcı davranışlar gösterildiği sonucuna varmak için yeterli değildir. Bu gruplara bağlı olan bireylerin, grup aidiyeti dışında eşit özellikler gösterdiklerini de kanıtlamak gerekir.

Sowell, ayrımcı davranışların olası farklı biçimlerini çözümlediğinde altı temel davranışla karşı karşıya kaldı: 1) Belli bir iktisadi yükümlülük için belli bir grubun üyesine, başka bir gruba bağlı bireye ödediğinden daha azını ödemek; 2) belli bir üretim maliyeti olan iktisadi bir mal için, belli bir grubun üyelerine, başka bir grubun üyelerinden daha fazlasını ödetmek; 3) daha iyi yükümlülükler ve daha iyi koşullar sunmadığı halde başkalarıyla anlaşma yaparken, belli bir grubun üyeleriyle belli bir anlaşma yapmayı reddetmek; 4) nesnel olarak benzer oldukları halde farklı koşullar önererek ya da bazılarına hitap edip bazılarına etmeyerek, farklı gruplardan bireylere karşı eşitsiz muamelede bulunmak; 5) nedeni ne olursa olsun farklı gruplardan bireylere farklı miktarlarda para ödemek ya da ödetmek; 6) nedenleri ne olursa olsun farklı grupların çeşitli işlerde, üniversitelerde, hapishanelerde ve diğer kurumlarda eşitsiz "temsil edilme"sine yol açmak. Bu davranışlardan ilk dördü, benzer bireylere ya da gruplara, birbirine benzemeyen muamelelerde bulunmayı kapsamaktadır; son ikisi ise, benzesin ya da benzemesin bireylere ya da gruplara birbirine benzemeyen muamelelerde bulunmayı kapsamaktadır. Sowell, çoğunlukla ayrımcılık kanısı uyandıran bu uygulamaların "ayrımcılığın kendisi ol-

madığı"m öne sürer. Sowell belirginleştirmese de, bunun nedenini onun akılyürütme tarzından çıkarabiliriz: Toplumsal yaşamın bütün alanlarında farklı grupların eşit olarak temsil edildiği varsayılır, bu da bir ütopyadır. Modern toplumlar, hangi gruba ait olursa olsunlar, bireylerin bütün kurumlara katılabilmesini güvence altına alırlar, ancak bu kurumlarda sayıları oranında yer almalarını hedefleyemezler. Kamu alanında bütün bireylerin eşit siyasal muamele görecekleri söylenir, ancak kolektif kaynaklardan eşit ölçüde yararlanmaları güvence altına alınamaz. Fırsat eşitliği, sonuçlarda eşitlik demek değildir. Sowell, ilk dört davranışı tek bir tanım altında birleştirmeyi önerir: "Ayrımcılık, en önemli ölçütler bakımından (mesleki yetkinlik, kişisel saygınlık, deneyim, verimlilik testleri, vb.) farklı olmayan gruplara farklı anlaşma koşulları sunmayı –ya da hiç sunmamayı– kapsar."[23]

Sowell, şu ya da bu grubu yeğlemenin, kaçınılmaz olarak başka bir gruba karşı ayrımcılığa yol açtığını hatırlatır: "Ayrımcılık ya da yeğleme, aynı şeyin başka biçimlerde ifade edilmesidir: A, B ve C'yi yeğlemek X, Y ve Z'ye karşı ayrımcılık yapmaktır."[24] Belli bir anda belli bir grubu yeğlemek, ahlaki ve siyasal nedenlerle doğrulanabilir; ancak bunun, her tür ayrımcılığa karşı çıkmak adına benimsendiği öne sürülemez.

Irkayrımı ve ayrımcılık düşüncesinin kendisi, ancak eşitliği bir ideal olarak ilan eden toplumlarda anlamlı olabilir. Gruplar arasındaki farklar siyasal ilkenin parçası olduğunda, orada ayrımcılıktan söz edilemez. Her tür ayrımcılık, ancak bütün insanların eşitliği kuralı konulduktan sonra düşünülebilir, tanımlanabilir, belirtilebilir, takip ve mahkûm edilebilir. Bunlar, yurttaşlar arasındaki bütünleşme süreçlerinin ve somut eşitliğin sınırlarını belirlemeye ve düşünmeye yarayan araçlardır.

"Topluluklararası Evlilik" ya da Karma Evlilik

Topluluklararası evlilik ya da karma evlilik yüzdesi üstünde kafa yorarken, aynı eleştirel yaklaşımı benimseyebiliriz. Topluluklararası evli-

23 Sowell, 1983, 1986 çevirisi, s. 171.
24 Sowell, 1983, 1986 çevirisi, s. 173.

lik, çeşitli toplulukların bütünleşme derecesini ortaya koymakta en iyi gösterge sayılmaktadır. Demokrasi düşüncesi ve ideali eşit yurttaşlardan oluşan topluluğun somut çeşitlilikleri aşmasını gerektirdiğinde, hiç kuşkusuz bu çeşitlilikler zayıflayacak ve somut bireyler de, her tür alışverişin mümkün ve istenilir olduğu bir toplum oluşturacaklardır. Pek çok sosyolog şu ortak yaklaşımı benimser: Karma evlilik, bu olanakla ilgili en iyi gösterge olmanın yanı sıra, aynı zamanda çeşitli toplulukları bütünleştirmenin ve önyargılar ile "ırkçılığı" saf dışı bırakmanın en etkili yoludur.

Fazlaca yalın, "sağduyu"yla ulaşılmış bir düşünce. Amerikan deneyimi, toplulukların melez olmalarının uyumlu bir birliktelik için yetmediğini kanıtlar. Amerikan toplumu, altsoy kuralı uyarınca, damarlarında "tek bir damla siyah kan" bulunan herkesi toplumsal bakımdan "siyah" sayan ve "melez"[25] kategorisine yer vermeyen tek örnektir dünyada. Amerikalı "Siyahlar"ın aslında melez olması da önemli değildir, çünkü bireyler biyolojik bakımdan değil toplumsal bakımdan sınıflandırılır. Temas eden grupların *biyolojik* bakımdan birbirine karışmadıklarına dair tek bir örnek yoktur, ancak bu karışımlar da birlikte yaşamanın yol açtığı *siyasal* sorunları hiçbir zaman çözememişlerdir. Karma evlilik, çeşitli grupların bütünleşmesi sürecini çoğunlukla kolaylaştırır; pek çok kez bunun sonucu da olabilir. Etnik ve ırksal nitelikli olduğu bilinen gerilimlerin ve çatışmaların ortadan kalkması için genel bir evlilik düzeni kurmanın yeterli olacağını söylemek, biyolojik ile toplumsalı birbirine karıştırmaktır.

Bu gösterge, belli bir "topluluğa" (Polonyalı-Amerikalılar, İtalyan-Amerikalılar, Siyahlar, vb.) ait olmanın belirgin ve nesnel bir anlamı olduğunu varsaydığı ölçüde, kaçınılmaz olarak –sömürge toplumunda ya da apartheid düzeninde olduğu gibi, hukuksal ve siyasal bir ırk düzeni olmadığında– bulanık istatistiklere dayanır. Kaldı ki, topluluk doğru dürüst tanımlanmadığı takdirde bütün aidiyetler belirsiz, bulanık ve geçicidir. Bireyler, herhangi bir kurum ya da bir şey söz ko-

25 Davis, 1991.

nusuymuş gibi özel bir ortaklaşmaya, topluluğa ya da kültüre "ait" olmazlar; bireyler, her biri tekil kültürler oluştururlar ve her bir kültürün bağrında yer alan çok sayıda gönderim zamanla yeniden düzenlenip gelişir. Karma evlilik yüzdesini incelemek üzere kültür alanında çift-aidiyet örneklerinden yola çıkarak düşünmek, özcülük temelinde düşünmektir.

Karma evlilikleri ülkelere göre karşılaştırmak da tehlikelidir. Gerçekten de, göstergenin anlamı uyrukluk hakkına göre değişecektir. Karma evlilik yüzdesinin Almanya'daki anlamıyla Fransa'daki anlamı aynı olamaz; çünkü bu ülkeler yabancılara uyrukluk hakkı tanırken farklı ölçütler kullanırlar. Fransa'da, kökeni birbirine yakın kaç çift arasında karma evlilik vardır? Ancak öte yandan, bu yakınlığın anlamı nedir, "köken" hangi ölçüde anlam taşımayı sürdürmektedir? Bireyler, özel bir ortaklaşmaya aidiyetlerinin ürünü olmamakla birlikte yoktan da var olmamışlardır. Karma evlilik bütünleşme göstergesi olarak kullanılırken ihtiyatlı davranılması gerekir. En azından, uyrukluk hakları ve toplumsal bütünleşme yolları temelden farklı olan ülkelerde, bu yüzdeyi, bütünleşme süreçlerinin karşılaştırılmasında mekanik olarak kullanmak sakıncalıdır.

ETNİK GRUPLAR VE GÖÇMENLERİN BÜTÜNLEŞMESİ

Wirth'ün, gettoların toplumsal işlevi alanında ulaştığı sonuçlar etnik grupların bütünü için genelleştirildi. 20'li ve 30'lu yıllarda yapılan çalışmalarda elde edilen temel sonuçlardan biri şuydu: Özel toplulukların varlığı, genel asimilasyon sürecini engellemediği gibi onun bir evresi ve bir aracıdır. Burgess sonucu şöyle özetledi: "Etnik grupların devasa bir sosyolojik savunma mekanizması olduklarının, göçmenlerin –ikinci kuşağın kurtulmaya çalıştığı toplulukların– hayatta kalmasını ve uyum göstermesini kolaylaştırdıklarının keşfedilmesi, 1920 ile 1930 yılları arasında kent üstüne yapılan sosyolojik araştırmanın en önemli sonucudur."[26] Bu araştırmaların amacı, geçmişi yok etmek de-

26 Burgess ve Bogue, 1964, s. 325, Alain Coulon çevirisi, Coulon'da, 1992, s. 36.

ğil ona yeni bir anlam kazandırmaktı. Asimilasyon paradigmasının varlığına rağmen araştırmacılar, göçmenlerin köken kültürünü sürdürmeleri ve yeniden yorumlamaları konusu üstünde düşünmekten vazgeçmediler. Kaldı ki, bu paradigma bir noktanın altını çizmelerini de kolaylaştırıyordu: Amerikan demokrasisi, grupların bütünleşmesi için yeni bir yol icat etmişti ve bu yol, grupların çeşitliliği karşısında Avrupa'nın eski Ulus-Devletler'inden çok daha saygılıydı.

Elde edilen bu sonuçlarla nereye varılabileceğini sorgulayabiliriz. Etnik toplulukların, göçmenlerin asimilasyonunu kolaylaştırmakta olumlu bir rol oynamış olmalarının nedeni, Amerikan toplumunun göç gerçekliğine ve efsanesine dayanması olgusu mudur? Yoksa bu çözümlemenin evrensel bir değeri mi vardır? Bu noktada daha genel bir soruyla karşı karşıya kalıyoruz: Etnilerarası ilişki sosyolojisi alanında Birleşik Devletler deneyiminden yola çıkılarak elde edilen sonuçların anlamı, diğer ulusal toplumlarda da aynı mıdır? Her ülkenin toplumsal bütünleşme yolu farklı olduğuna ve bu yol tarihe ve kökendeki siyasal tasarıya göre, özel biçimler aldığına göre özel bir toplumda geliştirilen kavramlar ve çözümlemeler ne ölçüde geçerli ve verimli olabilir?

Öte yandan, 1960 kuşağı sosyologları, toplumsal eşitsizliklere ve iktidar yapılarına yer vermeyi ihmal ettiler ve grupları, esas olarak kültür bakımından tanımlayan çözümlemeleri eleştirdiler. Daha önce, gördüğümüz gibi Chicago sosyologları hareketlilik sorunlarını biliyorlardı elbette. Göçmenlerin, Amerikan toplumundaki toplumsal ilerleyişinde kökenlerini dikkate alıyorlardı. Ne var ki, Amerikan toplumunu esas olarak hareketli ve katmanlı (ve sınıflara bölünmemiş) bir toplum olarak algıladıkları ölçüde asıl sorun şu kılığa bürünüyordu: Göçmenler nasıl bu topluma dahil olabilirlerdi? Böylelikle etnik grupların kültürel boyutuna ayrıcalık tanıdılar ve ilişkileri doğrudan doğruya toplumsal yapının genel sorunlarıyla birlikte ele almadılar. Etnik gruplar toplumsal bölünmenin kaynaklarından yalnızca biriydi ve bu grupların incelenmesi, toplumda var olan diğer bölünmelerle ve diğer eşitsizliklerle nasıl eklemlendiklerini çözümlemede kolaylık sağlamıyordu. 50'li yıllarda Amerikan sosyolojisine egemen olan yapısalcılık-işlevsel-

ciliğin etkisinde kalan araştırmacılar, ancak bu tarihten sonra, az çok açıkça şunu kabullenebildiler: Göçmenlerin asimilasyonu, zorunlu olarak hem ulusal kökene göre örgütlenmiş toplulukların yok olmasına hem de köken kültürlerinin giderek tasfiye edilmesine yol açacaktı. Soru, daha katı ifadelerle sorulmaya başlandı: Bir toplum, kendi yapısını tehlikeye atmadan yeni öğeleri nasıl soğurabilir? En sistemli gayreti gösteren araştırmacı Emerich K. Francis oldu; etnilerarası ilişkiler üstüne genel bir kuram oluşturmak için elli dokuz tanım ve yüz üç öneri ortaya koydu. En temel özellikleri "uluslaşma" ve "sanayileşme" olan modern toplumdaki "etnik sorunlar"ı şöyle tanımladı: "Etnik bakımdan merkezi gruptan farklı olan öğelerin, kısmi ya da yetersiz bütünleşmesinden doğan toplumsal sorunlar."[27] Yazar, bütün toplumla kolektif olarak bütünleşen *etnikler*in bütünleşmesi ile birey olarak bütünleşen *etnikler*in bütünleşmesi arasında karşıtlık olduğuna inanıyordu. Bütünleşme kavramı bireylerin bütünleşmesinde, "her yeni katılım, toplumun temel yapısını yıkmadan onun parçası olduğu sürece gönderme yapar" diyordu. Dolayısıyla şunu hemen söyleyebiliriz: Toplumsal yaşamın bütün boyutlarında "köken topluluğunun statüsüne eşit bir statü verildiğinde" *etnikler*in asimile olduğu söylenebilir. Asimilasyon sürecini bu yönden çözümleyen Francis'in önerdiği toplum yaklaşıma göre, etnik grupların tasfiyesi ve özel çizgilerin ortadan kalkması bireylerin –bütünleşmiş yapı olarak çözümlediği– yerleşim toplumuyla bütünleşmesinin koşulları haline gelmiş oluyordu.

Shmuel Eisenstadt da, 1954'te yayımladığı bir kitapta İsrail ulusunun oluşumunu incelerken göçmenlerin "soğurulma"sı düşüncesinden yola çıktı. Bu kitap bir bakıma, Chicago okulunun sorunsalından esinlenen son büyük çalışma oldu: Avrupa ya da Amerika modeline dayanılarak ve nesnel olarak çok çeşitli gruplardan yola çıkılarak (Doğu Avrupa'nun laik ve siyonist zanaatkârlarından Fas'ın ve Yemen'in geleneksel topluluklarında yer almış dindar Yahudilere kadar) hakiki bir ulus ya da bir Ulus-Devlet nasıl oluşturulur?[28] Çeşitli kökenlerden göç-

27 Francis, 1976.
28 Eisenstadt, 1954.

menlerin bağımsızlıktan önceki Yahudi toplumuna, yani Yichuv'a akın etmesi çeşitli örgütlenme biçimlerinin oluşmasına yol açtı; bu örgütlenmelerde yer alan etnik gruplar toplumsal uygulamaları ve kendi kimliklerini sürdürdüler. Yeni toplum bu özgüllükleri hangi noktaya kadar hoş görebilirdi? Toplumun temel yapısıyla uyumlu kalması gereken ve yokluğunda, siyonist tasarının kendisini tehlikeye atacak gerilimlerin ve kargaşanın baş göstereceği çoğulculuğun sınırları neydi? Eisenstadt, böyle bir uyuşmanın toplumun geleneklerine bağlı olduğunda ısrar etti: Bazıları çoğulculuğu, diğerlerinden daha fazla kabulleniyorlardı. Etnik toplulukların varlığını olduğu gibi sürdürmesi, göçmenlerin yeni topluma "uyum" sağlamadıkları anlamına gelmiyordu. Olsa olsa, etnik topluluğun yapısı ile genel toplumsal yapının çelişkili olması bu durumu yaratabilirdi. Toplumsal yapıyı kuranların uygulamaları ve değerleri ile toplulukların uygulamaları ve değerleri birbirine karşıt olduğu zaman çelişki ortaya çıkıyordu. Buna karşılık, etnik bir topluluğun "uyum"undan söz edebilmek için, ona bağlı üyelerin bütün toplumun evrensel rollerine uygun davranması ve özelliklerin kolektif normlara uygun kalması gerekiyordu. Bu formül, asimilasyon siyasetinin üstü örtülü toplumsal felsefesiydi. Bütün toplumlarda gerilim ve kargaşa vardı, ancak İsrail gibi yeni göç toplumları bu bakımdan özel risk altındaydılar. Soğurma, her zaman başarı anlamına gelmeyebiliyordu.

Eisenstadt'ın, Filistin'deki Yahudi toplumu ve İsrail üstüne çalışmalardan, İsrail ulusunun oluşumu üstüne sorulardan esinlenerek yaptığı bu çözümlemeler, 70'li yıllarda yaratılan imgeye göre çok daha fazla nüans taşır; asimilasyon projesi şiddetle eleştirildiğinde ve bütün özgüllük biçimlerine oldukları gibi değer verildiğinde yazar, çoğulculuğun taşıdığı değerden çok, bu denli çeşitlilik gösteren göç toplumunun gerilim ve kuralsızlık yaşama tehlikeleri üstünde duruyordu: Göç topluluklarının demokratik bir siyasal çerçevede asimilasyonunu sorguluyordu. İsrail toplumunun oluşumunu incelerken Batı uluslarını model aldığı da doğrudur. O günlerde, ulusal demokratik toplumun başka bir örneği var mıdır? Ortak siyasal projeyle uyumsuz değerler taşıyan bir toplum nasıl ayakta kalabilir?

TOPLUMSAL KATMANLAŞMA VE SINIF/KAST SORUNSALI

Nasıl ki Chicago okulunun ilk kuşağı asimilasyon süreçleri üstünde ısrar etmişse, katmanlaşma sosyologları da, 30'lu yıllarda ve 40'lı yılların sonuna kadar etnik ve ırksal gruplar arasındaki toplumsal farklara ışık tutmuştur.[29]

Topluluk Üstüne İncelemeler

O sıralar geliştirilen topluluk incelemeleri, ilk hedef olarak şunu saptamışlardı: Etnik grupların Amerikan yaşamındaki yerini çözümlemek değil, bütün toplumu temsil ettiği düşünülen özel toplulukları inceleyerek toplumsal katmanlaşmayı anlamak. Warner'ın formülüne göre, "Jonesville'i incelemek Amerika'yı incelemek demektir". Bu incelemelerin esin kaynağı, Avrupa ülkelerinin tersine Amerikan toplumunun sınıf mücadelesi yaşamadığı; nüfusu güç, gelir ve saygınlık gibi birçok ölçüte göre farklılaşıp katmanlaşan bir toplum olduğu düşüncesiydi. Toplumsal sınıf iktisadi sınıftan ayırt edilmeliydi, çünkü farklı grupların tek saygınlık ya da statü kaynağı gelir değildi. Toplumsal katmanlaşmadaki konumlarını belirlemek için bireylerin ve grupların karşılıklı algılamalarına anketlerde ve görüşmelerde büyük yer verilmesinin nedeni budur: Herkesin, diğerlerinin ona atfettikleri saygınlıkla tanımlanan bir statüsü vardır. Kaynaklarına ve saygınlıklarına göre hiyerarşik olarak sıralanan Amerikalılar, sınıfların çatışma halinde olduğu bir toplum oluşturmazlar.

Bu soruşturmalar sırasında araştırmacılar, –WASP olmayan Beyazlar tanımlamasına giren– çeşitli etnik gruplar (*ethnics*) ile Siyahların oluşturduğu hiyerarşiyle karşı karşıya kaldılar. Toplumsal katman-

---

29 İlk araştırmalar önce 1924-1925, sonra 1935'te "Middletown"da (Middle West'teki bir kentin saymaca adı), Robert (1892-1972) ve Helen Lynd yönetiminde bir araştırma ekibi tarafından yürütüldü. Lynd'lerin açtığı yol, 30'lu ve 40'lı yıllarda bu araştırmaların çoğalmasını sağladı. En önemlileri, W. Lloyd Warner'ın (1898-1972) Newburyport'ta (Massachusetts) yönettiği araştırmalardır; daka sonraları Yankee City adını alan bu kentte yapılan çalışmalar, 1935 ile 1959 arasında gerçekleştirilen bir dizi yayının kaynağı olmuştur; "*Yankee City Séries*" adıyla anılan bu yayınların en ünlü olanı *Democracy injonesville*'dir (Jonesville de, ortalama bir Amerikan kentinin saymaca adıdır).

laşma ile etnik ve ırksal grupların statü hiyerarşisinin hemen hemen birbirine paralel olduğunu ortaya koydular. Warner (1898-1970) açıkça asimilasyon paradigması içinde yer aldı ve 1945'te, etnik grupların gelecekte ortadan kalkacağını ilan etti: "Amerika'daki etnik grupların geleceği sınırlı görünüyor. Hızla soğurulmaları mümkün. Bu durum yaşandığında Amerikan tarihinin büyük dönemlerinden biri de kapanmış olacak."[30]

Alan araştırmalarından ve sayısız soruşturmadan yola çıkarak, Warner, Yankee City nüfusunu, dolayısıyla genel olarak Birleşik Devletler nüfusunu altı toplumsal sınıfa bölmek gerektiği sonucuna vardı: 1) Üst-üst sınıf (*Upper-Upper* ya da *UU*) nüfusun % 1,44'ünü temsil ediyor; 2) üst-alt sınıf (*Lower-Upper* ya da *LU*) nüfusun % 1,56'sını temsil ediyor; 3) orta-üst sınıf (*Upper-Middle* ya da *UM*) nüfusun % 10,22'sini temsil ediyor; 4) orta-alt sınıf (*Lower-Middle* ya da *LM*) nüfusun % 28,12'sini temsil ediyor; 5) alt-üst sınıf (*Upper-Lower* ya da *UL*) nüfusun % 32,60'ını temsil ediyor; 6) alt-alt sınıf (*Lower-Lower* ya da *LL*) nüfusun % 25,22'sini temsil ediyor. Her ne kadar bu hiyerarşik ölçek belli bir düzenlilik gösterse de, bazılarını birlikte değerlendirmek mümkün görünüyordu; aynı mahallelerde oturan ilk iki sınıf, hatta "düzey"i "ayaktakımı"ndan üstün olan bireylerin gruplandığı ilk üç sınıf. Bunu izleyen ve en kalabalık olan diğer iki sınıf (*LM* ve *UL*) birbirine yakın görülebilirdi: "Ayaktakımı düzeyi"ndeki bireyleri barındırıyordu. Nihayet, kentin en kötü mahallesinde oturan son sınıf (*LL*), diğer gruplardan belirgin olarak farklıydı.

Etnik hiyerarşi ise üç büyük grubu kapsıyordu: 1) Yankeeler; bu grupta 17. yüzyıldan beri New England'da yaşayan Britanyalı sömürgecilerin soyundan insanlar, kuşaklar öncesi Yankee City'e yerleşmiş Calvinci Fransız ve Yahudi Alman birkaç aile ve nihayet İngilizler, İskoçyalılar, protestan Kuzey İrlandalılar, İngiliz Kanadalılar gibi Protestan mezhebine bağlı ve İngilizce konuşan ülkelerden daha yakın bir tarihte gelmiş göçmenler; 2) etnik gruplar ya da *etnic*ler; Yankee City'e

30 Poutignat ve Streiff-Fénart tarafından aktarılmış, 1995, s. 74.

geliş tarihlerine ve dolayısıyla saygınlıklarına göre İrlandalılar, Fransız Kanadalılar, Yahudiler, İtalyanlar, Ermeniler, Yunanlılar, Polonyalılar ve Ruslar; 3) son olarak ırksal bir grup, Siyahlar.

Bu iki hiyerarşi kabaca paralel görünüyordu. Üst-üst sınıf yalnızca Yankeelerden oluşuyordu. Üst-alt sınıfta % 5'ten az olan *etnik*lerin tümü İrlandalı'ydı. Orta-üst sınıfın % 83'ü Yankee, *etnic*lerin büyük bölümü İrlandalılar, birkaç tane de Yahudi, Yunanlı, Ermeni, İtalyan ve Fransız Kanadalılar. Bu ilk üç sınıftan sonra Yankeelerin yüzdesi hızla düşüyordu: Orta-alt sınıfın % 67'si Yankeeler, kalanı da aynı *etnic*ler. İki alt sınıfta Yankeelerin oranı % 38 ve % 41. Bu paralelliğe rağmen *etnic*lerin, saygınlıkları az olduğu halde en üst sınıf (*UU*) dışında bütün sınıflarda yer alabildiklerini ve bir toplumsal sınıftan diğerine geçebildiklerini vurgulamalıyız. Yeni göçmenler ise toplumsal ölçeğin en alt kademesinden başlayarak, farklı ritimlerde de olsa ilerleyebiliyorlardı (örneğin Yahudiler ile Ermeniler, İtalyanlardan, Yunanlılardan ya da Polonyalılardan daha hızlı ilerliyor). Zaten onların uzamdaki dağılımı da ırkayrımının mutlak olduğunu göstermiyordu: Warner, birbirinden farklı on iki mahallede etnik grupların dağılımının her mahallede tümüyle kendine özgü olduğunu belirtiyordu. Yankeeler ise en üst konumlarda kalmayı sürdürüyorlardı.

Warner *etnic*lerin toplumsal konumunu çözümlerken üç özellikten yola çıkıyordu: Toplumsal yaşamın getirdiği yararların dağılımını sağlayan sistemden göreli olarak dışlanmaları; dinsel ve eğitsel kurumlar aracılığıyla kendi üyeleri üstünde uyguladıkları denetimle ölçülen grup bağlılığı; bütün toplum tarafından asimile edilmeleri için gerekli zaman. Bu üç ölçüt, din ve dil alanında egemen olan WASP modeliyle mesafeye göre oluşturulmuştu. Bu çeşitli değişkenlerin bileşimi sayesinde Warner, asimilasyon süreçlerinde dinin temel bir rol oynadığı sonucuna varmıştı. Siyahlara gelince; hakiki bir kast oluşturan Siyahlar nüfusun diğer gruplarından koparılmıştı, genel toplumsal katmanlaşmada yer almıyorlar ve göçmenler gibi yukarıya doğru hareketlilik gösterebilme olanağından yararlanmıyorlardı. Dolayısıyla, hiyerarşinin iki ilkeli olduğu söylenebilirdi: Bireylerin hiyerarşi içinde, zen-

ginliklerine ve toplumsal saygınlıklarına göre yer aldığı sınıf ilkesi; bütün Siyahları Beyazlardan kesin olarak ayıran kast ilkesi. Etnik grupların doğası ırk gruplarının doğasından farklıydı.

"Kast" sözcüğünün kullanımı yeni değildir. Thomas, 1904'te Güney Eyaletleri'ndeki Siyahlar için bu terimi kullanmış ve ırklar arasındaki ilişkilerin Kuzey ile Güney'de ne denli farklı olduğunu göstermişti. Güney'de, Beyazlar ile Siyahlar arasında hüküm süren yakınlığa dikkatleri bir kez daha çekmiş ve Kuzey'deki Beyazların Siyahlara karşı duyduklarını ifade ettikleri –kuşkusuz gerçekten duydukları– tiksintiyi anlatmıştı. Charles Cooley (1864-1929), 1909'da yayımladığı *Social Organization* adlı kitapta, görünür biçimde birbirinden farklı olan ve yan yana yaşayan bu iki ırkın kast oluşturma eğilimlerinin kuvvetli olduğunu öne sürmüştü.[31] Ancak kast "kuram"ı, topluluklarla ilgili incelemelerden sonra, 30'lu yıllarda geliştirildi.

Kast "Kuram"ı

Yankee City ile ilgili soruşturmalar sürerken yayımlanan ve W. Lloyd Warner'ın kaleme aldığı makale, bu "kuram"ı en sistematik biçimiyle sunar.[32] Yazara göre insan toplumlarında toplumsal katmanlaşmanın iki temel biçimi vardır: Sınıf yapısı ve kast sistemi. Her ikisinde de insanlar eşitsiz ayrıcalıklardan, görevlerden, zorunluluklardan ve olanaklardan yararlanan gruplara ayrılmışlardır. Mantıkları farklı olan bu iki temel biçim, olağan koşullarda birbiriyle örtüşmez. Sınıflar halinde katmanlaşma, farklı sınıf üyelerinin evlenmesini yasaklamaz ve en mütevazı koşullarda yaşayan bireyler, bazı koşullarda yukarıya doğru toplumsal hareketlilik gösterebilirler. Buna karşılık kast sisteminde farklı kastlara bağlı kişilerin evlenmesi yasaktır ve aşağı kastlardan bireylerin bir üst kasta geçmesi imkânsızdır. Bu iki temel biçimi buluşturan toplumlar istisnaidir; Birleşik Devletler'de derin güneyde (*Deep South*) olduğu gibi. Kast hattı krokisi (bkz. Şekil 1), katmanlaşmanın bu iki temel biçimini açıklar.

31 Cooley, 1909.
32 Warner, 1936.

Kölelik döneminde, AB kast hattı yataydı: Hangi sınıfa ait olurlarsa olsunlar, bütün Siyahlar bütün Beyazlardan aşağıdaydı. Hukuksal özgürleşmeden ve Siyahların Kuzey'e göçünden sonra bu durum değişti. Toplumsal sınıf düzeninde ilerleyen Siyahlar, bundan böyle alt sınıflardaki Beyazlardan üstündü, ancak kendileriyle aynı toplumsal sınıftan Beyazlara göre aşağıda kaldılar. Toplumsal sınıf düzeni içinde ilerlemelerine rağmen, kast mantığı yüzünden her iki taraf, yine de birbirinden ayrıydı ve özellikle de Beyazlarla Siyahlar arasındaki evlilikler yasaktı.

Caste school of race relations "kuram"ı, 30'lu yıllarda Amerikan sosyolojisine egemen oldu ve 40 ile 50'li yıllar boyunca sürdürülen araştırmalara esin kaynağı oldu. Sonraki bölümlerde, siyah sosyolog Bertram Doyle'un yürüttüğü antropolojik soruşturmanın bu kurama katkısını göreceğiz; Doyle, *Deep South*'ta yaşayan Beyazlar ile Siyahlar arasındaki ilişkilerde teşrifatın oynadığı rolü göstermişti.[33]

Psikolog John Dollard'ın çözümlemeleri ise Freudcu perspektife ulaştı.[34] Sınırlı bir alana yayılmış olsa da –1933 ile 1937 arasında yürüttüğü soruşturma on kadar yaşam öyküsünü ve yaklaşık iki yüz hızlı görüşmeyi kapsıyordu– bu incelemenin övgüye değer yanı, psikanalitik yaklaşımlı bir yorum ile toplumsal sistem alanındaki çözümlemeleri buluşturmasıdır. Çocuk, sürekli olarak baskılarla karşı karşıya kalıyordu. Bu durum, onun saldırganlığını besliyordu. Ya kendisine yöneliyor ya da birikerek başkalarına patlamaya hazır hale gelmesine yol açıyordu. İkincisi söz konusuysa savunmasız, günah keçisi rolü oynayan gruplara yükleniyordu. Bu grupların kimliğinin belirgin olması gerekiyordu: Siyahların "görünür" olmaları onları kader kurbanı haline getirmekteydi. Güney'deki Siyahların boyun eğmeyi sürdürmelerinin nedeni, yalnızca insan psikolojisi ya da toplumsal sistemin eylemsizliği değil kimi grupların, özellikle de orta sınıflardan Beyaz insanların bunu sürdürmek için uyguladıkları baskılardır. Beyazların böyle davranmalarının nedeni, renklerine ve toplumsal sınıflarına göre değişen avantajlar elde etmeleriydi –Dollard, sınıftan ve kasttan oluşan iki

33 Bkz. VIII. Konu.

34 Dollard, 1937.

boyuta böyle ulaşıyordu. Gerçekten de, orta sınıflardan Beyaz insanlar *Deep South*'ta, Siyahların ve belli bir noktaya kadar halk sınıflarından Beyazların aleyhine oluşmuş toplumsal sistemden üç alanda yararlanıyorlardı: İktisat, cinsellik ve statü. Kendi çalışmalarının diğerlerininkine göre daha yüksek bir verim getirmesini sağlayan sistemden iktisadi çıkar sağlıyorlardı. Öte yandan, Siyahların yapamadığını yapıp hem siyah hem de Beyaz kadınlarla ilişki kuruyorlardı. Siyah kadınlar bu alanda daha avantajlıydı: Beyazların ayrıcalıklı cinsel partneri haline geliyorlardı, oysa Beyaz kadınların rolü eşlik ve annelikle sınırlı kalıyordu. Son olarak Beyazlar, Siyahların kendilerine karşı takındıkları saygılı ve itaatkâr tutumdan seve seve yararlanıyorlardı. Elbette Siyahlar bunu kullanarak Beyazları çekip çevirmeyi bildiler, yine de bu tutumun temel işlevi, toplumsal düzen içindeki yapısal eşitsizliği her an ortaya koymak ve onlara "yer"ini hatırlatmaktı. Beyazlar çok açık avantajlar elde ediyorlardı: Siyahları aşağılamakla kendi üstünlüklerini, egemenliklerini, olgunluklarını, görev duygularını ifade etme doyumuna ulaşıyorlardı. Ancak Siyahlar da, verim kaygısı taşımadan çalışma ve rekabet iktisadında yasak olan bir özgürlükten yararlanıp gerçekten özerk aktörler olarak kalma avantajını ellerinde tutuyorlardı. Sistemi değiştirmeye yönelik enerjik bir mücadele vermediler, çünkü bu sistem bir bakıma korumacı özellikler gösteriyordu.

Kast "Kuram"ının Eleştirisi

"Kuram", hem Marxçı düşünürler hem de Hindistan uzmanlarınca eleştirildi. Marxçı sosyolog Oliver Cox, Hindistan'daki kast sisteminin ve kastlar arasındaki bağımlılığın kutsal ve değişmez özellikte olduğunu, Siyahlarınsa adaletsiz bir sistemin kurbanı olduklarını vurguladı: Bu iki durumun taşıdığı anlamlar farklıydı. Teşrifat kuralları-nın da yalnızca kasta özgü olmadığını, Ordu ve Kilise gibi toplumlarda da kendini gösterdiğini hatırlattı. En başta da Warner'ı eleştirerek özü ihmal ettiğini, yani Beyazlar ile Siyahlar arasındaki eşitsizliklerin sınıf ve sömürü sistemindeki farklı konumlardan kaynaklandığını söyledi. Irkla ilgili Güney'deki önyargılar ve Siyahların statüsü, yerel

oligarşinin iktisadi çıkarlarının ürünüydü. Irkçılık, 1493-1494'te Amerika'nın keşfi sırasında doğmuştu; kapitalist gelişmenin "temel çizgilerinden biri"ydi. Sosyalist devrimden sonra *nigger*ler de (güneyli Beyazların Siyahları belirtmek için kullandıkları aşağılayıcı terim) kalmayacaktı.[35]

Hindistan uzmanı Louis Dumont'un, *Caste school of race relations*'a itirazları bir bu kadar sertti. Kast sistemi ırkçı ayrımcılıkla karıştırılmamalıydı. Bu sistemin özü ırksal değil toplumsaldı. Hindistan'da bütün sistemi içine alarak toplumun bütününü eşitsizlik temelinde düzenliyordu. Daimi, ayrı, uzmanlaşmış, hiyerarşiye yerleştirilmiş grupların, yani kastların varlığı iktidar hiyerarşisinden ayrılmış olan dinsel hiyerarşi tarafından meşrulaştırılıyordu. Birleşik Devletler'de ise "kast"ların aldığı biçimler, eşitlik ilkesine dayanan toplumsal bir sistemdeki eşitsizliğin tortularıydı. Birinci durumda söz konusu olan şey, saf olan ile olmayanın karşıtlığına dayanan bir toplumsal örgütlenme; diğerinde ise, toplumsal sistemin altüst oluşu ve ihanetiydi.[36]

Dumont'un eleştirisi, Hint uygarlığındaki gibi bir kast sistemi bulunmaması anlamında doğrudur. Birleşik Devletler'de, Pierre Van den Berghe'in verdiği adla "grup-kast" yoktur; özel, azınlık ve ayrıma uğramış böyle bir grubun varlığı, Amerikan demokrasisini oluşturan ideolojiye ters düşer. Warner'ın ve onu izleyen sosyologların öne sürdüğü gibi, bu bir kuram değildir. Daha çok, örnekseme ya da örnekleme düzeyinde bir formüldür ve toplumsal katmanlaşma ile bütün toplumsal kurumların ırklara göre bölünmesinin örtüştüğünü vurgulamayı sağlar. Bir sonraki konuda, Pierre Van den Berghe'nin başka bir çalışmaya daha imza attığını göreceğiz; Berghe, Kuzey'deki siyah getto ile Güney'de Siyahları uzaklaştırarak Beyazların kolektif üstünlüğünü ortaya koyan Jim Crow yasalarının nasıl olup da aynı işlevi taşıdığını kanıtlayan bütün çalışmaların sentezini yaptı ve sistemleştirdi.

35 Cox, 1942; Cox, 1948.
36 Dumont, 1966.

Gelişme Antropologları ve Dünya Çapında Asimilasyon

Park, Birleşik Devletler'de asimilasyonun geçirdiği evreleri inceleyerek, bunun tersinmez bir süreç olduğunu ve bundan böyle bütün dünyayı kapsadığını, yeni bir dünya uygarlığının doğmakta olduğunu belirtmişti. Ancak bu tema, esas olarak 1945 zaferinden sonra yaygınlaştı. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki gelişmeyi konu alan literatür, Amerikan toplumunda oluşan asimilasyon paradigmasını dünya ölçeğine yaydı. Demokrasilerin zaferi ve onların oluşturduğu siyasal modelin bütün dünyaya gözle görülür bir biçimde yayılması, Merton'un kuramsallaştırdığı modern toplum yaklaşımının örnekleri gibiydi: Bu yaklaşım, kaçınılmaz olarak bireyci, bürokratik ve akılcı nitelikler kazandı. Öncecilik kuramcıları, 60'lı yılların başında, Batılı olmayan kültürlerin özgünlüğünü ve dünya çapındaki modernleşme sürecinin aldığı çeşitli biçimleri anlamak için bu özgünlüğü dikkate alma gereğini ilk hatırlatanlar oldular.[37]

Gelişmeyle ilgilenen ve iktisat, antropoloji, sosyoloji alanında çalışan araştırmacılar 50-60'lı yıllar boyunca, iktisadi modelin ve ulusların inşasının (*nation building*) dağılımını aynı dönemde incelediler; yani, Avrupa sömürge imparatorluklarının yıkılmasından sonra siyasal bağımsızlığa kavuşan Üçüncü Dünya ülkelerinde Batı demokrasisinin dağılımını ele aldılar. Az çok açık bir üslupla, art arda gelen iktisadi gelişme evrelerinin, egemen siyasal örgütlenme biçimi olan liberal demokrasinin paralel yayılmasına denk düştüğünü kabul ediyorlardı. W. W. Rostow'un *The Stages of Economic Growth* adlı ünlü eserinde bu bakış açısını ortaya konuldu. Yazara göre, toplumlar iktisadi bakımdan beş kategoriye ya da aynı gelişme süreci beş evreye ayrılıyordu: Geleneksel toplumlar, "kalkınma hamlesinin ön koşulları"nı oluşturan toplumlar (*the preconditions for take-off*), kalkınma hamlesi yaşayan toplumlar (*the take-off*), olgunlaşma yolundaki toplumlar (*the drive to maturity*), kitlesel tüketim toplumları (*the age of high mass-consumption*).[38] Toplumlar buna paralel olarak, kolektif yaşamın ebe-

37 Bkz. vii. Konu.

38 Rostow, 1960.

di sorunlarına, içinde bulundukları iktisadi gelişme evresine göre farklı siyasal cevaplar veriyorlardı.[39] Bu yaklaşım, evrimci perspektif içinde yer alıyordu: Farklı zamanlarda da olsa, bütün toplumlar aynı evrelerden geçmek zorundaydı. Yine bu kuram gereği, iktisadi gelişme evresi ile siyasal yaşamın biçimleri arasında zorunlu bir bağ vardı. Her ne kadar ilk kitabın alt başlığı *A Non-Communist Manifesto* olsa da yazar, sandığından daha fazla Marxçılığın etkisinde kalmıştı.

Karl Deutsch, başka öncüllerden yola çıkmakla birlikte aynı perspektifi benimseyerek ulusal bütünlüklerin (*nation building*) oluşumunu "toplumsal seferberlik"in sonucu olarak gördü; bireylerin, iktisadi yaşam içinde ve onlar tarafından, kitle iletişim ağları içinde ve onlar tarafından giderek emilmelerinin sonunda ulusal bütünlükler oluşuyordu. "Ulusal asimilasyona ve farklılaşmaya yol açan etkenlerden biri, kesin olarak temel toplumsal seferberlik sürecidir ve bu süreç piyasaların, sanayilerin ve kentlerin –ve son olarak okuryazarlığın ve kitle iletişimlerinin– gelişmesine eşlik eder."[40] Bu perspektife göre ulus duygusu iletişim ve maddi değişim yollarının tümünün gelişmesinden doğuyordu ve bu olanaklar etnik özellikleri yavaş yavaş silerek egemen grubun çevre grupları asimile etmesine yol açıyordu.[41] Her ne kadar Merton'un çözümlemeleri kuramsal bakımdan daha iddialı olsalar da, bu yaklaşımın elde ettiği sonuçlarla onunkilerle aynıdır. Merton'a göre modern toplumda, yani ulusta, etnik iddia bir tortudan başka bir şey değildir; oysa karmaşık, evrenselci, rollerin buyurganlıkla elde edilmesinden giderek vazgeçen ve bunları giderek edinilmiş kılan toplumların

39 Rostow, 1971.

40 Deutsch, 1953, 1969 baskısı, s. 188 (C. Jaffrelot çevirisi, Delannoi ve Taguieff'te, 1991, s. 142).

41 Deutsch, buradan yola çıkarak bu sürecin evrelerini tanımladı: "Ortak bir Ulus-Devlet'teki siyasal alaşım karşısında gösterilen açık ya da gizli direnç; minimal bütünleşmeyle birlikte, bunun gereği olarak o yönetimin emirleri karşısında edilgen boyun eğme; çok daha derin siyasal bütünleşmeyle birlikte, bunun gereği olarak bir yandan ortak Devlet'i etkin biçimde desteklerken diğer yandan da etnik ya da kültürel grubun kaynaşması ve çeşitliliğini koruması süreçlerini sürdürmek; ve son olarak bütün grupların ortak dile ve ortak kültüre asimile olmalarıyla birlikte siyasal alaşımın ve bütünleşmenin bir araya gelmesi. Kabilelerden ulusa giden yolun ana evreleri bunlar oalabilir", K. Deutsch, 1966, s. 7-8, C. Jaffrelot tarafından aktarılmış ve çevirilmiş, Delannoi et Taguieff'te, s. 144.

zihniyetinde bunun tam tersi yaşanır. Talcott Parsons, Merton'un yaklaşımını devam ettirerek "toplumsal toplulukları ya da ulusları" dört özelliğiyle tanımlar: "Toplumsal topluluk, göreli aidiyetle tanımlanabilen bir grubu gerektirir; bizler, bu aidiyete modern toplumlarda genel olarak yurttaş diyoruz. Ayrıca, gönderimlerle ilgili kolektif düzenlemenin, belli bir toprak üstünde siyasal bakımdan örgütlenmesini şart koşar. Böylelikle, bu toprağı işgal eden nüfusla ilgili kuralcı düzeni ve siyasal karar alma sürecini ayakta tutar. Son olarak, üçüncü temel ölçüt, ortak kültür geleneğidir"; bu gelenek, her seferinde özgül bir karışımla "kan"la belirlenmiş öğelerden ve "sözleşme"yle belirlenmiş öğelerden oluşur. "Kendini sürdüren yaygın bir dayanışma" yaratıyor ve bu dayanışma hali ortak dili, aynı tarihi ve gelecekle ilgili ortak tasarıyı paylaşma duygusu sayesinde kuşaktan kuşağa aktarılıyordu. Daha önce var olan etnik aidiyetlerin silinmesine yol açıyordu.[42]

O sıralar Amerikan sosyolojisine egemen olan işlevselciliğin etkisine giren liberal sosyologlar, Marxçı düşünürlerle buluştular. Birinci Dünya Savaşı'ndan önce Otto Bauer ve Avusturya marxçılarının, Avusturya Macaristan monarşisinden sonrası için uyrukluk sorunu üstünde düşünme gayretlerine rağmen, marxçı kuramcıların çoğu modern, sanayiye dayanan, akılcı ve evrensel toplumun gelişmesiyle birlikte etnik aidiyetlerin de yavaş yavaş tükeneceğini öngörüyorlardı. "Tıpkı diğer tarihselcilik yandaşları gibi, tarihte tek ve evrensel bir ilerleme olacağına inanan Marx, ulusal ve bölgesel meşruiyetçilik biçimlerinin, az gelişmiş biçimlerin akıldışı direnci olduğunu ve tarihin bunları kullanımdan kaldıracağını ifade ediyordu."[43] Gerek liberaller gerekse marxçılar, modern toplumda yer alan etnik boyutların kademeli tükenişini çözümlediler ve öngördüler. Bu sürecin dünyaya yayılmasının, toplumsal ilişkilerde etnik adına kalan her şeyi silip süpüreceğini söylediler. *Gemeinschaft*'m mantığından doğan toplumsal biçimler, modernliğe özgü mantık gelişip kendini dayattıkça yok olacak

42 Merton, Glazer et Moynihan'da, 1975.

43 Berlin, "Le retour de bâton, sur la montée du nationalisme", 1971, Delannoi et Taguieff'te aktarılmış, 1991, s. 312.

ya da en azından zayıflayacaktı. "Etnisite, akılcı ve bürokratik özellikler kazanmış bir toplumda hayatiyetini sürdüren *Gemeinschaft* biçimlerinden biridir."[44] Bu yaklaşımlar göze alındığında, Amerikan toplumu üstüne kültürel çoğulculuk bağlamında yapılan çözümlemeler oldukça marjinal kalıyordu. 40'lı yıllarda ulusal özelliklere adanmış literatürün zenginliği, Amerikan ulusunun oluşumunu tamamladığını gösteriyordu.[45] Dünyanın geri kalan bölümü de, Birleşik Devletler'de geliştirilmiş iktisadi ve siyasal biçimlerin yayılma alanıydı.

Chicago okulunun araştırmacıları ve onların takipçileri, 60'lı yıllara kadar asimilasyon süreçlerini iyimser bir bakış açısıyla çözümlediler. Amerikan demokrasisi asimilasyoncu değildi ve asimilasyonu, yani göçmenlerin kendi köken geleneklerini demokratik ulusun yasal ve siyasal çerçevesi içinde kendi istekleriyle yeniden yorumlamalarını bir tutku olarak görüyordu. Yurttaşlık karşısında duyulan saygı, özelliklerin muhafaza edilmesini engellediği gibi topluluk ilişkilerinin sürdürülmesi de göçmenlerin özgür ve kademeli asimilasyonunu kolaylaştırıyordu. Sosyologların dileği şuydu: Göçmenlerin, bazı kültürel özgüllüklerini korurken, özel tarihsel ve dinsel anılarını yeniden yorumlarken kademeli olarak asimile edilmeleri; yani, Amerikan demokrasi yaşamına ve evrensel değerlerine tam olarak katılmaları. Kendi rızalarıyla Atlantik ötesinde özgürlüğü arayan göçmenler için bundan daha iyi bir kader olabilir miydi? Sosyologlar, göçmenlerin etkili bir asimilasyon süreci yaşayacaklarını öngörüyorlardı. O sıralar Amerikan toplumu, toplumsal ve etnik bakımdan henüz katmanlıydı; her ne kadar sosyologlar, Siyahların özel bir "kast" oluşturduğu görüşünde birleşseler de, bu toplumun temel özellikleri sınıf mücadelesinden korunmuş, açık ve çatışmasız bir toplum olmasıydı ve bu nedenle katmanlı yapı zamanla ortadan kalkacaktı. Göçmenlerin çeşitliliğinin yönetimi ile ulusun bütünleşmesi arasında herhangi bir çatışkı yoktu.

---

44 Greeley, 1974, s. 27.

45 Örneğin, bkz., Mead, 1942 ve Gorer, 1949.

ALTINCI BÖLÜM

Çoğul Toplumlar mı, Sömürge Toplumları mı?

Bu güven tavrı, 1960'tan sonra eserlerini yayımlamaya başlayan yurttaşlık hukuku kuşağı tarafından sorgulandı. Hemen ardından iki alanda kopuş yaşandı. Daha önceleri, Avrupa ve Birleşik Devletler demokrasilerinde asimilasyon, yurttaşlığın evrenselliği ile özel bağlılıkların değeri arasındaki çatışkı karşısında olası en iyi siyasal çözümü getirdiği için onun hem karşı konulmaz hem de arzulanan bir süreç olduğuna inanılıyordu; bu inançtan vazgeçildi. Aynı dönemde, uzak ya da egzotik toplumların modern toplumlardan farklı bir yaklaşımla oluştuğunun düşünülmesinden de vazgeçildi: "İlkel" toplumlardaki toplumsal düzeni açıklamaya yönelik kabile kavramı safdışı bırakıldı, Birleşik Devletler'deki etnisite düşüncesi sömürgeleşmiş eski ulusların deneyiminden esinleniyordu. Elbette bu iki tartışma, Batı toplumlarının kendi maddi ve manevi üstünlükleriyle besledikleri sömürgesizleşme yaklaşımına ve yeni ortaya çıkan sorulara bağlıydı.

Irksal ve etnik ilişkilerle ilgili hakiki bir kuram oluşturmak üzere gösterilmiş en tutkulu çaba olarak görülen çoğul toplumlar "kuram"ı, iki eleştiriden doğmuştu: Antropologların, sömürge toplumundaki toplumsal ilişkilere yönelik eleştirisi ve sosyologların, Birleşik

Devletler'deki çeşitliliği yönetmek için sundukları, asimilasyon siyasetiyle simgeleşen demokratik çözüme yönelik eleştirisi. Kuşkusuz, modern meşrulukla ilgili evrensel ilke ile toplumsal gerçeklikler arasındaki sapmanın en aşikâr olduğu, ortam sömürge toplumlarıdır. Eleştirinin en çok serpilip geliştiği ortam da, yine onlardır. Sömürge toplumları hukuksal ve siyasal statü eşitsizliğine dayanıyordu. Sömürgesizleşme sürecinden doğan toplumlar da, bağımsızlıktan sonra bile geçmişten miras kalan toplumsal yapıları ve gösterimleri muhafaza ettiler. Çoğul toplumların antropologları, sömürge konumunun ve bağımsızlaşan toplumlarda sömürge geçmişinin, tekil toplumsal tiplerin varlığını ve –nesnel durumun zorlamalarından kurtulamayan– bireyler arasındaki ilişkilerin kazandığı biçimlerin varlığını ne ölçüde belirginleştirdiğini ortaya koydular. Kaldı ki günümüzde, Avrupa ve birkaç Asya ülkesi dışında, bütün dünya sömürge toplumundan doğmuş siyasal uluslardan oluşmaktadır.[1]

SÖMÜRGELER, SÖMÜRGESİZLEŞME VE ÇOĞUL TOPLUMLAR

Çoğul toplum kavramı sömürge toplumlarına ve apartheidın egemen olduğu Güney Afrika gibi özel bir sömürge toplumu (metropolsüz) biçimine mükemmel biçimde uygulanabilir; Güney Afrika örneğinde siyasal düzen, iki ya da daha çok grubun ilan edilmiş statü eşitsizliğine dayanmaktadır. Hangi özel *tarihsel ortaklaşma*ya ait olurlarsa olsunlar, bütün yurttaşlarının siyasal statü bakımından eşit olduğunu ilan eden sömürge-sonrası toplumlarda, çoğul toplum kavramının kullanımı daha önemli sorunsallar yaratır.

---

1 Çoğu toplumlardaki kuramcıların çoğu antropologdur (Balandier, Smith, Schermerhorn). Ayrıca bunlardan bazıları da kah yönetici (Furnivall), kah "yerli" (Fanon, Mannoni, Memmi) sıfatıyla, kah sömürgeli bir aileye bağlı oldukları için (Van den Berghe) sömürge toplumu deneyimini doğrudan yaşamışlardır. Diğerleri de, dinsel ve ulusal çoğulculuğun etkisi altında varlığını sürdüren toplumların üyesidirler, Selim Abou Lübnanlı'dır, John Rex ve Leo Kuper Güney Afrika kökenlidirler.

Sömürge Toplumu

Halk, farklı yasalara bağlı farklı hukuksal kategorilere bölünmüştür ve birbirinden ayrı gruplardan oluşur. Toplumsal düzen, çoğunlukla azınlık olan sömürgecilerin siyasal, hukuksal, toplumsal ve kültürel egemenliğini, çoğunluğu oluşturan sömürge halkı üstünde ikili adalet kuralıyla sürdürmesine dayanır. Örneğin, Doğu Afrika'daki Hintliler, Endonezya ve Filipinler'deki Çinliler ya da Cezayir'deki Yahudiler gibi –İngilizce kullanan antropologların *coloured* olarak nitelendirdikleri– ara azınlıkların var olması, sistemi tehlikeye atmaz. Bu durumda, üç ayrı ilkeye bağlı üç grup vardır ve birinden diğerine hareketlilik imkânsızdır.

Çoğul toplumları ele alan klasikleşmiş ilk kitap, Hollanda'nın egemenliği altındaki Endonezya'yı konu alıyordu.[2] Furnivall (1875-1960), çoketnili bir toplumun işleyişini çözümledi. Aynı siyasal birlik içinde pek çok grup birbirine karışmaksızın bir arada yaşıyorlardı: Avrupalılar, Çinliler, Hintliler ve yerliler (*natives*). Irk farkı, siyasal iktidardaki ve iktisadi katılımdaki eşitsizliğin etkilerini ikiye katlıyordu. Devlet, Avrupalıların elindeydi; onlar da, iktidarlarını diğer gruplara dayatmakla birlikte aile, kültür ve din yaşamının düzenlenmesinde, büyük bir özgürlük tanıyorlardı. Her grup hakiki bir iktisadi kast oluşturuyordu, iktisadi sistemin bir bölümünden tümüyle sorumluydu, yerliler ise yalnızca çiftçi ya da coolie* olabiliyorlardı. Bireyler ancak, farklı toplulukların tek ortak mekânı olan pazarda karşılaşabiliyorlardı yalnızca. Yalnızca iktisadi alışverişin nüfusun tamamını kapsaması, maddi boyutların temel önem kazanmasına neden oldu. Bütün grupların alışverişi iktisadi etkinlikte yoğunlaştığı için, toplumsal ve kültürel ilişkiler ikinci plana düşüyordu. Avrupalıların kültürel yaşamı, giderek daralan bir toplumsal ortama saplanıp kaldı. Sömürgecilerin liberalizmden söz etmesine rağmen, yerlilerin –hoş görülen, ama

---

2 Furnivall, 1944; ayrıca bkz.Furnivall, 1948.

(*) İng. sözc.; guceratlı bir halkın kendi dilindeki adı olan *kuli*'den. Eskiden ücret karşılığı, bir sömürgede çalışmak için tutulan Asyalılara ve Çinhindi'nde, ordunun gereç ve yüklerini taşımak ya da bütün ağır işleri yapmak için tutulan yerlilere verilen ad. Günümüzde, Uzakdoğu'da, özellikle de Hindistan ve Çin'de hamal ya da çek çek – ç.n.

aslında Avrupalıların iyi niyetine bağımlı olan– kültüründe derinlemesine çözülmeler yaşandı. Sömürge nüfusu giderek kendine karşı saygısını yitirdi ve Avrupa kültürünün üstünlüğünü tanıdı. Sömürge Hindistan'ındaki kast sistemi, sömürge statüsünün gerektirdiği siyasal ve hukuksal eşitsizliği din ilkesiyle doğruladığı ölçüde, toplumsal istikrarın güvencesi oldu. Endonezya'da kast sistemi söz konusu olmadığı için toplum pek bütünleşemedi. Toplumun işleyişi, onaylanmış yasalara özgürce saygı duymaya değil, gerektiğinde devletin zor kullanmasıyla sürdürülen iktisadi etkinliğe dayanıyordu yalnızca. Toplumda hakiki bir siyasal düzen olmadığı için, kargaşa ve suç giderek çoğaldı. Bilindiği gibi, zora dayanan bir toplum, esas olarak istikrarsızdır.

Daha sonraları, sömürge toplumlarının iktisadi bakımdan pahalı ve siyasal bakımdan istikrarsız olmaları, antropoloji literatürünün sık sık ele aldığı konulardan biri oldu. Avrupa sömürgeciliğinin son macerası apartheid Güney Afrika'sını konu alan çok sayıda kitabın temel konusu da budur.

Sömürge toplumu, saf siyasal mantığın etnilerarası ilişkiler üstündeki etkisine örnektir. Georges Balandier'nin ifadesiyle "sömürge durumu", toplumsal varoluşun bütün yönlerini içine alan bir sistem gibi tanımlanır; bir "toplam"[3]dır. Kişisel niyetleri ne olursa olsun bütün bireylere kendi mantığını acımasızca dayatır; hiç kimse onun zorlamalarından kurtulamaz: "Sömürge durumu, sömürge halkları yarattığı gibi sömürgecileri de yaratır."[4] Onun dayattığı "koşulları reddetmek" kimsenin haddine düşmez. Toplumsal düzeyi ne olursa olsun, hatta mütevazı bir konumu da olsa sömürgeci, bu sıfatıyla hem yerliler hem de metropolde yaşayan kendi yurttaşları karşısında iki kez ayrıcalıklıdır.

Sömürgeciler ile sömürge halkından oluşmuş toplum, her bireyin Öteki ile ilişkisine göre tarif edildiği bir sistem yaratır. "Sömürge dünyası manicidir."[5] Sömürgeci ve sömürülen rolleri birbirini besler. "Bu yüzden, sömürgeci ile sömürülen arasındaki ilişki yok edici ve ya-

3 Balandier, 1955, s. 4.

4 Memmi, 1957, s. 77.

5 Fanon, 1961, s. 10; Aynı gözlem Balandier'de vardır, 1955, s. 10.

ratıcıdır. Sömürgeciliğin iki tarafı olan sömürgeci ile sömürüleni yok eder ve yeniden yaratır: Bunlardan biri zorba, kısmi, uygarlık dışı, hilebaz, yalnızca kendi ayrıcalıklarıyla ve her ne pahasına olursa olsun bu ayrıcalıkları savunmakla meşgul olan bir yaratık olarak çirkinleştirilir; öteki ise baskı altındadır, onun gelişimi durdurulmuştur, ezilmişliğiyle bütünleşmiştir."[6] İnsanlar arasındaki bütün ilişkiler bunların izini taşır. Sömürgeci, sömürge insanının insanlığını tanımayı reddederek ona bir insan gibi değil, bir yığın gibi ("Hepsi tembel..." "Hepsi de birbirinin aynı...") ya da bir hayvan gibi davranır. "Sömürgeci, sömürge halkını kötülüğün en özlü parçası olarak görür."[7] Sömürge halkının yapabileceği tek şey, sömürgecinin gözünde giderek kötüleşen imgesini içselleştirmek, kendini küçük görmeyi kabul ederek küçük görene hayranlık duymaktır. Sömürge halkı kurbanı olduğu zorbalıkla, sömürgecinin normlarına göre eksiklikleri ve yetersizlikleriyle tanımlanır. Yahudi düşmanı bir toplumda yaşayan Yahudiler gibi, kendine karşı duyduğu nefreti sürdürmekle yükümlüdür, köhnemiş ve kendi bağlamından koparılmış bir geçmişin patolojik kıvrımı ile sömürgecinin otantik olmayan değerlerini benimseme arasında gidip gelmeye mahkûmdur. Octave Mannoni 1950'de bu durumun patalojik boyutlarını ortaya koydu; "Avrupalılaştırılmış" sömürge insanının kişiliği, sömürgecinin güçlü kültürünün cazibesine kapılmak ile egemen olan kendi köken kültürüne duyduğu sadakat arasında kalarak parçalanır.[8]

Bu durumun yarattığı etkilerden kaçınmak imkânsızdır. Memmi'nin deyimiyle, "solcu" sömürgecinin yapabileceği tek şey, ya bu durumdan kaçmaktı ya da orada kalarak belirsizlik ve huzursuzluk içinde yaşamak. Geri kalanlar da zamanla "sömürgeci" oluyor, yani sömürge olgusunu kabullenip onaylayarak kimi ayrıcalıklar elde ediyorlardı. En iyi olanların takınabileceği tavır himayecilikti; gerçekte insanlığını bilmediği sömürge insanına karşı "insanca" davranabilirdi.

---

6 Memmi, 1957, s. 117-118; ayrıca bkz. Balandier, 1955, s. 30.

7 Fanon, 1961, s. 33.

8 Mannoni, 1950.

Irkçılık, sömürgecilerin ayrıcalıklarını doğrulamaya yaradığı ölçüde sömürge durumunun bir parçasıdır. Siyasal egemenliğe kültürel egemenlik eşlik eder. Sömürge halkının kültürünün başına gelebilecek tek şey eriyip gitmektir. "Sömürgecinin ortaya çıkması yerli toplumun ölümünü, kültürün uyuşukluğunu, bireylerin taşlaşmasını bağdaştıran bir süreci ifade eder [...]. Sömürge egemenliği toplam ve yalınlaştırıcı olduğu için, boyun eğen halkın kültürel varlığının kısa sürede görkemli biçimde parçalanmasına yol açmıştır."[9] Sömürge durumu metropolün meşruluğu ilkesiyle çelişkiye düştüğü ölçüde ideolojik doğrulama gerektirir. Sömürgeciler, onları sömürge halkından ayıran temel farklar, bu farkların değeri ve mutlaklığı üstünde ısrarla dururlar: Sömürge insanı, kendi kültüründen ve başarısından bağımsız olarak sömürgeciler grubuna asla geçemez. Beyaz ırkın üstün olduğu iddiası da, sömürge halklarını "uygarlaştırma" görevinin yapı taşıdır. Irkçı ideoloji sömürge durumunun sürekliliğini meşrulaştırır.

Sömürgeciler, sömürge durumunun kendilerine sağladığı elverişli var olma koşullarından metropolde yararlanamayacak vasat insanlardır. Onlar, ayrıcalıklarını zorbalıkla güvence altına alan anavatan efsanesini ayakta tutarak yaşamlarını sürdürürler. Bu yüzden de birkaç kişinin otoritesinin egemen olduğu rejimleri kendilerine yakın bulurlar. "Her sömürgeci ulus bağrında faşist eğilimin tohumlarını taşır."[10] Böylesi bir faşizm metropol siyasetini "çürütme" ve burada faşist bir rejimin oluşmasına katkıda bulunma tehlikesi gösterir.

Sömürge ülkelerinin etnileştirilmesi ya da balkanlaştırılması sömürge durumunun başka bir sonucudur. Avrupalılar, bu ülkelerdeki düzeni muhafaza etmek için onları çoğunlukla keyfi idari parçalara ayırdılar. Etnik grupları kolayca çekip çevirmek için, kâh onları birbirinden ayrı tuttular kâh yeni gruplar yarattılar. Afrika toplumlarının "kabileleştirilmesi" ya da "etniler yaratılması" sömürge siyasetinin ilk ürünlerinden biri oldu; "sömürge yöneticilerinin, profesyonel etnolog-

9 Fanon, 1961, s. 69 ve 177.
10 Memmi, 1957, s. 85.

ların ve her iki niteliği birden taşıyanların ortak eseri."[11] Kuşkusuz Avrupa'nın bu ülkeleri işgal etmesi, "uzlaşmaz çatışmaların ve kabileler arası sorunların kendini askeri düzlemde ifade etmesini engelledi, ancak işgalciler bu durumu ticari ve siyasal amaçlarla kullandılar."[12] Ayrıca, sömürgecilerin egemenliğiyle bastırılan şiddet din düzlemine kaydı. Belçika Kongosu'nda Kimbangu hareketi gibi mesihçi hareketler, Afrika'nın sömürgeleştirilmesine eşlik etti. Bunlar, toplumsal karşı çıkışın kendini ifade etmesini sağlıyorlardı. Sömürge halkları, ne anlayabildikleri ne de hükmedebildikleri siyasal ve kültürel bir düzene boyun eğmek zorundaydılar. Yaşadıkları felaketi ya da isyanlarını siyasal eylemle ifade etme yollarından da mahrumlardı. Mesihçilik, kendi kaderlerinin anlamı ve sömürge ortamında kendi kültürlerinin aşağıda kalması karşısında, sormadan edemedikleri soruların bir cevabı gibiydi. Nitekim Max Weber, mesihçi vahiyciliğin toplumsal yoksunluklara bir tepki olarak doğduğunu daha önceleri kanıtlamıştı.

Sömürge durumunda, kimi sömürgecilerin kendi uygarlıklarının üstünlüğü adına uyguladıklarını öne sürdükleri asimilasyon siyaseti, aldatmacadan başka bir şey değildir: Hakiki –ve siyasal bir slogandan ibaret olmayan– asimilasyon siyaseti, statü eşitliğini dayatır, sömürgecilerin sömürge halkları üstündeki egemenliğiyle örgütlenmiş bir toplumu temelden yıkar. Bu durumda toplumsal istikrarsızlıktan başka bir şey yaşanmaz ve sömürgecinin kendi ayrıcalıklarını muhafaza etme iradesinden ötürü "mumyalaştırılmış" ya da "taşlaştırılmış" bir toplumdaki sömürge insanları isyan edebilirler. "Sömürgeci" ve "sömürgeli" gibi insan tiplerinin ortadan kalkmasının tek yolu sömürgeciliğin sona ermesidir.

Bütün yurttaşların hukuksal ve siyasal bakımlardan statü eşitliğini ilan eden sömürge-sonrası toplumlarda sınıf farkları ile etnik aidiyetler iç içe geçer; oysa sömürge toplumunda sınıf farkları, bireyleri kendi etnik grupları içinde birbirinden ayırır. Toplumsal örgütlenme iki boyutu kapsar: Sınıfsal konum (bu terimi en geniş anlamda kullan-

11 Amselle, 1990, s. 22.
12 Balandier, 1955, s. 23.

dığımızda, yani iktisadi ve siyasal kaynaklara erişme sistemindeki konum anlamında kullandığımızda) ve etnik aidiyetteki konum. Ne var ki bu bileşim, etnik bakımdan "katı"lığını yitirmemiş toplumlarda ya da "esnek" toplumlarda farklı biçimler alır.

Sömürgecilik Sonrası "Katı" Çoğul Toplumlar

Sömürgecilik sonrası toplumlarda medeni, hukuksal ve siyasal eşitlik kesin olarak bütün yurttaşlara tanınır. Bugün Antiller'de, apartheid rejiminin sonuna kadar (1989) Güney Afrika ve Moritanya dışında bütün Afrika'da ve hatta Birleşik Devletler'de toplumun bütün üyeleri, ilkesel olarak aynı haklardan yararlanıyorlar. Ancak pek az ülke, bütün yurttaşların eşitliği ilkesini toplumsal uygulamalara yansıtıyor. Eşitliğin ilan edilmesine rağmen, etnik çoğulculuk *de facto* varlığını sürdürdü. Michael G. Smith ve Leo Kuper'ın adlarıyla birlikte anılan kavrama göre "çoğul" toplumlar geçerli hâlâ.[13]

Bu kavramla ilgili en önemli kuramcılardan biri olan Michael G. Smith, Antiller'deki toplumsal sistemi çözümlemek için, 1965'te önerdiği ve esas olarak kültür boyutlu bir tanımdan sonra, 1986'da siyasal boyutlu bir tanıma geçti.[14] 1965'te, Antil toplumunu oluşturan çeşitli ırk gruplarının farklı bir kültürü olduğunu ortaya koydu: Evlilik, aile, din, grubun iç örgütlenmesi, kurumlar, inançlar ve değerler sistemi, Beyazları, Siyahları, *coloured*ları, Kızılderilileri ve Çinlileri birbirinden ayırıyordu. Etni, ırk ya da "ulus" kökeniyle birbirinden farklı bu gruplar, açıkça ve kuvvetli eşitsizlikler gösteren birbirinden ayrılmış parçaları oluşturdular. Onları bir araya getiren tek şey siyasal birlikti. Çeşitli grupların normlarının ve kurumlarının bağdaşmazlığına dayanan çoğulcu toplumu sürdürmenin tek yolu bir grubun diğer gruplar üstündeki siyasal egemenliğidir. Egemenlik altındaki gruplardan egemen gruba geçiş, katı toplumsal engellerle yasaklanmıştır. Bu engeller, bir tür kast düzeni oluşturarak bireylerin, gruplardan birine

13 Kuper ve Smith (yönetiminde), 1969.

14 M. G. Smith, 1965; M. G. Smith, "Pluralism, Race and Ethnicity in Selected African Countries", Rex ve Mason'da (yönetiminde), 1986, s. 187-225; ayrıca bkz. Rex, 1959.

aidiyetini doğuştan başlatır ve diğerine geçmelerine izin vermez. Kültür asimilasyonu bazen büyük ölçüde sağlanmış da olsa (Birleşik Devletler gibi), bunlar "katı toplumlar" olarak nitelendirilebilir. En azından 60'lı yıllara kadar, Birleşik Devletler'de, ebeveyninden biri siyah olan bireyler, Beyazlardan ayırt edilmeleri imkânsız da olsa toplumsal bakımdan Siyahlarla aynı konumda görülüyorlardı. Beyazlara ait iş dünyasında gün boyu Beyaz "sayılan"ların bile, Beyazların toplumsal yaşamına katılırken kendilerini ele vermemeleri imkânsızdı. Gün içinde, mesleki etkinlik sırasında siyah muamelesi görmemekle birlikte, akşam olunca, hem toplumsal hem de uzamsal anlamda kendi gettolarına dönmek durumunda kalıyorlardı. Smith'in 1969'da hatırlattığı gibi katolik, piskopos ve siyah olan bir Amerikalı, derhal ve esas olarak bütün bu özelliklerinden arındırılıp siyah kimliğiyle tanımlanıyordu. Bu tip toplumlarda etnik sınırlar da istikrarını koruyordu: Etnik grup, değiştirmeyi istemek için bireylerin haklı sebepleri olsa da uygulamada bu geçiş imkânsızdı. İlan edilen düzen ile toplumsal gerçeklikler arasındaki bu farklılığa Antiller'de, Gine'de, Birleşik Devletler'de ve Afrika devletlerinin çoğunda hâlâ rastlanmaktadır.

Smith, 1986'da siyasal bir tanım benimsedi. Çoğul toplumun temel özelliği, etnik ya da ırksal her parçanın, özgül kurumlar ve işleyiş biçimleriyle donanmış kendi kamusal alanını geliştirmesidir. Bu parçalar karşılıklı olarak birbirini dışlayan, özerk ve karşıt kesimlerden meydana gelir. Çoğu kez uzamsal ırkayrımı bu siyasal bölünmeyi pekiştirir. Örneğin, Trinidad adasında, Guyana'da ve Mauritius adasında yaşayan Kızılderililer, Avrupa kökenliler ve Siyahlar kendi özel toplumsal yapılarını oluşturmuşlardır. Nüfusun tamamı siyasal haklara kavuşunca, bu farklı örgütlenmeler de siyasal partilere dönüşmüş ve böylelikle siyasal bakımdan çoğul toplumlar doğmuştur. O halde bu örgütlenmelerin, ayrılmış ortaklaşmaların varlığını ifade ettiklerini, toplumsal yapının temel birimleriyle özdeşleştiklerini ve kökende bulunan kuvvetli farklardan ötürü siyasal bakımdan birbirlerine karşıt olduklarını söyleyebiliriz. Kamusal alanda ise özgül örgütlenmelerle kendilerini gösterirler. Başka bir deyişle, çoğul toplumların varlığının

kaynağında, etnik ve ırksal farkların aşılmasını sağlayacak birleşmiş bir kamusal alan oluşturmadaki başarısızlık vardır. Bir yandan değerler ile kamusal alanın gerekleri arasındaki aykırılık, diğer yandan toplumdaki etnik heterojenlik, toplumsal ve siyasal yapılar ile sivil toplumun kültür çeşitliliği arasındaki çelişki çoğul toplumlardaki siyasal istikrarsızlığın ve şiddetin varlığını sürdürmesine yol açar; Afrika Devletleri'nin çoğunda olduğu gibi. Siyasal istikrarsızlığı açıklamada yalnızca ırktan ve etnisiteden söz etmek yetersizdir; ancak bunlar, yurttaşlık yasalarının yönettiği bir kamusal alan olmadığı için ortaya çıkan toplumsal çatışmaların bir boyutunu oluştururlar.

Michael G. Smith önerisini genişleterek, çoğulculuk biçimlerinden yola çıkan bütün ulusal toplumların bütünleşme tarzlarına uygun bir çözümleme önerdi. Bütünleşme (*incorporation*) yurttaşlık ilkesine dayandığında "evrensel" nitelik kazanıyordu; grupların özel hukuk koşullarını muhafaza etmeleri kabul edildiğinde "parçalı" hale geliyordu; ya da, gerçekte dışlamayı temel aldığında "farklılaştırıcı" olabiliyordu. Smith, bu kavramları Birleşik Devletler'e uygulayarak üç bütünleşme tarzı buldu burada. Avrupa kökenli Beyazlar, evrensel temelde bütünleşmişti: Yasalar ve Devlet karşısında aynı hak ve görevlerden yararlanıyor, bütün yükümlülükleriyle kamusal yaşama katılıyor ve ondan eşit biçimde yararlanıyorlardı (eğitim, piyasa, ulaşım, vb.). Siyahlar ise yakın bir tarihe kadar, farklılaştırıcı tarzda bütünleştirilmişlerdi: Gerçekte aynı haklardan yararlanmıyorlardı, yapısal olarak çoğulcu Amerikan toplumunun temel kurumlarına özgür ve eşit katılım hakkından dışlanmışlardı. Bütün bunlara Kızılderililerin parçalı bütünleşmesi ekleniyordu; sözde eşit özel bir hukuk sisteminden onlar da yararlanıyorlardı. Dolayısıyla üç tip çoğulcu toplum vardır: Kültürel çoğulculukla ayırt edilen toplum, ortak yurttaşlıkla bir araya getirilmiş, ancak siyasal yaşamda kendini ifade edemeyen etnik gruplardan oluşuyordu (örneğin Brezilya ya da Büyük Britanya); toplumsal çoğulculuğa dayanan toplum, etnik grupların kamusal yaşamdaki varlığını olduğu gibi tanıyordu, ancak bu durum toplum üyelerinin yurttaşlık temelinde bütünleşmesine engel değildi (örneğin Antiller,

Sovyetler Birliği ya da Belçika); yapısal çoğulculukla örgütlenen toplumda ise etnik kimlik, farklı yurttaşlık biçimleriyle ifade ediliyordu (örneğin apartheid Güney Afrikası, Birleşik Devletler, İsrail, Burundi).

"Esnek" Çoğul Toplumlar

Birleşik Devletler'in, Antil ya da Afrika toplumlarının tersine Latin Amerika ülkelerinin çoğunu "esnek" çoğul toplumlar oluşturur. Etnik gruplar eşitsizdir ve hiyerarşi içinde yer alırlar, egemen grup ise kültür bakımından asimile olmuş gruplara göreli olarak açıktır. Askeri fetihle birlikte yapısal bakımdan eşitsiz bir durumun ortaya çıktığı doğrudur; öyle ki kültür farkları, başta dil olmak üzere, eski galipler ile eski mağluplar arasındaki eşitsizliklerin sürmesini ve pekişmesini sağlayan araçlar olarak kalmışlardır. Ancak yine de bu ülkelerin nüfusları, etnik kökenine göre örgütlenmiş gruplar değildir. Etnik ayrımlar ortadan kalkmamış olmakla birlikte toplumsal sınıf anlamındaki hiyerarşi çok daha belirgindir.

François Bourricaud ve Pierre Van den Berghe'in çözümlediği Peru buna iyi bir örnektir.[15] Bu ülkede toplumsal yapı iktidarda, zenginlikte ve statüde eşitsiz insanları ya da grupları birbirine bağımlı kılan bir dizi zincirden oluşur. Köylüler, küçük kent bürokrasisinin ve esnafının, küçük kent burjuvazisi eyalet başkentindeki seçkinlerin egemenliği altındadır, eyalet seçkinleri Lima oligarşisinin, o da dünya seçkinlerinin egemenliği altındadır. Ancak, aynı zamanda etnik bir hiyerarşi de vardır: *Meztizos*lar *cholos*lara hükmeder, onlar da Kızılderililere. Dil ve eğitimde de aynı hiyerarşi görülür. Az da olsa önem taşıyan insanların kullandığı İspanyolca, yerel dilden çok daha fazla iktidar ve saygınlık kazandırır. Dolayısıyla "kızılderililiğin", etnik ve toplumsal olmak üzere iki boyutu vardır.

Bununla birlikte, İspanyolca öğrenen ve İspanya ya da Avrupa kökenli başka bir kültürü kabul eden Kızılderililer, bir ya da iki kuşak sonra melez kabul edilirler. Bu yüzden de, egemenlik altındaki grubun

15 Bourricaud, 1963; Van den Berghe, "Ethnicity and Class", Despres'de (yönetiminde), 1975, s. 71-86.

sayısı giderek azalmakta ve fiziksel görünüm toplumsal yaşamda ikincil rol oynamaktadır. Kökeni belirsiz fenotipler nüfusun en kalabalık bölümünü oluşturur. Nüfusun büyük bölümü hiçbir gruba açıkça ait değildir ve aynı kültürü paylaşır. İki dillilik yaygındır. Ara grupların çoğalması gruplar arasındaki sınırların sabitleşmesini ve ırk farklarına dayanan çatışmaların billurlaşmasını engeller.

Her ne kadar etnisite ile sınıf arasında her zaman kuvvetli bir bağlılaşım olsa da, etnisite sınıfa indirgenemez. Sınıf aidiyetini belirleyen etkenler etnik nitelikte değildir. Yerlileri tanımlayan şey de yalnızca köylü olmaları değildir. Etnik boyut, sınıf düzenini oluşturan iktidar ve üretim ilişkilerinden çözümsel olarak bağımsızdır. Her ne kadar ikisi arasındaki ilişkileri çözümlemek önemli olsa da, bunları birbirine karıştırmamak gerekir. Yanı sıra, sınıfları ve etnik grupları birbirinden ayıran eşitsizlikler somutta birikimseldir. En mütevazı olanların iktisadi ve siyasal kaynaklara ulaşması, hem bağlı oldukları toplumsal sınıf hem de ait oldukları etnik grup elverişsiz konumda kabul edildiği için zorlaştırılmıştır. Ulusal dili bilmeyen köylülerin toplumsal hareketliliği iki kez engellenir. Bütün Latin Amerika'da, toplumsal hareketlilik aynı zamanda "etnik bir geçiş"tir (*ethnic passing*). Kaçınılmaz olarak kültür alanında da İspanyollaşmayı gerektirir. Nitekim, Peru'da yapılan tarım reformları sayesinde toplumsal koşullarda belli bir eşitlik sağlanmış ancak etnik eşitsizlikler giderilememiştir.

Bağdaştırma Toplumları

Sınıflar, Avrupa'da olduğundan daha belirgin, ancak etnik sistem de daha açıktır. Latin Amerika toplumları, eşitsiz bir biçimde de olsa her zaman bağdaştırma toplumu olmuşlardır. Peru'daki Kızılderililerin Kolomb öncesi toplumların soyundan geldikleri ya da melezlerin İspanyol kültürünün taşıyıcısı oldukları söylenemez; en iyi yalıtılmış Kızılderili topluluklar bile İspanyol kültüründen etkilenmişlerdir.

Ancak ve ancak toplum "çoğul" olmaya son verdiğinde, Brezilya toplumu da etnik çoğulculuğun en minimal biçimini oluşturabilir. Brezilyalı sosyolog Gilberto Freyre'ye göre, farklı en çok sayıda halkın

en içli dışlı olduğu ülke Brezilya'dır.[16] Kültür bağdaşımı ulusal efsane düzeyindedir ve bunda nesnel hakikatin payı vardır. Etnik gruplar, ne siyasal ne de toplumsal bakımdan oldukları gibi kabul edilirler. Irk ve etnik köken karşısında toplumsal engel de yaşanmaz toplumsal katılık da. Asıl olan, sınıflar arası ayrımlardır. Bununla birlikte, ırkların varlığıyla ilgili bilinç hâlâ oldukça yüksektir ve toplumsal farklarla ilgili algı derinin renginden tam anlamıyla bağımsız değildir. Gündelik ilişkilere rağmen Siyahlarla ilgili önyargılar ve ayrımcılık ortadan kalkmamıştır ve Beyaz Brezilyalılar ile siyah Brezilyalılar arasında mahrem ilişkiler kurulması pek doğal sayılmaz.

Bu durumun kaynağı tarihseldir. Az sayıda Avrupalı, neredeyse tümü melez bir nüfusun ortaya çıkmasına yol açtı. Katolik Kilisesi Avrupalılar, Kızılderililer ve Siyahların birleşmelerini kutsayarak bütün nikâhsız eşleri eşe dönüştürdü. Gilberto Freyre'ye göre, karma cinsel ilişkilerin, ırkların kaynaşmasının ve melezliğin toplumsal bakımdan kabul edilmesi büyük önem taşıyordu: "Böylelikle, yapısal bakımdan tarımsal, teknik bakımdan köleci, bileşim olarak Kızılderililer ve Siyahlarla karışmış bir toplum oluştu." Melezlik, Afrika, Kızılderili ve Avrupa kökenli kültür öğeleri arasındaki değiş tokuştan ve ödünç alıp vermeden oluşan ulusal bir kültürün temel taşıdır. Oldukça geç bir tarihte ortadan kaldırılan köleliğe (1878) rağmen ve Birleşik Devletler'de yaşananın tersine, Afrikalılar, kendi köken kültürlerinin pek çok çizgisini buraya taşıyabildiler. Böylelikle, Freyre'nin ifadesine göre "Afrikanizm ve Kızılderili görenekleriyle işlenmiş" özel bir katolik kültür ortaya çıktı.

1942 ve 1943'te, antropolog Melville Herskovits ile siyah sosyolog Franklin E. Frazier arasında, şu ünlü tartışma patlak verdi. Herskovits, Bahia Siyahları arasındaki aile ilişkilerinde Afrika'ya özgü uygulamaların sürdüğünü öne sürerken, Frazier ise, daha önce yaptığı bir soruşturmayla her tür Afrikanizmin eridiğini gözlemlemişti.[17] Bahia'daki siyah aileyi Afrika kültürüne bağlayan hiçbir ipucu bulunmadığını, Si-

16 Freyre, 1933, 1978 baskısı.

17 Bkz. Frazier, 1942, ve Herskovits, 1943, Frazier'ın verdiği cevabın sonrası, s. 402-404; ayrıca bkz. Herskovits, 1928.

yahların Brezilya toplumunda egemen eğilime karıştıklarını söylüyordu. Aile örgütlenmesi de, Brezilya'nın iktisadi ve toplumsal koşullarına bağlıydı. Yüksek toplumsal sınıfta yer alan siyah ailelerde görülen ve Afrika'ya ait özellikler taşıyan folklorik tortular (örneğin, mutfak) artık bütün Brezilya'nın ulusal kültüründe yer alıyordu. Her ne kadar bu tartışma, Afrika ile ilgili anıların etkisi üstüne birbirinden çok farklı yorumlar getiriyor olsa da, Brezilya'da çok sayıda kültürleşme ve bağdaştırma olgusunun varlığını gösterir. Öte yandan, bu diyalog simgesel bir değer taşır; Avrupa kökenli antropologlar kendi kültürlerinden çok uzaktaki gelenekleri araştırıp bulurken, bu kültürlerle az ya da çok doğrudan ilişkisi olan araştırmacılar, yani tanım gereği modern toplumda kültürleşmiş olanlar modernleşme süreçlerine karşı çok daha duyarlıdır.

Günümüz Brezilya'sında, ırk algısı toplum algısından ayrılamaz. Beyaz olmak, toplumsal saygınlık ve iktisadi güçle alakalıdır ve estetik bakımdan üstün görülür. Ne var ki, belirgin bir toplumsal grubu tanımlamaz. Öte yandan, ayrımcılığın gizli biçimleri varlığını sürdürse de, melezlerin en üst siyasal görevlere ulaşması her zaman mümkündür. Artık söz konusu olan bir ırk grubundan diğerine geçmek değildir, çünkü bu grupların hakiki varlığı kalmamıştır; söz konusu olan toplumsal hareketliliktir: Zengin ve güçlü bir insan, derisinin rengi ne olursa olsun "Beyaz"a dönüşebilir. Irk algısı, esas olarak toplumsal statünün bir sonucudur. Daha 1816'da, bir gezgin, kendi hizmetini gören teni renkli bir Brezilyalı'ya üst düzey bir memurun melez olup olmadığını sormuştu. Cevap şöyleydi: "Bir zamanlar melezdi, artık değil." Irk statüsü toplumsal statüye öylesine bağlıdır ki, birinin değişmesi diğerinin de değişmesine yol açar. Günümüzde en yaygın kullanılan ifadeyle "zengin zenci Beyazdır, yoksul Beyaz zencidir."

Selim Abou'nun çalışmalarından anlaşılacağı gibi Paraguay'daki "ulusal bütünleşme" ideolojisi ve herkese yurttaşlık verilmesi, ırkların anlamını ve hatta varlığını reddetmek demektir.[18] Bu siyaset sayesinde, Kızılderililerin etnik sorunları da toplumsal sorunlara dönüştü. Kızılde-

18 Abou, 1993.

rililer toplumun en elverişsiz sınıfıyla, yani taşranın az gelişmiş köylülüğü ve gecekonduların proletaryası içinde eridiler. Geçmişte ve bugün kent gerillaları ve sınıf mücadelesi içinde Kızılderili kimlikleriyle yer almıyorlar, "kent küçük burjuvazisi kökenli melezler ya da Avrupa asıllılar tarafından yönetilen devrimci örgütlere, köylüler ve proleterler olarak katılıyorlar. Köylü ve proleter olarak, her tür ideolog tarafından kullanılıp manipüle ediliyorlar."[19] Artık belirleyici olan etnik köken değil toplumsal değişkenlerdir; ikisi arasındaki bağ hâlâ çok sıkı olsa da.

Bu, kültür bağdaştırmacılığının sınırlarının olmadığı anlamına gelmez. Roger Bastide, özellikle Brezilya örneğinden yola çıkarak maddi kültürleşme ile biçimsel kültürleşmeyi birbirinden ayırdı.[20] Birincisi, "psişik bilincin içerikleri"ni etkilerken "düşünme ve duyma tarzları"nı olduğu gibi bırakıyor; ikincisi ise, "bilincin duyması ve kavraması biçiminde değişimlere ve dönüşümlere" yol açıyordu. Maddi kültürleşme hızlı, biçimsel kültürleşme ise yavaş gelişiyordu. Daha genel olarak, aynı evrim sürecinden geçmeyen kültürleşme görüngüleri farklı boyutlar içeriyordu. Antropologların çözümlemeleri ile bütünleşme üstünde çalışan sosyologların çözümlemeleri buluşarak, göçler sırasında kültürlerin temasıyla ortaya çıkan durumların ritmini ve yeni yorumlarla beliren kültür biçimlerini ortaya koydu.

Çoğul Toplum Kavramı

Etnilerarası ilişkiler alanının en temel kuramı sayılan çoğul toplum kuramını nasıl ele almalı? Bu kavram, belirgin biçimde –günümüzde siyasal biçimi ortadan kalkmış– sömürge toplumuna uygulanabildiğine göre, Asya, Afrika, Latin Amerika ve Antiller'deki sömürge-sonrası uluslarda geçerli olup olmadığı sorgulanabilir. Yani, Hindistan'daki kast sisteminden Güneydoğu Asya'daki çokmerkezli örgütlenmelerine ve Latin Amerika'daki bağdaştırmacı toplumlara kadar birbirinden çok farklı toplumları içine alabilir. Yaygınlıktan kazanırken kapsamdan kaybetmiştir.

19 Abou, 1993, s. 21.

20 Bastide, 1970; Bastide, 1971.

Bu kavram, gelecekte "bir" ya da "birleşmiş" bir toplum kurulacağı efsanesine dayanmıyor mu? Bu efsane, sömürgeleşme sürecini yaşamamış Batı toplumlarına ya da eski antropolojinin yalıtık kabilelerine üstü kapalı gönderme yapmıyor mu? Kaldı ki, bütün toplumlar, etnik ya da toplumsal bakımdan az çok heterojendir. Kaçınılmaz olarak kökenleri ve kültüreliyle, toplumsal özellikleriyle çeşitlenen grupları barındırırlar. Tıpkı sömürge-sonrası toplumlarda olduğu gibi, çoğul topluma da hukuksal olmayan bir anlam verildiğinde bütün toplumlar çoğul sayılabilir. İrlanda, Katolikler ve Protestanlar arasında bölünmüştür ve bu gruplar zayıf ya da düşmanca ilişkiler sürdüren birbirinden ayrı iki toplum oluştururlar. Daha yakın tarihte göçmüş topluluklar bir yana, Kanada'da iki "kurucu halk" vardır. En eski tarihlere dayanan iki Avrupa ulusu, Fransa ve Büyük Britanya farklı kökenden grupları bir araya getirirler. Belçika, Hollanda ve İsviçre gibi çoğulculuğu anayasa ile benimseyerek istikrarlı siyasal bir sistem kuran ülkeler bile vardır; bunlar, antropologların değil siyaset bilimi uzmanlarının "toplumdaş demokrasiler" adı altında inceledikleri ülkelerdir: Özenle hazırlanan ve saygı gösterilen siyasal mekanizmalar, kamusal alanda oldukları gibi tanınan gruplar arasındaki dengenin sürmesini sağlar. Batı dünyasının uluslarıyla karşılaştırıldığında, sömürge-sonrası toplumlar toplumsal ve kültürel bakımdan çok daha heterojen olduklarına göre –yani çok daha çoğul– bu toplumlar arasında doğalarıyla ilgili değil düzeyleriyle ilgili bir fark vardır: Yüzyıllar boyunca eski uluslarda sürdürülen kültürel homojenleştirme gayreti, sömürge-sonrası toplumlarda çok daha yakın tarihlerde gösterilmektedir. Harry Goulbourne'ün de belirttiği gibi aynı siyasal toplumda yer alan kültürlerin, kreolleşme ya da melezleşme yoluyla birleşim oluşturmayacağını kanıtlayan herhangi bir örneğe rastlanmaz.[21]

Çoğul olarak nitelendirilen toplumlar, özel grupların varlığıyla değil, bu grupların kurumsallaşmasıyla ve toplumsal statülerinin yaklaşık eşit olmasıyla ayırt edilebilir. Etnik grupların temelden eşitsiz ol-

21 Goulbourne, 1992.

ması geleneği, Avrupa ülkelerinin sömürgeci egemenliğine boyun eğen toplumlardan miras kalmıştır; çoğu, bağımsızlık sırasında ilan edilen eşitliği en azından simgesel yanıyla sürdürecek siyasal mekanizmaları oluşturmayı ve uygulamayı başaramamışlardır: Çoğulluk, esas olarak siyasal bir anlam taşır.

Son olarak şunu belirtmeliyiz: Bu kavram kullanılırken, gruplar arasındaki ayrım abartılmaktadır; bu grupların da bir sistem oluşturdukları, insanlar arasında alışveriş ve gruplar arasında nesnel ilişkiler olmamasının mümkün olmadığı ihmal edilir. Aynı kavram kültürel boyutların abartılmasına, sınıf aidiyetlerinden ve iktidar örgütlenmesinden doğan etkilerin önemsiz görünmesine yol açar. Smith'in yaptığı gibi, "etnik" ilişkiler adına Sovyetler Birliği ile Belçika'yı aynı kategoriye sokmak kavramın geçerliliğinin sorgulanmasına yol açmıştır.

Pek az yararlanılabilecek bir kavram olduğu ortaya çıkmıştır. Çok sayıda yazar, bu kavramdan vazgeçerek çoğulculuk kavramını benimsedi; en başta da, iki ünlü kuramcı olan Pierre Van den Berghe ve Richard A. Schermerhorn.

TOPLUMSAL YAPI VE ÇOĞULCULUK

Yurttaşlık hakları kuşağından bu iki sosyolog, antropologların çoğul toplumlar üstüne çalışmalarından etkilenerek (hatta, Pierre Van den Berghe, Alt-Sahra ve Peru'da yaptığı araştırmalarla bu çalışmalarda yer almıştı) etnilerarası ilişkiler alanına yepyeni bir kuramsal yaklaşım getirmek istediler. Hem yapısal hem de tarihsel içeriği olan bu yaklaşım, sınıf ve ırk arasındaki ilişki sorunsalı ile çoğul toplumlar sorunsalını bütünleştiriyordu. Furnivall'in çoğul sömürge toplumu üstüne çalışmalarını geliştirirken, felsefecilerin ve siyaset sosyologlarının geleneğini benimsemediler; bu geleneğe göre siyasal çoğulculuk, totaliter toplumlara karşıt olan demokratik toplumların ayırt edici özelliği olarak görülüyordu.

1964'te, Yüksek Mahkeme'nin yurttaşlık hakları lehine aldığı kararlardan sonra, meslektaşlarının büyük bölümü Birleşik Devletler'deki sorunlara adamışlardı kendilerini; bu iki araştırmacı ise bu so-

runları görelileştirmeyi hedefliyorlardı.[22] Bu görüşü başka uluslar için yeniden ele almakla, yani farklı ülkelerdeki etnik gruplar arasında kurulan ilişkileri karşılaştırmakla yetinmek istemiyorlardı. Onların yapmak istediği, başta azınlık grupları ile çoğunluk arasındaki ilişkiler olmak üzere, gruplar arası ilişkilere yönelik sorgulamada etnik ilişkiler sorununa da yer vermekti. Van den Berghe, antropologların geleneğine uygun olarak yaptığı çözümlemesinde, sömürgeleşmeden doğan toplumları konu aldı. Schermerhorn'un projesi çok daha genişti; değerlendirme çerçevesi olarak bütün toplumları öneriyordu. Her ikisi de, toplumsal antropologların düşünce geleneğinden esinlenerek kendi görüşlerini oluştururken karşılaştırmacı bakış açısını benimsediler.

"Race and Racism. A Comparative Perspective"

Pierre Van den Berghe'in çok rağbet gören bu küçük kitabı,[23] çoğul toplumlar alanındaki çalışmalar ile uzun yıllar boyunca yapılmış bütün araştırmaların bireşimiydi; Kuzey'deki siyah gettonun Güney'in Jim Crow yasalarıyla aynı işlevleri taşıdığını, Weber'in formülüne göre Siyahları uzaklaştırmaya ve Beyazların üstünlüğünü ortaya koymaya yaradığını gösteriyordu.

Sömürgeleşmeden doğan toplumlar kaçınılmaz olarak çoğuldur yani birbirinden ayrı, birbiriyle benzeşen, koşut ve birbirini tamamlamayan kurumların barındığı farklı parçalardan oluşuyordu. Avrupalıların Amerika'ya ve Afrika'ya yerleşmesiyle önce sömürge toplumu oluştu ve Van den Berghe'nin himayeci olarak nitelediği ve sömürgeci olarak adlandırılabilecek ilişkiler bu toplumun bağrında gelişti. Yerlilerin kültürü yok edildi. Tıpkı sömürgecilerin getirdiği köleler gibi yerliler de, eğer ortadan kaldırılmamışlarsa egemenlik altına alındılar, kültürleştirildiler ve batılılaştırıldılar. Ancak daha sonraları oluşan etnilerarası ilişkiler sistemi, her ülkede özgül biçimler aldı; her ne kadar bütün ülkeler himayecilikten rekabetçiliğe ya da başka bir deyişle, sömürge durumundan siyasal bağımsızlığa geçmiş olsalar da.

22 Bkz. vii. Konu.

23 Van den Berghe, 1967; ayrıca bkz. Van den Berghe, 1970.

Himayeci sistemde etnilerarası ilişkiler, efendi-hizmetkâr ilişkisi modeline uyum gösterdi. Sayıca küçük bir azınlık olan egemen grup, egemenliğini akılcı hale getirirken öteki grubu aşağıladı ve çocuksu gördü. Egemenlik altındaki grup ise, bu koşulu içselleştirerek efendinin ona dayattığı imgeye ayak uydurdu: Gerçekten de çocuksu ve sorumsuz davranmaya başladı. Eğitim, etkinlik, sağlık kuralları, gelir, yaşam tarzı; –Warner'ın krokisine göre yatay– kast engeliyle kesin olarak birbirinden ayrılan bu iki grup, her bakımdan birbirine karşıttı. Rollerin ve statülerin tamamı ırka göre tanımlanıyordu. İlişkiler asimetrik ve tamamlayıcıydı, katı bir teşrifata göre düzenleniyorlardı. Toplumsal mesafenin çok büyük olması, gündelik yaşamda bireylerin yakınlığına izin veriyordu, çünkü böylesi bir yakınlık iki grup arasındaki temel farkı tartışmalı hale getirmiyordu. Efendi ile hizmetkâr kendi statülerini bir an olsun unutmadıkları için bütün günü birlikte geçirebiliyorlardı. Egemen grubun erkekleri egemenlik altındaki grubun kadınlarıyla sık sık cinsel ilişki kuruyorlar, bu ilişkilerden doğan çocukların bir bölümü egemenlik altındaki grupta kalıyor (elbette, birkaç avantaj farkıyla), diğerleri de ara grubu oluşturuyorlardı. Siyahlar düzenli olarak linç eylemlerinin kurbanı oluyor ve böylelikle onlara "yer"leri hatırlatılmış oluyordu.

Himayeci sistem, tarım ve zanaat üretiminin egemen olduğu sanayi öncesi toplumların ayırt edici özelliğiydi. Daha "saf" biçimlerine, köle emeğine dayalı plantasyonlarda da rastlanıyordu: Brezilya'nın kuzeydoğusu, Güney Afrika'da Cape Town'ın batısı, Antiller ve İçsavaş'tan önce Birleşik Devletler'in güneyi. Latin Amerika ülkelerinin pek çoğunda geçerli olan *encomienda* sistemi de bunun izlerini taşıyordu. Sistemin istikrarı, egemenlik altındaki grubun büyük bir baskı altına alınmasına bağlı olduğu kadar, iki grup arasındaki ilişkileri düzenleyen eşitsizliğe rağmen iktisadi rollerin büyük ölçüde birbirini tamamlamasına ve bazı duygusal ilişkilerin kurulmasına da dayanıyordu.

Sanayi, ve kent toplumlarının belirgin özelliği olan rekabetçi tip sistemde siyasal egemenliği elinde tutan grup sayı bakımından da üstündü. Her ne kadar renk sınırı (*color bar*) her zaman varlığını sürdürse de,

sınıf farkları ortaya çıktı ve Beyazlar ile Siyahlar arasında eğitim, gelir, meslek ve yaşam tarzı gibi alanlarda görülen eşitsizlikler azalmaya başladı. Sınıf eşitsizlikleriyle kast ayrımı kaynaştı. Irk, gösterilen etkinlik tipini ve işlerin dağılımını etkilemeye devam ediyordu, ancak iktisadi yaşamda görece özgür ve hareketli el emeği kullanıldığı için tek ölçüt olmaktan çıktı. Siyasal sistem *Herrenvolk democratie* haline dönüşme tehlikesi yaşıyordu. Yani iktidarın uygulanmasının ve oy verme hakkının, fiilen (İçsavaş sonrasında Birleşik Devletler) ya da yasal olarak (apartheid Güney Afrikası) egemen grupla sınırlandırıldığı parlamenter bir rejime dönüşebilirdi. Siyahlar, yoksulluk ve her gün karşı karşıya kaldıkları ayrımcılık biçimlerine isyan edince şiddet patlak verdi.

Efendi-hizmetkâr tipi ilişkileri, egemenlik altındaki kastın üyeleri ile egemen grubun en mütevazı kesimleri arasında görülen rekabet izledi. Nesnel toplumsal mesafe azalmakla birlikte, fiziksel ve uzamsal ırkayrımı arttı. Beyazlar ile Siyahlar arasında kişisel ilişkiler imkânsızlaştı, ırklar arasındaki cinsel ilişkiler de iyiden iyiye azaldı. Toplumsal mesafeyi korumak için teşrifat kuralları artık uygulanmadığından, gruplar arasındaki toplumsal mesafeyi sağlama ve egemen grubun egemenliğini pekiştirme işlevi ve etkisi için uzamda ırkayrımı öne çıktı. Kurumlar, tamamlayıcı olacaklarına katlayıcı hale getirildiler: Ayrımsız parçalanma egemen oldu. Özgür bir toplumun iktisadi gereksinimleri bu tür bir katlanmaya ters düştüğü için toplumsal sistemin dengesi bozuldu. Irklar arasındaki ilişkiler, artık şiddetin ve nefretin izlerini taşıyordu. Günah keçisi görüngüsü giderek gelişti. Siyasal bilinç her iki grupta hızla gelişti; taraflardan biri linç eylemlerine ya da pogromlara başvururken, diğeri de ırk ayaklanmalarını ve terörist suikastları kullanıyordu. Van den Berghe, durumlar için Birleşik Devletler'i, Büyük Britanya'yı, Güney Afrika'yı, Yahudi düşmanı tepkileriyle Doğu Avrupa'yı, Çinlilere ve Hintlilere karşı ayrımın hüküm sürdüğü Kenya'yı, Britanya Ginesi'ni, Malezya'yı ve Endonezya'yı örnek veriyordu.

Günümüzde, sömürge sonrası toplum durumu gösteren Brezilya, Meksika, Birleşik Devletler ve Güney Afrika'nın farklarını anlamak için dört değişkenden yararlanılabilir: Nüfus oranı, Avrupalılar

gelmeden önceki yerli grupların siyasal örgütlenmesi, dinsel gelenekler ve sömürge toplumlarının oluşumundaki siyasal koşullar.

Avrupalılar, büyük göç alan Birleşik Devletler'de ve Brezilya'da çoğunluk, Meksika'da ve Güney Afrika'da ise azınlık durumundaydı. Ancak Avrupalıların sayısı öğelerden yalnızca biriydi: Birleşik Devletler'e giden Avrupalılar yerli grupları ortadan kaldırmış, Brezilya'ya gidenler de onlarla karışmıştı; Güney Afrika ırklara göre bölünmüş bir toplum yaratırken, Meksika'da melez nüfus ortaya çıkmıştı. Başka bir karşıtlık: Meksika'da, güçlü ve merkezi büyük eyaletler, Brezilya'da ve Birleşik Devletler'de göçer ya da yarı-göçer küçük yerli gruplar vardı; Güney Afrika'daki gruplar ise sayıca kalabalık olmakla birlikte birbirlerinden ayrı ve dağınıktılar. Meksika'daki Avrupalılar yerlileri ortadan kaldırmak yerine onları egemenlikleri altına aldılar ve plantasyon çalışmalarında hizmet edecek el emeğini ithal ederken, Birleşik Devletler'de ya da Brezilya'da olduğu gibi onları "kapalı bölgeler"e hapsetmediler. Dinsel gelenekler de etkili oldu. Katolik Kilisesi, Meksika'da ve Brezilya'da yerlilerin dinini değiştirmek için zor kullanmakla birlikte kültür bağdaştırmacılığını belli ölçüde kabul ederek yerlilerin kurtuluşunu ve ebedi yaşama ulaşmasını sağlayacak yaşam koşullarını dayattı. Köleciliğe ve efendilerin köleler üstündeki sınırsız iktidarına sık sık karşı çıktı. Rahipler, bütün insanların ruhsal eşitliği adına kölelerin de vaftiz edilmelesi ve evlendirilmesi için ısrar ettiler. Birleşik Devletler ve Güney Afrika'daki Protestanlar, egemenlik altındaki grupların ruhsal kaderine kayıtsız kaldılar ve İncil'de köleliği doğrulayacak argümanlar aramayı tercih ettiler. Kendi kölelerinin vaftiz edilmesini ve evlenmesini cesaretlendirmeyerek gerçek imanı, kendi kastlarına tanınmış bir ayrıcalık olarak görmeyi yeğlediler. Siyasal gelenek ise ülkeden ülkeye farklılık gösterdi. Güney Afrika'da sömürge toplumunda çıkan çatışmalar her zaman ırklar temelinde gelişti, İngilizler ile Afrikanerler şiddetli çatışmalardan sonra bütün Beyazların Siyahlar, Hintliler ve melezler üstündeki egemenliğini kurdular. Buna karşılık Birleşik Devletler'deki ırk çatışmaları, iktisadi çıkarların ayrışmasından doğan toplumsal çatışma biçimlerini dışlamadı. İçsavaş'ın patlak vermesinde, Ja-

ponya ile kurulan ilişkilerde ve daha genel olarak Amerikan emperyalizminin gelişmesinde ırk çatışmalarının başrolü oynadığı doğrudur; yine de Güney Afrika'daki kadar asli bir etken olduğu söylenemez. Bağımsızlık Savaşı'ndan sonra Meksika'da çıkan önemli çatışmaların konusu, toprak dağılımı ve siyasal iktidardı; ırk sorunları ise siyasal çatışmalarda ya ikincil neden olarak yer aldı ya da hiç yer almadı. Himayeci, sömürgeci sistemden ırklara yer vermeyen sınıf toplumuna doğrudan gerçilirken, rekabetçi durum yaşanmadı. Proletarya, kölelerı tümüyle saf dışı bıraktı. Toplumsal koşullar birbirinden ne denli farklı olursa olsun bugün bile, Meksika dışındaki üç ülkede toplumsal katmanlaşma sisteminin temel boyutu ırktır.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, ırklar arası ilişkilerde himayecilikten rekabetçiliğe ya da sömürge toplumundan sömürge-sonrası topluma geçilmiştir. Ancak Brezilya'daki çatışmaların şiddeti, Birleşik Devletler'den, özellikle de Güney Afrika'dan çok daha azdır. Her ne kadar bu otoriter demokrasilerin her biri, yurttaşlık haklarını fiilen ve yasal olarak egemen grupla sınırlamış olsa da birer demokrasidir. Bu yüzden de, kendi yok oluşlarının tohumlarını bünyelerinde barındırırlar: Modern yurttaşlık kendi bünyesinde evrensellik ilkesine yer verir. Bu demokrasiler, girişim ve çalışma özgürlüğüne dayanan modern iktisadın gereklerini pek yerine getiremezler. Kendi yok oluşlarının tohumunu bu alanda da taşımaktadırlar.

Van den Berghe'ye göre çoğulculuğun bu tipi, totaliter rejimlerdeki üniter tutkunun karşıtı olarak görülen demokratik toplumlardaki siyasal çoğulculukla karıştırılmamalıdır. Irksal çoğulculuk, çoğul toplumların özel bir biçimidir. Çoğulculuk kültürel alanda da görülebilir, toplumsal alanda da. Kuşkusuz, gerçeklikte çoğu kez birbirine bağlı olan bu iki tipi, çözümleme yaparken ayırmak gerekir. Birleşik Devletler'de kültürel çoğulculuk zayıf, toplumsal çoğulculuk kuvvetlidir. Buna karşılık Güney Afrika'da toplumsal çoğulculuk önemlidir ve kültürel çoğulculuk buna eşlik eder: Bu ülkede çok sayıda dil ve dinsel gelenek vardır. Meksika'da ve Brezilya'da ise ara durumlar görülür: Brezilya'daki Afrika kültürünün ve Meksika'da Kızılderili kültürünün

ortak kültür üstündeki etkisi, bu kültürlerin Birleşik Devletler'deki etkisinden daha fazladır. Meksika'daki kültürel çoğulculuk biraz daha üstün olsa da, Brezilya ve Meksika'daki toplumsal ve kültürel çoğulculuk Birleşik Devletler'den daha zayıftır. 1963'te Gordon'un formülleştirdiği kültürel çoğulculuk ve yapısal çoğulculuk ayrımına Van den Berghe de ulaşmıştır.[24]

"Comparative Ethnic Relations"

Richard A. Schermerhorn ise, bütün toplumlara uygulanabilen bir çözümleme çerçevesi önerdi.[25] Bütün insan toplumlarında alt-bölümler ya da alt-sistemler, yani nüfusun geri kalanından az çok ayrı özel bütünlükler vardır. Bunları belirtmekte kullanılacak en uygun terim etnik gruplardır. Birbirlerinden sayı, güç ve "etnisite" –yani bu durumda ayırt edici etnik özellikler– bakımından farklıdırlar. Etnik gruplar arasında temel bir fark olduğuna ve bu grupların ayırt edici özelliklerinin kültürleşmeyle değişebileceğine, bunun ırk grupları için mümkün olmadığına inanan Van den Berghe'nin tersine, Schermerhorn için ırksal grup, etnik grubun özel bir biçiminden başka bir şey değildi. "Etnik grupların toplumla bütünleşmesini kolaylaştıracak ya da engelleyecek koşulların belirlenmesi"ni sağlayan genel bir çözümleme çerçevesi önerdi. "Bütünleşme, bir durum değil bir süreçtir ve bu süreç sırasında toplum içindeki bütünlükler ya da öğeler, bu toplum içindeki egemen grubun etkinliklerine ve hedeflerine etkin olarak ve işbirliği kurarak uyum sağlama noktasına ulaşırlar."[26]

Bütünleşme bir kere elde edildi mi sonsuza kadar sürecek demek değildir, özel bir toplumsal duruma bağlıdır ve çatışmaları dışlamaz. Sistem kuramı ile çatışma kuramı arasındaki karşıtlığın aşılması ve çatışmalar ile bütünleşme arasındaki diyalektik çözümlemenin çözümlenmesi gerekir. Örgütlenmiş her siyasal birimde, gerçekten de hem meşrulukla ilgili bir parça hem de zorlamayla ilgili bir parça vardır. Bu nedenle

24 Bkz. VII. Konu.
25 Schermerhorn, 1970.
26 Schermerhorn, 1970, s. 14.

yazar, farklı bütünleşme tarzları ile etnik grupların çatışma tarzlarını, modern toplumların içinde sınıflandırmaya ve çözümlemeye çalışmıştır.

Bütünleşme, çoğulculuk ve ırkçılık derecesiyle ölçülebilir. Schermerhorn ırkçılığı, fiziksel bir tip ile kültür çizgileri arasında değişmez zorunlu bir bağ olduğunu savunan ideoloji olarak tanımlar. Çoğul toplum hakkında Van den Berghe ile aynı tanımı benimser ve onun gibi, çoğul toplumlardaki siyasal çoğulculuk ile yapısal ve hatta kültürel çoğulculuğu birbirinden ayırır. Onun ele aldığı konular bunlardır. Kurumsal çoğulculuk, toplumsal alışverişlerin her bir birim içinde oluşmasına yol açar, çünkü ötekilerle karşılaşmak bazı özel fırsatlar sayesinde mümkün olmaktadır; Furnivall'in çözümlemesine göre, örneğin iktisadi piyasada. Grup, az ya da çok kapanabilir ve her seferinde, kültürel çeşitlilik ve yapısal katılım özel bir bileşim oluşturur. Schermerhorn'a göre yapısal çoğulculuk sorgulanmadan kültürel çoğulculuk çözümlenemez; kültürel alıntı kuramcısı antropologlar (Herskovits ve Linton) ya da Chicago okulunun araştırmacıları arasında yer alan asimilasyon sosyologları da bu görüşü savunmuşlardı. Zaten kendisi de, kültürel çoğulculuğu tümüyle bir kenara bırakmaksızın yapısal çoğulculuğa ayrıcalık verdiğini belirtmişti.

Etnik grupların bütünleşmesinin ya da başka bir deyişle, ırkçılığın ve çoğulculuğun aldığı biçimler birbirinden bağımsız üç değişkene bağlıdır: 1) Gruplar arası etkileşimin (*intergroup sequences*) tarihsel koşulları. Schermerhorn anlamlı beş tarihsel koşulu çözümler: Parya gruplarının belirmesi, yerli izolaların belirmesi, ilhak, göç, sömürgeleşme; 2) grubun kapanmasının ya da ayrılmasının kurumsallaşması ya da kurumsal ayrılıkçılık derecesi; 3) egemen grubun azınlık gruplarının kolektif kaynaklara ulaşmasını, iktisadi ve siyasal kurumlara katılmasını denetleme kapasitesi.

Bu değişkenlerin farklı tarzlarda etkili olmasına yol açan nedenler şunlardır: Çeşitli grupların ortak hedeflerde uyuşması (asimilasyon ya da çoğulculuk gibi), aynı yapısal ve kültürel özellikleri paylaşmaları ve nihayet, siyasetin iktisada egemen olduğu bir toplumda mı (yani komünist toplumlar ve komünizmden etkilenmiş Üçüncü Dünya top-

lumları) yoksa iktisadın siyasete egemen olduğu bir toplumda mı (Batı toplumları) temasın gerçekleştiği.

Parya grupları, katı katmanlaşma sisteminin görüldüğü birkaç eski Asya ulusunda (Tibet, Kore, Japonya ve Hindistan) görülür. En alt toplumsal katman, kast dışı kalan ya da dokunulmaz olan gruplardan oluşur; bu katman tanımlanırken ritüel bakımdan saf olmadığı ve üyelerinin kalıtım yoluyla geçen bir statü uyarınca aşağılayıcı işlerle kısıtlandığı söylenir. Her ne kadar kast sistemi son birkaç onyıl içinde yasal olarak yıkılmış olsa da, toplumsal yaşamda tümüyle yok olduğu söylenemez. Bu anlamda ırkçılık da yoktur. Hindistan'daki dokunulmazlar kategorisi ve Japonya'daki *burakumin* kategorisi fiziksel görünüme dayanmaz: Onları ayırmak imkânsızdır. Her ne kadar onların koşulları ırkçılığa yol açan koşula benzese de (dayatılmış alt statü), burada söz konusu olan ırksız bir ırkçılıktır (Japonya'da "görünmez ırk"tan söz edilmişti); modern toplumların yabancısı olduğu bin yıllık eski bir kurumlaşmanın ürünüdür. Burada çoğulculuk da yoktur: Paryalar, paralel bir yapı oluşturmazlar.

Yerli izolaları Afrika'da, Asya'da, Latin Amerika'da, yani modernleştirilmiş bir kesimin var olduğu ancak yalıtılmış grupların da toplumun geri kalanıyla zayıf bir alışveriş içinde bulunduğu ülkelerde görüldü. Böyle bir durumda ancak sözde-ırkçılık, yani "modernler"in "yalıtılmış olanlar"a, küçümseme ve üstünlük duygusuyla yaklaştıkları bir durum söz konusu olabilir. Yalıtılmışlar kolektif yaşama katıldıkça ya modern yaşamın uygulamaları ile normlarına yavaş yavaş katılabilirler ya da ayrı gruplar olarak tanınmak üzere mücadele edecek baskı grupları oluştururlar. Bu son durumda federalizmin, kabul edilmiş özerkliğin biçimlerinden birini ya da özel ayrıcalıkları elde etmek için uğraşırlar. Irkçılığın söz konusu olmadığı bu durumlar toplumlara ve etnilere göre farklı çoğulculuk biçimleri yaratır.

Avrupa'nın Ulus-Devletler'i, art arda gelen ilhaklarla oluştu. En eskilerden ikisinin, Fransa ve İngitere'nin toprakları farklı tarihsel kökenden halkların işgal ettiği komşu bölgelerin ilhak edilerek sınırların genişletilmesinden oluşuyordu. Sömürgeleştirme sürecinin tersine, kül-

türleri ve ırkları bakımından yakın, bitişik bölgelerdi bunlar. Bu yüzden de ilhak, buna hedef olanlar tarafından şiddetli bir görüngü olarak hissedilmedi pek. Kaldı ki ilhakın sonsuza dek sürmesi söz konusu değildi ve her an tehditle karşı karşıya kalabilirdi. İlhakın ırkçılığa yol açtığını gösteren pek az örnek vardır: Komşular arasındaki fenotip farkları genellikle zayıftır. Yine de, halkların birbirinden oldukça farklı olduğu ve ilhaka girişen halkın kendisinin yakın tarihte göç ettiği durumlarda ırkçılıkla karşı karşıya kalınabilir: Birleşik Devletler'deki Amerikalıların İspanyol illerini ilhakı sırasında olduğu gibi. İlhak, asla çoğulculuğa yol açmaz. Kültürel homojenlik isteyenler her zaman ulusçu militanlar olmuştur. Çoğulculuk düşüncesi de gözden düşürülmüştür. Kültürel birlik siyasal bir norm olmakla birlikte çoğulculuk, İsviçre ve Sovyetler Birliği dışında yeterince incelenmemiştir. Arap toplumları ise birer çoğulculuk örneğidirler. Türk İmparatorluğu'nda, Hıristiyanlar ile Yahudilere özel statüler tanınmış ve tümü *millet*i oluşturmuştur. *Milletler*in üyeleri kendi Kiliseleri'nin, yurttaşlık haklarının ve özgül eğitimlerinin tanındığını biliyor, ancak marjinal olarak kabul ediliyorlardı ve her tür iktidardan, tarihsel karardan uzak tutuluyorlardı. Buna karşılık, ulusal Devletler'in oluşumu sırasında azınlık haklarının tanınması, gruplar arası çatışmalar karşısında getirilen aldatıcı bir çözüm oldu daima.

Schermerhorn "göç" terimiyle grupların kitleler halinde nakledilmesinden doğan durumları kastediyordu; dolayısıyla, zorlamanın çokluğundan azlığına göre yapılan bir sıralamaya göre göç kapsamına giren durumlar şunlardı: Kölelerin nakledilmesi, evsahibi toplumun bir bölgesinden diğerine zorunlu çalışma hareketleri, "coolie ticareti" de dahil olmak üzere çalışma sözleşmeleri, yurtdundan edilmiş kişilerin kabul edilmesi, gönüllü göçmenlere verilen oturma izni. Bütün bu durumlarda evsahibi toplum ile göçmenler arasında, ne ölçüde kabul görmüş olursa olsun kültür farkları vardır. Modern dünyada ırkçılıkla ilgili en zorlu sonuçlar köleliğin eseridir. Kölelik, zorlamanın en uç biçimidir; zaten, sömürü ile ırkçılık arasında da sıkı bir bağ vardır her zaman. Göçün kölelik dışındaki biçimlerinde yeni gelenlere, genellikle ırkçı teşrifat uygulanmaz ve bu denli kısıtlayıcı statüler dayatılmaz. Yi-

ne de, eğer evsahibi toplumun kölecilik ya da sömürgecilik geleneği varsa ve ırkçı ideolojileri geliştirmişse, bu toplumun bazı üyeleri de göçmenler karşısında ırkçı bir yaklaşım içine girebilirler. Commonwealth'in Beyaz olmayan göçmenleri, İngiltere'de böyle bir yaklaşımla karşı karşıya kalmışlardı; 19. yüzyıl sonundan itibaren Birleşik Devletler'e gelen Asyalılar da. Köleci toplumlar kusursuz çoğul toplumlar halini aldı: Özgür insanlar ile köleler birbirlerinden tamamen ayrılmıştı. Bu noktada, Van den Berghe ve Gordon'un bambaşka bir sözcük dağarcığıyla ortaya koyduğu kültürel çoğulculuk ile kurumsal çoğulculuk ayrımı önemlidir: Birleşik Devletler'deki Siyahların durumunda birincisi zayıf, ikincisi ise güçlüdür. Farklı ülkelerde farklı konfigürasyonlara rastlanır. Kültürel farklar, kurumsal farkları ve özel grupların varlığını açıklamakta yeterli değildir.

Kölecilik modern toplumların ayırt edici özelliği değildir; başka ülkelerin yanı sıra Mısır'da, Asur'da, Çin'de, Hindistan'da, Yunanistan'da, Roma İmparatorluğu'nda ve Rönesans'tan önce Akdeniz ülkelerinde görülmüştür. Modern köleciliğin özellikleri şunlardır: Sömürgeciliğe bağlı olması, ticaret alanındaki egemenlik ve İngiltere'de kapitalizmin gelişmesi için imkân yaratmış olması, günümüzde ise Batı dünyasıyla ilgili olması.

*Sömürgeleşme*ye gelince; uzaktan gelen grupların yerli nüfus üstündeki egemenliğidir. Sömürgelilerin az sayıda olmasına (örneğin, Karayipler), kalabalık olmasına (Cezayir, Rodezya, Güney Afrika) ya da ülkeyi kitleler halinde işgal etmelerine (Birleşik Devletler, Kanada) göre üç farklı biçim alabilir. Sömürgecilik ile ırkçılık arasında şaşmaz bir bağ olduğu için, bu bağın görülmeyebileceği durumların ortaya çıkarılması ve çözümlenmesi gerekir. Pek ırkçı olmayan ya da en azından diğer sömürgecilerden daha az ırkçı olan Fransızlar bile, sömürge durumunun kendi mantığına ayak uydurarak ırkçılığa sürüklenmişlerdir. Sömürge durumu ise, erkeklerin yerli kadınlarla mı yoksa kendi gruplarından kadınlarla mı evlendiklerine göre farklı bir gelişme çizgisi gösterir. Yerli kadınlarla cinsel ilişki kurulması hoşgörünün işareti sayılamaz; durumu değiştiren asıl etken evliliktir; böylelikle toplumsal bakımdan kar-

ma bir nüfus ortaya çıkar. Meksika, Brezilya ve genel olarak Latin Amerika örneklerinde görüldüğü gibi, ırkçılık bu koşullarda ya zayıftır ya da hiç yoktur. Buna karşılık, aynı gruptan kadınlarla evlenilmesi ırkçılığı pekiştirir –Yeni İngiltere'deki sömürgelerde olduğu gibi.

Irkçılığın gelişmesiyle en doğrudan bağı kuran etkenler sömürgeleşme ve köleliktir. Sömürge durumu, bilimsel iddiasıyla eşitsiz iki toplumun varlığını doğrulayan ırkçılığı billurlaştırır: Renkten yararlanılarak konulan sınır (*color bar*), sömürge sisteminin temelidir. Sömürge toplumu, çoğul toplumların en saf biçimidir ve etnik gruplar bu toplumda büyük bir kapalılık içinde yaşarlar. Bu toplum, bir grubun diğerleri üstündeki egemenliğini şart koşar ve bütünleşmenin sağlanması için zor kullanılması gerekir. Etnik gruplar arasında var olan tek ilişki de parçalı, yararcı, işlevsel, potansiyel olarak düşmanca, esas olarak istikrarsızdır. Sömürge durumu Afrika'da ve Asya'da farklı biçimler almıştır. Afrika'da sömürgeciler ile sömürge halkları arasındaki kültürel fark çok büyüktü, ara toplumsal gruplar buralara yerleşmedi, örneğin Rodezya'da ve Güney Afrika'da da görüldüğü gibi, çok sayıda daimi sömürgeliler *Herrenvolk democraties* yarattılar. Sömürgeleşmenin Asya'da daha geç bir dönemde yaşanması, halkın büyük bölümünün bağımlı olduğu geçim iktisadıyla alakası olamayan büyük girişimlerin kurulmasına yol açtı.

Schermerhorn, bu çözümlemelerden yola çıkarak dünyanın bölgelerini kapsayan bir tipoloji hazırladı; tarihsel sıralamayı ve egemen ilkenin, iktisat mı (Batı ulusları) yoksa siyaset mi (komünist ya da komünizmden etkilenmiş ülkeler) olduğunu dikkate alarak sekiz büyük ülke tipi ortaya çıkardı: Avrupa ve Yeni-Avrupa ulusları, İber ulusları, Küba dışında kalan Karayip toplumları, Ortadoğu ve Kuzey Afrika, Doğu Avrupa'daki komünist ülkeler, Asya ve Güneydoğu Asya'daki komünist olmayan ülkeler, komünist Asya, Alt-Sahra Afrikası.

Schermerhorn'un oluşturduğu yapı içinde temel saydığım öğeleri özetlemeyi gerekli gördüm. Bu yapıyı değerli kılan, bazıları zaten iyi bilinen çözümlemeleri ve olguları tek bir yorum sisteminde bütünleştirme çabasıdır. Etnilerarası ilişki alanında "genel kuram" oluşturma-

ya adanmış bu mükemmel çalışmaların anıtsal bir değer taşıdığını belirtmeliyiz; tarihsel ve karşılaştırmalı boyutları da, onun Amerikan sosyolojisinde özel bir yer tutmasını sağlar. Toplumsal yapı içindeki yerini aldığını da belirtelim. Bazı eleştirmenlerin yaptığı gibi diğer düzeyleri ihmal etmiş olmakla suçlanamayacağını, çünkü zaten onun projesinin de bu olmadığını düşünüyoruz. Ne var ki bu kuram, yurttaşlık hakları kuşağı sosyologlarının, Amerikan toplumunun eleştirel çözümlemesini yaptıkları sırada ortaya atıldı; bu sosyologlar, Marxçılığın etkisi altında kalarak etnilerarası ilişkileri ele alırken iktisadi boyutu öne çıkardılar, tarihsel ve siyasal yorumları bir kenara attılar. Schermerhorn'un kuramının arkası pek gelmedi. Bir sonraki kuşağın yaptığı araştırmaların konuları Amerikan toplumunun güncel siyasal sorunları, etnisitenin yeniden keşfi, *affirmative action* ve *welfare* siyasetinin değerlendirilmesi, ırkçılığın etkileri ve gelişimiydi. Doğrudan doğruya sosyolojiyi kuranların görüşüne dayanan bu genel yorum karşısında, hep alıntılanan ve az tartışılan bir istisnaymış gibi davranıldı.

Her ne kadar benim görüşlerim, Schermerhorn'a yöneltilen itirazları andırsa da, onlarla karıştırılmamalıdır. Çoğulculuğun ve ırkçılığın bütün insan toplumlarında görülen biçimleri, onların tarihsel anlamı ihmal edilmeksizin tek bir kuramda sunulabilir midir? Özellikle, modern toplumun yarattığı kopuştaki ve insanlar ile gruplar arasındaki ilişkilere yeni bir anlam kazandıran bir evrenselciliğin oluşmasındaki önemini ortaya koymak gerekmez mi? Çoğulculuğu ve ırkçılığı kast toplumu, sömürge toplumu ve modern demokrasi gibi birbirinden çok farklı toplumlarda ele alırken tek bir kuram hazırlamak, yurttaşlar toplumunun tekilliğini azımsama tehlikesi taşır. Etnilerarası ilişkiler üstüne genel bir kuram önerirken başsız toplumları, örgütlenmiş toplumları, modern toplumu, sömürge ve sömürge-sonrası toplumlarını birbirinden ayırarak, modern toplumu "ulusallaşma"yla ve "sanayileşme"yle niteleyen Emerich K. Francis'in izinden gitmek gerekmez mi?[27]

---

27 Francis, 1976. Bu kitap, bütün bilgilerin bir bilançosunu yapmayı da sağlamaktadır; kitabın ilk bölümünde en iyi sosyoloji ve antropoloji çalışmalarıyla ilgili bir seçme yer alır.

Baskıya ve statü farklarına dayanan sömürge toplumlarının iç çelişkisini çözümleyen çoğul toplum kuramcılarını takdirle karşılamak gerekir. *Tarihsel ortaklaşmalar*daki çoğulluğu siyasal ve hukuksal statülerin eşitsizliğiyle yönetmeye çalışırken başarısızlığa uğramışlardı. Çeşitliliklerin hukuksal ve siyasal yönleriyle benimsenmesi, modern toplumun evrenselcilik görüşüyle ters düşer. Kuramın getirdiği siyasal yarar sınırlıdır, çünkü yok olmuş bir toplum tipini asıl konu olarak ele almaktadır. Yine de, sömürge-sonrası toplumlarla ilgili çözümlemelerle, modern toplumla ilgili görüşlere temel bir katkıda bulunmaktadır. Geçmişten miras kalan kurumların ve gösterimlerin, aynı siyasal örgütlenme içinde bir araya gelen grupların ilişkilerinde hâlâ taşıdıkları önemin altını çizer; kendi meşruluklarının yurttaşlar topluluğuna dayandığını öne süren yöneticiler de buna dahildir. Bir zamanlar sömürge olan ülkelerde demokrasinin bugünkü sınırlarını anlamamıza katkıda bulunur. Bu çözümleme, daha eski demokratik toplumların yaşadıkları deneyimi de aydınlatmaya yarayabilir.

YEDİNCİ BÖLÜM

Asimilasyonun Başarısızlığı ve Mahkûm Edilişi 1960-1985

Van den Berghe ve Schermerhorn'un çalışmaları, 60'lı yıllarda asimilasyon sosyolojisinden koparak gelişen etnilerarası ilişki incelemelerinin yeni altın çağının bir parçasıdır. Tarihçi John Stanfield'in ardından gelen ve benim yurttaş hakları kuşağı olarak adlandıracağım –çalışmalarının en önemli bölümünü 1960 ile 1985 arasında üreten– yeni kuşak, hem asimilasyon paradigmasından, hem Chicago okulunun az çok doğrudan mirasçısı sayılabilecek olan kültüralizmden hem de sosyal psikologların mikro-çözümlemesinden kurtulmayı hedefliyordu.

Onlar önyargıların, stereotiplerin ve ayrımcılıkların yalnızca yüzeysel açıklamalar getirdiklerini söylüyorlardı. Irkçılık, ırkçı bireylerin psikolojik özellikleriyle değil, ırkçılığa yol açan tarihsel, iktisadi ve siyasal koşullarla yorumlanmalıydı. Irkçılığı Beyazların Siyahlara yönelik önyargılarıyla ve Siyahların kurban edilmesiyle açıklamaktan vazgeçilmeliydi –elbette bu gerçeklerin yaşandığı reddedilmiyordu–; Siyahların maruz kaldığı ırkçılık, onların Amerikan toplumundaki tarihlerinden yola çıkılarak nesnel eşitsizliklerden, yani Siyahlar ile Beyazların kolektif kaynaklara ve iktidara erişmesindeki eşitsizlikten yola çıkılarak çözümlenmeliydi. Etnik ve ırksal gruplar arasındaki ilişki-

ler, gruplar arası nesnel ilişkilerden ve toplumsal sınıf ilişkilerinden yola çıkılarak anlaşılmaya çalışılmalıydı. Etnilerarası ilişkiler sorununu makrososyoloji bağlamında "toplum" düzleminde ortaya koymak, etnik ve ırksal gruplar arasındaki ilişkileri iktidarın ve egemenlik görüngülerinin boyutlarından biri olarak görmek önemliydi. Irklar ve etnik gruplar arasındaki ilişkileri "sosyolojik hale getirmek", yani onları gruplar arası somut ilişkilerden, sınıf ilişkilerinden, toplum ve iktidar çatışmalarından yola çıkarak yorumlamak gerekirdi. Franklin Frazier, perspektif değişikliğinin de altını çizen şu formülü ortaya attı: "Irk ilişkileri sorunu gruplar arası ilişkilerin bir sorunu haline geldi."[1]

Hem liberal yazarların hem de Marxçı düşünürlerin benimsediği ve etnik biçimlerin kademeli olarak ve kaçınılmaz biçimde silindiğini öne süren paradigma, esastan tartışma konusu yapıldı. Amerikalılar, kendi ülkelerini oluşturan çeşitli grupların ne aynı ritimde ne de aynı yolla asimile olduğunu keşfettiler. Sosyologlar ise asimilasyon siyasetinin başarısızlığını, *melting pot*un sınırlarını ve etnik grupların varlığını çözümlediler. Chicago sosyologlarının tersine, etnisitenin bu biçimini asimilasyon sürecinin bir evresi olarak değil kalıcı bir veri olarak görüyorlardı.

Bazı sosyologlar da, asimilasyon siyasetinin tutkusunu ve haklılığını pek tartışma konusu yapmadılar, ancak dünya çapında etnik kökene dayanan yeni toplumsal bölünmeleri çözümleyerek, bunlar ile yenilenen etnik kimlikler ve talepler arasında ve ayrıca bir de sanayi-sonrası toplumun yorumlanışı arasında bağlantı kurdular. Diğer bazı sosyologlar da, bağımsızlığını henüz elde etmiş olan ülkelerde, önceki etnilerden yola çıkarak modern bir ulus oluşturmanın ne denli zor olduğunu gözlemlediler. Uluslararası siyasal ve hukuksal düzende tarihsel bir konu olarak kabul edilen ulus modelinin bütün dünyaya yayılmış olmasına rağmen, etnilerin dirilişine ilişkin çok sayıda örnek buldular. Avrupa'nın eski uluslarında bile, bazı militanlar öne atılarak Devlet'in kendi özgüllüklerini kabul etmesini istediler; oysa, Occitanie, Bretagne ya

1 Frazier, 1947, s. 270.

da Korsika, Galler ülkesi ya da İskoçya Fransız ve İngiliz uluslarıyla tümüyle bütünleşmiş görünüyorlardı. Eleştiride daha radikal bir tutum takınanlar ise asimilasyon siyasetini asimilasyoncu olmakla suçladılar. Bundan böyle, etnilerarası ilişkilere ve ırkçılığa toplumun eleştirel bir çözümlemesinde yer vermeyi hedefliyorlardı ve etnik ya da ırksal aidiyet ile sınıf aidiyetinin toplumsal eşitsizlikler sistemi üstündeki etkilerini ve bu etkiler arasındaki ilişkileri sorguluyorlardı. Böylelikle, sosyoloji söyleminde "asimilasyon"un yerini "etnisite" aldı. Bu terim, üstü kapalı olarak hem Amerikan toplumundaki çoğulculuğu, hem Batı'nın asimilasyon siyasetiyle simgeleşen siyasal düzene karşı isyanı hem de eşitsizliklerin ve ayrımcılıkların yükünü hatırlatıyordu. Sosyologlar arasındaki karşıtlık, New York'un entelektüel yaşamını düzenleyen siyasal bir çekişmeyle kesiştiği ölçüde şiddetlendi; bu karşıtlıkta yer alan iki kutuptan biri, *Commentary* çevresinde toplanan "etnisistler" ya da yeni-muhafazakârlar, diğeri de *New York Review of Books*'ta bir araya gelip kendini ifade eden az çok Marxçı "sınıfçılar"dı.[2] İkinciler birincileri düpedüz muhafazakâr olmakla suçluyorlardı; etnisiteyle ilgilenmek bile muhafazakârlığın bir işaretiydi, çünkü "etnisistler", toplumsal sınıfların önemini ve sınıf egemenliğinin etkilerini azımsıyorlardı.

Bütün bu tartışmalar gelişirken, antropolojik araştırma ve çoğul toplumlar kuramı üstündeki etkilerini incelediğimiz sömürgesizleşme hareketi tamamlanmakta ve eski Avrupa uluslarında bölgecilik hareketleri doğmaktaydı. Beyazlar ile Siyahlar arasındaki ilişkiler, yalnızca Birleşik Devletler'e özgü bir iç sorun olmaktan çıktı. İçerideki ve dışarıdaki sömürge halklarının durumu bu soruna paralel görüldü ya da daha doğrusu, Batı toplumlarındaki kimi grupların kaderiyle sömürge halklarının kaderi bir tutulmaya başlandı.

Yüksek Mahkeme'nin aldığı ve ırklar arasındaki ilişkiler tarihini altüst eden iki karar bu döneme rastlar. 1954'te alınan *Brown vs Topeka Board of Education* olarak adlandırılan kararda, anayasaya rağmen devlet okullarında ırkayrımı ilan ediliyordu. Yalnızca okullar-

2 Bu gözlemi Herbert Gans'tan ödünç aldım, W. Sollors tarafından aktarılmış, "Foreword", Sollors'ta (yönetiminde), 1996, s. xiv.

da değil bütün kamusal alanlarda "eşitlik içinde ayırma" ilkesine son veriyordu; bu ilke, 1896'da Yüksek Mahkeme'nin *Plessy vs Ferguson* kararıyla yerleştirilmişti ve Jim Crow yasalarının hukuksal temelini atıyor, uygulamada da ayrımı *ve* eşitsizliği sağlıyordu. İç savaşın sona ermesinden yüzyıl sonra Siyahlara, yuttaşlıkla ilgili hukuksal araçlar nihayet verildi. Birinci karar, yurttaşlık haklarını konu alan ikinci bir kararla 1964'te tamamlandı. Araştırmaların maddi koşulları ve içeriği de değiştirildi. *Race and ethnic relations* alanında uzmanlaşmış araştırmacıların sayısı ve yetkililerin sağladığı araştırma kredileri artırıldı. Öte yandan araştırmacılar, Siyahların eşitliği ve genel olarak etnik azınlıklar için verdikleri militan mücadeleyi bilimsel etkinlikleriyle buluşturma imkânı buldular. Bütün bu koşullara rağmen, araştırmaların yönü güncel durumun çözümlenmesiyle ve güncel eylemlerle sınırlı kaldı. Aşağıda tanıtacağımız ve daha önce söz ettiğimiz önemli kuramcıların dışında kalan militan ırk ilişkileri araştırmacılarının çoğu, kuramla ilgili tutkularını sınırlama, Amerikalı olmayan dünyayı bilmezden gelme ve tarihin önemini azımsama eğilimindeydiler.

Kamu yetkililerinin ve azınlık haklarını savunan derneklerin isteği üstüne yerel araştırmalar yapan ve bunlardan birinin deyimiyle yatırımını "ırk ilişkileri sanayisi"ne yönlendiren sosyologlar, göç sonucu oluşan çoğu Avrupa kökenli nüfusun tarihsel deneyimine dayanan ve etnisiteyi konu alan kuramsal tartışmalara hiç katılmadılar. Irklarla ilgili somut durumlara ilişkin betimlemeleri çoğalttıkça çoğalttılar; oysa kuramcılığa daha yakın olanları, etnisitenin yenilenmesi üstünde kafa yoruyorlardı. Birleşik Devletler'de yapılan bilimsel araştırmalar, bütün toplumsal kurumların ırka dayalı olarak bölümlenmesi konusunun dışında kalmadı.[3]

ETNİSİTENİN KEŞFİ

70'li yıllardan sonra etnisite (*ethnicity*) ile etnisitenin dirilişinin ve biçimlerinin (*ethnic revival*) anlamı üstüne, hem bilimsel hem de militan

3 Bkz. VIII. Konu.

yapıda sayısız kitap yayımlandı –bu durum, en azından kültürlü sınıflar için görüngünün taşıdığı önem bakımından anlamlı bir gelişmedir.[4] Sosyologların büyük bölümü bu yaklaşım içinde yer alarak Chicago araştırmacılarına esin kaynağı olan görüşe karşı çıktılar; Chicago okulu, azınlık grupların üyelerini, kendi köken kültürlerinden vazgeçmeye zorlamadan kolektif yaşama katmanın demokratik yolunun asimilasyon olduğunu düşünüyorlardı. Aynı sıralar *melting pot*un bir başarısızlık olduğunu ve mahkûm edilebileceğini ortaya çıkarıyor, etnisitenin bir olgu olduğunu ve değer taşıdığını öne sürüyorlardı. Asimilasyon projesi ve evrenselcilik ideolojisi, Fransız militanların deyişiyle "etnositler"e yol açmakla suçlandı. Farkçılık göklere çıkarıldı. Etnisitenin her türü zenginlik ifade ediyordu ve her tür özel kimlik değerli sayıldı. Birinci Dünya Savaşı sırasında başkan Wilson, adında birleştirme çizgisi bulunan Amerikalıların (*hyphenated Americans*), yani Alman-Amerikalıların, İtalyan-Amerikalıların, vb. yeni vatanları için hakkaniyet duygusu taşıyıp taşımadıklarından kuşku duyuyordu. Çünkü, hakiki Amerikalıları temsil edenler artık WASP'lar değil, onlardı; hem tam anlamıyla Amerikalı olmayı başarabiliyor hem de kendi özel kimliklerini muhafaza edebiliyorlardı. Devlet de bu kimliği korumak için müdahil olmalıydı, aksi takdirde etnositle suçlanırdı. Çoğunluğun savunduğu bu akıma karşı çıkan ve Birleşik Devletler'in "Lübnanlaşma"sından endişelenen etnisite eleştirileri pek azdı.[5] Perspektifin bu biçimde altüst olması, bir kez daha, bu alandaki olguların çözümlenmesi ile siyasal gelişmeleri ve militan bağlılıkları birbirinden ayırmanın zorluğunu gösterdi.

İlkselciler

İlkselcilik, Edward Shils ve Clifford Geertz'in adlarıyla anılır. Yakın tarihte etnisite üstüne de yayımlanan literatürde, ırkçılık olmasa bile doğalcılık günahını işlemek yakıştırılmıştır ona. Her kuramsal önerme, başlangıçta ağır eleştirilere maruz kalır; ilkselcilik de ırkçılık kadar ağır

4 Bu tartışmayla ilgili bir sunumu, Fransa'da yayımlanmış iki kitapta bulabilirsiniz, Martiniello, 1995, ve Poutignat ve Streiff-Fénart, 1995.

5 Yinger, 1985, s. 152.

suçlamalarla karşı karşıya kaldı. Günümüz etnisite sosyologlarının büyük bölümü, Fredrick Barth'ın çalışmalarıyla simgeleşen perspektifte yer aldılar; bu perspektife göre, etnisite yalnızca toplumsal durumdan ya da toplumsal etkileşimden yola çıkılarak çözümlenmelidir. Onunla ilgili yaratılan imge bir yana, ilkselcilik, etnik boyutların yok olmaya ya da en azından giderek zayıflamaya mahkûm olduğunu öne süren yayılmacılık ya da evrimcilik yandaşı yazarların iyimserliğini ilk sorgulayan görüştür.

Edward Shils'in 1957'de yayımlanan makalesi, bu görüşün ilk dile getirilişiydi.[6] Shils, bizim bakış açımıza göre iki temel argüman ortaya koydu: Bütün toplumsal ilişkiler farklı yapıdaydı, etnik ilişkiler yapıları gereği "ilksel"di. Ana grupların toplumu bütünleştirmek ve yeniden üretmekte temel rol oynadığını ortaya koyan araştırmaların tümüne makalesinde yer verdi. Birincil gruplar içindeki bağların önemi, sanayi girişimleri alanında ortaya konmuştu; Mayo, Whitehead ve Roethelisberger, 30'lı yıllarda Western Electric'teki işçi grupları üstünde denemeler yapmışlardı. Shils ve çalışma arkadaşlarının savaş sırasında ordu üstüne yaptıkları soruşturmalar şöyle sonuçlandı: Askerlerin morali ve katılımı ile savaş, ülkelerinin ya da demokrasinin savunulması gibi ilan edilmiş hedefleri benimsemelerine –yazar bunları sivil ilişkiler olarak adlandırıyordu– değil, arkadaşları ve o anki komutanlarıyla birlikte oluşturdukları grubun doğrudan ilişkilerinin niteliğine bağlıydı. İyice bütünleşmiş küçük gruplar ağından oluşan ordu, onun genel değerlerine pek katılmayan ve savaşın siyasal anlamı üstüne bulanık düşünceler taşıyan askerleri bu sayede seferber edebiliyordu. Bu çözümlemeler, modern toplum ile geleneksel toplum arasında kurulan kolaycı karşıtlığı bir kez daha tartışma konusu yapıyordu; *Gesellschaft* ilkesinin egemen olduğu modern toplum en küçük parçalarına ayrılmış, akılcı, bürokratik ve bireyci bir toplumdu; *Gemeinschaft* ilkesinin egemen olduğu geleneksel toplum ise aile, köy ya da topluluk gruplarının doğrudan ve duygusal ilişkilerine dayanıyordu. Shils, 1957'de yazdığı makalede etkileşimin toplumsal bağları tanımlamaya

6 Shils, 1957.

yetmediğini, çeşitli temel grupların yapısının da farklı olduğunu öne sürdü. Aile bağları model alınarak düşünüldüğünde etnik bağlar "ilksel"di. Kan bağı (*kinship*) olan bir grubun üyeleri, aralarındaki sevgi ilişkilerinden bağımsız özgül bağlar kuruyorlardı, çünkü "kan bağı, dile getirilemeyecek bir anlam taşır". Toplumsal aktörlerin aynı soydan geldikleri ve belli bir arazide yaşamaları gerektiği kanaatine dayanan etnisite bağları, tıpkı kan bağı olanları bir araya getiren bağlar gibi ilkseldi. Aile, kişinin yetiştiği yer ve birlikte büyüdüğü yakınlarıyla onu birleştiren bağlar her bireyin varlığını borçlu olduğu ve korunmasını sağlayan, ailesel ve tanıdık bir evrendi. Bu evrenle özel, derinlemesine içselleştirilmiş, zorunlu ve dile getirilmesi güç bir bağ kuruyordu. Bu ilksel bağ da, kutsal olanla aynı düzeydeydi.

Clifford Geertz'in yönetiminde hazırlanan kolektif kitapta da, sivil ya da medeni bağlar ile diğer bağlar arasında aynı ayrım yapılıyordu.[7] Yazarlar, eski toplumlarda, –kitabın adını hatırlatmak için belirtelim ki– Batılı tarzda modern bir demokrasi yaratma olanağını sorguluyorlardı; önerdikleri demokrasi, özellikleri ve en çok daha önceden var olan etnileri aşabilecek –medeni bağların yavaş yavaş kurulacağı– siyasal bir alanın inşasını öngörüyordu. Burada sözü edilen ilksel bağlar, Shils'in makalesinde yer verdiğinden daha genel biçimde aynı aileye, aynı etniye, aynı dine bağlı olma, aynı dili, aynı dini ve aynı görenekleri paylaşma olgusunun bireyler arasında yarattığı bağları ifade ediyordu. Shils'in formülüne göre, etnik ya da ilksel tipteki bu bağlılıklar, hacim içinde yer alan ortaklardan biri, "kurumların, inançların ve dayanışmanın siyaset öncesi matrisi"ydi.[8] Oysa, sömürgesizleşme sonrası oluşmuş yeni Devletler'deki etnik boyutlar devlet yapılanmalarıyla çakışmıyordu. Sömürgeleşmeyle belirlenmiş siyasal sınırlar, etnik gerçeklikleri bir kenara bırakıyordu. Özellikle dinsel gelenekler, din alanı ile siyasal alanı birbirinden ayırma ilkesine dayanan liberal demokrasinin benimsenmesindeki ana engeldi. Demokratik ulusların inşa edilmesinde önemli olan şey, yasalarla tanımlanmış, ilksel bağları

7 Geertz (yönetiminde), 1963.

8 Shils, Geertz'te (yönetiminde), 1963, s. 21-22.

geçebilecek ve aşabilecek medeni bağların kurulmasıydı. Sivilliğin üstün olduğu düşüncesini yurttaşların yavaş yavaş içselleştirmesi önemliydi. Geertz'in formülüne göre, bu "bütünleştirici devrim" sayesinde bütün gruplar demokrasi projesi çevresinde bütünleşecek, tebaa içinde yer alan her insan yurttaşa dönüşecekti.

Old Societies and New States'in yazarları, iktisadi gelişmenin bilimsel kâhinleri tarafından kaleme alman literatüre karşı çıktılar; kâhinler, Batı'nın iktisadi biçimlerinin ve siyasal rejiminin bütün dünyaya yayılacağını ilan ederken bu yayılmanın evrelerini bile biliyorlardı.[9] Batı'nın iktisadi ve siyasal akılcılığı, bu akılcılıkla çoğu kez çelişkili yaşam tarzları ve değerleri olan toplumlara kendini dayatırken, bu toplumlarda muhtemelen şiddet içeren direnişlere ya da en azından, –antropologların kullandığı anlamda– yeniden yorumlamalara yol açacağını hatırlatıyorlardı. Kitaptaki bu yaklaşımın ikna edici olduğunu söylemeliyiz; iktisadi modernleşme biçimlerinin çokluğu ve liberal demokrasi modellerini ihraç etmenin imkânsızlığı değilse bile zorluğu, araştırmacıların yakından bildiği temalar haline geldi. Bu yaklaşım, aynı zamanda asimilasyonculuğun, yani daha önceden var olan etnik bağları yok etme sürecinin bir eleştirisiydi.

Geçmişte ve bugün ilkselcilik, kesinkes doğru sayılan eleştirilere hedef olmuştur. Ne var ki bu eleştirilerin dayandığı temeller farklıydı. Doğalcılığın ya da biyolojizmin getirdiği eleştiri hiçbir biçimde doğrulanamadı: Geertz'in ve Shils'in çözümlemelerinde yer aldığı biçimiyle ilksel bağlar, biyolojiyle değil kültürle ilgilidir (Van den Berghe'nin *The Ethnic Phenomenon*'daki önermesinin dışında): İlksel bağlar özel bir ailedeki, ortamdaki, toplumdaki toplumsallaşma sürecinden doğarlar. Toplumun sivil ya da siyasal biçimlerinden daha yavaş dönüşüme uğramaları, sonsuza dek sürüp gidecekleri anlamına gelmez: Tanım gereği kültür tarihseldir. Öte yandan, etnik bağın dile getirilmez ve kutsal olduğunu ileri sürerek akılcılık öncesi açıklamalardan medet ummalarını eleştirmek pek inandırıcı değildir: Bireylerin aile ya da et-

9 Bkz. v. Konu.

ni bağlarına kutsalla ilgili bir anlam vermelerini kabul etmek, araştırmacının kendisinin de etnisiteyi kutsal sayması gerektiği anlamına gelmez; onların yapması gereken, aktörlerin kendi davranışlarına verdikleri anlamı göz önünde bulundurmaktır. Kimi otorite biçimlerinin karizmatik olduğunu kabul etmek ne karizmaya inanmayı gerektirir ne de otoritenin kendisinin, esas olarak karizmatik olmasını.

İlksel bağlarla ilgili çözümleme etnik bağların ve kimliklerin anlamını elbette tüketmez. Diğer olgularla ilgili anlamları da ortadan kaldırmaz. Bireyleri birleştiren ve onların eylemini yönlendiren bağların çeşitliliği, haklı olarak hâlâ sosyolojinin temel temalarından biridir. Bu çözümlemeyle varılan en önemli sonuca göre, genel siyasal düzene katılmanın ya da demokratik toplumlarda yurttaşlığa katılmanın yarattığı bağlara göre, aile ve etni ilişkileriyle doğan bağlar daha duygusal, daha kuvvetli içselleştirilen ve daha yavaş dönüşen bağlardır; yakın tarihin deneyimi de bu çözümlemenin doğruluğunu ortaya koyar. En eski Batı demokrasileri bile, günümüzde etnik özdeşliklerin ve dayanışmanın ortaya çıkmasına tanık olmaktadır ve bunlar, çoğu kez sivil bağların aleyhine işler. İlkselciliğe radikal eleştiriler yönelten pek çok sosyolog, biraz da çelişkili bir biçimde, etnik taleplerde bulunan hareketlere sempati gösteriyor ve çokkültürcülük değerleri adına özel toplulukların kabul edildiği günleri görmek istiyor.

Bu "kuram"ın sınırlı kalmasına neden olan asıl etken, açıklamadan çok saptamaya dayanmasıdır. Etnik bağları ilksel olarak tanımlayıp onların özgül yapıda olduklarını kabul etmek, onların neden şu ya da bu toplumsal kılığa büründüklerini, neden toplumsal ya da siyasal hareketlerin ortaya çıkmasına yol açabildiklerini açıklamaz. Taşıdığı başka bir risk de, bu bağların tarihsel özelliğinin azımsanmasına yol açmasıdır. Zaten bu yüzden, kuram oluşturma tutkusu taşıyan pek çok araştırmacı, hazırladıkları kuramın çerçevesini oluştururken hem etnik bağların özgül yapısını hem de bu bağların kendini gösterdiği tarihsel ve siyasal çözümlemeyi dikkate alıyor. İlkselciliğin bu tarihsel anlamıyla kabul edilmesi, etnik grupları toplumsal yapılar olarak çözümlemekten menetmeyeceği gibi toplumsal yaşamda etnik gönderimlerin kulla-

nılmasını da sorun etmez. Kimi toplumsal durumlarda ve kimi tarihsel koşullarda, etnik bağların, siyasal ve stratejik olarak nasıl kışkırtılabileceği, seferber edilebileceği ya da manipüle edilebileceği gösterilmiştir.

"Beyond the Melting Pot"

Melting pot olarak adlandırılan kuram hep eleştirildi ve Amerikan toplumunun çoğulculuğu teması, asimilasyon inancı yüzünden marjinalleştirilmiş olmakla birlikte sosyoloji geleneğinin bir parçası olarak kaldı –Avrupa uluslarında ise, bunun tersine birliğin esas olduğu varsayılıyordu. Zaten Chicago okulu araştırmacıları da çözümlemelerinde bu kuramı dikkate alıyorlardı.

Yüzyılın başından itibaren ulusal bütünleşmenin çoğulcu mu yoksa üniter mi olduğu ve olması gerektiği üstünde tartışılmıştı. Bazılarına göre Birleşik Devletler'e özgü asimilasyon, Anayasa'ya ortak bağlılık sayesinde bir araya gelmiş kültürlerin ve grupların çoğulculuğuyla ve siyasal yaşama katılımla tanımlanıyordu. Bazılarına göre de, herkesin WASP'lara özgü kültür modelini benimsemeleri ve *Anglo-conformity* denilen ilkeyle uyum sağlamaları gerekiyordu. Büyük çoğunluk *melting pot*un değerini göklere çıkardığı ve bütün Amerikalıların asimilasyonunu öngördüğü (en azından, Avrupa'dan göç etmiş bir soydan gelenler) halde, Horace Kallen (1882-1974) asimilasyonculuk karşıtı tutumu açıkça benimseyen ilk araştırmacı oldu. Amerika bir ulus değil, farklı uyrukları bir araya getiren siyasal bir Devlet'ti.[10] Avrupa'daki Ulus-Devletler'in sürdürdüğü asimilasyon siyaseti de, hem demokrasi değerlerine hem de onun kurumlarının zihniyetine ters düşüyordu. Hakiki Amerikancılığa hayat veren şey kültürel çoğulculuktu. Philip Gleason'ın da gösterdiği gibi bu yaklaşım, kültürün ırksal bir yorumuna dayanıyordu: Kallen'e göre göçmen, "son kuşağa kadar" "ne büyükbabasını" ne de "psiko-fizik mirasını değiştirebileceği"nden, herhangi bir asimilasyon siyasetinin gerçekleşmesi de mümkün değildi.[11] Bu yaklaşım, asi-

10 1915'te yayımlanmış ve Kallen'de yeniden ele alınmış bir makalede, 1924.

11 P. Gleason, "American Identity and Americanization", Thernstrom ve diğerleri.(yönetiminde), 1980, s. 44.

milasyon siyaseti ve sosyolojisinin egemen olduğu onyıllar boyunca marjinal kaldı. 50'li yıllarda kültürel çoğulculuk ideolojisi moda olunca Kallen yeniden keşfedildi. Ne var ki, bunu konu alan yeni kitabında[12] 1915-1924 yıllarının ırkçılığına dair izler silinmişti. Bundan böyle Kallen, evrenselcilik çerçevesinde kalarak toplulukların uyum içinde siyasal işbirliği yapmasını savunuyordu. Farklı kültürlerin taşıyıcısı olan etnik gruplar tam anlamıyla tanınmalıydı ve böylesi bir kabul Amerikan demokrasisinin, evrenselciliğin gerekleriyle bütünleşmesine uygundu.

1938'de aynı sorunu ele alan Marcus Lee Hansen (1892-1938), üç kuşak varsayımı ya da yasası olarak adlandırılan ve asimilasyonun çizgisel değil çevrimsel bir süreç olduğunu gösteren yaklaşımı ortaya koydu. Bu yaklaşımda Park'ın ırk ilişkileri için önerdiği ünlü çevrim düzeltiliyor, ancak asimilasyon düşüncesinden ve tutkusundan vazgeçilmiyordu. Hansen'e göre göçmenler, gelir gelmez ulusal Kiliselerini ve yardımlaşma derneklerini kurmuş, kendi anadillerinde gazeteler yayımlamış, kısacası asimilasyonu yavaşlatacak yerde kolaylaştıran kurumları yaratmışlardı. Hatırlatalım; Chicago okuluna bağlı sosyologlar da aynı düşüncedeydi. Onların çocukları, "tuhaf bir ikiciliğin yaşandığı bir ortamda doğdukları için" evsahibi topluma asimile olmaktan endişe duyuyor ve anavatanlarının gelenekleri ile kültürünü dışlıyor ve unutuyorlardı. Buna karşılık göçmenlerin torunları ("üçüncü kuşak"), Amerikalılıklarından kuşku duymadıkları ve büyükbabalarının yerleştiği bu toplumun gereklerine tam anlamıyla katıldıkları için köken kimliklerini ifade edebiliyorlardı. Sayısız "etnik" dernek kuranlar (İsveç, Almanya, İrlanda, kısacası bütün *ethnic*ler), bu derneklerde tarih ve soy araştırmaları yapanlar ya da folklor etkinliklerine girişenler, kendi kökenleriyle ilgili anıları taze tutmaya çalışanlar hep onlardı. "Oğulların unutmak istediği ne varsa torunlar onları hatırlamaya çalışıyor."[13]

12 Kallen, 1956.

13 Marcus Lee Hansen, "The Problem of the Third Génération Immigrant" (1938), W. Sollors'ta (yönetiminde), 1996, s. 206; ayrıca bkz. Hansen, 1940.

William Herberg, 1955'te bu çözümlemeyi geliştirip düzeltirken "üçlü *melting pot*"a[14] başvurdu. Herberg'e göre Amerikalılar, *American way of life*ı benimseyip onu hakiki sivil bir din haline getirir getirmez, bağlı oldukları köken uyrukluğuyla ilgili gönderimleri de silmişlerdi. Göçmenlerin torunlarının kendi kökenlerine dair gönderimleri artık etnik yani ulusal bir dille değil dinsel bir dille ifade ediliyordu. Gerçekten de, köken dili ve kültürü çoktan unutulmuştu ve din hem muhafaza edilmiş hem de Amerikalılaştırılmıştı; bu toplumdaki Kiliseler ve mezheplerin sayısı kabarıktı ve Tocqueville'in daha önce gözlemlediği gibi ortama dindarlık egemendi. "Üçüncü kuşaklar" ulusal kökenleriyle değil dinsel inançlarıyla tanımlanıyordu, Amerikan toplumu da Protestanların, Katoliklerin ve Yahudilerin kaynaştığı üçlü *melting pot*tan oluşuyordu. Eleştirmenler, ortodoks Yahudiliğin geleneklerini yerine getiren William Herberg'in bu yorumla, Yahudi azınlığı Amerika'daki büyük dinlerin arasına soktuğuna dikkat çektiler.

"*Ethnicity*" sözcüğü, 1941'de Lloyd Warner ve 1953'te David Riesman tarafından kullanılmıştı. Ancak bu sözcüğün işaret ettiği bağlam ve sorunlar, 60'lı yıllardan sonra etnilerarası ilişki sosyolojisinin merkezine alındı; böylelikle, kültürel çoğulculuk düşüncesi de, bir olgu ve bir değer olarak araştırmalarda yer aldı. *Beyond the Melting Pot*'un kazandığı büyük başarıdan sonra bu araştırmacılar popüler oldu.[15] Glazer ve Moynihan'a göre etnik grupların varlığı, onların toplumsal ve özel olarak siyasal rolü, Amerikan toplumunun belirgin özelliklerinden biriydi. Etnik gruplar yalnızca göçe ve Siyahların köleliğine değil, toplumsal örgütlenmenin kendisine bağlıydı. 20'li yıllarda Chicago sosyologlarının çözümlemesine uygun olarak etnik gruplar bir evre oluşturmadıkları gibi, asimilasyon sürecini kolaylaştıran bir araç da değildiler; toplumsal katmanlaşmayı üstü kapalı düşünen sosyologların ve genel olarak Merton'un etkisinde kalan bütün işlevselci sosyologların düşündüğü gibi, *Gesellschaft*'ın kendi mantığı yayıldıkça orta-

14 Herberg, 1955.

15 Glazer ve Moynihan, 1963. Yüz elli binden fazla nüsha satıldı.

dan kalkacak olan *Gemeinschaft*'a bağlı bir tortu da değildiler. Etnik grupların özgül biçimini "üreten" Amerikan toplumunun kendisiydi; aynı zamanda ve karşılıklı olarak etnik gruplar da, çeşitli öğelerin birbirine karıştığı bir toplum "üretmişlerdi". Etnisite toplumsal farkların kaynağıydı, siyasal yaşamı düzene sokuyordu. "Genel olarak ikinci kuşağın ve en azından üçüncü kuşağın yaptığı gibi, etnik gruplar köken dilini, göreneklerini ve kültürünü unutur unutmaz, Amerika'da yaşadıkları yeni deneyimler sayesinde durmaksızın yeniden oluşurlar [...]. Etnisite, yalnızca olayları etkilemekle kalmaz; genel olarak, onların kaynağıdır. Siyasal ve toplumsal kurumlar etnik grupların çıkarlarına hizmet etmek üzere kurulmuşlardır. Bu yüzden de onların sürekliliğini sağlamak gerekir. New York'taki ortam, pek çok bakımdan etnik gruplaşmaları kolaylaştırmaktadır: Kent onları kabul etmekte ve onlara avantajlar sağlamaktadır. Onların varoluşunu bu yolla kolaylaştırır."[16] "Etnisite siyasal ve toplumsal eylemin nesnel ve öznel temelidir."[17]

Yazarlar, New York nüfusunu oluşturan büyük grupların bağlı olduğu etnik kurumlardan söz ederler: Siyahlar, Porto Rikolular, Yahudiler, İtalyanlar ve İrlandalılar. Irkayrımı ve yoksulluk yüzünden, örneğin Siyahların toplumsal yaşamı, esas olarak etnik grup içinde geçmektedir. Glazer ve Moynihan, siyah nüfusun Yahudi düşmanlığından söz eden ilk araştırmacılardır. Ancak onların esas teması, ulusal siyaset sayesinde Amerikan toplumundaki etnik grupların kabullenilmesidir: 1924'te çıkarılan göç yasasıyla, Birleşik Devletler'e göç etme hakkını alacak grupların sayısı *ethnic proportion*a göre, yani 1880 yıllarında göç edenlerin oranına göre belirlenmiştir.

Glazer ve Moynihan, kitabın birinci baskısında etnik grup tanımının belirsiz kaldığını görerek 1970 baskısının önsözünde tanımı yeniden yaparken oldukça izlenimci bir üslup kullandılar: "Farklı tarihi olan, çıkarları tanımlanmış ve yaşam tarzı toplumsal yaşamda, kültürde ve siyasette ayırt edilebilen farklı bir grup."[18] Onlar, ırksal grubu

16 Glazer ve Moynihan, 1963, s. 310.

17 Glazer ve Moynihan, 1963, 1970 baskısı, s. xiii.

18 Glazer ve Moynihan, 1963, 1970 baskısı, s.xi.

etnik gruptan ayırmaya çalışan kuramsal tartışmalara girmektense, o anki toplumsal gerçekliği çözümlemekle meşgul olan sosyologların arasında yer alıyorlardı. Şöyle düşünüyorlardı: Her ne kadar Siyahlar, sosyologlar için ırksal değil kültürel bir grup olsalar da, toplumsal yaşamda ırksal bir grupmuş gibi muamele görmektedirler. 1963'teki yaklaşımlarına göre, tıpkı diğerleri gibi Siyahlar da gelecekte etnik bir grup oluşturabilirlerdi; oysa 1970'te kaleme aldıkları önsözde, artık Siyahların "ırksal bir grup" oluşturduğunu açıkladılar.

Etnisite, hiçbir zaman çıkar çatışmalarından bağımsız kalmamıştı. Glazer ve Moynihan etnik yenilenmeyi şunlara bağlıyorlardı: Sendikalara ve mesleki kimliklere inancın zayıflaması, dış düşmana (nazizm ya da komünizm) karşı ulusal tutkuların azalması, nihayet modern toplumlarda dinsel inancın tükenmesi ve genel sekülerleşme eğilimi. 1975'te, Batı ülkelerinde Koruyucu-Devlet'in ve Komünist Devletler'in etnik grupların tanınmasında ve varlıklarını sürdürmelerinde oynadıkları özgür rolün altını çizdiler.[19] Bu son temalar, yine 1975'te, Daniel Bell tarafından yeniden ele alınarak geliştirildi ve etnik yenilenmeye ilişkin siyasal bir kuram haline getirildi.[20]

Böylelikle "etnik grup" ve "etnisite" terimleri, çoğu kez tanımlarının bile yapılmasına gerek duyulmaksızın aşikâr gerçeklikler olarak bilimsel literatüre kendilerini kabul ettirdiler.[21] Sosyologların, Amerikan toplumundaki farklı grupları konu aldığı nicel ve nitel sayısız deneysel incelemede bu kavramların en doğru anlamına ilişkin yüzlerce tanım önerilmiş olmakla birlikte, onlarla ilgili gerçek eleştirel sorgulamaya ender olarak rastlanır –yani bu kavramlar üstüne tartışma düzenleyebilen çıkmamıştır. Ancak bu durum, kavramın yayılmasını engellememiştir. 1974'te *Ethnicity* adında bir dergi çıkarıldı. Arthur Schlesinger'ın ifadesiyle, etnisite gerçek bir kült halini aldı. Nitekim,

19 Glazer ve Moynihan (yönetiminde), 1975.

20 Bkz. sonraki sayfalar ve devamı.

21 W. W. Isajiw'e göre üstünde ayrıntılı araştırma yaptığı, etnisiteye adanmış altmış beş sosyoloji ve antropoloji incelemesinde on üç yazar bu terimi tanımlama zahmetine giriyorlardı (bkz. Isajiw, 1974).

araştırmacıların kendi çalışmalarına ve kendi kişisel tercihlerine uygun düşen anlamı özgürce benimseyebilmelerinin, bu kavramın kullanımını artırdığını söyleyebiliriz.

Kültürel asimilasyonun, grupların *American way of life*a katılımının etnisitenin sonunu getirmeyebileceği anlaşıldı; etnisite de, –tikel olmayan– durumlara göre şu biçimlerde tanımlanıyordu: Bireylerin uluslar-altı ya da uluslar-üstü *tarihsel ortaklaşmalar*la özdeşleşmesi; toplumsal ayrışmaların kaynaklarından birini, siyasal seferberliğin ya da toplumsal yapının özel biçimlerinden birini oluşturan bazı etnik grupların nesnel ayırt edici özellikleri. Amerikan toplumu içinde, etnik ya da ırksal kökenlerin önemli olduğu artık kabul edildiği için, çeşitli etnik gruplar üstüne yapılan deneysel araştırmalar da çoğaldı.[22] Öte yandan, her ne kadar iki girişim arasında her zaman bağ olmasa da, etnisitenin doğası ve etnik seferberliğin anlamı üstünde büyük bir kuramsal tartışma patlak verdi.

Amerika'daki Etnik Grupların Ayırt Edici Özellikleri

Etnik gruplar üstüne yapılan –ve hiç kesintiye uğramayan– araştırmaların yönelimi, *Harvard Encyclopedia of American Ethnic Groups* adlı çalışmada özetlenebilir.[23] Stephan Thernstrom, her etnik grubu on dört belirgin özelliğe göre betimlemek gerektiğini söylüyordu: "Coğrafi köken; göçle ilgili statü; ırk; dil ya da lehçe; hısımlık, komşuluk ve topluluk sınırlarını aşan bağlar; ortak gelenekler, değerler ve simgeler; edebiyat, folklor ve müzik; damak beğenileri; konut ve işyeri modelleri; köken ülkenin ve Birleşik Devletler'in siyasetinden beklenen özel çıkarlar; grubu ayakta tutmaya yarayan kurumlar; grup üyelerinin grubun özgüllüğüne atfettikleri anlam; ötekilerin grubun özgüllüğüyle il-

22 Milton Gordon yönetimindeki Prentice-Hall dizisinde on bir cilt yayımlandı ve bunlarda, başka ulusların yanı sıra Japonlar, Asyalılar, İtalyanlar da yer alıyordu; Peter Rose yönetimindeki Random House dizisinde ise İtalyanlar, Japonlar, Çinliler, Yahudiler, Meksikalılar, Siyahlar ile ilgili eserler sunuldu. Bu monografilerin dışında, Amerikan toplumunun parçalanışını vurgulayan incelemeler yayımlandı.

23 Thernstrom ve diğerleri (yönetiminde), 1980. Burada, yüz altı *ethnic groups* betimlenmektedir.

gili algısı."[24] Amerikan toplumu, göçle oluşan halkların aynı ritimde ve aynı tarzda asimile olmayacaklarını kabul edince, sosyologlar da farklı grupların gelirlerini, mesleklerini, öğrenim düzeylerini, oylarını ve genel olarak başarılarını sistemli bir biçimde karşılaştırmaya başladılar. Bu gruplar arasındaki ilişkileri incelerken, örneğin ırkayrımı göstergelerinden ve karma evliliklerden (*intermarriage*) yararlandılar. Bu sırada ırk ilişkileri uzmanları da, yeni yasalar kabul edildiği halde Siyahların hâlâ maruz kaldığı ırkayrımı ve ırkçılık biçimlerini inceliyorlardı. Seçim sonuçlarını değerlendiren uzmanlar da siyasal davranışları anlamakta, toplumsal sınıftan ya da yerleşim bölgesinden çok, genel anlamda etnisitenin daha iyi bir gösterge olduğunu kanıtladılar. Etnisite sayesinde Katolik İrlandalıların büyük ölçüde siyasallaştığı ve İrlandalı ya da İtalyan seçim "makine"sinin ne kadar etkili olduğu görülebiliyordu. Yahudiler, yaşama daha çok katılıyorlardı, ancak toplumsal bakımdan ne denli üst düzeyde oldukları hesaba katıldığında, bu konumlarıyla siyasal katılımları arasında bir ilişki bulunmadığı gözlemleniyordu. Oylar, etnik aidiyete sıkı sıkıya bağlıydı: En yakın tarihte gelen göçmenler ile Siyahlar, tercihlerini her zaman Demokrat Parti'den yana yapıyorlardı; WASP'lar ve gelir düzeyi en yüksek olanlar ise, oylarını Cumhuriyetçi Parti'ye veriyorlardı; Yahudi grup genel olarak zenginleştiği halde oylarını hep Demokrat Parti'den yana kullanıyordu, vb. Bireylerin çoğunun etnik topluluklara ait olması siyasal sistemin örgütlenmesinde önemli bir etkendi.[25]

Andrew M. Greeley yönetiminde 70'li yıllarda sürdürülen çalışmaların tamamı, bu girişime ilişkin iyi bir örnektir.[26] Bu çalışmalarda etnik gruplar "ortak bir kökene dayandığı kabul edilen ortaklaşmalar" olarak tanımlanır. Onların varlığı Amerikan toplumuna özgü bir durumdur. Farklı kültür miraslarını beslemeye devam ederler, öyle ki

24 T. Thernstrom, "Introduction", Thernstrom'da ve diğerleri (yönetiminde), 1980, s. vi.

25 Siyasal bilim uzmanlarının seçim davranışları, özellikle de "Yahudi oyu" olarak adlandırılan Yahudilere özgü seçim davranışları üstünde sordukları sorular pek çok kitabın yayımlanmasıyla sonuçlandı; Levy ve Kramer'in, 1972, yayımladığı kitaplar bunlardan bazılarıdır. Daha genel olarak, etnik oy için bkz. Fuchs, 1990.

26 Greeley, 1974.

"toplumsal sınıf bir değişmez olarak kabul edildiğinde bile gruplar arasında çok büyük kişilik farklarının sürdüğü görülür." Sondaj yoluyla yapılan soruşturmalarda, etnik aidiyet beyan eden bireyler göz önüne alındığında (nüfusun dörtte üçü), bu bireylerin etnik kökenlerine göre toplumsal eşitsizliklerinin sürdüğü görülür. Bireyler, toplumsal ve etnik bir katmanlaşmanın içinde yer alırlar. Buna göre Yahudiler, ardından Katolik İrlandalılar ve hemen ardından Protestan Britanyalılar eğitim, gelir ve meslek bakımından en üst katmanlardadırlar. Buna karşılık Siyahlar ve İspanyolca konuşanlar, Protestan İrlandalılar ile birlikte ölçeğin en altını işgal ederler. İtalyanlar ile Polonyalılar ise ara katmanlarda yer alırlar. Aile içi özgül davranışlar da varlığını sürdürmektedir: Toplumsal aidiyet hesaba katıldığında bile, Katoliklerin (İtalyanlar, Polonyalılar ve İspanyolca konuşanlar) evlenme ve doğurganlık yüzdesi, Protestanlardan ve Yahudilerden fazladır. Baba, ana ve çocuklar arasındaki ilişki biçimleri de farklıdır: "Yahudi ana" ile İtalyan *mamma* aynı anlamı taşımaz. Başka örneklerin yanı sıra, acı duyusuyla olan ilişki[27] ya da alkol tüketimine verilen anlam da etnik grupları birbirinden ayıran özelliklerdir. Bir sonraki bölümde, Siyahlarla ilgili bütün göstergelerde özgül sonuçlar elde edildiğini göreceğiz.

Yahudilerin ve İtalyanların toplumsal kaderini karşılaştırmaya yönelik çok sayıda inceleme yapıldı.[28] Yeni bir yüzyıla geçilirken, aynı onyıllar içinde Avrupa'dan gelmişlerdi, ancak Yahudilerin hareketliliği çok daha parlak ve hızlıydı. İki farklı düzeyde yorum yapıldı. Bazıları, kültürel argümanlar öne sürdüler; Kitap geleneğinden, Yahudi ailede çocukların okul devamlılığına ve başarısına verilen ayrıcalıklı rolden söz ediyorlardı; İtalyanlar, bunları uzun süre ihmal etmişlerdi. Bazıları da, göçmenlerin aynı toplumsal sınıfa ait olmadıklarını ileri sürüyorlardı: İtalyanların çoğu, Güney İtalya ya da Sicilya kökenli yoksul köylülerdi, büyük bölümü okuma yazma bilmiyordu, sanayi ve kent toplumuna katılma konusunda, Rus İmparatorluğu'ndaki Yahu-

27 Zborowski, 1952 ve 1969.

28 Örneğin, İtalyanlar için bkz. Voir, Child, 1943; Lopreato, 1967; Tomasi ve Engel (yönetiminde), 1970.

di topluluklardan gelen kentleşmiş ve göreli olarak eğitimli zanaatkârlar ile tüccarlardan daha donanımsızdılar. Günümüzde İtalyan-Amerikalıların kitleler halinde orta sınıfa girmesi, iki grup arasındaki farkın, esas olarak kuşaklararası hareket ritminden kaynaklandığını gösteriyordu. Amerikan toplumunda gösterilen başarı bakımından, İtalyanlar için üç hatta dört kuşağın geçmesi gerekmiş, oysa Yahudilerin çoğu için iki kuşak yeterli olmuştu.

1980'den sonra bu tip araştırmalar yepyeni bir değer kazandı.[29] Sayım sırasında artık şu soru da soruluyordu: "*What is the person's ancestry?*"[30] Lieberson ve Waters, etnik grupların statik gerçeklik olmadıklarını, ortaya çıkıp yok olduklarını vurguladılar. Ancak, soruşturmaya katılanların bu soruyu nasıl anladığı ve elde edilen sonuçların bütünü, Amerikan toplumunun etnik evrimine ilişkin genel birkaç sonuç elde edilmesini sağladı. Avrupa göçmenlerinin soyundan gelenler, genel olarak maddi bakımdan başarıya ulaşmışlar ve yavaş yavaş tek bir grup oluşturmuşlardı: 80'li yıllardan sonra, WASP soyundan gelenler –her ne kadar, evlilik söz konusu olduğunda tereddüt gösterseler de– Avrupa kökenli *ethnic*lerin (30'lu yıllarda yapılan topluluk araştırmalarında alt statüde yer aldıkları görülmüştü) torunlarına karışmışlardı. En genç olanları kendini, çoğunlukla yalnızca Amerikalı olarak tanımlıyorlardı. "Etnik" aktarım genelde zayıftı, ancak iki ebeveyn aynı kökenden geldiğinde güçleniyordu. Yalnızca Yunanlılar, Yahudiler, İtalyanlar, Polonyalılar ve İrlandalılar etnik bilinci muhafaza ediyorlardı. Buna rağmen, Beyaz nüfusun bütünleşmesi artık siyasal bir soruna (*political issue*) yol açmıyordu. Etnik gönderim, bundan böyle toplumsal konumun ve statü rekabetlerinin sonucu sayılıyordu. Ancak, Avrupalı olmayan etnik ya da ırksal gruplarla bunlar arasındaki fark hâlâ çok güçlüydü (Lieberson ve Waters tam otuz üç farktan söz eder). Asyalıların (özellikle Çinliler ve Japonlar) toplumsal-iktisadi alanda çok parlak başarılar elde ettikleri, –uzun süre şiddetli bir ırkçılığa maruz kaldıkları halde– Asya kökenli Amerikalılar ile Avrupa

29 Örneğin bkz. Lieberson, 1980; Rosé, 1983; Kivisto, 1990.

30 Lieberson ve Waters, 1988.

kökenli olanlar arasındaki evliliklerin arttığı gözlemlenmekteydi; ayrıca *Hispanic*lerin, geçici gibi görünen gecikmesi ve Siyahların toplumsal kaderinde hâlâ süren özgünlük dikkat çekiciydi.[31]

Yaşam koşulları ve tarzlarının nesnel bakımdan artan ölçüde homojenleşmesinin, etnik aidiyet ya da özdeşleşme duygularının yeniden ortaya çıkmasıyla –yani "yeni etnisite"yle– çelişmediği bu çalışmalarla kanıtlandı. Söz konusu olan göçmenlerin, Amerikan toplumuna gelirken yanlarında getirdikleri ve sürdürmeye çalıştıkları geleneksel kültürün sürüp gitmesi değil, etnisitenin yeni bir biçiminin –ait olunan ulusal ortaklaşmadan farklı, tarihsel bir ortaklaşmaya yönelen gönderimin– sonraki kuşaklarda su yüzüne çıkmasıdır; bu yeni biçim özgül bir kültürün kuşaktan kuşağa aktarılmasının ürünü değildir ve kaynağını Amerikan toplumunun kendisinden alır ya da bazı yazarlara göre, genel anlamda modernliğin özelliklerine bağlıdır.

Günümüzde, "yeni etnik-ırksal Amerikan beşgeni"nden (*new American ethno-racial pentagon*) ya da beş gruptan oluşan *melting pot* beşlisinden, yani Avrupalı-Amerikalılar, Asyalı-Amerikalılar, Afrikalı-Amerikalılar, İspanyol-Amerikalılar ve Kızılderili-Amerikalılardan (*native Americans*) söz edilmektedir. Beşgenin varlığı öylesine genel bir kabul görmüştür ki bu terim pek çok idari ankette bile yer almaktadır.[32] Ne var ki, bu "beşgen"den söz etmek, beş grubu aynı düzleme yerleştirmek, Avrupalıların soyundan gelenler ile başka kökenden gelenler arasındaki büyük ayrımı azımsamak ve Afrikalı-Amerikalılardan bir bölümünün tekil bir kader yaşamayı sürdürdüklerini maskelemek bilgi bakımından sakıncalıdır. *Melting pot* beşlisi ise, Herberg'in 50'li yıllarda çözümlediği *melting pot* üçlüsüyle aynı anlamı taşımaz: Etnik boyutları –dolayısıyla, ulusla aynı biçimde siyasal boyutları– olsa da, artık dinsel boyutlar taşımamaktadır. Ulusal birliğin sorgulanmasına yol açar.

Son yıllarda çoğulculuk ve etnisiteyle ilgili ortaya konan düşünceler, yüzyılın ilk yarısında Kallen'm ortaya attığı görüşün iyimser vur-

31 Bkz. VIII. Konu.

32 Hollinger, 1992, s. 95.

gusunu taşımazlar; Kallen'a göre kültürel çoğulculuk, demokrasinin siyasal ve ahlaki birliğiyle çelişmediği gibi, onun ayrıcalıklı ve tümüyle demokratik bir biçimiydi; geleneksel olarak dayatılan –hatta Ulus-Devletler'in Avrupa'daki gruplar karşısında takındığı tutumda görüldüğü gibi, bazen kaba biçimlerde kendini gösteren– kültürel birlikten çok daha özgür ve çok daha otantikti. Kallen, Amerikan asimilasyonunu, Eski Kıta'nın uluslarına atfedilen asimilasyonculuğun karşısına koyuyordu. 60 ve 70'li yıllarda sosyoloji düşüncesi kolektif eleştiriye ve endişeye yol açtı. Siyahların bölünmesi siyasetinin uğradığı başarısızlık, özel talepler ve Vietnam Savaşı'nın neden olduğu vicdan bunalımı sonrasında Amerikalılar, toplumlarının bütünleşmesi ve ulusun kaderi konularında kendilerini sorgulamaya başladılar. Bundan böyle *melting pot* ne anlam taşıyabilirdi? Kültürel çokkültürcülük ile toplumun birliği arasında nasıl bir ilişki vardı? Ulus etnik ve toplumsal bakımdan birliğini sürdürebilecek miydi ve onun özgünlüğünün anlamı ile siyasal projesinin değeri, bundan böyle ne olabilirdi?

TOPLUMSAL SINIFLAR MI, ETNİK RÖNESANS MI?

Çeşitli etnik gruplara ve onlar arasındaki ilişkilere dair betimlemelere, Siyahların maruz kaldıkları ayrımcılığa dair çözümlemelere paralel olarak, bu yeni etnisitenin doğası ve anlamı üstünde kuramsal bir tartışma gelişti. Şu ya da bu grupla ilgili deneysel bilgiyi konu alan sosyologlar, etnik grupların nesnel ve görece sabit bir gerçeklik olarak var olduğunu ve onların kültürlerine bakarak Amerikan toplumu içindeki başarılarını çözümleyebileceklerini varsayıyorlardı. Harvard Üniversitesi'nin yayımladığı sözlükte, etnik gruplarla ilgili çözümlemelerde bu yaklaşım ortaya konuyordu. Yine o sıralar, Barth'ın ve onun yandaşlarının az çok etkisinde kalan çok sayıda etnisite kuramcısı, etnik grupların hiç de istikrarlı bütünlükler oluşturmadıklarını ve toplumsal bir durumun ürünü olduklarını savunuyorlardı. Kendi kültürleriyle tanımlanan etnik gruplara dair nesnelci yaklaşımın yerini, öznelci ya da durumcu bir yaklaşım aldı; buna göre, gruplar kendi eylemleriyle oluşuyorlar ve böylelikle kendilerini tanımlamalarını sağla-

yacak toplumsal sınırlar dayatıyorlardı. Kültür, etnisitenin kaynağı değil sonucuydu.

70'li yıllardan sonra etnisite kuramlarının sayısı öylesine arttı ki, burada tümüne yer vermek söz konusu olamaz. Ancak ortak noktalarını vurgulamakta yarar var: Bu kuramlardan hiçbiri etnisitenin ve onun gösterimlerinin sürekliliğini ya da dirilişini, asimilasyon sürecinin bir evresi ya da geçmişe ve göçlere bağlı, kısa ya da uzun vadede yok olmaya mahkûm bir tortusu olarak görmez. Yorumlar farklıdır: Modern dünyaya ya da ondan doğan kuralsızlığa bağlı iktisadi ya da bürokratik homojenleştirme karşısında gösterilen bir direnç biçimi; ya da kapitalist dünya-iktisadının tarihsel bir ürünü; ya da toplumsal sınıflar arasındaki çatışmalar zayıfladığında, kaynakların dağılımıyla ilgili çatışmalarda grupları seferber etmenin bir yolu. Ancak yorumlar ne olursa olsun, araştırmacılar etnisiteyi modern toplumun ayırt edici bir özelliği olarak ele alıyorlar artık. Bazıları, her zaman var olan, ancak ideolojik nedenlerle gizlenen bir görüngünün söz konusu olduğunu düşünüyorlar: Göçmen grupların Amerikan toplumunda asimilasyonunu, bir olgu ve bir değer olarak ulus efsanesinin ayrılmaz bir parçası olarak görüyorlar. Bazıları da tam tersine etnisitenin, modernliğin yeni biçimlerine bağlı yeni bir görüngü olduğunu öne sürüyorlar.

Etnilerarası ilişkilere Amerikan toplumunun eleştirisi içinde yer verilmesi, etnisite ya da ırk ile toplumsal sınıf arasında kurulan bağın çözümlemesini yapan sosyologların, nasıl olup da en anlamlı kuramları oluşturabildiklerini açıklar. Daha önce belirttiğimiz gibi, 60'lı yıllara kadar Amerikan sosyologları, Siyahların özel bir grup oluşturduğunu unutmadan kendi toplumlarını katmanlaşma bağlamında ele alıyorlardı –yani bireylerin, bir katmandan öbürüne geçme imkânı olduğunu düşünüyorlardı. Katmanlaşma kavramının yerini, çatışmaya ilişkin yananlamıyla birlikte toplumsal sınıf kavramının alması için, yurttaş hakları kuşağını beklemek gerekti. O döneme kadar etnisite, Amerikan ulusunun inşasıyla bağlantısı içinde düşünülüyordu: Etnik toplulukların varlığı asimilasyon sürecini yavaşlatan bir olgu muydu, yok-

sa tam tersine onu kolaylaştırıyor muydu? Chicago sosyologlarının çoğu etnik toplulukların olumlu etkisini kanıtladılar ve çeşitli grupların birleşmiş bir ulus kurmasından önceki evreyi bu toplulukların oluşturduğunu gösterdiler. Bundan böyle etnisite, sınıflar halinde bölünmeyle ilişkisi bakımından düşünülmeye başlandı. Toplumsal eşitsizliklerin ve iktidarın yapısını açıklamak için, toplumsal sınıfa göre ayrışmaların, etnik ya da ırksal aidiyetten doğan ayrışmalarla nasıl buluştuğunu sorguladılar.

Bu ikisi arasındaki ilişki, "etnisistler" ile "sınıfçılar" arasında çıkan büyük bir tartışmanın konusu oldu (*ethnic versus class dilemma*). Etnisistler, etnisitenin kendini yenilemeye yönelik -liberal ve Marxçı düşünürlerin de azımsadığı- büyük kapasitesini gözlemliyorlardı; modern toplumda etnisitenin, toplumsal eşitsizliklerin ve siyasal eylemin -tek olmasa da- ana kaynağı haline geldiği düşüncesini savundular. Etnisiteyi ele alırken, belli bir azınlık grubunun ayırt edici özelliklerini değil, sanayi-sonrası toplumunun toplumsal yapısındaki genel bir kategoriyi incelemek söz konusuydu. Sınıfçılar ise, sınıfsal konumdan kaynaklanan toplumsal ayrışmalar ile etnik aidiyetten doğan toplumsal bölünmelerin somut olarak buluşmuş olmasına rağmen, ayrışmaların hâlâ esas olduğunu öne sürüyorlardı. Onlara göre etnisite toplumsal ayrışmaların ve eşitsizliklerin boyutlarından yalnızca biriydi ve en anlamlı olanı değildi.

Modern toplumda, toplumsal katmanlaşmanın ve siyasal seferberliğin temel kaynağını etnisitenin oluşturduğunu savunan araştırmacıları "etnisist" olarak tanımlayabiliriz.

Etnisite ve Sanayi-Sonrası Toplum

Daniel Bell, 1975'te bu konuyla ilgili en iddialı yorumu önerdi. Ona göre, etnik özdeşleşme, artık toplumsal sınıftan daha büyük bir siyasal rol oynuyordu.[33] "Somut siyasal hedefler için grubun seferber olmasında etkili bir odak" halini almıştı. Seferber etme kuvvetini somut

33 D. Bell, "Ethnicity and Social Change", Glazer ve Moynihan'da (yönetiminde), 1975.

çıkarların savunulmasına anlatımcı, duygusal ya da simgesel bir boyut katmasından alıyordu.

Yaptığı çözümleme, sanayi-sonrası toplumla ilgili genel bir yoruma dayanıyordu; bu toplumu beş özelliğiyle tanımlıyordu: 1) Geniş "kapsayıcı" kimliklerin inşa edildiği bir dönemde (Afrika ülkelerinin birleşmesi, Avrupa Ortak Pazarı) bireyler daha dar ve daha doğrudan gruplarda kök salma gereksinimi duyuyorlardı; 2) Koruyucu-Devlet'in gelişmesi, kesinkes iktisadi mekanizmaların aleyhine toplumun artan ölçüde siyasallaşmasına yol açıyordu, Devlet'in müdahalesi daha yoğundu, bu durum yurttaşların siyasal katılımının çoğalmasını sağlıyor, ancak aynı zamanda umutların ve hayal kırıklıklarının da katmerlenmesine yol açıyordu; 3) eşitlikçilik tutkusu, artık yalnızca fırsat eşitliğini değil sonuçlarda eşitliği de düşündürüyordu. Bu tutku, toplumsal haklarda odaklanıyordu; 4) bütün kurumlarda, örgütlerde, profesyonel ve hatta kültürel yaşamda otorite zayıflıyordu. 19. yüzyılın ideolojileri tükeniyordu. İdeolojik tutkuların kaynağı artık Üçüncü Dünya'ydı ve tümü "Amerikancılık-karşıtlığı"yla özetlenebilirdi; 5) iktisadi bakımdan dünya birbirine bağımlıydı. Üçüncü dünyanın, çevre ülkelerin "proleter" ulusları merkezin zengin ülkelerine karşı çıkıyorlardı. Bunun sonuçlarından biri de, Avrupa ülkelerinde bile yabancı azınlıkların bulunmasıydı.

Gruplar arasında siyasal rekabetin olması kuraldır. Ancak siyaset, yalnızca çıkarların karşı karşıya geldiği bir alan değil, aynı zamanda tutkuların ifade edildiği bir ortamdır. Siyasal hareketler, birbirlerini dikkate aldıkları ölçüde etkili hale gelirler. Tutkular, 18. yüzyıla kadar dinsel bağlamda ifade ediliyordu; oysa günümüzde ulus, sınıf ya da etnisite gibi "dünyevi dinler"de ifadelerini buluyorlar. Günümüzde, ilk ikisinin gücü azalmış ve bu güç etnisiteye kaymıştır.

Kuşkusuz Ulus-Devlet, gruplar arasında rekabetin yaşandığı temel alandır. Ne var ki, ulusun özdeşleşme alanı olmasının tek yolu, tek bir ilksel gruba denk düşmesidir. Oysa, ulusun hemen hemen etniye denk düştüğü Avrupa ulusları, istisnaları oluştururlar. Ulus tutkusu zayıflamıştır, çünkü günümüzde dünya üstündeki toplumlar olağan ola-

rak çoğuldur, bünyelerinde parçalı ve birbiriyle tutarlı grupları barındırırlar ve bu tutarlılık ilksel olabileceği gibi –ulusla özdeşleşmeyi zayıflatan–, çatışmalar sonucunda da ortaya çıkmış olabilir. Toplumsal sınıfa gelince; uzun süre kolektif özdeşleşme mercii olmuştur. Sınıf bağının seferber edici gücü, ortak çıkarları savunmaya dayanmasıdır. Ancak, günümüzde işçi sınıfının burjuvalaşması ve ulusal özdeşleşme duygusunun gücü, duygusal bağı zayıflatan etkenlerdir; bir zamanlar önemli sayılan ideolojinin yerini şimdi çıkar almıştır. Sınıf "anlatımcı" boyutunu tümüyle yitirmiştir.

Bu koşullarda merkeze etnisite geçer. Kâh bir tortuyu ifade eder ve WASP'lar gibi ırka, renge, dile göre tanımlanmayan grupları belirtir, kâh bir cinsi ve ulus, dil, ırk ya da dinle kökeni ifade edilen bütün azınlık gruplarını belirtir. Bell, etnisiteyi bu son anlamında kullanır. Etnisite "çıkar ile duygusal bağları bir araya getirdiği için" su yüzüne çıkmıştır. Siyasetler de etnisiteyi iki nedenle kullanırlar: Kaynağını uzun süre bastırılmış ilksel sanayi-öncesi duygulardan aldığı için ve yaşadıkları handikapları siyasal yönden telafi etmenin yolunu arayan elverişsiz grupların oluşturduğu stratejilerden doğduğu için. İki tarihsel olgu bu tür hareketlerin işini kolaylaştırmaktadır: Eski seçkin WASP'ların ve aile kapitalizminin kurduğu toplumsal egemenliğin sonunun gelmiş olması, kültür emperyalizmine karşı başkaldırı. "Hem anlatımcı hem de araç niteliğinde olan etnik gruplar, yakın tarihte siyasal iktidarın kaynakları halini aldılar", çünkü "*tanık olduğumuz durum, statü sorunlarının ve siyasal taleplerin etnik gruplar aracılığıyla ittifak kurmasıdır*"[34] (vurgu yazara ait).

Toplumsal statü talepleri ve iktidar çatışmaları, artık etnik gruplar aracılığıyla iletildiğine göre, toplumun giderek bürokratikleşmesi de bireylerde, ilksel bir gruba bağlanma gereksinimine yol açmakta (*primordial anchorage*), ulusun ve sınıfın zayıflaması etnik özdeşleşmeleri daha görünür hale getirmekte ve Koruyucu-Devlet'in gelişmesi de gruplar halinde örgütlenmeye neden olmaktadır.

34 D. Bell, "Ethnicity and Social Change", Glazer ve Moynihan'da (yönetiminde), 1975, s. 170-171.

Bu çözümleme, Bell'in sanayi-sonrası toplumla ilgili yorumunda yer almaktadır. Ona göre sınıf çatışmaları sanayi toplumunun bir özelliğiydi. Sanayi-sonrası hizmet ve bilgi toplumunda ise, öncelikle etnisiteye bağlı özdeşleşme ve taleplere dayanan çatışmalar yaşanacaktı –bu durum, sınıf çatışmalarını tümüyle dışlamıyordu. Bell, ilkselci perspektif ile geniş anlamda siyasal çözümlemeyi bütünleştirmeye çalışıyordu. Etnik özdeşleşme ve talep hareketlerinin iki boyutlu olduğu noktasında ısrar eden bu çözümleme Weberci düşüncenin bir evresidir. Birleşik Devletler örneği üstüne oluşan görüşü ne ölçüde aşabilmiştir? Bell'in düşüncesinin merkezi, yani etnik taleplerden yola çıkan hareketlerde duygunun ve çıkarın bir araya geldiği düşüncesi evrensel boyutta geçerli midir? Belli düzeyde soyutlama yapılarak, insan eylemlerinin her zaman hem tutkuyu hem de çıkarı barındıran bir boyutu olduğu öne sürülebilir; ancak tarihsel toplumlarda bu iki öğenin eklemlenmesi ve toplumsal ifadesi, geniş anlamda siyasal koşullara bağlı çok çeşitli biçimler alabilir. Etnik grupların üyeleri, bu gruplar adına maddi avantajlar elde etmeye yatkın oldukları ölçüde, gruplar da, seferber olurken "çıkara yönelmiş" sayılırlar. Bir zamanlar, azınlık olarak adlandırılan etnik gruplar yararına çeşitli programların hazırlandığı Birleşik Devletler'de böyle bir durum söz konusuydu: Elverişsiz etnik bir gruba ait olmak, bazı haklar elde etmeye yetiyordu. Başka bazı durumlarda ise "çıkar"ı tanımlamak pek kolay olamamaktadır. Her ne kadar, Sovyet İmparatorluğu'nun sonu, toplumsal sınıfa yapılan yatırımın zayıflamasını ve etnik ya da ulusal dirilişlerin gücünü konu alan çözümlemeyle doğrulanmış olsa da, bu örnekte "çıkar"ı tanımlamak oldukça zordur. Bell'in çözümlemesi liberal demokratik toplumların, özellikle de Birleşik Devletler'in evriminden yola çıkılarak tanımlanan –bir ideal-tip olarak geliştirilmiş– sanayi-sonrası toplumu ele alabildiği ölçüde inandırıcıdır.

Etnisitenin Stratejik Biçimleri

Pek çok yazar, esas olarak seçmeli (ya da araçsal ya da stratejik) bir etnisite yaklaşımı geliştirdi; bu yaklaşım statü mücadelelerinde ve siyasal

stratejide kullanılan öğelerden biri halini almıştı ve toplumsal rekabette bir kaynak olarak seferber ediliyordu. Sosyologlar, ilk bakışta bir paradoks gibi görünen şeyi anlama gereği duydular: Birleşik Devletler'de farklı grupların kültürel özgüllüğü giderek siliniyor, etnik bilinç ve seferberlik güçleniyordu. Gruplar, nesnel bakımdan giderek homojenleşiyor, etnik kimlikler beliriyordu. Nathan Glazer, 1954'te "hayalet uluslar"dan[35] söz etmişti ve Weinfeld de, Kanada'daki etnik grupları ele alırken "duygusal kimlik"ten[36] dem vurmuştu. Başka yazarlar da "hayali"[37] etnisite ya da "sözde-etnisite"[38] terimlerini kullanmışlardı.

Herbert Gans ise "simgesel kimlik"[39] kavramını önerdi. Gans'a göre etnik diriliş yaşanmamıştı, farklı grupların kültürleşme ve asimile olma süreci hiç kesintiye uğramamıştı. Orta sınıflara ait olan İtalyan Amerikalılar, örneğin İtalyan diline ya da kültürüne ait hiçbir şeyi muhafaza etmemişlerdi ve bugün de, göçmenlerin gelir gelmez yaptığı gibi etnik örgütler oluşturma kaygısı taşımıyorlardı. Olsa olsa, toplumun o anki gereklerine ve özelliklerine uygun olarak yeniden yorumladıkları birkaç kırıntıyı bağlamından koparıp yalıtık özellikler olarak sunuyor olabilirlerdi. Her tür somut içerikten ve gerçek İtalya ile ilgili her tür bilgiden mahrum kalmış hayali İtalyanlığa gönderimde bulunmaları simgesel bir kimliğe hayat veriyordu; bu sayede kendi gruplarını, İtalyan-Amerikalıları, Amerikan toplumu içinde var etmenin ve bundan yola çıkarak kolektif yaşama katılmanın kanıtını ya da argümanını bulmuş oluyorlardı. Bu etnik bilinç zayıflayıp içeriksizleştikçe, kolektif değerlerle çatışmadıkça hatta toplumsal olarak kabullenilip değerlendikçe, beşinci ya da altıncı kuşağa kadar devam etme tehlikesi taşıyordu: Toplumsal statüler düzeninde de kişisel ayrımın bir aracı

35 N. Glazer, "Ethnie Groups in America. From National Culture to Ideology", Berger'da, Abel ve Page (yönetiminde), 1954, s. 158-173.

36 Weinfeld, 1981.

37 Yinger, 1981.

38 Mac Kay, 1982.

39 H. Gans, "Symbolic Ethnicity: the Future of Ethnic Groups and Cultures in America", Gans, Glazer, Gusfield, Jenks'te (yönetiminde), 1979, s. 193-220. Ayrıca bkz. Gans, 1979. Daha eski bir makalesinde "simgesel Yahudilik"ten söz etmişti; "American Jewry: Présent and Future", *Commentary*, Mayıs 1956, s. 422-430.

haline geldi. Etnik bilinç, gelecekte muhtemelen etnisitenin egemen biçimi olacaktır. Mary C. Waters, simgesel kimliğin iki ihtiyacı birden karşıladığını göstererek kavramı geliştirdi: Bu gereksinimlerden biri kendi bireyselliğini ortaya koymak –bu, seçilmiş bir kimlikti– ve köken topluluğuna ait sıcaklığa ve dayanışmaya özgü bir şeyleri muhafaza etmek.[40] Aynı kavram, Avrupa kökenli Amerikalıların, siyah sorununun özgüllüğüyle ilgili soruları bertaraf etmelerine yaramaktadır; çünkü bu genel kavram sayesinde siyah sorunu, Beyazların etnisitesi sorunuyla aynı düzeye yerleşir.

Hannertz'in suç sanayisiyle ilgili çözümlemelerinde, etnisitenin araçsal yanıyla ilgili kuramların etkileyici bir örneğine rastlayabiliriz. Göçmenler, Birleşik Devletler'e yerleşirken, bir önceki göç dalgasında gelenlerle doğrudan rekabete girdiler. Etnisite, yani bu durumda etnik dayanışma, grubun başarısını hedefleyen stratejinin bir aracı olarak kullanıldı. *Cosa Nostra*'nın İtalyanları, iktisadi boşluğu suç alanında doldurdular: Etnik dayanışma sayesinde "üretim" için gerekli olan el emeği temin edildi, gereksinim duyulan koruma ve iş alanı sağlandı. Seferberlik, Sicilya'dan ve *Mezzogiorno*'dan gelen göçmenlerin getirdiği aile dayanışmasına yönelik geleneksel değerlere dayandığı ölçüde etkili oldu.

Akılcı Tercih Kuramı

Michael Banton'ın etnilerarası ilişki alanı için ortaya koyduğu akılcı tercih kuramı, bir bakıma etnik kimliklerin seferberliği kuramının uç bir biçimi olarak görülebilir.[41] Benton'a göre akılcı tercih kuramı, daha yüksek bir kuramsal konsensüse ulaşılmasını sağlayabilirdi. Etnilerarası ve ırksal ilişkiler özgül değildi. Bu ilişkilerin belirttiği görüngüler, yani grupların oluşumu, asimilasyon, dayanışma, kolektif eylem bütün gruplarda görülüyordu; bu gruplar ise ister etnisiteye ya da ır-

40 Waters, 1990. Ayrıca bkz. Alba, 1990.

41 Banton, 1983. Michael Banton Büyük Britanya'da ırk ilişkileri sosyolojisinin kurucusudur. Giriş bölümünde, Amerikan sosyolojisi ile İngiliz sosyolojisine, etnisizm günahına teslim olma dışında birbirinden kesin olarak ayırmanın zor olduğunu belirtmiştim. Banton'ın çalışmasının bu bölümüne, bu konuda yer verilmiştir. Banton'ın çalışmaları Büyük Britanya'ya ayrılmış konuda yeniden ele alınacaktır.

ka, ister sınıfa, din aidiyetine ya da toprağa dayansın. Etnik grupların belirmesi, kendilerini yeniden üretmesi ve çözülmesi, diğer grupların kaderine hükmedenlerden farklı toplumsal mekanizmalar oluşturmuyorlardı. Irklar arası ilişkiler, ırk içi ilişkilerle aynı doğadaydı. O halde, bulgusal bakımdan verimli genel bir kuram ortaya atılabilirdi ve akılcı tercih kuramı, Banton'a göre en iyisiydi. Irksal ya da etnilerarası ilişkilere uygulandığında, kuram da zenginleşmiş olurdu.

Akılcı tercih kuramı iki koyuta dayanır: Birey, kendi davranışlarının bedeli ile avantajlarını karşılaştırarak, kendi eylemlerinden elde edeceği yararı azamiye vardıracak biçimde davranır; belli bir anda verilmiş kararlar gelecekteki tercih imkânlarını sınırlar. Banton'a göre bireyler, etnik ve ırksal farkları kullanarak, içselleştirme ve dışsallaştırma süreciyle oluşan gruplar ve kategoriler yaratırlar. Etnik gruplar daha çok içselleştirmeyi, ırk grupları da dışsallaştırmayla oluşur. Etnik ve ırksal etkileşimler, bireylerin maddi ya da simgesel avantajları azami ölçüye çıkarmaya çalıştıkları rekabet piyasasındaki alışverişler gibi çözümlenebilir. Bu alışverişlerin ya da çatışmaların tarzı, grupları birbirinden ayıran sınırların (*boundaries*) ne ölçüde gözenekli olduğuna bağlıdır. Gruplar rekabet ilişkisine girdiğinde onları ayıran sınırlar da pekişir; bireyler ilişkiye girdiğinde de sınırlar zayıflar.

Banton'a göre bu kuram, etnik özdeşleşme mekanizmalarını anlamamızı sağlar. Birey, toplumsal yaşama katılma ve kolektif bir yapıya ait olma arzusu taşır; bu durum, çeşitli gruplarla (cinsiyet, toplumsal sınıf, ulus, etnik grup, vb.) özdeşleşme anlamına gelebilir. Belli bir anda, bu tercihin en avantajlı göründüğü anda, belli bir etnik grupla akıl yoluyla özdeşleşebilir. Belli bir etnik grubun varlığı da, bireylerin bütün tercihlerinin bir ürünüdür. Koşullar değiştiğinde etnik özdeşleşme de kazançlı (en geniş anlamda) olmaktan çıkabilir ve başka tür özdeşleşmeler tercih edilebilir. Bu durum, etnik kimliklerin ve grupların tarihsel olarak belirmesi ve sonra gerilemesi ya da erimesi gibi hareketlilikleri açıklar. Bundan yola çıkarak toplumsal değişimle ilgili bir yorum ileri sürülebilir. Söz konusu kuramın bir başka avantajı da toplumsal eylemi, bireylerin tercihleri ile yapısal zorlamalar arasındaki etkileşimin bir sonucu

olarak görmesidir. Nesnel zorlamaların arasında kalan bireyin, kendi önünde açılan seçeneklerin sınırlarını karşılaştırma olanağı bulduğunu ve kendi iyiliğini, doyumunu azami hale getirmeye çalışırken akılcı bir eylemi başlatma ortamı yarattığını kanıtlamayı sağlar.

Sosyologların, bu çözümlemeye yönelttikleri sayısız itirazı toparlayalım. Kolektif eylem bireysel davranışların toplamına indirgenemez ve geniş anlamda kurumların etkisi ihmal edilemez; çünkü toplumsal insanlar bu etkiyi kuşaktan kuşağa aktarırlar ve yine bu etki bireylerin eylemine mekân oluşturan bir dizi kısıtlamanın ortamıdır. Kuram, yapıların ağırlığının hakkını vermekle yeterli değildir: Yalnızca akılcı tercih kuramından yola çıkılarak Birleşik Devletler'de yaşayan bireylerin Afrikalı-Amerikalı grupla özdeşleşmeleri yorumlanabilir mi? Irk ilişkileriyle ilgili durumların çoğu bu türdedir. Öte yandan, insan davranışları yalnızca akılcılık boyutuna indirgenemez: Bireyler davranışlarıyla anlatma, ayırma ve kabullenme gereksinimlerini de ifade ederler ve bunlar bireylerin uygulamalarını, bedel ödemek ve verim almak kadar, hatta ondan da fazla yönlendirir. Kullanılan yolların hedeflere uyarlanması mantığından etkilenen akılcılıkla ilgili bu tanım, zaten belli bir toplum türüne sıkı sıkıya bağlı değil midir? Madem sosyologlar "akılcılık ilkesinin, *homo sociologicus*un eylemlerinde oynadığı sınırlı rolü (parçalı, uygunsuz, deforme)"[42] çözümlemekten geri duramıyorlar, o halde, tutkunun insan davranışlarındaki boyutunu, insanlar tarafından kabullenilme gereksinimini ve kolektif yapılara ait olmanın kendi davranışları üstündeki etkilerini de azımsamamak gerekir –özellikle de etnilerarası ilişkilerde; Weber'in de gösterdiği gibi, bu ilişkiler hem bireylerin onuruyla hem de toplumsal ve siyasal düzenin bütün boyutlarıyla sıkı ilişki içindedir.

Birleşik Devletler'deki etnik gönderimin seçmeli, gönüllü ya da stratejik nitelikte olduğunu vurgulayan yazarlar, gerçekliğin yalnızca bir bölümünü ortaya koymaktadırlar. Onların yaptığı çözümlemeler, Avrupa kökenli Amerikalılar hakkında tatminkâr sonuçlar getirmek-

42 Passeron, 1994, s. 40.

tedir. Ancak Avrupalı olmayan gruplar için etnisitenin zorunlu bir seçenek, yani bir zorlama olabilmesi olgusunu gözden kaçırmaktadırlar. Etnik gönderim, pek çok kez hem bir seçenek hem de bir zorlamadır ve bunlardan herhangi birinin payı ya da anlamı, hiçbir zaman sonsuza dek aynı kalmamaktadır. Önceleri, tıpkı Siyahlar gibi küçümsenen ve ayrımcılığa maruz kalan Asyalıların, pek çok alanda bu durumu altüst ettikleri bir hakikattir. *Hispanic*ler de, yavaş yavaş ırksal bir grup algısından uzaklaşmaktadırlar. Her ne kadar toplumsal aktörlerin zorlamadaki payı ile özgürlükteki payını tartmak her zaman zor olsa da Beyazların etnisitesinde –yani, göçten önceki tarihsel gelenekleriyle ilgili olan ve Amerikan toplumunda yeniden yorumladıkları gönderimlerinde– seçiminin ağır bastığını, Siyahların etnisitesinde de zorlamanın öne çıktığını ileri sürebiliriz. Mary Waters'ın da dikkat çektiği gibi, Alman bir kadınla siyah bir erkeğin oğlu, Alman mirasına öncelik tanıyıp Siyahlardan aldığı mirası göz ardı edebilir mi? 70li yıllardan ve Black Power hareketinden bu yana, Siyahlar kendi etnisitelerinin anlamına yeniden ulaşmaya, saygınlıklarını elde etmeye ve taşıdıkları lekenin anlamını değiştirmeye çalışıyor ve şöyle diyorlar: "*Black is beautiful.*" İlk başlarda zorlama olan bir durumu, bir seçeneğe dönüştürüp yeniden tanımlamak için mücadele ediyorlar.[43]

"Sınıfçılar"

İki grup sosyoloğu bu genel terim altında buluşturabiliriz: Etnik ya da ırksal aidiyetten kaynaklanan eşitsizliklerin sınıf eşitsizlikleriyle nasıl buluştuğunu düşünürken, sınıfların rolünü öne çıkarmakla birlikte Marxçı yorumu benimsemeyen sosyologlar ile temel olan sınıf eşitsizliklerinin etnisite tarafından pekiştirildiğini savunan Marxçılar ve yeni Marxçılar. Her iki grup da, sorunları yapısal bakımdan ele almayan kültüralist sosyologları (Chicago okuluyla başlayan ve bir sonraki kuşağın etnisistlerine varan yaklaşım) eleştiriyordu. Kültüralist sosyolog-

43 Bir Yahudi öyküsünde söylendiği gibi, "Yahudi olmaktan guru duyuyorum, zira gurur duymasaydım da Yahudi olacaktım."

lar ise, Chicago okulunun kavramlarını kullanarak (uyarlama, asimilasyon, bütünleşme, vb.), sırf sınırlarını vurgulamak için bile olsa *melting pot* paradigmasının içinde yer alarak kademeli asimilasyon çözümlemesini, gerçek bir eleştiride bulunmaksızın geliştirdiler; bu çözümlemede, Amerikan toplumunda iktidarın ve kaynakların eşitsiz dağılımı göz önüne alınmıyordu.

"Ethnclass"

Gordon Milton'ın kitabı, sınıfçı yorumun iyi bir örneğiydi.[44] *Beyond the Melting Pot* ile aynı dönemde yayımlanmış olmakla birlikte onun kadar başarılı olamadı. Yine de kuramsal iddiası üniversite araştırmalarının klasiklerinden biri sayılmasına, etnisitenin ve sınıf ile etnisite arasındaki ilişkinin yeniden keşfedilmesinde bir evre olarak görülmesine yetti. Özel grupların "evsahibi toplum"da asimilasyonu sürecini incelerken, asimilasyonun çeşitli boyutlarını ve sınırlarını çözümlemeyi öneriyordu. Frazer'in daha önce ortaya attığı, kültürel asimilasyon (kültürün benimsenmesi) ile yapısal asimilasyon (kolektif yaşama katılım) arasındaki farkın, araştırmada kesinkes yer alması gerektiğini savunuyordu. *Ethnclass* kavramını ortaya atarak, asimilasyon süreçlerinde hem toplumsal sınıfın hem de etnik aidiyetin etkisini göz önünde bulundurmaya çalışıyordu.

Önerilen yedi asimilasyon tipi, asimilasyonun yedi evresini oluşturuyordu. Birincisi ya da "kültürel asimilasyon", azınlık grubunun evsahibi topluma ait kültür modellerini benimsediği evreydi. İkincisi ya da "yapısal asimilasyon", azınlık grubu üyelerinin, evsahibi toplumun birincil gruplarına, yani takımlara, klüplere ya da derneklere girişini betimliyordu. Üçüncü evre, yani "birleşme" sırasında azınlıklar, kendi köken gruplarının dışından eş seçiyorlardı. "Özdeşleşme"ye yönelik dördüncü evrede evsahibi toplumla özdeşleşiyorlardı. Beşinci evre, azınlık grubunun, artık hiçbir düşmanlıkla karşı karşıya kalmadığı durumu ifade ediyordu. Altıncıda ayrımcılığa da maruz kal-

44 Gordon, 1964.

mıyordu. Nihayet yedinci ve son evrede, "medeni" asimilasyonu yaşıyordu: Azınlık grubu ile toplumun bütünü arasında hiçbir siyasal çatışma yaşanmıyordu.

Milton Gordon bu çözümlemelerden yola çıkarak üç sonuca ulaştı: 1) En baştaki kültürel asimilasyon (buna, kültürleşme de diyebiliriz) gelir; 2) yapısal asimilasyon bunu izlemeyebilir, o zaman kültürel asimilasyon sonsuza dek sürer; 3) eğer yapısal asimilasyon yaşanmışsa (2. evre), ardından bütün diğer evreleri sürükler. Amerikan toplumunun ayırt edici özelliği kuvvetli yapısal çoğulculuk ve zayıf kültürel çoğulculuktur: Amerikan toplumunda alt-toplumlar vardır, ancak bunlar aynı kültürü paylaşırlar. Her ne kadar Gordon, o sıralar, bu etnik alt-gruplara aidiyet ile özel bir toplumsal sınıfa aidiyetin bileşiminden, *ethnclass*a dayanan özgül bir toplumsal katmanlaşma doğacağını öngörmüş de olsa, ayakta kalan kültürel farklar etnisiteden çok toplumsal sınıfa bağlıdır.

Bu çalışmasıyla Gordon başka bir "sınıfçı"nın, Herbert Gans'ın elde ettiği sonuçlara ulaştı. Gans, "kent köylüleri"nin, yani Boston'da bir halk mahallesinde bir araya gelmiş İtalyan kökenli mütevazı grupların, kentin yenilenmesine ilişkin proje karşısında tepki göstermelerini, onların güya İtalyan kültürüyle değil toplumsal sınıflarla açıklanabileceğini gösteriyordu.[45] Bu İtalyan-Amerikalılar, terimin gerek bilim gerekse antropoloji alanındaki anlamında, İtalyan kültürünün ne dilini biliyorlardı ne de tarihini. Görünürde bu kültüre aitmiş gibi görünen pizza ya da bel canto gibi özellikler ise, diğer Amerikalılara olduğu kadar onlara da yabancıydı, basmakalıptı ve folklorikti. Onların davranışları ve tutumları, yalnızca "halk" sınıfına ait olmalarıyla yorumlanabilirdi.

Her ne kadar Gordon'un çözümlemeleri bazı alanlarda sınırlı kalsa da, asimilasyon süreçlerinin çeşitli boyutlar ve biçimler aldığını göstermesiyle alana büyük katkıda bulunmuştur: Asimilasyonu, çizgisel ve sürekli bir süreç olarak gören basmakalıp paradigmayı tartışma

45 Gans, 1962.

konusu yapar; Chicago okulunun işlevselcilik yandaşı ardılları da bu yaklaşımı benimsemiştir. Bu çalışmada da, asimilasyon sürecinin göstergeleri Amerikan deneyimine sıkı sıkıya bağlı kalmıştır. Gordon'un, asimilasyon sürecinin ikinci evresinde derneklere atfettiği konum, bu yapıların Birleşik Devletler'in toplumsal yaşamında önem taşımasından kaynaklanır. Bazı grupların, yapısal asimilasyon söz konusu olmadan kültürel asimilasyon yaşadıklarını söylemesi, doğrudan doğruya Siyahlarla ilgilidir; Siyahlar Amerikan kültürüne tümüyle katılıyorlardı, ancak 1964'te, Gordon'un tanımladığı diğer asimilasyon evrelerinden hiçbirini yaşamamışlardı. Siyahlar, Birleşik Devletler'in özgül bir örneğiydi ve Gordon da bu örneğin genelleştirilebileceğinden emin değildi. Irk, din ya da ulus kökeni birbirinden farklı olan gruplar ile "ev-sahibi toplum" arasındaki ilişkilerin modelini, herhangi bir eleştirel düşüncenin süzgecinden geçirmeksizin diğer toplumlara uygulayabileceğimizi *a priori* kabul edemeyiz.

Etnilerarası ilişkiler çözümlemesini "sosyolojileştirmek" istediğini söylemişti; bu niyetini sonuna kadar götürmediği ve özellikle de, çözümlemede iktidar boyutuna yeterince yer ayırmadığı için eleştirildi Gordon. Park'tan miras kalan *melting pot* perspektifinin dışına çıkmadığı için de suçlandı. Bu eleştirilere cevap olarak, 1975'te, çözümlemesine siyasal boyut katmaya yönelik yeni bir kuramsal inceleme yayımladı.[46] Bu incelemesinde, ırksal katmanlaşmaya ve etnik seferberliğe göre belirlenmiş dört siyasal sistem tipi ortaya koydu: 1) "Irkçı" sistem, bazı gruplara sivil ve siyasal eşitlik vermeyi reddeder, egemen grup Devlet'i denetim altında tutar; 2) "asimilasyoncu" sistemin iddiası, etnik kimlikleri eritmektir; 3) "liberal çoğulcu" sistem, etnik ve ırksal grupların hemen tanınmasını yasaklar, ancak özel alanda bütün "etnik" uygulamaların hayata geçirilmesini herkesin kendi özgürlüğüne bırakır; 4) "kolektif çoğulcu" sistemde (*corporate*), etnik ya da ırksal gruplar, yasal bakımdan birbirlerinden ayrı, fakat eşit statüdedir ve kaynaklar bu statüye göre dağıtılır. Etnik/ırksal ayrışmaların en kuv-

46 M. Gordon, "Toward a General Theory of Racial and Ethnic Groups Relations", Glazer ve Moynihan'da (yönetiminde), 1975, s. 84-110.

vetli yaşandığı sistemler birincisi ve sonuncusudur. Devlet, bazı gruplara "etnik haklar" tanımışsa, diğer iki sistemin de bu yönde etkileri olabilir. Yönetimde, üniversitelerde ve işletmelerde, bazı mevkilerin özel grupların üyelerine ayrılmasına yönelik bir müdahale siyasetinin uygulanması, bu grupların varlığını sürdürmelerine, kimlik biçimlerinin korunmasına ve etnik seferberliğin ortaya çıkmasına katkıda bulunabilir. Bu tipolojinin anlamı sorulara yol açmadı değildir. Dördüncü tipte, birbirinden ayrı ve eşit statüler nasıl var olacaktır? Tarihte bunun bir örneğine rastlanmamıştır. Birinci sistemde aynı noktaya gelinmiş olmuyor mu? İkinci ve üçüncü sistemler arasındaki hakiki fark nedir?

Gordon, yine 1975 yılında *ethnclass* kavramını yeniden ele aldı ve sınıf boyutu üstünde daha açık durdu. Toplumsal katmanlaşmanın; sınıf aidiyeti ile etnik bir gönderimi bir araya getirmeye dayanan bu kavramın, görüngüyü saptamaktan öteye geçip geçmediği sorulabilirdi. Asıl sorun, bu iki boyutun nasıl bir araya geldiğini bilmek ve bir sınıfın egemen olduğunu öne sürmekle neyin dayanak alındığının belirtilmesinden kaçınılıp kaçınılamayacağını anlamak değil miydi?

Marxçılığın Getirdiği Yeni Yorum

Başından beri Marxçılar etnik, ırksal ve ulusal sorunları düşünmekte zorlanmışlardır. Tarihin ve toplumun itici gücünün toplumsal sınıf olduğu düşüncesinde ısrarlı oldukları için üst yapıda yer alan diğer dinamiklerin değerlendirilmesine pek fırsat kalmamıştır.

1948'de *Caste, Class and Race*[47] adlı klasik kitabını yayımlayan Oliver Cox, ırk ilişkilerini sınıf çatışmalarına indirger. Irkçılık, kapitalist sömürünün bir ürünüdür. Sömürgecilik ile sömürünün akılcılaştırılmasıdır. Siyahların sömürülmesinin nedeni, her şeyden önce sınıfsal konumları, yani proleter olmalarıdır. Irklarla ilgili önyargı, Beyaz kapitalistlerin siyah işçileri daha iyi sömürmek için isteyerek ve hesaplayarak benimsedikleri bir tutumdur: Etnik ve ırksal ayrımlar, öncelikle kapitalist emek örgütlenmesinin ürünüdür. Siyahların ezilmesinin ne-

47 Cox, 1948.

deni, toplumumuza egemen olanların bundan çıkar sağlamasıdır. Burjuva sınıfının, tehlikeli sınıfları ve sömürge halklarını ırklara ayırıp kendi uyruğuna almasının amacı işçi sınıfını bölmektir. Kapitalist toplumlar proletaryayı daha fazla sömürmek için ırkçılığı yaratmışlardır: Savunmasız emekçiler daha ucuza gelir. Elbette siyah proleterler, bir de ırkçı ideolojilere maruz kalmakta, yani iki kez sömürülmektedirler.

Robert Blauner'm *Racial Oppression in America* adını taşıyan ve radikal siyah düşünürlerin İncil'i haline gelen kitabı, bu ortodoks bakış açısından kopuşu temsil eder.[48] Blauner, Oliver Cox'a karşı çıkarak ırkın sınıfa indirgenemeyeceğini ve Amerika'da hem bir "ırk düzeni"nin hem de bir "toplumsal düzen"in var olduğunu, bunların da birbirinden bağımsız ve birbirine diyalektik bakımdan bağlı olduğunu ortaya koydu. Irksal azınlıklara bağlı insanlar hem işçi olarak sömürülüyorlardı hem de, Amerikan toplumunun örgütlenme zemini olan –büyük gelecek vaat eden bir deyimle– "iç sömürgecilik" yüzünden bağlı oldukları ırka göre baskıya uğruyorlardı. Bu bakış açısının hemen ardından, ilk kez "kurumsal" ya da "yapısal" ırkçılık yaklaşımı telaffuz edildi; bu yaklaşım daha sonraları uzun boylu ele alındı.

Sınıf ile ırkın eklemlenişini incelemek gerektiği düşüncesi yeni-Marxçı düşünürler ile sınıf ayrışmalarının ilksel olduğunu düşünen "sınıfçı" sosyologları birbirine yaklaştırdı. Oysa, etnisite ile sınıf arasındaki ilişkiyi emeğin kapitalist sömürüsü kuramı çerçevesinde inceleyen yeni-Marxçı görüş çok daha özgüldü. Etnik ve ırksal bölünmelerin temel işlevi, kapitalizme daha ucuz el emeği sağlamaktı. Etnisite ideolojisinin işlevi de sınıf çıkarlarını maskelemekti. Bu yorum, Britanyalı araştırmacılar tarafından geliştirilen özel bir bakış açısına dayanır.

Irkçılığı ve etnisiteyi iktisadi etkenlere göre değerlendirmeyi öneren dört ayrı kuramsal modele, az çok doğrudan esin kaynağı olmuştur: Emek piyasasının parçalanması, iç sömürgecilik, dünya-sistemi kuramı, ara azınlıklar kuramı.

---

48 Blauner, 1972.

Adı, emek piyasasının parçalanması kuramıyla (*split labor market theory*) birlikte anılan Edna Bonacich'e göre, kapitalist toplumda üç sınıf vardır: Kapitalistler, yüksek ücret alan ya da korunan emekçiler (*higher-priced labor*), ucuz emekçiler (*cheap labor*).[49] Ucuz emekçiler en yeni göçmenler de olabilir, etnik ya da ırksal azınlık gruplarından insanlar da. Bu üç grup arasındaki ilişkilerden üç farklı durum doğabilir. Eğer işverenler güçlü konumdaysa, diğerlerine iş vererek korunan emekçileri zayıflatabilirler. Eğer korunan emekçiler güçlü durumdaysa –bazı siyasal kaynakları ellerinde tuttukları için güçlü olmaları mümkündür– diğerlerini emek piyasasından dışlayabilir ve en iyi işlerin tekelini ele geçirebilirler. Korunmuş ulusal emekçiler ile sömürülen göçmen ya da azınlık emekçiler arasındaki uyuşmazlığın nedeni, korunmuş emekçilerin ırkçı tutumları değil, onlar ile güvensiz koşullarda yaşadıkları için düşük ücretli işleri kabul eden göçmenler ya da azınlıklar arasındaki nesnel rekabettir. Emek pazarı parçalandığı için emekçiler, çıkarlarının birbiriyle buluştuğunun bilincine varamazlar, kapitalistler de işçi sınıfını bölerek ucuz emek gücüne ulaşırlar. Yazar bu modeli, şu iki olguyu açıklamakta kullanmıştır; birincisi, girişimciler etnik ücretlileri işe aldığında, işçi sınıfında sık sık ırkçılık gözlemlenmektedir; ikincisi, çokuluslu grupların sorumluları fabrikalarını, el emeğinin daha ucuz olduğu ülkelere kaydırmayı tasarladığında Amerikan işçilerinde korumacı tepkiler görülmektedir. Yine bu bakış açısının etkisi altında kalan ikili emek piyasası kuramcıları (*dual labour market theory*), ikili emek piyasasının varlığı üstünde ısrar ettiler: Merkezi ya da birincil pazarda çalışan ücretliler vasıflı, yüksek ücretli ve korunmuş işlerde çalışıyorlardı; çevre pazarında ya da ikincil pazarda çalışan ücretliler ise bu avantajların hiçbirinden yararlanmıyorlardı. Etnik ve ırksal azınlıkların üyeleri, özellikle de bu gruplarda yer alan kadınlar ikincil pazarda çalışıyorlardı.

Bu kuram, Blauner'ın 1969'da yayımladığı ilk makalesinde,

49 Bonacich, 1972; Bonacich, 1976.

açıkça Siyahları düşünerek önerdiği "iç sömürgecilik" kuramıyla, daha önce gördüğümüz biçimde geliştirilmiştir. Blauner'a göre iç sömürgeciliğin dört temel özelliği vardır: 1) Sömürge halkı toplumsal sisteme kendi rızasıyla katılmamıştır, bu sistem ona zor kullanılarak dayatılmıştır; 2) yerlilerin kültürü ve toplumsal örgütlenmesi, onların değerlerini, yönelimlerini ve yaşam tarzlarını yok etmeye varabilecek bir siyesetle zayıflatılmıştır; 3) sömürge, sömürge halkından farklı bir etnik gruba bağlı olan sömürgeciler tarafından yönetilir ve kullanılır; 4) bu egemenlik ilişkisi, alt grubun sömürülmesini meşrulaştıran ırkçı öğretiler tarafından doğrulanır.

Bu kuram hazırlandığı sıralar, Avrupa'nın sömürge imparatorluklarını oluşturan ülkeler siyasal bağımsızlıklarını kazanmaktaydılar; bu yüzden kuram, Amerikan kentlerindeki siyah gettoların çoğuna uygulandı –bu gettolarda, Afrika ülkelerinin yaşadığı sömürgesizleşme süreci yaşanmayacaktı. Michael Hechter, kuramı Büyük Britanya'ya da uyguladı.[50] Hechter'a göre İngiliz kapitalizminin gelişimi, "Kelt saçağı" içinde yer alan grupların ikili sömürüsüne, yani iktisadi ve kültürel sömürüsüne dayanıyordu. Çevresel iktisat, tamamlayıcı bir rol oynamakla sınırlanmıştı. Dış pazarlara bağımlı olduğu için, denizaşırı sömürgeler gibi yalnızca hammadde ihraç etmek zorunda kalıyordu ve bu yüzden bağımlılığı gün geçtikçe arttı. Merkezdeki kapitalist etkinlik ve yüksek ücretli işler, egemen ulusal kültüre ve İngiliz diline en vakıf olanlara adanmıştı. Yalnızca yerli kültürün nimetlerinden yararlanabilen diğer gruplara, en düşük ücretlendirilen en değersiz işler kalmıştı. Kelt halkı kendisine dayatılan kültürel ayrımcılık yüzünden düşük iktisadi statüde kalmaya mahkûm ediliyordu. Kültürel bakımdan egemenliğe boyun eğen Walesliler, İrlandalılar ve İskoçlar da, İngiliz kapitalizmine ucuz el emeği sağladılar. Hechter'in yorumu, Blauner'in önerdiği iç sömürgecilik kuramı ile Immanuel Wallerstein'ın ortaya koyduğu dünya-iktisat kuramını bütünleştiriyordu; dünya-iktisat kuramı, Avrupa merkezi ile –dünya kapitalizminin gelişmesinde Avru-

50 Hechter, 1975.

pa'nın çevresi olmaya indirgenen– dünyanın geri kalanı arasındaki karşıtlığa dayanıyordu.[51]

Ara azınlıklar kuramı (*meddleman-minority theory*) ise azınlık gruplarının rolünü inceliyordu; bunlardan bazıları işveren için, kendi etnik gruplarından ucuz emekçiler bulurken, diğerleri de üreticiler ile tüketiciler arasında, tüccarlık ya da mağazacılık gibi ara roller oynayarak bazı "iktisadi oyuklar"ı tekelleştiriyorlardı. Üstlendikleri rol hangisi olursa olsun etnik dayanışmadan paylarına düşeni alıyorlardı. Pek pahalı olmayan ve aileye ya da etniye dayalı el emeğinden yararlanıyorlardı. Grup içi güvene dayanan gayrı resmi kredi kurumlarını kullanıp, bankacılık sisteminin maliyetinden ve sorunlarından uzak duruyorlardı. Light'ın etnik girişimler üstüne yaptığı soruşturmalar, bazı gruplara (Çinliler, Japonlar) bağlı üyeler arasındaki dayanışmanın –özellikle, sermayenin "tontin" halinde dolaşımı–, onların gerçek iktisadi oyuklarda tekelci denetimler kurmalarını sağladığını göstermiştir.[52] Ara azınlıklar kuramı, Asyalılara karşı Kaliforniya'da patlak veren gösterileri, Mississipi Eyaleti'nde Çinlilere karşı duyulan düşmanlığı ve Weimar Cumhuriyeti sırasında Yahudi tüccarlara yönelen saldırıları yorumlamakta kullanıldı.

Bu kuramların tümü şu varsayıma dayanır: Ulusal ve uluslararası düzeylerde işbölümü ve iş piyasasının belirleyici özellikleri, yalnızca daha önce var olan etnik farkları kullanmakla yetinmez; bunlar, kendi başlarına nesnel etnik bölünmelerin ortaya çıkmasına ve sürmesine katkıda bulunurlar. Ancak bu kuramlar, etnik rekabetlerin ve çatışmaların yalnızca iktisadi boyutunu dikkate almanın; kültürel, toplumsal ve siyasal statü bağlamındaki yorumları dışlamanın eksikliğini taşır.

Etnisite Kavramı

Etnisite tartışmasını ve hatta kavramını nasıl yorumlamalı? Sosyoloji literatüründe çoğunlukla belirsiz kalmış bir kavramdır. Glazer ve

51 Bkz. xı. Konu.

52 Pek çok çalışmanın yanı sıra şunlar da görülebilir: Light, 1972; Bonacich, 1973, Bonacich, 1976; Bonacich ve Modell, 1980.

Moynihan sayesinde moda olan etnisite kavramını, onlar da pek kesin bir anlam vermeden kullanmışlardı. Sosyoloji literatüründe, duruma göre farklı anlamlar ifade eder: Özel topluluklar, bireylerin belli bir özel grupla özdeşleşmesi süreçleri ("Amerikalılar" etnik bir grup değildir, İtalyan-Amerikalılar etnik bir gruptur); ya da bazı grupların etnik argümanlar adına siyasal seferberliği; ya da nihayet, özel bir etnik gruba ait olmanın biçimlerine az çok geniş, az çok kabullenilmiş bir alan sunan belli bir toplumsal yapı. Tanımlar çoğaltılabilir. Başka bir deyişle, Thomas Pettigrew'un pek çok kez belirttiği gibi çözümlemenin farklı düzeylerini birbirinden ayırmak önemli olabilir: I. düzeyde, bireyler ile onların özel bir toplumsal ortaklaşmaya aidiyeti ya da özdeşleşmesi bilincinin çözümlemesi yapılır; II. düzeyde, bu aidiyetleri ya da bu özdeşleşmeleri az çok kabul eden siyasal durumun çözümlemesi yapılır; nihayet III. düzeyde, toplumun yapısal örgütlenmesinin çözümlemesi yapılır. Genellikle bu, düzeylerdeki çözümlemelere yer verilmediği için ortaya çıkan belirsizlik kuramsal tartışmayı körüklemektedir –bazı durumlarda, terimler daha kesin tanımlandığında, belki de kuramsal tartışmanın durması bile söz konusu olabilirdi.

"Etnisite"nin sayısız deneysel araştırmaya esin verme başarısı gösterdiği doğrudur. Irving Howe'un yaptığı gibi, tam olarak neyi kapsadığının bilinmesine gerek duyulmayacak kadar gereksinim duyulan bir kavram olduğu ileri sürülebilir. Kurduğu egemenlikle, zihinsel tembelliğe ve belirsizliğe yol açmamak koşuluyla bu bulgusal işlevini muhafaza edebilir. "Etnisite" teriminin kullanımı, şunların sorgulanmasından bizi alıkoymamalıdır: Etnik gönderimin içeriği ile siyasal ve simgesel kullanımı arasındaki ilişkiler, toplumsal ayrışmalar ile etnik özdeşleşme süreçleri arasındaki ilişki, her tür etnik aidiyet gösterimine kendi anlamını kazandıran siyasal durum, toplumsal eylem tiplerinin birbirinden ayırt edilmesi. Bazı araştırmacılar da, yayılımının çok geniş olmasından ötürü, bu kavramın hâlâ hakiki bir anlam taşıyıp taşımadığını sorgularlar –çünkü kavram, hem Amerika'daki üçüncü göçmen kuşağının simgesel ve romantik anlamda İtalyan ya da İrlandalı bilincini niteliyor, hem de Burundi ve Ruanda'da Tutsi ya da Hutu ol-

ma olgusunu, apartheid rejiminin Siyahlara dayattığı koşulları ortaya koyuyordu. Yeni ya da neo-etnisite, simgesel, hayali, duygusal, tepkisel ya da etkileşimsel, vb etnisiteler gibi yeni terimler yaratma zorunluluğunun ortaya çıkmış olmasını da, kavramın kapsamındaki zayıflamanın bir işareti olarak görebiliriz. Bu yeni kavramlardan herhangi birinin kullanılmasının nedeni, araştırmacıların zihinsel gereksinimlerinden çok kariyer stratejileri olmuştur. Amerikan sosyolojisinde "etnisite" teriminin kapsadığı görüngüler, kavram hiç kullanılmadan da incelenebilir. Avrupalı sosyologlar 60 ve 75 yıllarındaki büyük göç dalgasından doğan grupların, yerleştikleri topluma nasıl katıldıklarını sorgularken Amerikalı bazı etnisite uzmanlarıyla aynı soruları başka terimlerle sordular. Yapılması gereken şey, "etnisite" terimini ilkesel olarak dışlamak değildir. Tanımlayabiliyorsak ve bulgusal bakımdan verimli görünüyorsa, beşeri bilimlerdeki bütün terimler gibi onu da benimseyebiliriz. Kavramlar, getirdikleri yarara göre değerlendirilmelidir. Önemli olan, onları hangi anlamda kullandığımızı ve neden başka terimlere tercih ettiğimizi kesinleştirmektir.

Ancak şu da doğrudur ki, geniş anlamda siyasal seçenekler çoğunlukla bilimsel tartışmaların ardına gizlenmişlerdir. Orlando Patterson, kullanıldığı haliyle etnisite terimi üstünde ısrar etmenin muhafazakâr bir tutum olduğunu ve etnisite yandaşlarının modern sanayi uygarlığına karşı sofistike bir saldırıya giriştiklerini söylüyordu.[53] "Etnisite", "ırk" teriminin yalın bir örtmecesi olmakla da suçlandı. Araştırmacıların büyük çoğunluğuna bu sitemi yöneltmek haksızlık sayılabilir; ancak, bu terimin Birleşik Devletler'de yayılmasının bir işlevinin de, bazı durumlarda Beyazlar ile Siyahlar arasındaki ilişkilerin özgüllüğünü sorgulamak olup olmadığını, bunu yaparken de, açıkça ya da üstü kapalı Siyahların da diğerleri gibi etnik bir grup olarak kabul edilip edilmediğini kendimize sormaktan –Mary Waters'ın yaptığı gibi– çekinmemeliyiz. Bu kuşaktaki etnisite sosyologları arasında sayıları hayli kabarık olan Yahudilerin Polonyalı-Amerikalılar, İtalyan-Ameri-

53 Patterson, 1977.

kalılar ya da İrlandalı-Amerikalılar gibi ulusal bir grup mu, yoksa tıpkı Katolikler ve Protestanlar gibi dinsel bir grup mu olduklarını kendimize sormaktan alıkoyan da, etnisite kavramı değil midir? Philip Gleason'ın haklı olarak gözlemlediği gibi Yahudiler, Amerikan kimliğini yorumlarken etnisite paradigmasının belirmesinde merkezi bir rol oynamışlardır.[54] Yahudi sosyologlar, en azından sözcük dağarcığından yararlanarak Yahudilerin çağdaş koşullardaki belirsizliğini çözmeyi umuyorlardı; çünkü onlar, siyasal ulusların doğduğu andan başlayarak öncelikle ulusal –siyasal anlamda halk bağlamında- bir öztanım ile öncelikle dinsel bir öztanım arasında kaldılar.

Böylelikle, yurttaş hakları kuşağını oluşturan sosyologlar, 1960 ile 1985 arasında yeni kuramsal koyutlar benimsediler: Üretim ve iktidar sisteminde, ırklar ve etnik gruplar arasındaki ilişkiler, eşitsizliklerin kaynaklarından biriydi; belli bir egemenlik yapısı içindeki yerini alıyordu. Bir yanda, ırk ve etnik grup bağlamında tanımlanmış bölünmeler ile eşitsizlikler arasındaki ilişkiler üstünde sürdürülen, diğer yanda toplumsal sınıflar arasındaki bölünmeler ve eşitsizlikler üstünde sürdürülen tartışma, önceki kuşakların sürdürdüğü bir çözümlemenin, yani Amerikan toplumunun katmanlaşması ve siyah "kast" çözümlemesinin yerini alıyordu. *Melting pot* sosyologlarının iyimserliğini eleştirerek yorumlarında kültürcülük günahı işlediklerini, sonuçlarda da naif kaldıklarını ve hareketsizliğe yol açtıklarını öne sürüyorlardı; onların karşısına, toplumsal sınıflar ve ırksal gruplar arasındaki çatışmaları esas alan çözümlemelerle çıktılar –bu yüzden de pek çoğu radikal bir kötümserliğe sürüklendi. Asimilasyon kuramcılarıyla aynı değerleri savunuyorlardı, ancak bu değerlerin işlerlik kazanıp kazanmayaca-

54 P. Gleason, Thernstrom'da ve diğerleri (yönetiminde), 1980, s. 47. Stanfield aynı noktaya dikkat çekiyor, Stanfield'de, 1993, s. xiv. Bazıları: Kallen, Herberg, Riesman, Shils, Bell, Gans, Gordon, Glazer, Lieberson, Blauner, Robbins, Rosé.Bununla birlikte, çok büyük bir bölümünün Yahudi entelektüeller kuşağından olduğunu unutmamak gerekir; onlar, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, kitleler halnde ve bütün bilim dallarında yüksek öğrenimin çeşitli mevkilerinde yer aldılar. Katolik araştırmacılar ise (Moynihan, Gleason, Greeley), Gleason'a göre bundan böyle, bu bilim dalının gelişiminde eskisi kadar merkezi bir rol oynamadılar. Daha sonraki kuşağın lokomotifi rolünü siyah sosyologlar oynayacaktı.

ğından kuşkuluydular. Açıktır ki onların araştırmasına bütün bir Amerikan toplumunun kendisine yönelik sorgulama eşlik ediyordu. Sosyologlar, iktisadi ve toplumsal eşitsizlikler ile yurttaşların özel *tarihsel ortaklaşmalara* yönelik seçtiği ya da dayattığı gönderimleri aşmakta, yurttaşlık ilkesinin ve demokrasi kurumlarının yetersiz kaldığını öne sürüyorlardı. Çünkü artık Amerikalılar da asimilasyon siyasetinin, grupların eşitliğine ve otantikliğine saygı göstererek bütün bu çeşitliliği yönetip yönetemeyeceğinden ve ulusal bütünleşmeyi sağlayıp sağlayamayacağından kuşkuluydular

SEKİZİNCİ BÖLÜM

Ayrılıkçılık: Baskıdan Hak Talebine Uzanan Yol

Siyah Amerikalıların oluşturduğu sosyoloji, bir yurttaş toplumunda yaşanan gerilimleri ortaya çıkaran bir örnek olduğu gibi hem de dramatik bir süreçtir aynı zamanda; sosyolojinin kendi gerilimleri de bu sürece yansımıştır. Toplumsal bakımdan Siyahlar olarak sınıflandırılan yurttaşların siyasal ve toplumsal eşitliğinin yurttaşlık tarafından güvence altına alınamaması karşısında siyah Amerikalıları konu alan sosyoloji, 1965'ten başlayarak bu başarısızlığı da göz önüne aldı. Demokrasi, kendi bünyesindeki grupların çeşitliliğini kendi ilan ettiği değerlere uygun olarak çekip çevirmekte yetersiz kaldığına göre, siyah sosyologların da bundan böyle kendi "halk"larının varlığını ve haklarını savunmaları gerekiyordu. Yaşadıkları durumun yarattığı baskılara maruz kalmaktansa, kendi kolektif saygınlıklarını onlara iade edecek ayrı bir toplum oluşturma iradelerini beyan ettiler.

Bu tarihin en dikkate değer bölümü, sosyolojidir. 70'li yılların başında *Black sociology*nin[1] doğuşuna kadar araştırmacılar iki tutum

1 Özel bir tarihin özgül ürünü olan bu deyimi çevirmek imkânsızmış gibi geldi bana. Bizim dilimizde gerçek anlamdaki çevirisinin çarpıcı bir anlam taşıması, bizim düşünce tarzımız bakımından anlamlıdır. Öte yandan, araştırmacılar talep etmeden önce onlara dayatılan ırk kökeninden bu bölümde söz etmek, her durumda kaçınılmazdı.

arasında gidip geldiler. Bazıları Afro-Amerikalıları, tıpkı diğerleri gibi etnik bir grup olarak kabul ediyorlardı. Böylelikle, Birleşik Devletler'de yaşadıkları özel kaderi gözden kaçırmakla ve maruz kaldıkları özel ırkçılığı geçersizleştirmekle suçlanabilirlerdi. Diğerleri ise onların kaderiyle diğer etnik gruplarınkinin farklı olduğunu vurguluyorlardı. Amerika'daki kurumların pek çoğunda göze çarpan ırkayrımını benimsemekle suçlanmaları mümkün değil miydi? Amerikan toplumunun bütünleşmesiyle ilgili genel yaklaşımın içinden, siyah grupla ilgili bilgileri çekip çıkarmak ırkçı düşüncenin tuzağına düşmek değil miydi? Böylelikle, istemeden onun özgüllüğü pekiştirilmiş olmuyor muydu?

Bu çelişkiden kaçınmak imkânsızdır. Amerikan toplumundaki bütün kurumların ırk temelinde bölünmesine ve "saf" bir bilime ulaşmanın imkânsızlığına bağlıdır; çünkü, toplumdan doğan beşeri bilimler, aynı zamanda onu biçimlendirmeye katkıda bulunabilirler. Sosyolojinin kendi tarihi de bunu göstermiştir. 60'lı yıllara kadar sosyologlar, Siyahlarla ilgili incelemelerini genel anlamda sosyoloji bağlamında oluşturmayı başaramadılar; Amerikan sosyolojisinin klasik tarihinde Du Bois'nın varlığı/yokluğunun ve özel bir yazı türünün oluşmasının ortaya koyduğu gerçek de budur; siyah toplulukla ilgili incelemelerin en büyük bölümü siyah araştırmacılar tarafından gerçekleştirilmiştir. Onların, uzun yıllar boyunca kendi çalışmalarını kabul ettirmekte yaşadıkları zorluk da, sosyoloji girişiminin toplumsal ve siyasal gerçekliklerle ne denli içli dışlı olduğu konusunda, gerektiğinde gösterilebilecek önemli bir kanıttır. En ünlü olanların bile akademik kariyerini Siyahların üniversitelerinde yapmış olmaları çarpıcıdır. Du Bois (1868-1963) Atlanta'da ders veriyordu. Köleyken azat edilmiş bir papazın oğlu olan Charles S. Johnson (1893-1956), Chicago'da Park'ın öğrencisiydi; ilk siyah profesyonel sosyolog olduktan sonra, 1928'de siyah üniversite Fisk'te profesörlük unvanı aldı. 1947'de, üniversitenin ilk siyah rektörü oldu (ondan önce, yalnızca Beyazlar bu konuma ulaşabiliyorlardı) ve bütün kariyerini Fisk'te sürdürdü. E. Franklin Frazier da (1894-1962) Chicago'da Park'ın öğrencisiydi ve 1929 ile 1934 arasında Fisk'te Johnson ile birlikte çalıştı. Siyah Howard Üniversitesi'nde

(1934-1959) önce profesör sonra sosyoloji bölüm başkanı oldu ve 1959'dan ölümüne kadar burada profesör olarak çalıştı. 1948'de Amerikan Sosyologlar Derneği'ne başkan olarak seçildi; ilk kez, siyah ulusal mesleki bir derneğin başına getiriliyordu. Büyük Beyaz üniversitelerde yalnızca dernek üyesi ya da konuk sıfatıyla ders verebildi. "Ayrı fakat eşit" öğretisinin ırk eşitsizliklerini doğruladığı o günlerde bu ayrımın anlamı açık olarak biliniyordu. Pek çok sayıda siyah sosyolog Güney'deki üniversitelerin başlangıç sınıflarında ders verebiliyordu, ancak çalışma koşulları gereği özgün araştırmalar için gerekli fonlardan yararlanamıyor ve araştırmacı olarak kabul edilmiyorlardı. "Evrensel" bilim ölçütleri adına, kendi meslekleriyle ilgili resmi makamlardan gerçek anlamda dışlanmışlardı.[2] Beyazlar ile Siyahlar arasında toplumsal ilişki bulunmaması, sosyolog da olsalar Siyahların büyük üniversitelerin sosyoloji bölümlerine alınmasını yasaklıyordu; önce WASP sosyologlar, özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra da kendi aralarında ilişki ve alışveriş ağları kurmuş olan Yahudiler bu alanı işgal etti.[3] Siyahlar, sosyolog olsalar bile, Ralph Ellison'ın deyimiyle "görünmez insanlar"[4] olarak kabul ediliyorlardı. Daha önce de belirttiğimiz gibi, 60'lı yıllardan sonra yurttaşlık haklarıyla ilgilenen kuşak, topluluklar ve ırk ilişkileri üstüne sürdürdüğü deneysel soruşturmalar ile etnisitenin ve toplumsal yapının eleştirisinin anlamıyla ilgili daha kuramsal sayılabilecek görüşü birbirinden ayırdı. Siyah araştırmacılar ve genel olarak sosyologların büyük bölümü bu yaklaşımın, sorunun özgüllüğünü dikkate almadığı duygusuna kapıldı ve diğerleri gibi Siyahları da, etnik bir grup olarak ele almanın, onların tekil bir kader yaşadıklarını reddetmek anlamına geldiğini öne sürdü.

1965'te, *Black sociology* büyük bir kopuşa yol açtı. Yurttaşlık hakları kuşağının sosyologları Amerikan toplumunu onun değerleri

2 *American Journal of Sociology*'nin ilk kırk cildinde yer alan yedi yüz elli yazardan yalnızca dördü siyah sosyologlardır. Bkz. B. A. Jones, "The Tradition of Sociology Teaching in BlackCollèges: the Unheralded Professionals", Blackwell ve Janowitz'de (yönetiminde), 1974, s. 134.

3 J. E. Blackwell, "Role Behavior in a Corporate Structure: Black Sociologists in the ASA", Blackwell ve Janowitz'de (yönetiminde), 1974, s. 341-367.

4 Ellison, 1952.

adına eleştiriyor ve Amerikan amentüsü (bütün yurttaşların siyasetteki eşitliği, bütün yurttaşların fırsat eşitliği) ile toplumsal uygulamalar arasındaki farkları su yüzüne çıkarıyorlardı. Ancak, demokratik değerler adına ortaya koydukları bu eleştiriyle daha adil bir topluma ulaşmayı; Amerika'nın *founding fathers*ının kurmayı öngördüğü topluma ulaşmayı umuyorlardı. Radikal sosyologlar, –siyah sosyologlar, radikal sosyoloji içindeki daha genel bir hareketle bağlantı halindeydiler– bu tutumla olan bağlarını kopardılar. İlkeler ile gerçeklikler arasındaki sapmalar, onlara göre birer eksiklik değil gerekli birer ihanetti. Amerikan toplumunun kendini yenileme gücü yoktu. Daha kuruluş aşamasında Siyahların dışlanmasına bel bağlamıştı. Amerikan toplumunun kendisinin de ihanet ettiği değerler adına, asimilasyonu reddettiler ve toplum ile sosyolojinin sözde evrenselciliğinin geçersiz olduğunu öne sürdüler. Bundan böyle ayrılık talep ediyorlardı. Sosyoloji siyasal mücadeleden bağımsız olamayacağına göre, onlar da mutlak kültür göreliliği adına siyah dünyanın bilgi-eylemini bekleyeceklerdi. 80'li yıllarda oluşan bu ortamla birlikte, üniversitelerde *Black studies* bölümleri kurulmaya başlandı; bu bölümler kendi hedeflerine göre tanımlanıyorlardı ve "Afrika" kökenli öğretim üyeleri ile öğrencilere ayrılmıştı –bu bölümler *Afro-American studies, African and Afro-American studies, Black American studies, Black and urban studies* adlarını da alabiliyordu. Bu gelişme, siyah araştırmacıların 1965'ten önce yaşadığı duruma benzemekle birlikte bambaşka bir anlam taşıyordu: Siyah sosyologlar, Beyaz üniversitelerin kendi ardıllarına dayattığı marjinalleşmeye maruz kalmıyorlardı artık; marjinalleşme peşinde olan onlardı. Taşıdıkları lekenin anlamını ters yüz ederek, kendi tikelliklerinin kurbanı olmaktansa bunu bir talep olarak öne sürdüler; kendi "halkları"nı ancak kendilerinin anlayabileceğini söylüyorlardı. Onların isyanında, *Black sociology*nin özgüllüğünü benimsemek ön planda geliyordu. Yüzyılın başından beri Siyahların kaderini ve oluşturmaya çalıştıkları sosyolojiyi anlamadan, onların bu radikal tutumunu anlamak da mümkün değildir.

İLK SİYAH SOSYOLOGLARIN MARJİNALLİĞİ

William Burghard Du Bois örneği, ilk siyah sosyologlara dayatılan marjinalliğin göstergesidir.[5] 1890'da Harvard Üniversitesi'nden tarih PhD'si alarak asil öğretim üyeliğine atandı; o güne dek Birleşik Devletler'de bir siyahın elde ettiği en yüksek üniversite unvanıydı. İncelemeleriyle, "siyah sorunu"nun çözümüne katkıda bulunmaya karar verdi. Dönemin pek çok sosyoloğu gibi, ırklarla ilgili önyargıların bilgisizliğe dayandığına inanıyordu. Beyazların Siyahlara karşı uyguladığı ayrımcılık siyasetinin "ahlaki bakımdan yanlış, siyasal bakımdan tehlikeli, sanayi bakımından savurgan ve toplumsal bakımdan ahmakça" olduğunu düşünüyor ve "bu durumu değiştirmenin Beyazların görevi"[6] olduğunu öne sürüyordu; yani, ayrımcılık siyaseti gerçeklikle ilgili çarpık bir bilgiye dayanıyordu. Sosyologlar da, Siyahların dünyasıyla ilgili hakikati ortaya çıkararak önyargıların bertaraf edilmesine katkıda bulunabilir, Beyazların saldırgan ve küçük düşürücü davranışlara son vermelerini kolaylaştırabilirlerdi; böylelikle Beyazlar tutumlarını ve siyasetlerini değiştirirlerdi.

"The Philadelphia Negro"

1896'da Philadelphia'da, siyah bir toplulukla ilgili en büyük soruşturmayı yapmakla görevlendirildi: *Seventh ward*, kentte yaşayan siyah nüfusun en yoğun olduğu bölgeydi ve Siyahların dörtte biri burada oturuyordu. Bütün toplumsal kategoriler ve en önemli kurumlar buradaydı. Du Bois, on beş ay boyunca, okuma yazma bilmemekten yoksulluğa, suçtan aile düzensizliklerine kadar bütün toplumsal sorunları bünyesinde taşıyan bir semtin göbeğinde yaşadı. Burada, yani "pisliğin, sarhoşluğun, yoksulluğun ve suçun egemen olduğu bir ortamda" kaldı. Soruşturmasını sürdürürken, modern sosyolojinin sözcük dağarcığındaki sözcüklerle söylemek gerekirse, istatistikleri ve belgeleri

5 Du Bois'nın biyografisi için, bkz. Du Bois, 1968, ve F. L. Broderick, "W. E. B. Du Bois: History of an Intellectual", Blackwell et Janowitz'de (yönetiminde), 1974, s. 3-24, ve E. Rudwick, "W. E. B. Du Bois as Sociologist", Blackwell ve Janowitz'de (yönetiminde), 1974, s. 25-55.

6 Du Bois, 1899, s. 394.

kapsayan incelemeler kadar görüşmeleri (on beş aylık bu alan çalışması sırasında yaklaşık beş yüz görüşme yaptı) ve katılımcı gözlemleri de kullandı. Hor görülmesi gereken bu bir grup insanın incelenmesinin hiçbir biçimde doğrulanamayacağını düşünen Beyazlar kadar, Siyahlar tarafından da hoş karşılanmadı; eşya gibi ele alınıp incelenmenin onları küçük düşürdüğüne inanıyorlardı.

Du Bois'nın şaşırtıcı bir öngörüsü vardı. Chicago okulunun ortaya çıkmasına yirmi yıldan uzun bir süre kala yaptığı araştırmalarda önemli yöntembilim seçenekleri yaratıp kullandı; Chicago Üniversitesi'nin tanınmış sosyologları bu seçenekleri, onun ardından formülleştirip onlara saygınlık kazandırdılar: Alan soruşturmalarından yola çıkarak su götürmez olguları ortaya koymayı amaç edinmek ("Olguları inceleyeceğim, yalnızca olguları, bütün olguları..."),[7] günün koşullarını anlamak için geçmişi çözümleme gereği duymak, toplumsal görüngülere kent uzamında yer vermek. 1899'da yayımlanan *The Philadelphia Negro* adlı eserinde yer verdiği belirgin temalar, daha sonraları bütün sosyologların yeniden ele alıp geliştirdiği temaların özünü oluşturuyordu; nitekim, kölelik mirası bağlamında siyah topluluklar ve mahalleler, güneyden kuzeye göçler, babasız aileler, Kiliselerin rolü, siyah burjuvazinin yabancılaşması gibi konular, onun yaptığı çalışmalardan esinlenildi.

Aynı dönemde Giddings, Ellwood ve Ross[8] gibi meşru sayılan sosyologların, Siyahların toplumsal başarısızlığını onların biyolojik yetersizliğiyle açıkladığını hatırlatalım. Her ne kadar bu tutuma karşı çıksa da park bile, "Siyah"ı özcülük bağlamında betimliyordu: "Doğal düzenekleri bakımından Siyah, Yahudi gibi bir entelektüel ya da idealist değildir [...], Anglosakson gibi bir öncü ya da sınırda gezinen bir insan da değildir [...]. Benzetmek gerekirse, bütün ırklar arasında kadını temsil etmektedir."[9] Bu yaklaşıma dayanak oluşturmak için çeşitli testler yapan psikologlar, Siyahların düşünce kapasitelerinin Be-

7 E. Rudwick tarafından aktarılmış, Blackwell ve Janowitz'de (yönetiminde), 1974, s. 27.

8 Bkz. ıı. Konu.

9 R. Ellison tarafından aktarılmış, Ladner'de (yönetiminde), s. 86.

yazlarınkinin üçte ikisine eşit olduğunu kanıtladılar –bir siyahın, siyasal bakımdan bir Beyazın üçte ikisini temsil ettiğini öne süren eski anayasal düzenlemeyle, bu noktada buluşuyorlardı. Du Bois, siyah ırkın doğuştan aşağıda kaldığına dayanan açıklamaları saf dışı bırakarak, Siyahların kaderini ve kapasitelerini anlamakta toplumsal etkenlerin ne denli önemli olduğunu ortaya koydu. O günlerde gözlemlenen gerçekliklerin, tarih içinde ele alınması gerektiğini öne sürdü: "Siyahların kölelik ortamındaki tarihini bilmeden özgür bir siyahın durumunu inceleyemeyeceğimiz gibi, onun gelecekteki kaderiyle ilgili genel sonuçlara da varamayız." Beyazlar ile Siyahlar arasındaki ilişkilerde kölelikle ilgili anıların ne denli önemli olduğu, o günden beri bıkıp usanmadan ele alındı, ancak bu çevreci bakış açısının araştırmacılar arasında yaygınlık kazanması için 30'lu yılları beklemek gerekti.

The Souls of Black Folk adlı eserinin ünlü bölümünde Du Bois, Siyahların kaderindeki belirsizliği şöyle ifade ediyordu: "Her yerde, ondaki ikiliği hissediyoruz –bir Amerikalı, bir Zenci, iki ruh, iki düşünce birbiriyle uzlaşmayan iki özlem; tek bir siyah bedende iki ideal çarpışıp duruyor, onu yırtılmaktan alıkoyan da inatçılığın gücü."[10] Du Bois'nın, asimilasyon siyaseti ile ayrı gelişme yaklaşımlarından birini seçme konusunda gösterdiği tereddüt, Birleşik Devletler'de Siyahların yaşadığı dramı ortaya koyması bakımından anlamlıdır.

Du Bois çalışmalarını yayımladığında, Kuzey'de "siyah sorunu" henüz ortaya çıkmamıştı. Beyaz sosyologlar da, 1919'da Chicago'da patlak veren ayaklanmalardan sonra bu sorunla ilgilenmeye başladılar: Bir hafta süren şiddet olayları boyunca yüzlerce kişi yaralanmış, yirmi üçü siyah otuz sekiz kişi ölmüştü. Bu olaylar üstüne yetkililer, öğretim üyelerini soruşturma yapmakla görevlendirdiler; bu biçimde başlayan çalışmalar Chicago okulunun çatısı altında buluştu. Ancak 1944'te Myrdal'ın kitabı yayımlanıncaya kadar yalnızca siyah sosyologlar bu çalışmaları sürdürdü: Frazier'ın da belirttiği gibi, sosyoloğun kendi in-

10 Du Bois, 1903, s. 3: "One feels ever his two-ness-an American, a Negro, two souls, two thoughts, two unreconciled strivings; two warring ideals in one dark body, whose dogged strength alone keeps it from being torn asunder".

celeme konusuyla bütünleştirildiği bir ortamda olup bitiyordu her şey ve değersizleşmiş bir dünyayı incelemek bu incelemeyi yapanı da değersizleştiriyordu. Du Bois da resmi sosyologlardan kabul görmedi; aynı düşünsel perspektifi benimsemiş olduğu halde en başta Park görmezden geldi onu. 1895'te yayın hayatına başlayan *American Journal of Sociology*'nin, *The Philadelphia Negro*'nun adına bile yer vermediği söylenir. Du Bois'nın biyografisini yazanlardan biri, kısa süre önce bu söylentiye küçük bir açıklama getirdi: *Journal*, yaptığı soruşturmayı konu alan bir makalesini yayımlamıştı.[11] Birleşik Devletler yolculuğu sırasında Du Bois ile karşılaşan Max Weber, onun siyah sorununu ele alan bir makalesini 1906'da yayımlatmıştı; *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*'te yer alan ilk Amerikan sosyolog oydu. Beyaz üniversite çevrelerinden dışlandığı için bilimsel etkinliğini aynı düzeyde tutmayı başaramadı ve 1910'dan sonra en büyük gayretini militan eylem alanında gösterdi. *National Association for the Advancement of Colored People*'ın kurucuları arasında yer aldı ve 1915'ten 1934'e dek, yirmi yıl boyunca bu dernek için çalıştı. Dernekte yer alan Beyaz militanlarla arasında çıkan bir tartışmadan sonra orayı terk etti, Avrupa'da ve Afrika'da on beş kadar yolculuk yaptı, kendi "halkı" için militanca mücadele etmekten vazgeçmedi ve yaklaşık yüz yaşında Gana'da ömrünü tamamladı.

Ondan yirmi ya da otuz yıl kadar sonra, topluluklar üstüne soruşturmalar yapan Johnson, Frazier, Davis, Doyle, Drake, Cayton gibi araştırmacılar, Du Bois'nın açtığı yoldan ilerlemekle birlikte Park'ın ya da Warner'in öğrencileri oldular. Yine de Du Bois'ya borçlu olduklarını unutmadılar; Frazier ilk kitabını ona adadı. *The Philadelphia Negro*'ya hayranlık duyan Myrdal da onun çalışmalarından yararlandı. Buna karşılık, radikal araştırmacıların onu tümüyle keşfetmesi ve değerini bilmesi için 60'lı yıllarda *Black sociology*nin gelişmesini beklemek gerekti; Du Bois, hayranlık uyandıracak düzeyde öngörülüydü, ancak yine de Beyaz entelektüel âlemin ayrımcılığına maruz kaldı ve eserleri, bir Beyaz tarafından yazılmış gibi okunmadı ve tartışılmadı.

11 E. Rudwick, "W. E. B. Du Bois as Sociologist", Blackwell ve Janowitz'te (yönetiminde), 1974, s. 51.

Melez seçkinlerden olan Du Bois, Amerikan demokrasisinin temelini oluşturan evrensel değerlerden yana çıkıyor ve Siyahların Beyaz toplumla bütünleşmesi için çalışıyordu. Siyahların, tıpkı diğerleri gibi kabul görmek için kendi kaderlerine egemen olup mücadele etmeleri gerekiyordu. Bu anlamda, başka bir siyah sosyolog olan Booker T. Washington'a karşı çıkarak onunla "büyük bir tartışma"ya girdi.[12] Washington yurttaşlık ilişkileriyle ilgili hedefinden vazgeçmek istemiyordu. Ancak her şeyden önce, Güney'den gelen yoksul siyah kitlelerin kaderinden endişelendiği için, Siyahların siyasal haklara kavuşmadan önce bütün gayretlerini düşünsel ve iktisadi kapasitelerini geliştirmekte kullanmalarının önemli olduğunu düşünüyordu. Mesleki nitelikler kazandıklarında, sağlıklı bir iktisadi temel oluşturduklarında, kendilerine ev aldıklarında ve yasalar karşısında saygılı olduklarını kanıtladıklarında, Beyazlar zaten onlara oy kullanma hakkı tanıyacaktı. "Oy pusulalarınıza sahip çıkmak için mülk, sanayi, mesleki bilgi, tasarruf, zekâ ve karakter... edinmelisiniz." Tarihin sonraki yılları, yasal ve siyasal haklarda eşitlik elde etmek ve yasal ırkayrımının sonuna ulaşmak için mücadele etmenin kaçınılmaz olduğunu kanıtladı. Şunu da kanıtladı ki, ırk ilişkilerine dayanan sistemin yerleştiği bir toplumda siyasal ve yasal eşitliğin ilan edilmesi yeterli değildir ve iktisadi koşullarda eşitliğe yönelmek, buna paralel olarak toplumsal statülerde aynı ölçüde eşitlik sağlanmasını getirmez.

Chicago Okulu ve Topluluklar Üstüne İncelemeler

1944'te Myrdal'ın kitabı yayımlanıncaya kadar, Siyahlar dünyasıyla ilgili bilginin neredeyse tümü siyah sosyologlardan geliyordu (kayda değer tek istisna John Dollard'dı).[13] 1919'daki Chicago ayaklanmaları üstüne yapılan soruşturma da, Charles Johnson başkanlığında bir kurula emanet edildi.[14] 1955'ten önceki siyah sosyologların % 90'ı ırk

12 Washington, 1901; Washington, 1909.

13 Dollard, 1937. Bkz v. Konu, s. 218.

14 Johnson, 1922.

sorunları alanında uzmanlaşmıştı.[15] Büyük sosyoloji projelerinde yer aldılar; başta Chicago olmak üzere büyük kentlerde yaşayan topluluklar arasındaki ilişkileri tanımak için çalıştılar, Helen ve Robert Lynd ile Lloyd Warner'ın ekiplerinde yer alarak orta sınıfların yaşadığı kentlerdeki toplumsal katmanlaşmayı konu alan soruşturmalara katıldılar. Sınıf/kast kuramının hazırlanmasında, kentlerdeki ırk ilişkileri üstüne bilginin oluşturulmasında Park'ın (Johnson,[16] Frazier[17]) ve Warner'ın (Drake,[18] Doyle,[19] Davis[20]) öğrencilerinin katkısı büyüktür.

Kast kavramının kendisi de, varlığını siyah sosyologlara borçludur. Bertram Doyle'un, Güney'de Beyazların egemen olduğunu kabul ettirmek ve doğrulamak için teşrifatın rolü üstüne yaptığı soruşturmanın sonuçları, günümüzde de çarpıcılığından kaybetmedi. Kurallar gereği Beyazlar ile Siyahlar farklı giysiler giymek zorundaydılar. Beyazlar, siyah erkeklerin silahlı olmasını ve siyah kadınların mücevher takmasını yasaklamıştı. Efendi, bir yerden bir yere giderken katı görgü kuralları uygulanıyordu, göreneklerin belirlediği bir mesafeden, statüsünün önemine uygun sayıda siyah hizmetkâr onu izliyordu. Hizmetkârlar ile efendilerin birbirine hitap ederken kullanacağı ifadeler katı kurallara göre belirleniyordu: Beyaza hitap eden siyahın söze "*Sir*" diye başlaması gerekiyordu. Ayrıca, saygıda kusur etmemek için bir dizi davranışı ve jesti göstermek zorundaydı: Efendi içeri girdiğinde ayağa kalkmak, şapkasını çıkarmak, servis kapısından girip çıkmak, boyun eğme edası takınmak, kendisiyle alay edildiğinde gülmek, geliştiğini

15 B. A. Jones, "The Tradition of Sociology Teaching in Black Collèges: the Unheralded Professionals", Blackwell ve Janowitz'te (yönetimindede), 1974, s. 131.

16 Du Bois'dan sonraki kuşakta yer alan iki büyük figürden biri E. Franklin Frazier diğeri ise Johnson'dı; Johnson, araştırmacılığın yanı sıra yöneticiliği ve etkin militanlığı da sürdürdü. Sosyoloji çalışmaları için bkz. Johnson, 1922; Johnson, 1934; Johnson, 1967.

17 Pek çok çalışması arasında şunları sayalım: Frazier, 1932; Frazier, 1939; Frazier, 1949; Frazier, 1957 (1955); Frazier, 1957, ve Siyah Kilise hakkında ölümünden sonra yayımlanan kitap, Frazier ve Lincoln, 1963.

18 Cayton ve Drake, 1945. Drak, üniversite kariyerini Stanford University'de sürdürdü.

19 Doyle, 1937. Parkın öğrencisiydi, Fisk'in öğretmenliğini yaptı, sonra üniversite kariyerini terk ederek metodist siyah Piskoposluk Kilisesi'nde piskopos oldu.

20 Davis, Gardner ve Gardner, 1941; Davis ve Dollard, 1940.

belli etmemek için "kolej" İngilizce'si kullanmaktan kaçınmak... Böylelikle, Beyaz insana kendi "hakiki yer"ini unutmadığını göstermiş oluyordu, aksi takdirde, Beyaz insanda kadiri mutlak olduğu efsanesi yeniden ortaya çıkabilirdi (tıpkı Yahudilerin kadiri mutlak efsanesi gibi). Beyazlar, korktukları için şiddet kullanıyorlardı: Kendi statülerini tartışmalı hale getirebilecek ehil ve dürüst Siyahlardansa, suç işleyen Siyahları tercih ediyorlardı (nasıl olsa polis onlarla uğraşıyordu). Bu kuralların tümü, ırklar arasındaki toplumsal mesafenin gündelik ilişkilerde sürekli muhafaza edilmesini sağlıyordu. Bütün kamu mekânlarında; çeşmelerde, tuvaletlerde, okullarda, plajlarda, ulaşımda, otellerde ve restoranlarda Beyazlar ile Siyahların maddi olarak birbirinden ayrı olmasını şart koşan Jim Crow yasalarının işlevi, bu uygulamaları kurumsallaştırmaktan ibaretti. Efendiler ile hizmetkârların fiziksel yakınlığı, "kast ilişkilerini tanımlayan ve koruyan toplumsal ritüellere tümüyle saygı gösterildiği" ölçüde sürdürülebiliyordu. Bu durum, Tocqueville'in de dikkatini çekmişti: "Güney'in efendisi kendi kölesinin kendi düzeyine ulaşmasından endişe duymaz, çünkü bilir ki; istediği zaman onu tozun toprağın içine fırlatıp atabilir."[21]

Kentlerde yaşayan topluluklar üstüne incelemelerde, geçen yüzyılın sonundan itibaren Du Bois'nın gün ışığına çıkardığı önemli temalarla karşı karşıya kalındı; aynı temalar, gettoları ya da siyah aileyi konu alan sayısız incelemede[22] ve Patrick Moynihan'ın 1965'te yayımlanan tartışmalı raporunda yer aldı. Yoksulluğun, şiddetin ve suçluluğun dışında hepsi aile yapılarının dağılması üstünde durdular; bunun en önemli kanıtları evlilik yüzdesinin düşmesi ve yasadışı doğum yüzdesinin artmasıydı; üstünde durdukları başka bir konu da değerlerin ve aile yaşamının çökmesi oldu. Beyaz egemenliğinin etkisi en çok akrabalık, evlilik, babalık ve ev içi örgütlenmede kendini gösteriyordu. Çocuğu kabul etmiş olsun olmasın, baba hiçbir biçimde sorumluluklarını üstlenmiyordu ve topluma egemen olan anaerkillikti.

Buna karşılık siyah dünyanın özgüllüğüne dair pek az görüş or-

21 Tocqueville, 1835, 1868 baskısı, s. 308.

22 Örneğin Rainwater, 1970.

taya atıldı. İşçiler ve halk kesimleri üstüne incelemelerde, annenin rolünün üstün olduğu vurgulandı; gerek Richard Hoggard'ın ve Michael Young ile Peter Wilcox'un[23] İngiliz dünyasına ilişkin çalışmaları, gerekse Amerikan nüfuslarının *slum*ları[24] aynı sonuçları işaret ediyorlardı. Özellikle Whyte ve Gans tarafından incelenen, dönemin İtalyan halk mahallelerindeki örgütlenmeler, birbirleriyle karşılaştırılabilecek özellikler taşıyorlardı: Aile içi istikrarsızlık, görünürdeki örgütsüzlüğün ardına gizlenmiş gerçek örgütlenme, kuvvetli toplumsalllık, zamanla ve tüketimle kurulan özgül ilişki.[25] Buradan yola çıkarak bütün yoksulların ortak bir kültürünün olduğu sonucuna mı varılmalıydı, yoksa yoksul Siyahların kültürü kendi özgünlüğünü koruyor muydu?

Önemli temalardan biri de şuydu: Siyahlar, Beyazların değerlerini içselleştirdikleri için toplumsal örgütlenmeleri çözülüyor, siyah bireyin kendi gözündeki saygınlığı ortadan kalkıyor, kendini küçük görmeye, kendinden nefret etmeye başlıyordu. 60'lı yıllara kadar, gettoda yaşayan bireylerin saygınlığı derilerinin ne denli açık renkte olduğuna bağlıydı. Hepsi Beyaz tenli ve düz saçlı olmayı hayal ediyordu. Yalnızca Siyahların gittiği okullarda yapılan soruşturmalar, çok genç yaştaki çocukların bile ebeveynlerinin değerlerini benimsediklerini gösteriyordu: Derilerinin daha açık bir renkte olmasını tercih edeceklerini açıklıyor, derisinin rengi açık olan arkadaşlarına daha çok önem veriyor ve kendi arkadaşlarını da bu ölçüte göre seçiyorlardı. Gettoda görülen şiddet ve yüksek suçluluk yüzdesi, siyah toplumun bu derinden kültürsüzleşmesiyle açıklanıyordu. Horace Cayton ve St Clair Drake, *Black Metropolis* adlı kitapta, büyük bir titizlikle ve içeriden bakışla, genç Siyahların iş ya da konut ararken karşı karşıya kaldıkları ayrımcılıkları ve bunların üstesinden nasıl geldiklerini betimliyorlardı. Ayrıca, yoksullluk edebiyatına saplanma kaygısı taşıdıkları için, yaşam koşulları son derece mütevazı olan Siyahların, kolektif ortamda sıcaklığa ve dayanışmaya önem vermelerini, büyük bir hevesle uyguladılar.

---

23 Hoggart, 1957; Young ve Wilcox, 1957.

24 Örneğin Rainwater, Coleman ve Handel, 1959; Suttles, 1968; Hannetz, 1969.

25 Whyte, 1943; Gans, 1962.

Uzun uzadıya geliştirilen ikinci tema, burjuva sınıfının toplumsal statüsündeki belirsizlikti –İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Frazier'ın kitabında bu tema üstünde parlak bir çalışma yer aldı. Burjuva sınıfı, hem kendi köken grubundan kopmuştu hem de Beyazlardan kabul görmüyordu. Maddi başarı da, toplumun kabulünü getirmemişti beraberinde. Tıpkı Yahudilerin durumunda olduğu gibi, ezilen ve aşağılanan bir gruba ait olup, egemen grubun normlarını ve değerlerini benimsenmek nesnel ihanet anlamına geliyordu. Siyah ve Yahudi burjuvazisiyle ilgili örneklerden yola çıkılarak statüyle çakışmamanın oy üstündeki etkileri üstüne çözümleme yapılması önerildi.[26] Belli bir bireyin toplumsal konumları çelişkili olduğunda (statünün çakışmaması) sola oy verme olasılığı daha yüksekti. Siyah burjuvazi için de aynı şey söz konusuydu; mesleki ve iktisadi başarıya, toplumun bütünü bakımından buna denk düşen bir toplumsal statü eşlik etmiyordu.

Başka çalışmalarda, gettonun varlığını sürdürmesinin siyah seçkinlerin yararına olduğu ortaya konuldu. Kent içinde bir kent oluşturarak gerçek bir paralel iktisattan yararlanıyor ve siyasal bir bütünlük oluşturuyorlardı: Tüccarlar, bankacılar, sanayi girişimcileri, gazeteciler, hastane ya da okul yöneticileri, hekimler, toplumsal hizmet alanında çalışanlar ve siyaset adamları getto sayesinde bir müşteri kitlesine, el emeğine, okuyucuyu ve seçmen kitlesine kavuşmuşlardı. Gettonun varlığını koruması herkesin çıkarınaydı ve onun varlığını sürdürmesi için çalışıyorlardı. Frazier, getto üyelerini birleştiren dayanışma karşısında duyarlı olduğu için, daha önce de gördüğümüz gibi siyah gettonun toplumsal işlevleri hakkında, ayrıntıda farklı yargılar taşıyordu.

*Black sociology*nin üç *founding fathers*ından (Du Bois, Johnson, Frazier) en genç olanı, Franklin F. Frazier aynı zamanda en az marjinal olanıydı: Doktora çalışması sırasında Chicago okulundaki araştırmacılarla tamamen bütünleşmişti ve bir sonraki yıl, yani 1931'de *The Negro Family*[27] adıyla yayımlanan çalışması, herkesten

26 Hughes, 1945; Lenski, 1954.
27 Frazier, 1932.

kabul gördü –1948'de *American Sociological Association*'ın başkanı seçilmesi bunun kanıtıdır–; ancak, daha önce de belirttiğimiz gibi, meslek yaşamının büyük bölümünü siyah üniversitelerde sürdürdü. Ayrıca, topluluklarla ilgili inceleme ya da monografi türünün dışına çıkan ve Siyahlarla ilgili sorunu Amerikan toplumunun daha geniş bir çözümlemesi içinde ele alan tek araştırmacıydı. Park'ın, ırk ilişkilerinin çevriminden yola çıkan iyimserliğine –daha önce de gördüğümüz gibi, bu iyimserlik, 20'li yılların başından 30'lu yılların sonuna doğru giderek azalmıştı– katılmıyordu. 1932'de, tıpkı Park gibi, etnik grupları oluşturan Avrupa kökenli nüfusların asimilasyonu ile ırk gruplarını oluşturan, yani farklı oldukları hemen algılanan Siyahların ve Asyalıların asimilasyonu arasındaki farkı ortaya koydu. Avrupa kökenliler Amerikan toplumuna gerçekten asimile olurken farklı ırklardan gruplar söz konusu olduğunda çevrim, asimilasyonla değil, birbirinden ayrı iki toplumsal sistemin oluşmasıyla tamamlanıyordu. Her bir sistem kendi toplumsal kurumlarını geliştiriyor ve birbirine karışmaksızın kentin farklı mahallelerinde yaşıyordu. Her ne kadar Siyahlar Amerikan kültürünü edinmiş olsalar da, aynı ölçüde Amerikan toplumuna asimile olmuyorlardı. O halde, kültürel asimilasyon ile yapısal asimilasyonu birbirinden ayırmak önemliydi –hatırlanacağı gibi, 60-70'li yılların sosyologları uzun uzadıya bu konunun üstünde durdular. Kültürel asimilasyonun zorunlu sonucu yapısal asimilasyon değildi.

Frazier, "Siyahlar"dan söz ederken, onları homojen bir grup olarak görmemek gerektiğini vurguladı. Toplumsal-iktisadi düzey, aile ve toplum yaşamının biçimleri bakımından grupları birbirinden ayırmak önemliydi. Siyah nüfus, Amerikan nüfusunun bütününün yaşadığı ilerlemelere paralel ilerlemeler gösteriyordu. Tıpkı Avrupalı göçmenler gibi, Chicago'ya geldiğinde kent merkezine yerleşiyordu; yaşamın en düzensiz olduğu, tek ebeveynli aile sayısının ve suçluluk yüzdesinin en yüksek olduğu ortam, kent merkeziydi: Hukuk tarafından korunmayan "doğal" ailenin en yaygın olduğu yer de burasıydı. Kölelik deneyimini miras alan "doğal" ailede, ne baba otoritesi vardı ne de is-

tikrar. Okuma yazma bilmeyenlerin yüzdesi çok yüksekti ve çoğunlukla evin reisi olan anne aileye hükmediyordu. Ancak zamanla iktisadi koşulların iyileşmesiyle aile yapısı da doğal olmaktan çıktı ve "kurumsal" ailelerin sayısı artmaya başladı. Evlilik kurumunun istikrara kavuşması ve babanın yeni bir otorite oluşturmasıyla yaşam tarzı da değişti: Artık çocuklar düzenli olarak okula gidiyorlardı ve bütün aile, Kilise çevresinde örgütlenen toplumsal yaşama katılıyordu. Tıpkı diğer gruplarda olduğu gibi bu dönüşümün sonunda siyah nüfus kent merkezinden banliyölere taşındı; Siyahlar da kendi mülkleri olan evlerde yaşamaya başladılar. Doğal aileden kurumsal aileye geçişle birlikte aileler, toplumsal düzensizliğin egemen olduğu kent merkezini terk ederek burjuva çevreye yerleştiler. Kent merkezinde yaşayan burjuvalaşmış siyah ailelerin, Beyaz nüfusla daha iyi bütünleştiği görüldü. Sonuç olarak Frazier'in çözümlemesi, toplumsal sınıfın etkisine atfettiği önem ölçüsünde iyimserdir: Asimilasyon yaşanmasa bile toplumun ilerlemesi doğal aileden kurumsal aileye geçmeyi sağladığı ölçüde, Siyahların kademeli olarak bütünleşmesi hızlanacaktı. Frazier, Yahudilerin bütünleşmesi sürecine atfettiği modele özlem duyuyordu; Yahudiler, bir yandan kendi özgül kimliklerini muhafaza ederken diğer yandan da Amerikan yaşamına bütünüyle katılıyorlardı.

Frazier'ın, Park'ın modeline katkısı nüanslarla sınırlı değildir; ona göre, ırk ilişkilerinin çevrimindeki evreler ne tersinmezdir ne de kronolojik. Bunlardan bazıları kuşaklar boyunca kendini tekrarlayabilme özelliği taşır. Geriye dönüşler de mümkündür. Doğrusal bir evrim söz konusu olamaz. Siyahların kültürleşmesi (ya da kültürel asimilasyonu), maruz kaldıkları ayrımcılık ve ırkayrımıyla uzun süre frenlendiğine göre, onların Amerikan toplumuyla özdeşleşmesini sağlayacak asimilasyon çok daha sorunlu bir süreç olacaktır. Kaldı ki, Siyahlar söz konusu olduğunda kültürel asimilasyonun toplumsal (ya da yapısal) asimilasyona yol açmadığı dikkate alınmalıdır: Yalnızca oy hakkından mahrum kalmadıkları gibi bazı işleri üstlenmeleri de yasaklanmıştır, Beyazlar ile Siyahlar arasındaki evlilikler, fiiliyatta ve bazen yasalar yüzünden imkânsızdır, vb. Beyaz toplum tarafından dışlandıkları için asi-

mile olamamaktadırlar. Bir gün, başka bir kadere kavuşmalarının tek yolu, ırkayrımcılığına karşı ve hak eşitliği için mücadele etmeleridir.

Frazier, yirmi yıl sonra *Black Bourgeoisie*'yi yayımladığında onun göreli iyimserliğinden geriye pek bir şey kalmadığı görüldü.[28] Maddi başarıya rağmen toplumsal bakımdan kabul edilmeyen orta sınıfın Siyahları çelişkilerle boğuşuyorlardı; Charles Johnson 1941'de bu olguya işaret etmişti, ancak Frazier çalışmasında bu gözlemden daha ileri bir noktaya ulaşıyordu. Siyah burjuvaziyi mahkûm ederken, onu yoksul Siyahlardan ve onların yaşam tarzından nefret etmekle ve Beyazların kullandığı ölçüde şiddet kullanarak onları sömürmekle suçluyordu. Kendisini yoksullardan ayırmak için siyah *business*ın zenginliği efsanesini uydurmuştu. Aslında siyah burjuvazi kendi girişimlerini yaratmamıştı; çoğu kez Beyazların iyi niyetine ve iyilikseverliğine bağımlı kalarak mütevazı mesleklerde (diş hekimi, hekim, öğretmen, rahip) çalışıyordu. Siyah burjuvazi, kendisini küçümseyen ve dışlayan Beyaz burjuvazinin bütün davranışlarını ve ırksal önyargılar da dahil olmak üzere bütün önyargılarını, benimsiyordu. Aşağılık komplekslerini gizlemek için Beyazların davranışlarını taklit ediyor, hiç sakınmadan efsanevi zenginliğini ortaya koyuyor, sırf gösteriş için hesapsız tüketiyordu. Beyazların modeline "katkıda bulunmak" üzere kendi geleneğinin bir parçası olabilecek ne varsa hepsini reddediyordu. 20'li yıllarda Harlem'de görülen düşünsel Rönesans'ı bilmezden geliyordu. Bu yüzden de, Beyaz burjuvaların karikatürü haline gelen siyah burjuvaların, kendi topluluklarının toplumsal ilerlemesinin ve bütünleşemesinin sorumluluğunu alabilecek güçlü bir seçkinler grubu rolü oynaması mümkün değildi.

Savaş –diğerleri gibi Siyahlar da askere alındı– ve ordunun kendi örgütlenme sorunlarını çözmek için sosyologlardan istediği çalışmalar sayesinde, Siyahlar ile Beyazlar arasındaki ilişkiler üstüne yapılan incelemeler yeniden genel sosyolojinin alanına girdi.[29] Sosyologlar toplumun bu isteğine karşılık verdiler. O günlerin deyimiyle, ordular henüz bütünleşmemişti. Savaş sırasında, Beyazlar ile Siyahlardan oluşan ilk

28 Frazier, 1957 (1955).

29 Stouffer ve diğerleri, 1949.

taburlar kuruldu. Sosyologlar, bir kez daha, toplumsal bakımdan siyah kabul edilen ancak derisinin rengi biraz daha açık olan askerlerin, derileri daha koyu olanlara göre kendilerine daha çok güvendiklerini gözlemlediler. Hem diğer Siyahlardan daha üstün oldukları iddiası içindeydiler hem de Beyaz subaylardan daha iyi muamele görmeyi istiyorlardı. O dönemde yapılan başka bazı soruşturmalar da, siyah askerlerin Güney kökenli subaylardan çok, onlara pek özel muamele yapmayan (*color blind*) Kuzey kökenli Beyaz subayları tercih ettiklerini gösterdi. Pek çokları savaş ortamına katılmakla, ileride sivil toplum içinde daha adil bir yer edinebileceklerini düşünüyorlardı. Terhis edilen askerler üstünde yapılan araştırmalar, göreli yoksunluk adı verilen bir mekanizmayı gün ışığına çıkardı. Gerek yasal gerekse maddi bakımdan Güney'de bulunan eski askerlerin nesnel koşulları, Kuzey'de karşılaştıkları koşullardan daha kötüydü. Bununla birlikte Güney'in askerleri Kuzey'inkilere göre daha hoşnuttu. Aslında kendi koşullarını Beyazlarınkilerle karşılaştırdıkları için farkın daha az olduğunu sanıyorlardı.[30]

Soruşturmaların sonucundan da önemlisi, ordu içindeki bütünleşme, başka ülkeleri keşfeden siyah askerlerin yaşadığı deneyim, Birleşik Devletler'in dünya çapında üstlendiği yeni sorumluluk, New York'ta kurulan ve Amerikan yönetimini arkasına alan Birleşmiş Milletler'in İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'ni kaleme alması, Avrupalıların sömürgeleştirdiği ülkelerde ilk bağımsızlık hareketlerinin başlaması Birleşik Devletler'deki siyah Beyaz ilişkilerinde yepyeni bir çağı başlatıyordu. Batı demokrasisine radikal Marxçı bir eleştiri getirerek siyah halkın ayrılıkçılığını salık veren Oliver Cox gibi bir kuramcı bile, tam anlamıyla marjinalleşti. Savaş sonrası yıllarda yaşanan hayal kırıklığı da, hiç kuşkusuz bu umut kadar güçlüydü.

"AN AMERICAN DILEMMA"

1937'de Carnegie Vakfı'nın İsveçli iktisatçı Gunnar Myrdal'a sipariş ettiği soruşturma da, bu göreli iyimserlik dönemi içinde yer aldı. Sa-

30 İyi bir açıklama için bkz. Banton, 1967, 1971 çevirisi, s. 175 ve 365.

vaş, bu tür bir çalışmanın yapılmasını ertelediği için Myrdal'ın ünlü eseri ancak 1944'te yayımlanabildi ve o sıralar Myrdal, Amerikan demokrasisinin yeni bir başlangıç yaptığına inanıyordu.

Eser, hem siyah dünya hakkında birikmiş bütün bilgilerin bir toplamını kapsıyordu hem de 20'li yıllardan sonra sosyologların yaptıkları çalışmaların bir kabulüydü: Yıllar süren soruşturmalar, yığınla belge, kırk beş bölüm, bin sayfayı aşkın bir metin ve ardından beş yüz sayfalık ekler. Bütün konular ele alınmıştı: Tarih, Siyahların toplumsal tanımı, demografik ve toplumsal ayırt edici özellikleri, iktisadi eşitsizlikler, ırkayrımı uygulamaları, köleliğin etkileri, gelir, tüketim ve barınma biçimleri, değerler sistemi, siyasal katılım ve buna bağlı olarak Siyahların oy hakkını engellemek için Beyazların başvurduğu yöntemlerin tarihi, adalet karşısında eşitsizlikler, linçler, Kilise'nin, okulun ve siyah basının betimlemesi, toplulukların oluşturduğu kurumlar ve *leadership* biçimleri, Güney'de ve Kuzey'de Siyahlar ile Beyazların karşılaştırmalı ilişkileri, vb. Bu kitap, bir Beyazın yayımladığı ilk büyük eser oldu, ancak bu araştırmacı da yabancıydı ve Carnegie Vakfı sorumlularının isteğini yerine getirebileceği için seçilmişti; "yepyeni bir bakışla, geleneksel tutumların ya da *a priori* sonuçların etkisinde kalmaksızın görevini yerine getire"bilirdi, çünkü "incelemenin tarafsızlığı, elde edeceği sonuçların geçerliliği bakımından zencilerin güvenini sarsmayacak ve emperyalist geleneği olmayan bir ülke"den[31] geliyordu.

Myrdal, bir kez daha sosyologların, artık klasikleşmiş büyük temalarını ortaya koydu: Irk durumunun dramatik özelliği, Güney'de teşrifatın rolü, "küçük Beyazlar"la rekabet, onun da benimsediği terimlerle kast/sınıf mücadelesi. Hem "siyah sorunu" olarak algılanan durum üstünde kapsamlı ve nesnel bir inceleme yapmak üzere çağrılan İsveçli bilim adamı son yirmi yıl boyunca gerçekleştirilen bu çalışmalardan kazançlı çıktı bu işten, hem de o kuşağın en seçkin siyah sosyologları; onun yönetiminde soruşturmaya katılmayı kabul ettiler. 60'lı yılların radikal sosyologları, bu düşünsel çalışma sırasında yapılan işbölümünde, Beyaz-

31 Myrdal, 1944, s. vi.

ların tutumunun yeni bir örneğini görme konusunda yalnız kalmadılar; Beyazlar, iyi niyetle de olsa tanınmış siyah sosyologları bile denek ya da anketçi olarak kullandılar. Myrdal'ın baş asistanı Arnold Rose Beyazdı.

Myrdal, siyah dünyasıyla ilgili betimlemelerle yetinmeyerek bir kuram önerdi. Çözümlemelerinde, değerlerin ve tutumların rolüne ayrıcalık tanıyordu. Ona göre "siyah sorunu" olarak algılanan olgunun kaynağı, Siyahların ayırt edici özellikleri değil Beyazların tutumuydu. Diğer göçmen gruplar gibi asimile olmalarını, Beyazlar engellemişti ve onları ayrı kurumlar oluşturmaya zorlamışlardı; yine onlar yüzünden okuma yazma yüzdesi ve suçluluk yüksekti, siyah Kilise bu topluluğun yaşamında merkezi bir rol üstlenmişti, dinsel uygulamalar da duygusal bir hal almıştı, vb. Siyahların içinde bulunduğu koşulların tek sorumlusu Beyazların tutumuydu. Ayrımcılığa ve ırkayrımına başvuran, Siyahlarla eşit olduklarını kabullenmeyi reddeden Beyazlar, "siyah sorunu" adı verilen ama gerçekte "Beyaz sorunu" olan durumun asli sorumlusuydu.

Myrdal'a göre, Amerikalıların ilan edip benimsedikleri değerler ile Siyahlar karşısında takındıkları tutum arasında temel bir çelişki vardı. Onlara karşı takındıkları tutum cehalete, aşağılamaya ve önyargılara dayanıyordu. "Ne olması gerektiği"ni tanımlayan değerler ile "ne olduğu"na varan inançlar arasında sürekli çatışma yaşanıyordu. "Amerikan ikilemi" de işte buradan doğuyordu. Daha açık bir deyişle, bu ikilemin kaynağı şuydu: "İki güç arasındaki kıyasıya çatışma; bir yandan her bir Amerikalı'nın, yüksek ulus ve Hıristiyanlık ilkelerinin etkisiyle düşünmesini, konuşmasını ve davranmasını sağlayan ve genel anlamda kabul görmüş değerler ya da bizim deyişimizle Amerikan amentüsü (*American creed*), öte yanda kişisel ve yerel çıkarların, iktisadi, toplumsal ve cinsel rekabetlerin, topluluğun saygınlık ve uygunluk sorunlarının, özel kişiler ya da kişilik tipleri karşısında grubun önyargılarının, her tür hevesin, itkinin ve alışkanlığın yaşamla ilgili yaklaşıma egemen olduğu ve bireyler ile grupların özel anlamda varlığını belirleyen değerler."[32] Böylelikle, Amerikan toplumundaki kuv-

32 Myrdal, 1944, s. xlvii.

vetli ahlakçılığı benimseyen her birey Hıristiyan-demokratik amentü –örneğin "Amerika'daki her birey ilerlemek için eşit şansta olmalıdır"ı düşündüren görüş– ile kendi kişisel çıkarını öne çıkaran yaklaşım –"benim çocuklarım, benim çevremden çocukların gittiği okulda okumalı"yı dedirten görüş–arasmda bölünmüştü. Zihinlerinde ve vicdanlarında her zaman hazır ve nazır bulunan Siyahların varlığı, Beyazların kafasını karıştırıyordu;[33] bu sorunu konu alan sayısız yayın da hep bu huzursuzluğa tanıklık ediyordu. "Her Amerikah'nm yüreğinde vardır, bu ahlaki çatışma."[34] Beyaz Amerikalılar, Siyahların nesnel bakımdan yetersiz ve aşağıda olduklarını dile getirerek bu çelişkiyi çözmeye çabaladılar. Onların asimile olmasının imkânsızlığından dem vurdular. Böylelikle kendi ikilemlerini de çözmüş ve ırkçılığın yalnızca maddi ve siyasal çıkarlarla doğrulanmasına engel olmuş oluyorlardı. Myrdal'ın bu çözümlemesi ırkçılığın, sömürge toplumundaki eşitsizliğin doğrulanmasına dayanan çözümlemesine paraleldi. Bu anlamda, bilişsel uyumsuzluk görüşüne katkı olarak görüldü.

Durumu dramatik hale getiren şey, asimilasyon dışında olası bir siyasetin bulunmamasıydı. Böyle bir zorunluluk da, demokratik sürece bel bağlayan modern bir toplumdaki iktisadi örgütlenmenin gerekleriydi. Bununla birlikte, diğerlerinden çok daha Amerikalı olan, Afrika ile ilgili hiçbir anısı olmadığından, yani kültürsüzleştirildiğinden, bir bakıma Amerikalıların özü sayılabilecek Siyahlar için asimilasyon dışında bir kader mümkün değildi. Gerçekte kültürel bakımdan asimile olmuşlardı ve Amerikan amentüsüne tam anlamıyla katılıyorlardı. Ancak, orta sınıf Siyahların yalıtılmış olmaları, yaşadıkları durumun bütün açmazlarını gözler önüne seriyordu. Nitekim, Amerikan toplumuna asimile olmak, Siyahların kendi ırklarıyla ilgili ayırt edici özelliklerin aleyhine bir tutum takınmalarını ve Myrdal'ın deyimiyle "patolojik" bir varlık gösteren kendi topluluklarını ayırmaktan vazgeçmelerini gerektiriyordu. Eğitim düzeyleri yükseldiği ölçüde, kendilerine dayatılan ayrımcılık yüzünden daha büyük acı çekiyorlar ve kendileri-

33 Myrdal, 1944, s. 26.
34 Myrdal, 1944, s. 215.

ni korumak için kendi toplumlarını oluşturma istekleri artıyordu. "Siyahları, kendi gözlerindeki saygınlıklarını korumak üzere kendilerine karşı ırkayrımı uygulamaya iten asıl neden, modern Amerikan kültürünün soğurma gücüdür."[35]

Myrdal her şeye rağmen iyimserdi. Kuzey'in siyah nüfusunda görülen ilerlemenin hızlanacağını düşünüyordu. Daha şimdiden siyah okulların Beyazlarınki kadar iyi olduğunu söylüyordu. Siyahların sendikalardan, baskı gruplarından ve sivil örgütlerden dışlanmasının "patolojik" bir durum olduğunu ve zamanla gerilemek zorunda kalacağını belirtiyordu. Amerika'nın demokrasi amentüsü, Siyahlar olsun Beyazlar olsun bütün nüfusa derinlemesine işlemişti. Kaldı ki, yalıtımcılığın sona ermesi ve Birleşik Devletler'in dünyaya açılması, siyah askerlerin vatansever çabaya katılmaları ve demokratik değerlerin Nazi ırkçılığı karşısında kazandığı zafer (bunları savaştan sonra yazmıştı), Beyazları da kendi değerlerine saygı göstermek zorunda bırakacaktı. O güne dek, Beyazlar ile Siyahlar arasındaki ilişkiler başarısızlıktan ibaretti, ancak Amerikan demokrasisinin geleceği için büyük bir fırsat (*great opportunity for the future*) haline gelebilirdi. Myrdal, eklerden birinde bilimin değerlerden bağımsız olmadığını ve olamayacağını öne sürdü. Sosyologlar, mümkün olmayan bir nesnellikten yana olduklarını öne sürmektense kendi değerlerinin bilincine varmalı ve onları açıklamalıydılar. Ünlü Ek 2'nin (*A Methodological Note on Facts and Valuations in Social Science*) yarattığı yankı, her ne kadar kuşaktan kuşağa ve farklı biçimlerde bu soruları ortaya atmış olsalar da bu bilim dalının bilimselliğiyle ilgili soruların, sosyologların kafasını hâlâ karıştırdığını gösteriyordu.

Geriye dönüp bakıldığında Myrdal'ın çözümlemesinin şaşırtıcı bir iyimserlik sergilediği görülür. Sorgulandığında, ikilem terimi bile bir başka seçenek düşüncesini çağrıştırmaktadır. Siyahlar konusunda, Beyazların ahlaki bir kriz yaşadığı mı düşünülmelidir yoksa yalnızca maddi rahatsızlık ve siyasal bir sıkıntı içinde oldukları mı? Michael

35 Myrdal, 1944, s. 657.

Benton'm da önerdiği gibi Beyazların "düşüncesizliği"nden söz etmek daha doğru olmaz mı? Öte yandan, tıpkı diğer yabancılar gibi Myrdal da, dış gözlemcinin Amerikalılarda hemen algılayabileceği ortak noktalara fazla değer vermemiş midir ve toplumsal yaşamın bütün boyutlarında iki ırkı birbirinden ayıran toplumsal ve kurumsal mesafeyi azımsama eğilimi göstermemiş midir? Gündelik gerçekliklerdense, ilan edilmiş değerler karşısında daha duyarlı davranmamış mıdır? Daha sonra yöneltilen eleştiri ise, bir siyah topluluğu oluşturmanın "patolojik" bir belirti olduğu ve Siyahların bütünleşmesinin bu oluşumu ortadan kaldırmayı gerektirdiği düşünceyle ilgilidir. Gelecek, böyle bir topluluğun oluşmasının Siyahların ilerlemesi için gerekli bir koşul olduğunu ortaya koyacaktır: Birleşik Devletler'deki toplumsal düzen özel grupların varlığını kabul eder.

Sonraki kuşaklardan sosyologlar Myrdal ile ilgili daha genel bir değerlendirme yaparak onun, Chicago okulunun hem asimilasyoncu hem de kültüralist perspektifini benimsediğini vurguladılar. Her ne kadar Myrdal İsveç'ten gelmiş olsa da, eserini Chicago Üniversitesi çevrelerinde yapılan çalışmalara borçluydu. Tıpkı sosyal psikologlar gibi Beyazların önyargılarını çözümlemeyi esas aldığı için, Myrdal'ın bu bireyci yoruma fazlaca yaklaştığı da söylendi. Bununla birlikte bütün sosyologlar, en azından konunun uzmanları Myrdal'ın, "siyah" sorununun öncelikle bir "Beyaz" sorunu olduğunu kesinkes ortaya koymasının övgüye değer olduğunu belirttiler –her ne kadar daha sonraları bu düşünce, Amerikan toplumundaki eşitsizlik ve iktidar yapıları bağlamında yeniden biçimlendirilmiş olsa da. Böylelikle, Siyahlar ile Beyazların icraatında gözlemlenebilecek farkların, toplumsal koşulların etkisiyle ortaya çıktığının ve duruştan konuşmaya ya da gülmeye kadar doğrudan gündelik davranışların ırksal durumun etkisi altında kaldığının ortaya konulmasına katkıda bulundu. Radikal sosyologlar ise, siyah sorununun sorumluluğunu Beyazlara yıkan Myrdal'ın, Siyahları, Beyazların kafasındaki gösterime indirgediğine işaret ettiler. Oysa Siyahlar, kendi varlıklarıyla Beyazların kafasında ikilem yarattıkları ölçüde var olabiliyorlardı. Oldukları gibi, kendi özgüllükleriyle kabul edilmiyorlardı.

Myrdal da, Beyazların normlarını kullanarak onların durumunu patolojik bağlamda çözümlüyordu. Siyahlarla ilgili incelemeyi Beyazların önyargılarıyla ilgili çözümlemeye dönüştürmüştü.[36]

60'lı yıllarda Franck Westie, deneysel soruşturmalar yaparak "Amerikan ikilemi" kuramını doğrulamaya çalıştı. Elde ettiği sonuçlar pek verimli değildi. Görüşülen kişilerin yarısı ikilem kuramına az çok uygun cevaplar vermişti, ancak diğerleri, ırkçı önyargılarını akılcı hale getirme ihtiyacı duymamışlardı.[37] Önyargılarla ilgili ifadeler, demokratik değerlerle ilgili ifadeler kadar kuralcı ya da ahlakçı görünüyordu. Bireyler, Myrdal'ın formüle ettiği ikilemi yaşamıyorlardı, çünkü önceki kuşakların, olası ahlaki çelişkileri çözmek üzere oluşturduğu akılcılaştırma yöntemlerini devralarak toplumsallaşmışlardı.

Myrdal'm ardından, Siyahların dünyasına yönelik çözümlemelerde kültüralizm yaklaşımının benimsendiği de oldu; Oscar Lewis, yoksulluk kültürü üstünde çözümlemeler yaptı.[38] Bundan önce Latin Amerika'da incelemeler yapmış olan Lewis'e göre, yoksulluk gerçek bir kültür sistemiydi; bu sistem, dünyanın, tutumların ve uygulamaların anlaşılmasında kullanılan, yapılandırılmış ve istikrarlı bir bütün olarak tanımlanıyordu ve yoksullar bu sistemi kuşaktan kuşağa aktarıyorlardı. Bu kültür, yerleşik işsizlikten ve toplumsal hareketsizlikten doğmuştu, yoksulların yaşamda başarılı olma olasılığının küçük olmasına bağlı umutsuzlukla uyum gösterebilmelerini sağlayan bir ideolojiyle kendini doğruluyordu. İtkilerin denetlenememesiyle, şimdiki zamana ve anlık tüketimler ile zevklerden vazgeçememeye dayanan bir varlık biçimiyle kendini gösteriyordu: Siyah ailelerde gözlemlenen davranış biçimlerinin nedeni de bunlardı. Edward Banfield'e göre, halk sınıflarının üyeleri uzun vadeli bir perspektif oluşturmaksızın ve anlık zevklerinin doyuma ulaşmasına önem vererek, ahlaki ilkelere saygı göstermeksizin yaşıyorlardı: Yoksulluğun sürüp gitmesinin nedeni

36 R. Ellison, "*An American Dilemma*: a Review", Ladner'de (yönetiminde), 1973, s. 82.

37 Westie, 1965.

38 Lewis, 1959; Lewis, 1961, 1963 çevirisi.

bunlardı.[39] Ağır yaşam koşullarına uyum göstererek hayatta kalma zorunluluğundan doğan bu özgül kültür kendini yoksullara dayatıyor ve gerçekten de, bir yandan hayatta kalmalarını sağlarken diğer yandan da, içinde bulundukları koşullardan kurtulmalarını, iktisadi ve toplumsal gelişmeye katılmalarını kolaylaştırabilecek tutumları ve davranışları edinmekten men ediyordu onları. Bir kez oluştu mu, yoksulluk üretmekten başka yapabileceği bir şey yoktu, yoksulluk kültürünün. Bu çözümleme, Marxçı olsun olmasın bütün "sınıfçı" sosyologlar tarafından kültüralist olarak nitelendi ve şiddetli bir eleştiriyle karşılaştı.[40] 50'li yıllarda, niteliksel sosyolojinin egemenliği ve Columbia'da Paul Lazarsfeld'in etkisi altında kalan topluluk incelemeleriyle ilgili büyük gelenek oldukça sahipsiz kaldı.

RADİKAL SOSYOLOJİ

*Black sociology*nin ortaya çıkışını anlamak için, geçmişi göz önüne almak gerekir: Üniversite çevrelerinde bulunan ve siyah sosyologların oluşturduğu ilk kuşakların marjinalleşmesi, Myrdal'ın girişimindeki iyimser iyi niyet ve kısmi koruyuculuk, kamu siyasetlerinin başarısızlığa uğraması. Bu yaklaşımın ortaya çıkması, aynı zamanda sömürge durumuyla ilgili incelemelere ve Afrika'da yaşayan Afrikalıların kaderi ile Birleşik Devletler'deki Siyahların kaderi üstüne yapılan karşılaştırmalara bağlıdır. Afrikalıların önce isyan edip ardından siyasal bağımsızlığa kavuşması, radikal siyah sosyologların kolektif bilinçlenmesindeki en önemli etkendir. Amerikan toplumundaki durumlarını çözümlemek için, düşüncede Frantz Fanon'ı ustaları olarak gördüler ve Blauner'ın ortaya koyduğu iç sömürgecilik kavramını benimsediler.[41]

Siyahlar, yurttaşların eşitliğiyle ilgili hukuksal araçları nihayet elde edince radikal sosyoloji de gelişmeye başladı; böylelikle Tocqueville yasası da doğrulanmış oluyordu: Zorbalık, zayıfladığı zaman dayanılmaz bir hal alır. Irklara göre ayrımcılık da, gerçekten dayanılmaz

39 Banfield, 1958.
40 Örneğin Waxman, 1977.
41 Blauner, 1969; Blauner, 1972.

bir düzeye ulaşmıştı. Bu anlamda, 1965 yılı simgesel bir dönemeçtir. Yüksek Mahkeme'nin, yurttaş haklarında eşitliği sağlayan son büyük kararı bir önceki yıl alınmıştı. Bu karar, Richard Robbins'in ifadesiyle "ırklararası ilişkiler bakımından Amerikan tarihinde yaşanan en kalıcı değişikliğe"[42] yol açtı. Aynı yıl Kenneth Clark, *Black Ghetto* adını taşıyan ve 30'lu yıllardaki üslupla kaleme alınmış, siyah dünyaya dair son büyük monografilerden birini yayımladı.[43] Patrick Moynihan'ın skandal yaratan raporunun yayımlanması da bu yıla rastlar.[44]

Black sociology, Beyaz sosyologları Siyahların kaderindeki özgüllüğü gözden kaçırmakla suçluyor ve bundan böyle tikelcilik talep ediyordu. *Faunding fathers*ın siyasal ılımlılığı ve evrensel ufuk taşıyan bilimsellik tutkusunun hiç de etkili olmadığı ortaya çıkmıştı. Çoğu Yahudi Beyaz liberallerden ve onlara bağlı çalışan siyah sosyologlardan oluşan yurttaşlık hakları kuşağı sosyologları evrenselcilik perspektifini muhafaza ediyorlardı. Siyasal angajmanlarında ise, Martin Luther King hareketine katıldılar. Bilimsel çalışmalarında, Amerikan demokrasisinin kurucuları tarafından ortaya atılan evrensel değerler adına bütün yurttaşların eşit ölçüde kabullenilmesinden yana mücadele etmeyi amaçlıyorlardı. Etnik ve ırksal sorunları toplumun global ve eleştirel çözümlemesi içinde ele alarak Siyahlar sosyolojisinin marjinallikten kurtulmasına ve toplumun yapıları üstüne genel bir soruşturmanın öğesi haline gelmesine katkıda bulundular. Bununla birlikte, eleştirel bir üslupla da olsa asimilasyon perspektifini benimsediler. Başarısızlığa uğramaları ise, siyah toplulukla ilgili sorunun tümüyle yeni temellere oturtulmasını gerektiriyordu.[45]

---

42 R. Robbins, "From Home to HBCUs, a Sociologist's Reflections on Change and Transition in the Historically Black Colleges and Universities", Stanfield'de, 1993, s. 184.

43 Clark, 1965. Yanı sıra iki yıl sonra Liebow, 1967, dikkate alınmalı.

44 Moynihan, 1965.

45 Bu tartışma iki önemli yayında kendini gösterdi. İlki, 1972'de Chicago Üniversitesi'nde düzenlenen bir kolokyum sırasındaki bazı müdahaleleri yeniden ele alıyor ve şu yaklaşımı benimseyen sosyologları bir araya getiriyordu: Bir yandan önceki kuşak sosyologları eleştirirken diğer yandan da sosyolojinin geleneksel çizgisini muhafaza eden, böylelikle geçmişteki siyah sosyologların katkısına değer kazandırmayı amaçlayanlar. Bkz. Blackwell ve Janowitz (yönetiminde), 1974. Radikal sosyologlar ise Ladner yönetimindeki eseri yayımladılar, 1973.

Etnik Gruplar Sosyolojisi mi, Irksal Gruplar Sosyolojisi mi?

Daha önceki konuda da gördüğümüz gibi bu dönemin araştırmacıları ikiye ayrıldı: Bazıları, Siyahların hukuksal ve siyasal eşitliğini sağlamak üzere alınmış kararların ardından, ırklararası ilişkiler üstüne somut incelemelere yöneldiler; diğerleri de, etnisitenin anlamı üstüne daha kuramsal bir tartışmaya giriştiler. Asıl şaşırtıcı olan, bu iki araştırma akımının birbirinden bağımsız kalmış olmasıdır. Bazı sosyologlar, özellikle deneyselliği benimseyenler ve militan olanlar, çeşitli gruplar ve onlar arasındaki ilişkiler üstüne betimlemeler öneriyor, Siyahların maruz kaldığı ayrımcılıkları çözümlüyorlardı. Yeni etnisitenin doğası ve anlamı üstüne yapılan kuramsal tartışma ise, esas olarak, siyah olmayan ve çoğu Avrupalı nüfusun deneyimlerine dayanıyordu. Lewis Killian'ın ifadesiyle "ırk incelemeleri sanayisi", etnisiteyle ilgili tartışmalara paralel olarak gelişti.

60, 70 ve 80'li yıllarda, etnik gruplarla ilgili bütün betimlemelerde Siyahlar, diğer etnik gruplar arasında sayılıyordu. Siyahların özgüllüğü, her alanda düzenli olarak ortaya çıkıyordu. Klasik gösterge uyarınca –her ne kadar bu göstergenin yorumunu yaparken temkinli olmak gerekse de–,[46] Beyazlar ile Siyahlar arasındaki evlilikler (cinsel ilişkiler değil), 1970 ve 1980 arasında artmış olmakla birlikte hâlâ çok azdı: 1980'de yapılan bütün evliliklerin yaklaşık % 1,5'ini temsil ediyordu; bu oran Siyahlar arasındaki evliliklerin % 3,6'sını, Beyazlar arasındaki evliliklerin de % 0,3'üne denk düşüyordu. Ülke sorunlarının bu yolla çözüleceğini düşünen David Hollinger'm sözlü bildirisine göre, 1990'da Siyahlar ile Beyazlar arasındaki evliliklerin oranı % 12'ye çıkarak, Yahudiler ile Yahudi olmayanlar arasında 1940'ta yapılan evlilik yüzdesini (bu oran günümüzde % 50'ye ulaşmıştır) aştı. Siyah bir erkek ile Beyaz bir kadının evliliği, Beyaz bir erkek ile siyah bir kadının evliliğinden her zaman iki kat fazlaydı. Buna karşılık Porto Riko ya da Avrupa kökenli Amerikalıların yarısından çoğu ve *Hispanic*ler'in dörtte birinden çoğu kendi etnik köken gruplarının dışında

46 Bu konudaki eleştirel yaklaşım için bkz. v. Konu.

evleniyorlardı. Siyahların Amerika topraklarına ilk gelenlerden oldukları –ancak "göçmen" değildiler– göz önüne alındığında, yapılan karma evliliklerin yüzdesinin düşük olması daha çarpıcı bir hal almaktadır; özellikle de, Amerika'ya daha yakın bir zamanda gelmiş olan Asyalılar ve *Hispanic*ler ile yapılan karma evliliklerin düzenli olarak arttığı biliniyorsa.

Daha önce gördüğümüz gibi "etnisistler", Siyahları diğer etnik gruplardan biri gibi ele aldılar. Bell, etnisite kavramını, kökeni ister ulusal, dilsel, ırksal, ister dinsel olsun her tür azınlık grubunu belirtmekte kullandı. Bu bakımdan "sınıfçılar" da aynı tutumu takındılar. Etna Bonacich'in önerdiği ve Marxçılıktan esinlenmiş olan emek piyasasının parçalanması kuramı (*split labor market theory*) ve Piore'nin ardından çeşitli araştırmacıların formülleştirdiği ikili emek pazarı kuramı (*dual labor market theory*), azınlıkların tamamını ele alırken az korunmuş, geçici ya da çevresel emekçi kategorileri arasında (yeni göçmenler, kadınlar ve ırksal azınlıklar) ayrım yapmadı. Bununla birlikte siyah sorunu, çok genel bir alanı kapsadığı öne sürülen kuramlar üstünde doğrudan etkili oldu. Glazer ve Moynihan 1963'te yayımladıkları kitapta, Siyahları, New York nüfusunu oluşturan beş grup arasında betimliyordu, ancak 1970'de yapılan yeni baskıda ırksal grup ile etnik grubu birbirinden ayırdılar. Gordon'un ulaştığı sonuçların da, Siyahların durumuyla ilgili görüşten etkilendiğini belirtmiştik. "Kültürel asimilasyon"un (buna kültürleşme de denebilir) ilk önce ortaya çıktığını, ancak bunun ardından "yapısal asimilasyon"un gelmesinin şart olmadığını ve bu durumda kültürel asimilasyonun sonsuza dek sürüp gideceğini söylerken açıkça Siyahları düşünüyordu; kültürleri bakımından bütün diğer gruplardan daha Amerikalı olan ve Amerikan toplumunun gerçek bütünleşmeden alıkoyduğu Siyahları. Böylelikle, çözümlemelerinde Frazier ile çakışıyordu; aynı kültürü paylaşıyor olsalar da, Amerikan toplumu içindeki alt toplumlarm varlığını sürdürdüğünü açıklarken Siyahları düşünüyordu. Yine esas olarak onları düşündüğü için, Amerikan toplumunda yapısal çoğulculuğun kuvvetli, kültürel çoğulculuğun ise zayıf olduğunu belirtiyordu.

"Black Power"

Evrenselci, sınıfçı ya da etnisist araştırma ile tikelci araştırma arasındaki gerilim, tıpkı etnik bir düzenin varolduğu toplumu etkilediği gibi sosyolojiyi de etkiledi. *Black sociology*, yurttaşlık hakları kuşağının araştırmacılarında görülen evrenselcilik perspektifine karşı gelişti. Robert Blauner'ın *Racial Oppression in America* adlı kitabı, bir önceki kuşağın siyah düşünürü Oliver Cox tarafından ortaya konan ortodoks Marxçı görüşten kopuşu ifade ediyordu ve buradaki temalardan esinlenen sosyologlar, ırk düzeninin sınıf düzeniyle karıştırılmaması gerektiği görüşünü benimsediler. İç sömürgeciliğin söz konusu olduğu bir durumda, ırk düzeniyle toplumsal düzen diyalektik bakımdan birbirine bağlıydı. Dolayısıyla ırksal azınlıkların üyeleri çifte sömürüye maruz kalıyorlardı.

Daniel Moynihan'ın siyah aile üstüne kaleme aldığı bir raporu yayımlamasıyla patlak veren skandal, 1965'te yaşanan en önemli dönemeçti.[47] Ele aldığı temalardan hiçbiri yeni görünmüyordu. Yazar, bir kez daha aile bağlarının çözülmesinden söz ederken "patoloji" sözcüğünü kullanıyordu. Tarihçilerin çalışmalarından sonuçlar çıkarırken, bunları yalnızca köleliğin uzak etkileriyle ve ayrımcılıkla değil, genç insanların işsizliğiyle de ilişkilendiriyordu. Bu rapor karşısında gösterilen tepki kopuşu başlattı. Bir yanıyla, 20'li yıllardan beri yapılagelen ve öğütleriyle hiçbir zaman hayata geçirilmemiş resmi raporların birikmesinin, bu yeni yayına katlanmayı imkânsızlaştırdığı düşünülebilir. Öte yandan yazar, Siyahlar hakkında olumsuz bir imge yaratmakla suçlandı; ailedeki istikrarsızlığı, Siyahların maruz kaldığı toplumsal koşulların (işsizlik, kötü eğitim, yoksul konutlar) sonucu olarak ortaya koymak yerine, onların geri kalmasının nedeni olarak gösteriyordu. Mutlak görelilik adına, Siyahların kültürünü, Beyazların ölçütlerinden yola çıkarak eksikler bağlamında tanımlamaktan vazgeçilmeliydi; bu kültür, "kendi içinde tam anlamıyla gelişmiş bir yaşamın kurduğu düzenek"ti.[48] Bundan böyle sosyologlar azınlıkların dünyasını olumlu göstermeliydiler, aksi takdirde ırkçı siyasetlerle suç ortaklığı yapmış ola-

47 Moynihan, 1965. Bu konu için bakınız Rainwater ve Yancey (yönetiminde), 1967.

48 Robert Staples, Blackwell ve Janowitz'te aktarılmış (yönetiminde), 1974, s. 98.

caklardı. Azınlıklar dünyasında var olan engeller ya da terk edilmişlik duygusu üstünde ısrar etmeleri, onun elverişsiz imgesinin doğrulanmasını kolaylaştıracaktı; kaldı ki, bu imge en önemli engellerden biriydi ve azınlıkların Beyazlarla eşit olmadıkları görüşünü meşrulaştırıyordu. Moynihan'ın raporunun skandalla sonuçlanması, topluluklar üstüne yapılan klasik incelemelerin Beyaz bir araştırmacının elinden çıkmasına artık tahammül edilmediğini gösteriyordu.[49] Bir sonraki sahne American Sociological Association'da çıkan büyük tartışmaydı.[50] William J. Wilson'ın da belirttiği gibi, koşullar yüzünden Beyaz araştırmacıların bu sorunlar üstünde çalışmayı sürdürmeye cesareti kalmamıştı ve[51] üniversitelerde yeni açılan bölümlerde iş bulamadılar. Kamusal alanda tartışma tutkusu, araştırmaların üstüne bütün ağırlığıyla çöktü.

Yine 1965'te yayımlanan ve Nathan Hare'in imzasını taşıyan *Black Anglo-Saxons*, siyah ayrılıkçılığın ilk ifade edilişi oldu.[52] Ancak, bu hareketi siyasal düzlemde billurlaştıran, Stokely Carmichael ile Charles V. Hamilton'ın *Black Power* adlı kitabıdır. Lewis Killian'ın[53] ortaya attığı terimi geliştiren bu kitap, *Black power*ın hem siyasal yaşamda hem de akademik çevrelerde kabul edilmesini sağlıyordu. Bu iki yazara göre, Amerikan toplumu yalnızca maddi refah arayışı çevresinde örgütlenmişti ve kendisi için öngördüğü hümanist değerleri terk etmişti. Amerikalılar, açık ve rekabete dayanan bir toplum kurduklarını öne sürüyor, ancak Siyahların –gerçek bir halk oluşturdukları için büyük harfle yazılmayı hak ediyorlardı– bu açıklıktan yararlanmalarını ve rekabete katılmalarını istemiyorlardı. Serbest girişime değil halkın özgürlüğüne dayanan yeni bir toplum yaratmak gerekiyordu. Beyaz burjuvazi kurumsal ırkçılığın omurgası olduğuna göre, artık Siyahlar, onlarla asimile olmak için, uzun süreden beri benimsedikleri projeden

49 Siyah sosyolojiyi etkilemiş Yahudi sosyologlardan biri olan Robert Blauner de böyle bir deneyim yaşamıştı. Bkz. R. Blauner ve D. Wellman, "Toward the Décolonisation of Social Research", Ladner'de aktarılmış (yönetiminde), 1973, s. 326.

50 Bu konu için bkz. Blackwell ve Janowitz'in bir araya geirilmiş makaleleri, 1974.

51 Wilson, 1987, s. 21.

52 Hare, 1965. Daha 194'de ayrılıkçılığı öven Oliver Cox bu kitaba önsöz yazmıştı.

53 Killian, 1968.

vazgeçmeliydiler: Beyaz burjuvazi, siyah topluluğu ortadan kaldıran değerlere başvuruyordu. Değişiklik, olsa olsa Siyahlardan gelebilirdi, çünkü Beyaz topluluk kendiliğinden hiçbir şey vermeyecekti.

Anayasa'nın 1. maddesi siyah yurttaşa, bir "insan"ın, yani Beyaz insanın seçmen gücünün beşte üçünü tanıyordu. Demek ki, yurttaşlıkla tanınan biçimsel haklar (özellikle oy hakkı), bu haliyle göz ardı edilemezdi –yetersiz kalsalar bile. "Seçmen kütüklerine kayıtlı olmanın bile çok önemli sonuçları vardır. Tabanın katılımını genişletmek, siyasal modernleşmenin başladığını gösterir. Bununla birlikte, varoluşçuların iyi bildiği bir sonuç da yaratabilir: "Var olma duygusu". Kütüklere kaydolan Siyahlar Beyazlara hayır demiş olurlar. Onlara şöyle derler: "Oy kullanamayacağıma karar vermiştin. Yerimi belirlemiştin ve onun dışına çıkmamamı istemiştin. Beni köstekledin ve bu kösteği kıracağım. Beni hapsettiğin sınırların dışına çıkıyorum. Sana hayır diyorum ve kendi varoluşumu iyileştirmek için uğraşıyorum. Beni köstekleyen karşısında direniyorum." İşte ilk perdenin son sahnesi. Siyahlar yaşamaya başlıyorlar. Kendilerini baskı altında tutanlara hayır diyerek *kendi* varoluşlarını yaşamaya başlıyorlar. Elbette bu kadarı yetmez. Siyahlar, yüzyıllar süren korkudan bir kez çıktı mı, bir kez direnme isteğine kavuştu mu, artık sıra oy pusulasını en iyi biçimde kullanmaya gelecek."[54] Her ne kadar oy hakkı temel derecede önemli olsa da yalnızca bireyleri kapsıyordu. Siyahlar, bütün bir halk olarak sömürüldükleri için oy pusulası yeterli değildi; halk olarak tanınmaları gerekiyordu.

Amerikan toplumunun yapısı halklara ya da etnik gruplara dayandığı için, bu daha da büyük bir zorunluluktu. İtalyan-Amerikalıların ve Yahudilerin toplumsal başarıya çalışarak kavuşmalarının nedeni, aynı zamanda iktidarın nimetlerinden yararlanmalarıydı. Siyahlar, yalnızca siyah gücü, *Black power*ı ellerinde tutarak bu tür bir kader yaşayabilirlerdi. Siyahlar, Beyazların onlarla ilgili imgesine göre tanımlanıyorlardı: Tartışılması gereken de buydu. Siyahlar, diğer halkların tersine, toplumdaki ırkçı yapılar yüzünden kendileri olmanın gururu-

54 Carmichael ve Hamilton, 1967, 1967 çevirisi, s. 123-124. İtalikler yazarlardan.

nu yaşayamamışlardı. Myrdal, "Amerikan ikilemi"nden söz etmekte haksızdı. Beyaz Amerikalılara göre, Amerika için iyi olan şey Beyazlar için iyi olan şeydi, Siyahlar için değil: Amerikan amentüsü onları kapsamıyordu. "Bütünleşme" siyaseti, Beyazların üstünlüğünü korumaya yarayan bir kurnazlıktı, zira Beyazların değerlerine göre gerçekleşmişti ve Siyahların kendi kimliklerinden vazgeçmelerini, kendi miraslarını reddetmelerini şart koşuyordu. Bugün kendilerini yeniden tanımlamaları gerekiyordu ve bunu yalnızca onlar yapabilirdi. Afrika tarihiyle ilgili büyük cehaletin de gösterdiği gibi, kölelik döneminden beri Beyazlarda uyanan olumsuz imgeleri, yalnızca bu yolla saf dışı bırakabilirlerdi. Sabır gösterme ve şiddet kullanmama çağı geçmişte kalmıştı. Siyahların çıkarları, diğer gruplardan hiçbirinin çıkarıyla çakışmıyordu. Diğerleri sistemi kabul ediyorlar ve yalnızca özel bazı noktalarda iyileştirme yapılmasını istiyorlardı. Sistemin temelden çürüdüğünü görenlerse yalnızca Siyahlardı. Bu yüzden de, örgütlenmeleri ve ötekilerle ittifak kurmadan önce özerk bir iktidara kavuşmaları gerekiyordu. Eşit taraflar arasında kurulmayan siyasal ittifaklar etkili olamazlardı. Açık topluma girmeden önce, grubun kendi saflarını sıklaştırarak, kendi onurunu yeniden elde ederek ve kendi kurumlarını yaratarak işe başlaması gerekiyordu. Bu anlamda Siyahlar kendi okullarını ve kendi siyasal örgütlerini düzenlemeli, yönetmeli ve kadrolarını oluşturmalıydılar. Onlar karşısında sorumluluk taşıyan, kendi liderleri olmalıydı. Siyah halk birleşmeli, kendi mirasını tanımalı, dayanışma duygusuna ulaşmalı, kendi hedeflerini belirlemeli ve kendi siyasal yönetimini ele almalıydı.

Onlara göre, Amerikan toplumu Siyahları dışlamak, küçük düşürmek ve baskı altında tutmak üzere örgütlenmişti. Dünyanın diğer ülkelerindeki Siyahlar çok daha başarılı (*achievement*) olmuşlardı, çünkü hepsi de geri durumda değildi. Afrika'da yaşayan Afrikalılar, sömürge olmanın gerçek anlamını, Amerika'da yaşayan ve hâlâ sömürgeciliğe maruz kalan Siyahlardan çok daha iyi anlamışlardı. Siyah entelektüellerin başlarını kaldırmalarının tek nedeni, Beyazların insanseverliğiydi ve onlar da, egemen sosyolojinin egemen amen-

tüsünü tekrarlayıp duruyorlardı. Kitlelere yabancılaşmış ve onlardan kopmuşlardı: Sürdürdükleri mücadelede, Gandi'ye ve onun şiddet kullanmama görüşüne başvuruyorlardı (bu noktada Martin Luther King'in ve Yurttaşlık Hakları Hareketi'nin eleştirisi yapılıyor); oysa kendi özgül kültür geleneklerini, kölelik kaderinin doğrudan ifadesi olan *Negro spirituals*ı dayanak almaları gerekiyordu. Siyahların asimile olması, yani kendi kültüründen ve tarihinden arındırılması gerekmiyordu; yapılması gereken bütünleşmekti, tıpkı İrlandalılarda ya da Almanlarda olduğu gibi, onların mirasının da artık tanınması gerekiyordu.

Toplum içindeki bütün yapılar kendiliğinden ırkçıydı. Siyah *business*ın başarısızlığa uğramasının nedeni bireylerin yetersizlikleri değil, toplum içindeki ırkçı yapılardı: Siyahların bireysel girişimleri Beyazların girişimleriyle rekabete girmedikçe başarılı olamazdı; Siyahların kolektif girişimde bulunmaları gerekiyordu. Siyah çocuklar siyah okullara gitmeliydiler.[55] Siyahların kapasiteleri, Beyaz IQ testleriyle ölçülüyordu: Bu yüzden Siyahlar testlerde başarısız oluyorlardı. Üniversitelerde yapılan bütün sınavlarda ve daha genel olarak, sözde Beyaz bilirkişilerin Siyahların nitelikleri üstüne yaptıkları bütün değerlendirmelerde aynı durum söz konusuydu. Beyazların ortaya attığı ve evrensel olduğunu iddia ettikleri normlar, Siyahlara özgü değerleri aşağıya çekiyor, onların kimliğini tehdit ediyor, alt-insanlar olduklarını ima ediyordu. Oysa dil, çevre, değerler ve tutumlar gibi temel farklar bakımından Beyazların onları değerlendirmesi mümkün değildi. Toplumdaki ırksallaşmayı artıran ve *welfare* adı verilen toplumsal siyaset Siyahlara zarar veriyor ve onları daha da geri bırakıyordu. Beyazlar, bu denli derin toplumsal eşitsizliğin yaşandığı koşullarda hiçbir anlamı kalmayan bir eşitlikten söz ediyorlardı; Siyahlar adalet istiyordu. Hiç kuşkusuz, iktisadi alanda talepleri vardı, ancak daha da önemlisi kendi saygınlıklarını elde etmekti.

55 Örneğin Lomoky, 1990, bu tutumu benimsenişti.

Tikelcilik ve Siyaset

Polemiğe ve siyasete yönelen, ancak *social scientists* tarafından yazılmış olan bu kitabın temel savı, radikal siyah sosyologlardan oluşan bütün bir kuşak tarafından geliştirildi; bu kuşakta, 1969'da üniversite sosyolojisinin *establishment*ına karşı çıkan ve radikal sosyologlardan oluşan genel hareketin en nüfuzluları yer alıyordu. Hem Amerikan toplumunu hem de sosyolojisini çürütürken iradi bir tikelciliği benimsiyorlardı. Hepsi de, Birleşik Devletler'deki toplumsal düzenin oluşmasının ve üretilmesinin merkezinde ırkın yer aldığını düşünüyordu. Buna karşılık, etnisite sosyolojisinin tek nesnel işlevi, yalnızca Beyazlardan oluşan sözde bir *melting pot* sayesinde Beyazların hegemonyaya dayanan egemenliğini maskelemekti.[56] Siyahlar, Marxçılıktan etkilenmiş düşünürlerin öne sürdüğü gibi, diğerleri gibi ezilen insanlar da değildiler, deneyimleri tekti ve bu deneyimle yeni bir sosyoloji kurmak gerekiyordu. "Köle ile efendisi dünyayı aynı biçimde anlayamazlar ve onun karşısında aynı tutumu takınamazlar."[57]

Yalnızca Siyahlar kendi "halk"larını anlayabilirlerdi. Eskiden de sosyolojinin ilgisini çeken bir soruyla karşı karşıya kalınıyordu: Ötekini anlamanın sınırları, araştırmacı ve onun nesnesi arasındaki mesafe ve yakınlık. Bununla birlikte, siyah sosyologların isyanı, *insid rs/outsiders* adı verilen tartışmayı alevlendirerek bu geleneksel tartışmaya yepyeni bir güç kattı. Robert Merton, belli bir toplumsal gruba ait olmayanların da onu inceleyip anlayabileceklerini hatırlatıyordu.[58] Radikal siyah sosyologlar ise bu görüşe karşı çıkıyorlardı.

İlk kuşaklarda yer alan siyah sosyologlar, yalnızca bilim adamı olmakla kalmıyor, aynı zamanda ve her biri kendi uyarınca Siyahlara dayatılan koşullar karşısındaki mücadeleye de katılıyorlardı. Ancak asimilasyon perspektifinde yer alıyor ve sosyolojinin evrenselliği düşüncesini muhafaza ediyorlardı. Tikelcilik talep eden radikal siyah sosyologlar bundan böyle siyah olmayan araştırmacıların, kesinkes sos-

56 Yakın dönemde ortaya konan argümanlar için örneğin bkz. San Juan, 1992.

57 Ladner, 1971, s. xvii.

58 Merton, 1972, Sollors'da yeniden ele alınmış (yönetiminde), 1996, s. 325-369.

yolojik ve siyasal saydıkları bir sorunu ele almalarını istemiyorlardı. Resmi sosyoloji, Marxçı olsa bile, iddia ettiği gibi ne nesneldi ne bilimsel ne de evrensel; tek niteliği "Beyaz" olmasıydı. Dolayısıyla "Beyaz kavramların sahte evrenselliğine karşı" ayaklandılar: "Gerçeklik, Avrupa'da ve Kuzey Amerika'da yaşayan küçük bir Beyaz azınlığa göre kavramlaştırıldı. Bizi ezenlerin kısmi gönderimlerle oluşturduğu çerçeveyi terk etmeli ve kendi gerçekliğimize saygı gösteren yeni kavramlar yaratmalıyız; çünkü bu gerçeklik, yeryüzünde yaşayan erkekler ile kadınlardan oluşan devasa çoğunluğun gerçekliğidir."[59]

Sosyolojinin, yalnızca Beyazların bakış açısından yola çıkılarak oluşturulmuş olması, onun eleştirisi yapılırken sözcük dağarcığının neden gözden geçirilmek istendiğini açıklar. Siyahların bakış açısını temellendirmek için terimleri eleştirmek ve gerçekliği yapılandıran sözcüklerin yerine sistemli olarak başkalarını koymak önemliydi: Siyah sosyoloji "zenci" ya da "Beyaz olmayan"ın yerine "Afrikalı"yı ya da "Siyah"ı koydu, "ırkayrımı"nm yerini "sömürgeleştirme", "bütünleşme"nin yerini "özgürleşme", "eşitlik"in yerini "özgürlük", "asimilasyon"un yerini "Afrikalılaştırma" aldı.[60] Preston Wilcox, tamamlayıcı önerilerde bulundu: "Kentsel yenileşme"nin (*urban renewal*) yerine "Siyahların dışlanması"nı (*negro removal*), "örnek kentler"in (*model cities*) yerine "örnek sömürgeler"i (*model colonies*), "insan ilişkileri"nin (*human relations*) yerine "sömürge ilişkileri"ni (*colonial relations*), "kültürel bakımdan yoksun bırakılmış"ın (*culturally deprived*) yerine "yasadışı olarak yoksun bırakılmış"ı (*illegally deprived*), "toplumsal koruma"nın (*public welfare*) yerine "kamusal sömürü"yü (*public starvation*), vb. kullanmak gerekiyordu.[61] Sözde evrensel sosyoloji, 18. yüzyılın sonundaki Amerikan ve Fransız devrimlerinin ürünüydü, radikal sosyoloji ise, 60'lı yıllarda azınlık talebi hareketinden doğan bir akımdı.[62]

---

59 Lenore Benett, Ladner'de aktarılmış (yönetiminde), 1973, s. xiii (tanımlık).

60 Abd-1 Hakimu Ibn Alkalimat (Gerald McWorter), "The Ideology of Black Social Science", Ladne'de (yönetiminde), 1973, s. 179.

61 R. W. Walters tarafından aktarılmış, Ladner'de (yönetiminde), 1973, s. 198.

62 D. Forsythe, "Radical Sociology and Blacks", Ladner'de (yönetiminde), 1973, s. 224.

Sosyolojiyi yeniden kurma tutkusu, çelişkili bir biçimde evrenselciliğin toplumu tanımaya ilişkin projesiyle buluştu, ancak bu kez mutlak bir tikelcilik talebiyle birlikte geliyordu. Irkçılığı, bireylerin ya da toplumun patolojisiyle açıklayan çözümlemeleri reddetmek şarttı, siyah sorununu "sorun" (Myrdal'ın yaptığı gibi Beyazların sorunu olarak bile) ve sapma olarak düşünmekten vazgeçmek gerekiyordu. Nihai sorumluluğu kurbanın üstüne yıkan (*to blame the victim*) yoksulluk kültürü sosyologlarına karşı, siyah ailenin gücünü ve karmaşıklığını, sıcaklığını, baskının ve ırkçılığın egemen olduğu bir toplumda taşıdığı direnme kapasitesini, yaratıcılığını, olumlu bir üslupla gün ışığına çıkarmak gerekiyordu. Siyah toplumsal bilimini geliştirmek üzere, özgür bir siyah kültürün var olduğunu hatırlatmak, Afrika kültürünü ve tarihini öğretmek önemliydi: Grup, kendi kimliğini yalnızca kölelik, sefalet ve sömürü geçmişine dayandırarak kurmamalıydı. Onu, eksiklikler bağlamında betimlemekten vazgeçilmeliydi. Daha genel olarak, bütün radikal sosyologların tavsiye ettiği toplumsal değişimi körüklemek için, Siyahların bakış açısından (*Black perspective*) yola çıkmak gerekirdi. *Black sociology* yepyeni bir disiplin olarak kurulmalıydı. Kendi araştırma araçlarını ve kendi paradigmalarını yaratmalıydı. Siyah halkın yeniden doğuşu, sosyolojinin yenilenmesinden ayrılamazdı. Siyah ulusçuluğu incelemek için, Beyaz sosyolojinin benimsediği "kademeli değişime dayanan toplumun denge modeli"nin yerine "zorlamaya dayanan ve devrimle değişmesi gereken bir toplumun çatışma modeli"ni[63] koymak şarttı. Siyah entelektüeller, nesnel olduğunu ve Beyaz sosyolojinin değer yargılarından arındığını öne süren perspektifi taklit etmekten vazgeçmeliydiler. Bundan böyle yapılması gereken şey, gözlem ve nesnel olduğu iddia edilen çözümlemeler değil, toplumsal müdahaleyi ve toplumun derinden dönüştürülmesini içeren bir program oluşturmak, hem ırkçılığı hem de sınıf baskısını bertaraf etmeyi hedeflemekti. Böylelikle, sosyoloji bilgisinin sorunları kendi bütünlüğü içinde yeniden formüle edilebilir, bütün toplumsal örgütlenmeyi (*the very fabric of society*) anlamak ve değiştirmek mümkün olabilirdi.

63 Ibn Alkalimat'ın bu formülleri W. Wilson tarafından aktarılmış, Blackwell ve Janowitz'de, 1974, s. 329.

Black sociology yandaşlarına göre sosyoloji projesi eylemle iç içeydi. Bu duruş, üniversitelerde oldukça etkin olan feminist hareket militanlarının duruşuna paraleldi; öyle ki, artık üniversitelerde düşünsel bakış açısına göre (tarih, sosyoloji, antropoloji) değil hedefine göre tanımlanan bölümlerin sayısı (*Black studies, Jewish studies, gender studies* ya da feminist incelemeler) hızla artıyordu. Sosyolog militanlar, mutlak görelilik duruşunu temellendiren çözümlemelere dayanarak ve kültürler arasında iletişim kurulamayacağını öne sürerek, siyah olmayanların siyah dünyayı anlamasının mümkün olmadığını söylüyorlardı –böylelikle, sosyoloji araştırmalarında evrensellik ufkundan vazgeçilmiş oluyordu. Bilimsel çalışmada, Myrdal'ın kitabına kadar fiili varlığını sürdüren ırk bölünmesi, artık militan araştırmacıların bir talebi haline geldi ve üniversitelerdeki çeşitli bölümlerin örgütlenmeleri tarafından kurumsallaştırıldı.

Philip Gleason, Amerikan kimliğinin din bağlamında yorumlanmasını önce Katoliklerin dayattığını, Yahudilerin de etnisite paradigmasını kabul ettirdiklerini gözlemliyordu. Günümüzde ise, etnilerarası ilişki sosyolojisinin başrolünde Siyahlar vardı ve kendi ulusal kimlik yaklaşımlarını dayatıyorlardı.[64] Bu uyarıdan yola çıkılarak şu sonuca varılabilir mi: Üniversitelerdeki ortama, *tarihsel bir ortaklaşma*dan gelen sosyologların egemen olması, bu ortaklaşmanın Amerikan toplumuyla bütünleşmesi sürecinin özel bir evresiyle mi ilgilidir? Yoksa, deneyimleri temelden birbirinden farklı toplumsal gruplar arasında kurulan ve bu uyarıda ima edilen örneksemeden kaçınmak mı gerekir? *Black sociology* yandaşları, sosyoloji geleneğini tartışmalı hale mi getirmek istiyorlar?

Black sociology, hem siyasal hem de sosyolojik nitelikte bir soruyu ortaya atar. Evrensel mesaj, kuvvet ilişkilerinin ve önyargıların gerçekliği üstünde etkisiz kaldığına ve dolayısıyla bu gerçekliği doğrulamaktan başka bir işe yaramadığına göre onun bir aldatmacadan ibaret olduğunu mu düşünmek gerekir? Tocqueville, Birliğe bağlı Ameri-

64 P. Gleason, "American Identity and Americanization", Thern-strom'da *et al*, 1980, s. 47.

kalıların, Kızılderili toplumunu tümüyle yasal ve "insansever" nedenlerle yok etmesinden söz ederken son derece keskin ironik bir dil kullanıyordu.[65] Marxçı sosyologlar, biçimsel özgürlükler ile gerçek özgürlükler arasındaki ayrımı ortaya koyarken yurttaşlığı sahte bir evrenselcilik barındırmakla suçladılar; eşit olmayan insanlara eşit muamele öngören yurttaşlık, gerçek eşitsizlikleri benimsemiş ve meşrulaştırmış oluyordu. Günümüzün radikal siyah sosyologları da, Martin Luther King'den esinlenen yurttaşlık hakları militanlarının, niyetleri ne olursa olsun, Amerikan demokrasisinin öngördüğü evrensel ilkeleri hatırlatmakla siyah ayrımcılığına dayanan toplumsal bir sistemi meşrulaştırmaktan ve hakiki eşitlik için verilen mücadeleyi engellemekten başka bir şey yapmadıkları sonucuna varıyorlar. Evrensellik mesajı sahte bir evrensellik haline dönüştüğünde, yani belli bir toplumla ya da belli bir grubun çıkarlarıyla iç içe geçtiğinde, dışarıda asimilasyonculuğa ve içeride de grupların ayrımcılığına varıyordu.

Bu düşünce tarzının neleri suiistimal ettiği ortadadır. Haklı olarak sosyolojinin sınırlılığını ve bu değer yüklü konularda mutlak bilimsel nesnelliğe ulaşmanın imkânsızlığını vurgulamak, bilgiye ulaşmak için gösterilen kimi çabaları, ona kendini adayanları ırkı yüzünden diskalifiye etmekle sonuçlanmamalıdır: Böyle bir tutum ırklaştırıcı düşünce tarzının ürünüdür. Bu kitabın başından beri, sürekli olarak sosyolojinin toplumsal düşünceyle ve gerçekliklerle ne kadar yakın olduğunu vurguluyoruz. Bununla birlikte en iyi sosyologlar bile, düzenleyici bir ufuktan ya da düşünceden başka bir şey olmayan nesnelliğe ulaşmak için –mükemmel sonuca ulaşamasalar da– hep gayret ediyorlar. Ne var ki, *Black sociology*nin düşünsel ve siyasal bakımdan kimi kez endişe verici boyutlara ulaşan aşırılıkları yüzünden, radikal sosyologların merkezi bir soruna değindiklerini de görmezden gelemeyiz; onlar, yurttaşlık ilkesinin, geçmişten miras kalan toplumsal gösterimleri aşmakta ne kadar zorlandığını ve benzer biçimde, bilgi çabasının oluşmasının ne denli zor olduğunu ortaya koyuyorlar. Amerikan de-

65 Bkz. Sonuç, s. 500.

mokrasisinin, gerçekten de Siyahlar dışında, yani onlara karşı oluştuğu açıktır ve oldukça geç gelen hukuksal gelişmelerden günümüze kadar ırk bölünmesinin bütün kurumlarda bir değişmez olarak kaldığı doğrudur. Du Bois'nın ve Park'ın öğrencilerinin başına gelenlerde görüldüğü gibi sosyolojinin kendisi de bu kuralın dışına çıkamadı. Eğer Amerikan demokrasisi Siyahlar için kendi koyduğu değerlere saygı göstermekten acizse, o değerler karşısında saygılıymış gibi davranamaz. Bugün bile, Siyahlar ile Beyazları birbirinden ayıran farklar, Beyazların kendilerini diğer etnik gruplardan ayırmak için koyduğu farklara göre bambaşka bir hacimde ve doğadadır.[66] 1832'de Tocqueville, tümüyle farklı koşullar söz konusuyken, Amerikan demokrasisini tehdit eden en büyük tehlikenin bu olduğunu görmüştü.

Sosyolojiyle ilgili düşünsel projeyi oluşturan evrensellik ufku, akademik bölümlerin kendi hedeflerine göre tanımlanmasının tehdidi altındadır; artık araştırmacılar hem araştırmanın aktörleridir hem de konuları. İncelenmekte olan etnik gruplara doğuştan ait olmayanlar derhal bu incelemelerden dışlanırlar; üstelik bu araştırmacılara göre, araştırma etkinliği siyasal etkinlikle iç içedir ve iç içe *olmalıdır*. Yalnızca Marxçı olduğunu ilan eden sosyologlar değil, onun dışında kalan çok sayıda sosyolog da, toplumla ilgili düşünceyi yalnızca Beyazlar ile Siyahlar arasındaki ilişkiye indirgeyen ve diğer bölünmeleri, diğer eşitsizlikleri ve diğer çatışmaları dışarıda bırakan her tür düşünsel girişimi eleştiriyorlar. Gerek onların hareketinin etkisi gerekse bu konuların uzmanı sayılan Beyaz araştırmacıların vicdanen rahat olmaması yüzünden, incelenen azınlıklara bağlı olmayan araştırmacıların kendi çalışmalarını sürdürmeleri imkânsızlaşıyor. Hiç kuşkusuz toplumun en aleni başarısızlığı da bu: Her geçen gün birbirine yabancılaşan gruplara –her ne kadar bunlara topluluk desek de– bölünme riski hiç bitmiyor; sosyoloji de aynı başarısızlığı yaşıyor ve bilgi projesi toplumsal yaşamın kırılma hatlarını, kendi düşünsel projesiyle aşacak yerde, onların dümen suyundan gidiyor.

66 Hacker, 1996; Glazer, 1997.

Bu bölümde, ünlü olmayı en çok hak eden iki sosyologdan, Thomas Sowell'dan ve William Julius Wilson'dan söz etmedim. Gerçi Sowell'ın araştırmaları iki yerde ele alındı, Wilson'ın çalışmalarını ise gelecek konuda ortaya koyacağız. Her ikisi de çalışmalarını tasarlarken, genel anlamda sosyoloji bilgisine katkıda bulunmayı öngörmüşlerdi; yalnızca Siyahlara adanmış bir yaklaşım ortaya koymayı değil.[67] Wilson 1974'te, *insiders* ile *outsiders* arasındaki tartışmada açıkça taraf oldu. Krimoloji sosyolojisiyle ilgilenmek için suçlu olmanın gerekmediğini hatırlatıyor, Siyahların yaşadıkları deneyimlerin ne denli çeşitli olduğunu ortaya koyuyor ve şu çağrıyı yapıyordu: "Irk ilişkileri alanı, sosyolojinin başka herhangi bir alanı gibi özgürce gelişebilmelidir; bu gelişme sırasında, elde edilen bilgiler keşfedilmeli ve derlenmeli, hakikat arayışına girilmeli ve *insiders* ile *outsiders* öğretilerinin dayattığı keyfi engeller kaldırılmalıdır."[68] Sowell'in ya da Wilson'ın yaşadığı deneyim kendi düşünsel projelerine yabancı değildi: Kimin deneyimi kendi projesine yabancıdır ki? Ancak, radikal sosyologların tersine, istemedikleri halde onları "siyah sosyologlar" olarak adlandırmak ırklaştırıcı bir davranıştır; çünkü böylelikle onların niyeti hesaba katılmamış ve çalışmaları, evrensel olmayı hedefleyen akılcı bilgiye katkıda bulunma gayretinden uzaklaştırılmış olacaktır.

67 Wilson, 1973.

68 W. J. Wilson, "The New Black Sociology: Reflections on the "Insiders and Outsiders" Controversy", Blackwell ve Janowitz'de (yönetiminde), 1974, s. 334. Bu bakış açısı doğrultusunda, bütün kariyerini Chicago Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde yapmış olan Wilson'ın (ayrıca Amerikan Sosyoloji Derneği'nin başkanlığını yapmıştır), 1996'da okulu terk etme konusunda yaptığı tercihin sosyoloji bakımından taşıdığı anlam sorgulanabilir; çünkü, Harvard Üniversitesi Afrika Araştırmaları Bölümü'ne girmeyi tercih ediyordu. Her ne kadar daha önce çalıştığı urumun niteliği herkes tarafından kabul edilmiş olsa da, Wilson "sosyal bilimler uzmanı" olarak Afrikalı-Amerikalıların sorunu üstünde çalışmak istediğini açıklıyordu (*Le Monde*, 25 Nisan 1997, s. viii).

DOKUZUNCU BÖLÜM

Patlayan Bir Toplumda Patlak Veren Araştırmalar 1985-1995

Black sociology, Amerikan toplumunun kendisiyle ilgili sorularının ve sosyoloji araştırmalarındaki patlamanın belirtilerinden yalnızca biridir. 80'li yıllarda, Ronald Reagan'ın başkanlık yaptığı dönemlerde üniversitelerdeki ortam büyük ölçüde değişti. Irk ilişkilerinin incelenmesine ayrılan paranın miktarı azaldı. Bütün bunlar, düşünsel ve siyasal krizin birer ifadesiydi. Siyaset-medya alanında yapılan büyük tartışmalar ile araştırmalarda ele alınan konular ve bilim çevrelerinde süren polemikler iç içe geçti; kâh *welfare* siyaseti takdir ediliyor, kâh ırklar arasındaki eşitsizlikler üstünde yeniden tartışılıyordu.

60 ve 70'li yıllar boyunca benimsenen toplumsal müdahale ya da *welfare* siyasetinin etkileri, muhafazakâr düşünürler tarafından şiddetle eleştirildi. Charles Murray'nin kitabı çok büyük bir tartışmaya vesile oldu: Murray, liberal eleştirinin klasik argümanlarını yeniden sunuyor ve sosyal yardımdan yararlananların kendi kaderlerine sahip çıkmalarını engelleyen *welfare*nin, yoksulluğa yol açtığını ortaya koyuyordu.[1] Siyahlar, sosyal yardım alanlar arasında büyük oranda tem-

1 Murray, 1984. Gans'ta, 1995, bunun karşıtı olan ve argümanları oldukça sağlam bir bakış açısı bulabilirsiniz. Ayrıca bkz. Jencks, 1992.

sil edildikleri için, bu tartışma da, Siyahlar ile Beyazlar üstüne sürdürülen tartışmanın az çok üstü örtülü devamıydı. *Affirmative action* siyasetiyle geçmişin ayrımcılıkları telafi edilmeye çalışılmış ve Üniversite'deki, kamu hizmetlerindeki, girişimlerdeki etnik ve ırksal azınlıkların sayısının oranlı olması için onlara yer ayrılmıştı; bu siyasetin sonuçlarıyla ilgili eleştiriler onun kadar tutkuluydu. Her ne kadar, çokkültürlü siyasetin etkileri üstünde sürdürülen ve bilimsel olduğu söylenen tartışmada her zaman açıkça bu sonuca varılmasa da, çokkültürlü eğitim programları ve *political correctness* kuralları, ırksal azınlıkların taleplerine bir cevap niteliğindeydi.

Charles Murray ve Richard Herrnstein, *The Bell Curve*[2] adlı kitaplarında Siyahların düşünsel bakımdan aşağıda olduklarına dair eski biyolojik argümanları bir kez daha ortaya koyuyorlardı ve bu kitabın yayımlanmasından sonra çıkan tartışmanın şiddeti, tartışma ortamının gelişmişliğine dair başka bir ipucuydu,[3] bilimsel argümanlar, basında yer alan makaleler ve kamu siyasetleriyle ilgili sorunlar tutkuyla iç içe geçmişti. Toplumsal Darwincilikten esinlenen kitabın içeriğinde, "ilerlemeci" araştırmacıların bilimsel bakımdan artık aşıldığını oybirliğiyle iddia ettikleri temalar yer alıyordu. Elbette, kitabın medyada yarattığı inanılmaz yankı, bilimsel niteliğiyle değil, önerilen çözümlemelerin üstü kapalı siyasal sonuçlarıyla açıklanabilir.[4]

Her ne kadar Amerikalıların algısında ve toplumsal yaşamın kurumlaşmış biçimlerinde Siyahların özgül yazgısı merkezi bir rol oynuyor olsa da, bilimsel çalışmadaki etnik-ırksal bölünme yalnızca Siyahları kapsamaz. Sosyologların, bütün azınlıklara olumlu gönderimler yapmalarının gerekli olduğu, aksi takdirde istemeden ırkçıların suç ortağı haline gelecekleri giderek daha sık hatırlatılır oldu. Sonuç olarak, "azınlık" olmayan araştırmacılar "azınlıklar"la ilgili araştırmaları terk ederek, sosyolojinin siyasal mücadeleden ayrılamayacağı dü-

2 Murray ve Herrnstein, 1994.

3 Liberal Yahudi entelijansiyasının geleneksel yayıncısı olan The Free Press'in bu kitabı yayımlaması, belki de skandalın etkisini artıran bir etken olmuştur.

4 Bu konu için bkz. Fassin, 1997.

şüncesini pekiştirmiş oluyorlar. Kadınların içinde bulunduğu koşullarla ilgili tarihsel ve sosyolojik incelemeler de, feminist kadınların militanlığının bir parçası haline geliyor. Yahudiler, kendiliğinden, çoğunlukla Yahudi üniversitelerde Yahudiler üstüne yapılan incelemelere adıyorlar kendilerini. Afrikalı-Amerikalıların Birleşik Devletler'deki toplumsal kaderini anlamaya çalışan WASP sosyologların, tıpkı William Julius Wilson gibi, ırkın rolünün giderek "azaldığı"nı –ırkın rolünün olmadığını değil– öne sürmelerinden sonra ırkçılıkla suçlanmamaları mümkün müdür? Wilson, "kendi ırkçılığının ve beceriksizliğinin" toplum tarafından bağışlanmasını sağlayacak "kuramlar tezgâhlamak"la ve böylelikle hak edilmemiş bir ünden ve başarıdan yararlanmakla suçlanmıştı.[5] Siyah Sosyologlar Derneği de kamuoyuna açıklama yaparak Wilson'ı suçlamış, Siyahların deneyimi hakkında yanlış bir gösterim sunduğunu iddia etmişti. Araştırmayla elde edilen sonuçlar ne olursa olsun, bunlar araştırmacının, hemen her zaman bilinen etnik aidiyetiyle birlikte yorumlanıyor.

"AFFIRMATIVE ACTION" ÜSTÜNDE YAPILAN TARTIŞMALAR

70'li yıllardan sonra Amerikalı yetkililer, geçmişteki ayrımcılıkları telafi etmeye ve farklı grupların toplumsal kurumlarda eşit olarak temsil edilmesini sağlamaya yönelik bir siyaseti benimsediler. İlke şuydu: Üniversiteler, kültür ve sanayi girişimleri ayrımcılığa maruz kalmış azınlık grubu üyelerine belli sayıda yer ayıracaktı. Bu ilkenin uygulanması, eyaletlere ve toplumsal yaşamın alanlarına göre değişen biçimler aldı. Yirmi yıl kadar sonra, bu düzeneklerin anlamıyla ve sonuçlarıyla ilgili tartışmalar öylesine coşkulu bir hal aldı ki, toplumsal adaletin ilkeleri bile tartışılır oldu. Burada yapılmak istenen, bu siyasetle ilgili ahlaki ve siyasal bir değerlendirme getirmek değil, ayrımcılıkkarşıtı siyasetlerin barındırdığı açmazları açıklığa kavuşturmaktır. Yurttaşlık hakları kuşağının kimi "tarihsel" araştırmacıları, bugün, *affirmative action*ın et-

5 S. Steinberg, "Racisme et science du faux-fuyant", Wieviorka'da (yönetiminde), 1993, s. 322.

kilerini sorguluyorlar. "*Affirmative action* siyasetinin yol açtığı siyasal bölünmeyi ciddiyetle sorguluyorum [...]. *Affirmative action* siyasetine getirilen eleştirileri bugün saygıyla karşılıyorum [...]. *Affirmative action*ın, ırklar arası eşitliği sağlamanın biricik yolu olduğu noktasında ısrar edilmesi olumsuz etkiler yarattı; bu konuda yeniden düşünmek gerekiyor [...]. Ders verirken gördüm ki, Beyazlar ile azınlıklar, ırk hakkında konuşurken sanki iki farklı dil kullanıyorlar."[6]

En yoğun argümanlar getiren, en sert eleştiri "yeni-muhafazakâr"lardan sayılan Nathan Glazer'dan geldi.[7] Irka, renge, dine ya da toplumsal kökene göre yapılan ayrımcılıkları bertaraf etmeye yönelik bu siyasetin Amerikalılar üstünde, kendi ırklarını, renklerini, dinlerini ya da ulusal kökenlerini durmaksızın sorgulamaya itmek, kendi aidiyetlerini benimsemek ve "dondurmak" gibi olumsuz bir etkisinin olduğunu vurguladı. Glazer'e göre, "ırk bilinci" pekişip durdu. Ayrımcılıkkarşıtı siyaset, ırkçılıkla ilgili bir takıntının doğmasına yol açmış, siyasal söylemleri ve toplumsal çatışmaları "ırksallaştırma" eğilimi göstermişti. Bazı gruplara özgül haklar verilerek, bireylerin bu gruplara aidiyeti bilincini pekiştirmekten kaçınılamazdı. Pierre Van den Berghe'nin de belirttiği gibi "Amerika, ırk bağlamında düşünmemenin mümkün olmadığı bir toplum"[8] haline gelmişti. Bazı radikal siyah sosyologlar bile, istemeden ırksal farkların varlığını benimsemeye katkıda bulunan siyaseti eleştirdiler.

Yeni-muhafazakârların ve bazı radikal sosyologların yönelttiği bu eleştiri, "sol"un bazı başka sosyologları tarafından tamamlandı; *affirmative action* siyasetleri şu tür etkiler de yaratmıştı: Grup içi dayanışmanın ifade edilmesini engellemiş, azınlık grupları içindeki sınıfsal bölünmeleri pekiştirerek azınlık grubu içindeki en elverişli azınlığın işini kolaylaştırmıştı. En büyük çoğunluğun koşulları daha da berbatlaşmıştı. Ancak bu gelişme, bütün bir toplumun yaşadığı gelişmeden ay-

6 R. Blauner, "But things are much worse for the Negro people: race and radicalism in my life and work", Stanfield'de, 1993, s. 29 ve 30.

7 Özellikle bkz. Glazer, 1975; Glazer ve Young (yönetiminde), 1983.

8 Van den Berghe, Stanfield'de, 1993, s. 252.

rı tutulabilir miydi? Gelir eşitsizlikleri ve daha genel olarak toplumsal koşullardaki eşitsizlikler giderek artmış, orta sınıf ile *underclass* arasındaki fark uçuruma dönüşmüştü. Siyah nüfusun başına gelenler, yalnızca *affirmative action* siyasetinin etkilerine bağlanamazdı.

Kaldı ki bu siyaset, Glazer'ın da vurguladığı pek çok somut sorunun boy göstermesine yol açmıştı; *busing* örneği de bunlardan biriydi. Bu terim, yasanın dayattığı bir uygulamayı belirtiyordu; siyah ve Beyaz çocuklar, genellikle uzak mesafelere otobüsle götürülüyorlardı ve böylelikle iki ırktan çocukların okuldaki oranlarının toplam nüfustaki oranlarıyla orantılı olması sağlanıyordu. Uygulamadaki sakıncaların dışında (çocuklar, kendi evlerinin çok uzağındaki eğitim kurumlarına gidip gelmek zorunda kalıyorlardı), Glazer'ın görüşüne göre *busing*, hakiki bütünleşmeye pek de yol açmadığı gibi çocuklardaki ırk bilincini pekiştiriyor ve yerel toplulukları yok ediyordu. Zaten, elverişli çevrelerden gelen çocuklar, ebeveynlerinin onları özel okullara kaydettirmesi sayesinde bu zorunluluğun dışında kaldılar. Çocuklar sınıflarda, ayrı gruplar halinde oturuyorlardı. Bireyler arasında hakiki ilişkiler kurulması için, onları aynı mekânda bir araya getirmek yeterli değildi.

*Affirmative action*ın anlamı üstüne soru sormaktan kaçınılabilir mi? Gerçekten de, anlamları birbirinden farklı iki siyaseti birbirinden ayırmak önemlidir. İlki, fırsat eşitliği ya da *equal opportunity* siyasetidir. Toplumsal yaşamda bütün yurttaşların eşit olduğunu ilan eden ilkenin *gerçek anlamda* uygulanması için gerekli düzenekler oluşturulur. Irkçılık karşıtı ve daha genel olarak ayrımcılıkkarşıtı yasaların ya da en yoksun durumda olanlar yararına belirlenen toplumsal siyasetin anlamı fırsat eşitliğidir; onlara, haklarını gerçekten kullanabilmeleri için gerekli olan maddi olanaklar verilmeye çalışılır. İkincisi ise, *reverse discrimination* ya da *affirmative action* ya da *fair shares policy* ya da kota siyasetidir: Bu ifadelerin hepsi aynı anlama gelir. Toplumsal yaşamın çeşitli kademelerinde farklı grupların eşit temsil edilmesi ilkesine dayanan bu siyasetin amacı, toplumsal engelleri telafi etmektir. Dolayısıyla, ilk siyasetteki gibi bireylerin değil grupların eşitliği düşüncesine dayanır. Geçmişte olduğu gibi bugün de, çoğu kez ayrımcılığa maruz kalan ki-

mi gruplar yararına kaynakların yeniden dağıtılması siyasetini sürdürmekle sonuçlanmaktadır. Bu iki siyaset arasındaki felsefi farkı gözden kaçırmamak gerekir. Birinci siyasetin temel aldığı fırsat eşitliği ilkesi, fiiliyattaki eşitsizlikleri ortadan kaldırmayı değil, onları liyakat ya da yetenek farklarıyla açıklamayı ve doğrulamayı kapsar. Bütün grupların bütün toplumsal kurumlarda eşit olarak temsil edilmesiyle kendini göstermez. Bütün bireylerin siyasal eşitliğini sağlamak için gayret edilmekle birlikte, onların ortak kaynaklardan eşit pay alması hedeflenmez. İkinci siyaset ise, gruplar arasındaki eşitliği yeniden kurmaya yönelirken, kaynakları da ayrımcılığa maruz kalmış gruplara aktarır.

Oysa grupların eşitliği, Amerikan demokrasisinin dayandığı ilkeyle, yani bireylerin eşitliğiyle çelişir. Örneğin, azınlıkların temsil edilmesini sağlamaya yönelik fiili kotalar adına, zayıf not almış bir adayı Üniversite'ye kabul edip sırf "kayırılan" bir gruba (Yahudiler ya da Asyalılar) bağlı olduğu için yüksek not almış başka bir adayın başvurusunu reddetmek, bireylerin eşitliği ilkesini tartışmalı hale getirir. Bu tür bir eşitlik, çoğunlukla üretimi baltalayacak şiddetli tepkilere yol açabilir. Muhaliflerin üstünde ısrarla durdukları açmazlar bunlardı ve pek çoğu, uzun süre fırsat eşitliği siyaseti için militanca mücadele ettiler.

Ne yazık ki, Amerikan tarihi şunu da gösterdi: Du Bois'dan Martin Luther King'e, *equal opportunity* siyasetinin temellerini oluşturan evrenselcilik ilkeleri adına Amerikan demokrasisinde verilen mücadele, Siyahlar için ne muamele eşitliği getirdi ne de fırsat eşitliği. İçsavaş'ın sona ermesinden yüzyıl sonra benimsenen yurttaşlık ilkesi de, tarihten miras kalan etnik-ırksal aidiyetleri aşmayı başaramadı. Sömürge-sonrası toplum, köleler ile efendiler, yerliler ile sömürgeciler arasındaki statü farklarıyla ilgili anıları silemedi. Yakın tarihte yayımlanan kitaplar, Beyazlar ile Siyahlar arasındaki temel ayrımın sürdüğünü vurguluyorlar; Siyahlar, örneksemeli anlamda bir tür kast oluşturuyorlar hâlâ; "karma" bireyin ("kan"ı siyah olan birey) siyah olarak algılanmasına neden olan yasa, zihinlerde ve kurumlarda hâlâ canlılığını sürdürüyor.[9]

9 Hacker, 1996.

*Affirmative action*ın anlamı ve sınırları üstünde yapılan tartışma, etnik kimliklerin oluşumunda Devlet'in rolünün aydınlığa kavuşmasını sağladı. Etnik Koruyucu-Devlet (etnik kültürün sürdürülmesi sorumluluğunu üstlenir, bu aidiyetle ilgili hakları ve yükümlülükleri belirler, bu aidiyetin sürekliliğini ve yayılmasını sağlamak için uzmanlardan oluşmuş bir yapı kurar) olarak adlandırabileceğimiz yapı, etnik bilincin doğmasına ve varlığını sürdürmesine, etnik grupların siyasal güçler halinde seferber edilmesine ve dolayısıyla toplumsal yapının bu grupların varlığına göre örgütlenmesine, kaçınılmaz olarak katkıda bulundu.

Affirmative action siyaseti, çokkültürcülük siyasetiyle çakışmasa bile ona sıkı sıkıya bağlıdır. Nitekim, bu siyasetin yandaşlarına göre, ortak Amerikan kültürü, toplumun bütün üyelerinin eşit muamele görmesini güvence altına almadığına göre başka bir siyaset benimsemek gerekir: Gruplardan her birinin saygınlığının kabulünü sağlayacak, bunu yaparken de, gerek üniversitelerde gerekse genel olarak bütün toplumda her bir grubun kendi kültürünü olduğu gibi ifade etmesini benimseyecek bir siyaset. Böylelikle Afrikalı-Amerikalıların, *Hispanic*lerin ya da Asyalıların kolektif saygınlığı kabul edilmiş olacaktır; gelenekleri gereği kendi kimliklerini gerçek anlamda ifade edemeyen nüfuslar, Batı modelinin giydirdiği deli gömleğinden (Charles Taylor'ın kullandığı deyim) kurtulacaklardır. Çarpıcı bir ifadeyle *"We are all multiculturalists now"*[10] diyen Nathan Glazer, günümüzde, çoğu öğretim kurumunda benimsenen çokkültürlü siyasetin, Amerikan toplumunun Siyahlar ile bütünleşmekteki başarısızlığının bedeli olduğunu öne sürüyordu.

Amerikan nüfusunun kökenlerindeki çeşitliliği kamusal alanda kabullenme ve tanıma iradesinden yola çıkıldığı halde, kimi kez her tür evrenselciliğin reddedildiği görüşlere ulaşıldı. Çokkültürcülük eleştirilerinde, Batı kültürüne karşı çıkan radikallerin, onu mahkûm ederken aşırıya kaçtıkları noktalar vurgulandı. Diyorlardı ki, Aristoteles Beyaz bir insandır ve yıllar önce Yunanistan'da doğmuştur diye *hispanic* kökenli bir üniversite öğrencisinin onu anlayamayacağı söylenebi-

10 Glazer, 1997.

lir mi? Her ne kadar, onun tarihsel deneyimi bir Yunan sitesinden ibaret olsa da, eserlerinde herkesin ulaşabileceği evrensel bir boyut vardır. Bu boyut, onu yaratan ortamın özel toplumsal deneyimine indirgenemez. "Azınlıklar"ın, *a priori* büyük eserleri anlamaktan aciz olduklarını düşünmek, onları aşağılamak değil de nedir? Kaldı ki bu durum, Şili ya da Meksika kökenli öğrencileri, kendi kimliklerinin arayışı ve kendi kişisel kaderleri ile büyük Latin Amerikalı romancıların eserleri arasında seçmeli bir yakınlık kurmaktan alıkoymayacaktır. Kimi çokkültürcülük militanlarının bütün bir Batı kültürünü şiddetle suçlamaları ve Avrupa kültür geleneğine dayanan ulusal birliği muhafaza etme kaygısı taşıyan muhafazakâr yazarların bu tutumu bir o kadar şiddetle çürütmeye çalışmaları, nesnel araştırmayı –imkânsız hale getirmemiş de olsa– zorlaştırdı. İki farklı kıyıda yer alan "araştırmacılar" paralel ağlardan ve kaynaklardan yararlandılar, ancak onlar arasındaki alışveriş, tümüyle ortadan kalkmamış da olsa giderek zayıflıyor.

Psikolojiye Dönüş

"Solcu, iyimser ve bütünleşmecilik yanlısı bir insan olmaktan vazgeçtim; artık Siyahlar ile Beyazlar arasındaki ilişkileri kötümser, radikal ve çoğulcu bir üslupla çözümlüyorum."[11] "Aydınlanma'nın ilkeleri ve umutlarıyla yoğrulmuş idealist bir gençtim; bu dünya benim için karardı artık. İnsanların çoğunlukla iyi niyetli ve sonsuz ölçüde esnek olduklarına artık inanamam; kötü toplumsal kurumların onları geçici olarak bozduğuna ve bizlerin, solcu sosyologların bu kurumları geleneksel bilgeliğimizle düzeltme ve doğrultma misyonu taşıdığımıza da inanamam."[12] Pierre Van den Berghe, işte bu hayal kırıklığı ve radikal kötümserlik ortamında, sosyobiyolojinin katkılarını sosyoloji düşüncesiyle bütünleştirerek etnilerarası ilişki bilgisini yenilemeye çalıştı. Daha önce de belirttiğimiz gibi, *The Ethnic Phenomenon*, bir bilim adamının çektiği acıdan doğdu; Amerikan toplumunun bunalımı, ırksal şiddet, azınlıkların ayrılıkçılık talepleri, geleneksel bütünleşme si-

11 L. Killian, Stanfield'de, 1993, s. 121.
12 M. Gordon, Stanfield'de, 1993, s. 60

yasetinin zayıflaması, kültürel çoğulculuk programlarının yayılması, yönetimin uyguladığı *affirmative action* siyasetinin belirsizlikleri ve başarısızlıkları karşısında, bir bilim adamının duyduğu acıdan.[13]

Evrensel değerlerin militanları arasında yer alan Milton Gordon da, ırklar arasındaki ilişkilerin gelişimi karşısında aynı hayal kırıklıklarını yaşayıp aynı kötümserliğe kapıldıktan sonra, psikolojinin katkılarından yararlanarak bilgiyi yenileme arayışına girdi.[14] Van den Berghe'in ve sosyobiyolojinin bakış açısını reddetti: Ne etoloji, ne primatoloji ne de nüfusların evrimine ya da genetiğine ilişkin incelemeler etnilerarası ilişkilerin gün ışığına kavuşmasını sağlayabilirdi. Buna karşılık, insan psykhesinin değişmezleri göz önüne alınmalıydı. Toplumsal ve kültürel çevrenin incelenmesi yetmezdi; bu çevreyle etkileşim halinde olan temel psikolojik etkenlerin rolü sorgulanmalıydı. Yalnızca, "insanın temel doğası"na dayanan bir cevap –Shils'te ve Geertz'te olduğu gibi kültürel ve tarihsel öncecilik değil, psikolojik öncecilik– bu kadar önemli sorulara karşılık bulabilirdi: Etnik özdeşleşme duygusu ne ölçüde derindir? Yüzyıllar süren baskının psykhe üstündeki etkisi nedir? Baskıya uğramış grupların talepleri karşısında çoğunluk gruplarının gösterdiği tepkiler neler olmuştur?

Bütün toplumlarda insanoğlu, kültürü ne olursa olsun kendini doğrulamaya (*ego-enhancement*) ve kendini savunmaya (*ego-defense*) çalışır. Kaçınılmaz olarak birey, doğduğu kültür içinde kendini doğrulama ve savunma ihtiyacı duyar. Onun kendi arzuları ile yer aldığı kültürün getirdiği yükümlülüklerin uyumu asla mükemmel olamayacağı gibi mükemmelliğe yaklaşamaz da; her bireyin arzuları ve özlemleri, kaçınılmaz olarak diğerlerininkilerle çatışmaya girer. Toplumsal ilişkiler, bireyler arasındaki mücadelenin ürünüdür: Her birey ötekiler aleyhine kendini doğrulamaya, onlara karşı kendini savunmaya çalışır. Birey ile toplum arasındaki gerilim hem süreklidir hem de kaçınılmaz; insanın kendi doğasıyla ilgilidir. Dolayısıyla, insan davranışlarını anlamanın tek yolu bu ikili boyutu göz önüne almak, psikolojiyle sosyolo-

13 Bkz. II. Konu.

14 Gordon, 1978.

jinin bakış açısını bağdaştırmaktır. Zaten toplumsal normlar ve kurumlar, bireysel aktörler arasındaki etkileşimlerin ürünleri ya da tortularıdır; kolektif ise bireyler tarafından üretilir.

İnsan doğasının başka bir özelliği de, bütün alanlarda ayrım yapma ve değer yargılarına ulaşma eğilimini sürekli taşımasıdır. Bu düzenek onun bilişsel sisteminde biyolojik olarak kayıtlıdır; kültür normlarıyla ve toplumsal örgütlenmeyle, olsa olsa kısmen denetim altında tutulabilir. Bu düzenek, egonun tutkulu savunma tepkilerine yol açmadan duramaz. İnsanın bütün akılcılaştırma kapasitesi, ötekiler tarafından olumsuz değerlendirilen belirgin özellikleri ya da eylemleri açıklamak ve doğrulamak üzere toplumsal bakımdan kabul edilebilir nedenler bulmaya dayandığına göre, bu kapasite de "benliğin hizmetinde bir savunma aracı gibi" kullanılmaktadır.

Gordon'a göre saldırganlık, her tür dış koşuldan bağımsız olarak her bireyde varolan içgüdüsel bir kuvvet değildir. Bireylerin kendi egolarındaki arzuları ya da gereksinimleri doyurmadaki başarısızlıktan doğar. Çok sayıda başarısızlık yaşandığı için, saldırganlık da sık sık ortaya çıkmaktadır. Ancak burada söz konusu olan şey, davranışlarla kendini ifade etmeyebilecek duygulardır. Saldırgan davranışlar yalnızca psikolojik bağlamda ele alınamaz. Duyguların belli bazı davranışlar yaratmasına yol açabilecek toplumsal koşullar da dikkate alınmalıdır. Yine de, asıl olarak "Egonun huzuruyla ilgili görüşlerin giderek önem kazanması, toplumsal sürecin genel konfigürasyonunu da biçimlendirir."[15]

Bu yorumdan (insan doğası, ötekilere karşı kendi egosunu doğrulamaya ve savunmaya dayanır) yola çokan Gordon, her ne kadar bireyden bireye farklar görülse de, insan psykhesinin etnosantrizme pek az eğilimli olduğu sonucuna varır. Ancak, gruplar birbirlerinden aşırı derecede ayrı kaldıklarında etnosantrizm şiddetlenebilir. Bu durumda, etnik gruba bağlılık ve etnosantrizm benlikle eklemlenir. Ayrılıkçılık, stereotiplerin gelişimini körükler ve toplumsal bağların kurulmasına engel olur; oysa toplumsal bağlar, gruba ait olmayan bireylere yönelik

15 M. Gordon, "From Assimilation To Human Nature (and Back)", Stanfield'de, 1993, s. 63.

önyargılarla ve ayrımcılıklarla mücadele edebilecek bir güçtür. Demek ki, yapisal çoğulculuk için her toplumun tahammül edebileceği bir sınır vardır ve o sınır aşılmadığında ırksal ve etnik gerilimler oluşmayacak, toplumun kendisi de çözülmeye uğramayacaktır. Gordon kendi geliştirdiği asimilasyoncu kuramı savunur – 80'li yılların başında yazmıştır. Tam tersine, der, yapılmak istenen şey, kültür düzeni içinde her bireye en geniş seçenek yelpazesini sunmaktır. Ancak, aşırı ayrılıkçılığın tehlikelerini vurgulamaya önem verir ve onun, yapısal çoğulcu toplumun parçalanmasına yol açma tehlikesi barındırdığına inanır.

Her ne kadar Gordon, sosyoloji ile psikolojinin bakış açılarını bütünleştirmek için gayret etmiş olsa da, aslında insan doğası bağlamında yapılan çözümlemeyle çakışmıştır; sosyal psikoloji geleneğine bağlı kalan bu çözümlemede, bazı kişiliklerin ırkçı olmaya daha yatkın oldukları ortaya konur. Ancak, her bireyin ötekiler karşısında kendini doğrulama ve savunma gereksinimleriyle kendini gösteren toplumsal ve siyasal, özellikle de tarihsel biçimleri pek hesaba katmaz.

IRK, SINIF VE "WELFARE"

Siyahların 60'lı yıllarda nihayet elde ettikleri hukuksal eşitlik, bu tarihten başlayarak toplumsal yaşamda eşit muamele görmeleri için siyasal düzeyde gösterilen çaba, entelektüel çevrelerde ırkçı olarak nitelenen her tür önerinin mimlenmesi, ırkçılık alanında yaşanan son gelişmelerin sorgulanmasına yol açtı. Irkçılık gerçekten gerilemiş miydi, yoksa rolünü ya da görünümlerini mi değiştirmişti? Ülkesine göre kurumsal, yapısal, örtülü, simgesel ya da incelikli gibi sıfatlarla birlikte anılan ırkçılık, bu genel sorgulama bağlamında araştırıldı.[16] Thomas Sowell ve William Julius Wilson da, Siyahların güncel durumunu açıklamak için ırk ve ayrımcılık paradigmasıyla ilgili görüşlerini yenilediler.

Daha önce adından söz ettiğimiz Thomas Sowell, Amerikan toplumuna egemen olan ırkçılığın ve ayrımcılığın, yalnızca Siyahların içinde bulunduğu koşulları açıkladığı düşüncesini yeniden tartışma konusu

16 Bkz. III. Konu, s. 152.

yaptı. Diğer gruplar, aynı ayrımcılığa maruz kaldıkları halde iki üç kuşak sonra başarı kazanmışlardı. Çeşitli nüfusların toplumsal kaderini açıklayan nihai etken, insan sermayesi, yani öğrenme ve üretme kapasitesiydi. Kaldı ki, kölenin çalışma zevkini ve girişimde bulunma isteğini yok eden kölelik anıları ağırlıklarını hâlâ hissettiriyorlardı. Siyahların başarısında göze çarpan eşitsizlik bu hakikate tanıklık ediyordu; İçsavaş sayesinde özgürleşen kölelerin soyundan gelenler ile 18. yüzyılda serbest kalan köleler ya da sosyolog Oliver Cox ve yakın tarihin general Powell'ı gibi Antiller'den henüz göçmüş olanlar, farklı düzeyde başarılar kazanmışlardı. Bu çalışma, etnilerarası ilişkiler üstüne incelemelerin yapıldığı bölümlerde pek az tartışıldı ve kamuoyunda başarı kazanan Sowell muhafazakârlık suçlamasıyla yetinmek zorunda kaldı.

Irk ve Toplumsal Sınıf: William Julius Wilson'ın Çalışmaları

Buna karşılık bir başka siyah sosyolog olan William J. Wilson'ın çalışmaları, birkaç yıldan beri, gerek üniversitelerde gerekse kamuoyunda büyük bir tartışmanın eksenine yerleşti; ırkın, sınıfın rolü yeni bir toplumsal eşitsizlik türünün, yani "*underclass*"ın boy göstermesi tartışılıyor artık.[17]

Wilson, önemli bir noktada Sowell ile buluştu. Ona göre, bütün kuralsızlık göstergelerinin (suçluluk ve mahkûmiyet, gayri meşru doğum, bir kadının yönetimindeki tek ebeveynli aile yüzdeleri, sosyal yardım alanların oranı) 70'li yılların ortalarından beri yükselişte olması, radikal entelektüellerin öne sürdüğü gibi sırf ırkçılıkla açıklanamazdı. Toplumsal yaşamın bütün alanlarında ayrımcılık azaldığı halde kuralsızlığın bütün biçimleri artmıştı. Etkileri hâlâ hissedilen tarihsel ayrımcılık ile giderek gerileyen çağdaş ayrımcılığı birbirinden ayırmak gerekiyordu. Kent merkezlerinde *underclass*ın oluşumu, tarihsel ayrımcılıkla açıklanabilirdi.

Wilson, bu gözlemden yola çıkarak, "kurumsal ırkçılık"la yetinmedi ve çok sayıda açıklama önerdi; ona göre kurumsal ırkçılık hiç-

17 Wilson, 1978; Wilson, 1987.

bir şeyi açıklamıyor, daha da önemlisi bu görüngünün genel iktisadi ve toplumsal gelişme içinde ele alınmasını sağlamıyordu. Gelişme, bütün ırk gruplarının ve bütün sınıfların davranışlarını etkiliyordu ve Siyahları bu durumun dışında tutmak yanlış olurdu. Yalnızca kültürel değişkenlere de bel bağlanamazdı, çünkü onlar, çoğunlukla yapısal toplumsal-iktisadi değişkenlerin etkisiyle oluşuyorlardı. Böylelikle Wilson, muhafazakâr Sowell ile arasındaki ayrımı ortaya koyarak kendini liberal Amerikalı, yani bizim dilimize göre solcu olarak sundu.

Ayrımcılığa ve *welfare* siyasetine rağmen kentlerdeki yoksulluğun sürmesi, öncelikle ve esas olarak iktisattaki yapısal dönüşümlerden kaynaklanmaktaydı: Sanayide az nitelikli işlerin azalması, hizmet sektöründeki iş arzının orta sınıfın oturduğu banliyölere kayması. İki savaş arasında gelişen siyah kapitalizm –Frazier, bunun bazı toplumsal erdemlerini çözümlemişti– düşüşe geçmişti. Sanayide, az nitelikli işlerin tümüyle ortadan kalkması çok sayıda siyah gencin işsiz kalmasına yol açıyordu. İşsizlikte görülen kitlesel artış da tek ebeveynli ailelerin çoğalmasını ve geniş kitlelerin sosyal yardım talebini açıklıyordu. En başta Charles Murray olmak üzere sağcı eleştirmenlerin düşündüğü gibi, bunun nedeni ne kültür mirasıydı, ne kölelikle ilgili hatıralar, ne de *welfare* siyaseti.[18] Genç işsizler, bir ailenin gereksinimlerini karşılayabilecek olanaklardan tümüyle yoksundu. Siyah aile, 40'lı yıllara kadar istikrarlı kalabilmişti; 20 ve 30'lu yıllarda Frazier'ın ve daha sonra pek çok tarihçinin yaptığı çalışmalar bu gerçeği kanıtlıyordu –yani, köleliğin uzak bir etkisiyle ailenin parçalandığı varsayımı çürütüldü. Yoksul siyah ailenin parçalanması, her şeyden önce iktisadi koşulların ve özellikle de gençlerin işsiz olmalarının ürünüydü.

İktisadi değişkenin dışında, ekolojik boyut da bu görüngüyü pekiştiriyor ve siyah *underclass*ın oluşumuna katkıda bulunuyordu. Mahalle, sanayisizleşmenin yıkıcı etkilerini gösterebileceği toplumsal ve uzamsal aracıydı. Geçiciliği yoğunlaştırıyor ve engeller ile toplumsal patolojilerin birleşmesi sürecini hızlandırıyordu. Yoksul Siyahlar, ma-

18 Murray, 1984.

ruz kaldıkları tarihsel ayrımcılıklardan ötürü kendilerini kent merkezlerinde bulmuşlardı. Ne var ki, tarihsel ayrımcılığı günümüzün giderek azalan ayrımcılığından ayırmak gerekiyordu; ırkayrımının ördüğü duvarlar alçalmış olsa da, yüzyıllar süren boyun eğme halinin etkileri günümüze kadar uzanıyor olsa da. Yurttaşlık hakları devriminin kötü etkilerinden biri de, yoksulluğu pekiştirmek ve en yoksul olanların bir araya toplanmasına yol açmak olmuştu. Toplumsal aidiyetlerini dikkate almaksızın bütün Siyahlar için harekete geçen bu devrim, daha önce orta sınıflara bağlı olanların toplumsal aidiyetini öne çıkarmıştı. Böylelikle onlar da, gettodan kaçıp banliyölerdeki konutlara yerleşme fırsatını yakalamışlardı. Yoksulların kaderi ise daha vahim bir hal almıştı; ayrıcalıklı insanların terk ettiği kent merkezlerinde yoğunlaşmışlardı. "Burjuvalar"ın yükselmesini gerçekten kolaylaştıran yurttaşlık hakları siyaseti, "gerçekten elverişsiz durumda olanlar"ın, yani yoksul sınıflardan Siyahların önündeki engelleri artırmıştı. Wilson ünlü kitabında, ırkın bu anlamda "azalan" rolünden ve toplumsal sınıfın artan rolünden söz etti; Siyahların kaderinde yakın tarihte görülen gelişmeyi anlamaya çalışırken, etnisistler ve sınıfçılar arasındaki tartışmada sınıfçılardan yana tavır aldı.[19]

Yoksul Siyahlar artık bir aradaydı ve iş ortamlarının her gün biraz daha uzağında, orta sınıf Siyahlarıyla ve Beyaz toplumla her gün biraz daha az ilişki kurarak yaşamlarını sürdürüyorlardı. Geleneksel kolektif kurumlar; okullar, kiliseler, hastaneler, gazeteler, yardımlaşma örgütleri, eğlence ve ticaret mekânları siyah seçkinlerin uzaklaşmasıyla birlikte yok olmuştu. Sanayi alanındaki yeniden yapılanmanın darbelerini sönümleyebilecek tamponlar da kalmamıştı. Orta sınıf Siyahların benimsedikleri ve uzlaşımsal olduğu söylenebilecek davranış modellerini yoksullar bilmiyordu. Yoksul ve işsiz siyah gençlerin sayısının günden güne artması bir yana, bu gençler en yoksul mahallelerde yoğunlaşmaktaydılar. Hem yoksul olan *hem de bütün* halkın yoksul olduğu yıkık dökük kent bölgelerinde yaşayanlar yalnızca onlardı.

19 Wilson, 1978.

Wilson bu durumu betimlemek için toplumsal yalıtım (*social isolation*) kavramını ortaya attı: "Uzlaşımsal topluma hayat veren bireyler ve kurumlarla temasın ya da tekrarlanan etkileşimin olmaması."[20] Bu kavram, aynı zamanda yapısal değişikliklerin ve bireysel davranışların göz önüne alınmasını sağlıyordu. Kültüralist bir kavram olan "yoksulluk kültürü" kavramının da yerini almalıydı: Wilson'a göre kültür, yapısal baskılardan ve olasılıklardan oluşan bir sistem karşısında verilmiş bir cevaptı. Siyah *underclass*, iktisadi yeniden yapılanma sürecinin etkilerinin bir ürünüydü; siyah burjuvazinin ve ayrımcılıkla ilgili tarihsel mirasın gelişmesini kolaylaştıran yurttaşlık haklarının kabul edilmesinin bir ürünü. Yoksul aileler gettoya yerleşmek için gelmişlerdi.[21]

Wilson bu çözümlemelerden yola çıkarak siyasal eylemi yönlendirmeye yönelik birkaç ilke buldu: Siyahlarla ilgili alınan özgül önlemlerin yaratacağı etkiler hem sınırlıydı hem de zararlı. Bundan böyle, ayrımcılığın yok edilmesi için çaba göstermek yerine, genel iktisadi durum ve işsizliğin nedenleri üstünde uğraşmak gerekiyordu: Bu sorunların acısını en çok Siyahlar çekiyordu. İktisadi gelişme, onların kaderini iyileştirmeye yönelik bütün özel siyasetlerden çok daha etkili olacaktı. Özel nüfuslara yönelik siyasetlerin zararlı etkilerini eleştiren Wilson (bu siyasetler, yardımcı oldukları insanların konumlarının daha aşağıda olduğunu benimsiyor ve onların çaba gösterme cesaretini kırıyorlardı, daha az elverişsiz nüfuslara yöneldiklerinde daha etkili oluyorlardı), evrensel kurallar uyarınca, Avrupa ülkelerindeki modele uygun olarak örgütlenecek Koruyucu-Devlet'i ana hatlarıyla betimlerdi.

"Underclass" ve "Welfare"

Wilson, 80'li yılların başından itibaren toplumsal bilimin ve siyasal çatışmaların odağına yerleşen ve genel bir tartışmanın çıkış noktası olan bir terimin, "*underclass*" teriminin anlamını belirginleştirmeye çabaladı. Medyanın gündeme getirdiği siyasal-bilimsel tartışmalarda da çoğu kez görüldüğü gibi, anlamının belirsizliği ölçüsünde sık kullanıldı bu te-

20 Wilson, 1987, s. 61.

21 Wilson, 1996.

rim. Tek ortak noktası başarısızlık hali olan ve toplumsal düzen için tehdit oluşturduğu düşünülen nüfusları belirtiyordu. Bir zamanlar Fransa'da "tehlikeli sınıflar" deyimindekine yakın bir yananlam kapsıyordu. Bu terim çoğunlukla her zaman açıkça söylenmese bile gettolarda yaşayan Siyahları, ardından Porto Rikoluları ve Chicanoları kastediyordu. Bunlar, "kötü yoksullar" denebilecek insanları yani kendi marjinalliklerinden sorumlu olduklarına inanılan ve toplumsal düzeni tehdit etmekle suçlanan insanlardı. Yazarlar, büyük kentlerin merkezinde siyah *underclass*ın ortaya çıkışını açıklamak için, kendi siyasal eğilimleri doğrultusunda kâh işsizliğin, kâh bireysel yetersizliklerin ya da mahallenin özgül etkilerinin, kâh çevrenin rolünü öne çıkarıyorlardı.

Underclass kavramı, siyaset-medya tartışmalarında kirli çıkın olarak kullanılmadan önce, Myr al tarafından önerilmişti.[22] Bir iktisatçı olarak, iktisat için gerekli sayılan yeniden yapılanmanın toplumsal riskler yaratacağını söylemişti: Gelecekteki iktisadi yaşam, nitelik ve uzmanlık bakımından artan düzeyde el emeği kullanmak zorundaydı. Bu zorunluluk yüzünden, işçi sınıfının giderek daha büyük bir bölümü marjinalleşme tehlikesi taşıyordu ve daha da kötüsü bu marjinal grubun çoğunluğunu etnik azınlıklar oluşturabilirdi. Toplumsal ve etnik engellerin bir araya gelmesinden doğan *underclass*ın, toplumsal-mesleki yapıda ve yapısal işsizliğin sürmesindeki bu değişimden doğması olasılığı Myrdal'ı endişelendiriyordu. Anthony Giddens 1973'te aynı kavramı, toplumsal ayrışmalar ile etnik aidiyetlerin üst üste binmesi sonucunda Büyük Britanya'da marjinalleşen grupları, yoksul *Black*leri belirtmek için kullandı.[23] 1980'de Douglas C. Glasgow bu terimden, Amerikalı Siyahları belirtmek için yeniden yararlandı. Her ne kadar günümüzde, dışlamaya yönelik uygulamalar daha az göze çarpsa ve daha iyi maskelenmiş olsalar da, *underclass*ın esas olarak bu uygulamalar yüzünden ortaya çıktığını düşünüyordu. Okullardan yardım kuruluşlarına, bütün resmi kurumlar, Siyahları sistemli olarak dışlayıp *underclass*ın varlığını sürdürmesine katkıda bulunuyorlardı: Yoksul siyah nüfu-

22 Myrdal, 1963.
23 Giddens, 1973.

sun, günden güne daha büyük bir bölümünün toplumun dışına itilmesinde, işsizlik kadar bürokratik uygulamalar da önemliydi. Beyaz toplum, ırkçı tutumunu hâlâ sürdürüyordu. Glasgow, son olarak toplumsal hareketsizlik üstünde duruyordu: *Underclass*ın üyeleri, merhametsizce ve kesin olarak sürgüne mahkûm edilmişlerdi.[24]

Daha sonraları bu terim medyanın, ırkçılığın sonuçları ve toplumsal siyasetin kötü etkileri üstünde başlattığı heyecanlı ve bir o kadar da karanlık tartışmalarda yeniden kullanıldı; muhafazakâr eleştirmenler toplumsal siyaseti, siyah ailenin parçalanmasına yol açmakla ve suçluluğu körüklemekle suçladılar. *Welfare* siyasetini eleştirenler, toplumsal müdahale siyasetine karşı düzenli olarak ortaya atılan geleneksel temalara sahip çıkıyorlardı. Onların iddiasına göre, nüfusun kimi kategorilerine yardımda bulunmak, bu tür yardımlar elde etmeye yönelik davranışları kışkırtıyordu. Ayrıca, bu siyaset yüzünden gayret gösterme cesareti de kırılıyordu, çünkü az nitelikli bireyler, beyan edilmiş ücretli bir işten elde edecekleri gelire eşit, hatta ondan daha yüksek bir geliri toplumsal yardımlardan elde ediyorlardı. Siyah gençler sosyal yardım tuzağına (*welfare trap*) böyle düşmüşlerdi; elbette, evlenmekten ve iş bulmaktansa *welfare mother*ın sırtından geçinmek işlerine geliyordu. Evli olmayan bir anne gibi davranan *welfare mother*, vergilendirilmemiş aylık ücretin yanı sıra gıda kuponlarını, ücretsiz sağlık hizmetlerini (tıbbi korumanın pek de güvence altına alınmadığı bu ülkede) ve konut yardımını güvence altına alıyordu. Bir şeyler, sosyal yardım kapsamına alıkları için hakiki bir toplumsal statü de ediniyorlardı. Bireylerin başarısızlığını onaylayan sosyal yardım siyaseti, yalnızca erkeklerle kadınların iradesini kırmakla kalmıyor, onların onurunu da yok ediyordu. Kendi kaderinden, bir daha asla kurtulamayacak yardıma muhtaç insanlar yaratıyordu.

Bu eleştiride bir hakikat payı vardır. Gerçekten de, bireyleri sınıflayan ve bu sınıflamaya dayanarak onları yardıma muhtaç insanlar olarak gören toplumsal siyaset, yardımdan yararlananların olumsuz

24 Glasgow, 1980.

kimliğini pekiştirme, gayret gösterme konusunda cesaretlerini kırma ve yardıma muhtaç olmayı bir meslek gibi görme tehlikesi taşır. Her tür dayanışmayı gereksiz hale getirebilir. Bununla birlikte, ateşli eleştirmenlerin öne sürdüğü ya da telkin ettiği gibi, yoksulların gerilemesinin nedeni sayılamaz. Toplumsal siyasetten yararlananları içine alan bir kategori oluşturduğu için, onların var olmasını sağladığı doğru değildir. *Welfare* eleştirmenlerinin üstünde durdukları üzücü sonuçlar, toplumsal başarısızlıkların telafi edilmesini sağlayan bütün siyasetlerde rastlanan sınırlar ya da kaçınılmaz kötü etkiler olarak çözümlenmelidir. Her ne kadar bütün sosyal yardım siyasetleri, eninde sonunda, imdadına koşulan kişilerin başarısız olduklarını benimsemek durumunda kalsalar da, buradan yola çıkılarak toplumsal siyasetin kendisinin yoksulluk yarattığı ve yardım görmedikleri takdirde yoksulların ortadan kalkacağı sonucuna varılamaz –en azından istatistiklerde. *Underclass*ı yaratan toplumsal siyaset değildir; her ne kadar bu siyaset, *underclass*ı ortadan kaldırmakta yeterli olmasa da ve gerçekten onun ayakta kalmasına katkıda bulunma tehlikesi taşısa da.

Kamuoyunda bu temalar çevresinde yapılan tartışmanın şiddeti, araştırmalarda da kendini gösterdi.[25] 1982'de yayımlanan bir best-sellerdan[26] sonra, "*underclass*" terimi iyiden iyiye popülerleşti; bundan böyle, başarısızlığa uğrayan ve toplumsal düzen için sanal bir tehlike kaynağı oluşturanların tümünü belirtmekte kullanıldığı için, her tür hakiki çözümleme anlamını kaybetti. Loïc Wacquant'ın deyimiyle, Amerikan toplumunda yer alan bir "imge-sınıf"tı ve bu toplumun kendi marjinalleriyle, özellikle de Siyahlarla ilişki kurmadaki zorluklarını simgeliyordu.[27] "*Underclass*"m, ırkın kod adı olduğu da yazıldı. Daha önce gördüğümüz gibi, Wilson, bu terime kesin bir anlam kazandırmaya çabalarken tutkulu bir tartışmanın ortasında buluverdi kendini. Radikaller onun çalışmalarını şiddetle eleştirdiler, çünkü Wil-

25 Katz (yönetiminde), 1993.

26 Auletta, 1982.

27 L. Wacquant, "L'*underclass* urbaine dans l'imaginaire social et scientifique américain", Paugam'da (yönetiminde), 1996, s. 261.

son ırkçılığı tek ya da en azından, öncelikli açıklayıcı bir değişken olarak görmüyordu: Yaptığı çözümlemede tarihsel ayrımcılığın etkisine yer vermiş olması yeterli değildi.[28] Bilimsel dergilerde yayımlanan sayısız eleştirinin başlığında şu sözcükler vardı: "*The* continuing *significance of race*...". Pettigrew da Wilson'ı eleştirdi; ırkçılığın "gerilemediği"ni, değiştiğini öne sürüyordu.[29] Argümanlar da pek mantıklı değildi: Irkçılık, hem değişmiş hem de geriliyor olabileceği gibi, bir yandan "gerileyip" öte yandan da "sürüp gidebilir"di. Eğer gerçekten değişmisse, bu değişim az ya da çok ifadesiyle değerlendirebilir miydi?

Douglas S. Massey ve Nancy A. Denton Wilson'ın ve genel olarak bütün kent yoksulluğu uzmanlarının, kamu siyasetlerinin etkilerini ve özellikle de konutsal ırkayrımının etkilerini küçümsediğini öne sürdüler. Gerçekten de, bunun dışındaki her şey eşit olsa bile, konutsal ırkayrımı, "ırkayrımcılığmın diğer bileşenlerini, ırksal bağımlılığa dayanan tutarlı ve etkili bir sistemde birbirine yapıştırır. Amerikan kentlerinde, toplumsal yaşamın temeli siyah gettoya dayandığı sürece, ırk eşitsizliklerini yok etmenin yolu da uzun ve sancılı olacaktır."[30] Hukuksal düzeneklerin çökmüş olmasına rağmen onların çalışmalarında da, 20'li yıllardan sonra hiç durmadan artan ırkayrımının özgül etkileri ele alındı. Her ne kadar Beyazlar, mahalleye Siyahlar yerleştikten sonra mülklerin değeri düşmesin diye orayı terk ediyor olsalar da, yüzyılın başından beri Siyahlara yönelen ırkayrımı, yalnızca emlak piyasasının anlık etkilerine bağlanamazdı. Irkayrımı, Beyaz toplumun Siyahları uzakta tutmak için gösterdiği bilinçli ve örgütlü bir iradenin meyvesiydi. Siyasal iktidarların, 1913 ile 1916 arasında dayattığı yasal ırkayrımının Anayasa'ya aykırı olduğu, Yüksek Mahkeme tarafından ilan edildikten sonra yöntemler değişti, ancak öncekilerden daha etkisiz değildiler. Siyahların ev satın almasını ya da kiralamasını engellemek için, Beyaz mülk sahipleri arasında varılan "kısıtlayıcı uzlaşma-

28 Özellikle bkz. Washington (yönetiminde), 1987.

29 T. Pettigrew, "How Events Shape Theoretical Frames: a Personal Statement", Stanfield'de, 1993, s. 170.

30 Massey ve Denton, 1993, 1995 çevirisi, s. 23.

lar" ya da karşılıklı anlaşmalar, Amerika çapında otuz yıldan uzun bir süre uygulandı ve en sonunda Yüksek Mahkeme'nin 1948'de aldığı kararla Anayasa'ya aykırı ilan edildi. Emlakçıların, bir yandan yasalara saygılı görünürken öte yandan da, "Beyaz" kalması gereken mahallelerden Siyahları dışlamak için New York banliyölerinde kullandıkları kırk altı teknik ortaya çıkarılmıştır: Müşteri siyahsa evin verildiğini söylemek, daha yüksek yükümlülükler talep etmek, daha üstün teminatlar istemek, vb.[31] İstenen sonuca ulaşılamadığı takdirde, geriye en saf ve yalın teknik olan şiddet kalıyordu; çoğu kez bu teknik sayesinde, bütün yasal yükümlülükleri yerine getiren siyah aileler Beyazların mahallesinden atılabiliyordu. 70'li yıllar boyunca Beyaz orta sınıfın kitleler halinde banliyölere göç etmesiyle olay daha da belirginleşti. Sonuç olarak siyah getto, Burgess'ın 20 ve 30'lu yıllarda yaptığı Chicago haritasında görülen göçmen gettolarından temelde farklıydı: Siyahlar ırkayrımına diğerlerinden çok daha fazla ve çok daha kesin maruz kalıyorlardı. Yahudi, Çinli ya da İtalyan gettolarının tersine siyah getto, asimilasyon sürecinin bir evresi değil, Siyahların Amerikan toplumunda yaşadığı kolektif başarısızlığın onaylanmasıydı.

Gettoda yalıtılmış oldukları için derin bir yabancılaşma içindeydiler. Kullandıkları dil, bütün toplumda iletişimi sağlayan ve standart olma niteliğiyle birlikte anılan İngilizceden giderek uzaklaştı. Basil Bernstein 1975'te, dildeki bu fark üstüne çözümleme yaptı, daha yakın tarihte yapılan çalışmalar da, uçurumun giderek derinleştiğini ortaya koymaktadır. Artık Beyazlar ile Siyahlar birbirinden giderek uzaklaşan dillerde konuşuyorlardı; dilbilgisi kuralları, söyleyiş ve sözcük dağarcığı da farklıydı. Gettoda yaşayan çocuklar, standart İngilizcenin öğretildiği okullara başladıklarında ve iş aradıklarında, bu durumun yarattığı sakıncalar üstünde durmaya bile gerek yok. Dil farkı, –siyah burjuvazinin ve gettonun dili de dahil olmak üzere– yaşam biçimi ve toplumun çoğunluğu tarafından benimsenen değerler karşısında, sürekli açılan mesafenin yansımasından başka bir şey değildir. Ge-

31 Massey ve Denton, 1993, 1995 çevirisi, s. 73.

nel değerleri (çalışmaya ve işe tanınan öncelik, bağımsızlık ve kendine yeterlik, aile yaşamında istikrar) benimsedikleri takdirde kendilerine karşı duydukları saygıyı koruyamayacakları için, gettoda yaşayanlar da ırkayrımını ve mutlak isyanı barındıran bir kültür oluşturdular. Etnologlar, 60 ve 70'li yıllarda şunu ortaya koydular: Gettoda yaşayanlar, yoksul olmalarına ve baskıya maruz kalmalarına rağmen toplumun temel değerlerine razı gelmeye devam ediyorlardı. Kurallarıyla birlikte kabul ettikleri bu ideallerle uyumlu davranışlar göstermelerini imkânsız kılan tek şey, yaşadıkları koşullardı. 1980'lerde bu durum değişti. Bu tarihten beri, mutlak muhalefet kültürünü benimsiyorlar. Amerika'nın ilan ettiği idealleri küçümsüyor ve gülünçleştiriyorlar. Eskiden, değerlerle belli bir ölçüde bütünleşen kadınlar, erkekler ya da bilgeler model rolünü oynamıyorlar artık. Aileye, Kilise'ye ve ötekilere gösterilen saygı yok oldu; yerini uyuşturucu kültürü aldı. Uyuşturucu ticaretini denetim altında tutanların elinde hem para var, hem iktidar hem de saygınlık. Cinsiyetler arasındaki ilişkiler edepsizleşip kabalaştı. Evlilik düşünce ve yaşama tarzının anlamlı kategorilerinden biri değil artık. İstatistiklerdeki anlamıyla ergenlik çağındaki bir genç kızın olağan kaderi, tek başına anne olup "bebekler kulübü"ne girmek ve sosyal yardımla yaşamak. Yetenekli çocuklar, Beyaz rolü oynayan yeni Tom Amca'lar gibi görünmemek için okul başarılarını gizliyorlar: Okulda başarısız olmak değerli sayılıyor. Yoksulluğu daha da vahim hale getiren, kolektif kültürü çürüten, toplumun geri kalan bölümünün kültürüne giderek daha muhalif bir kültüre yol açan ırkayrımı, –toplum içinde hakiki bir kurtarılmış toprak halini alan– getto sakinlerinin buradan ayrılmalarını da imkânsızlaştırıyor.

ETNİK İLİŞKİLER, ETNİSİTE VE TOPLULUKLAR

Amerikan toplumundaki siyasal tartışmalara bağlı –"*welfare*", "*underclass*", "*affirmative action*" terimleriyle özetlenebilecek– araştırmaların dışında üniversitelerde yapılan çalışmalar, birkaç ayrıcalıklı tema çerçevesinde yürütüldü: Etnisite, Devlet'in rolü, toplulukların rolü. Çok sayıda araştırmacı, elde ettikleri sonuçların siyaset ve medya

tarafından dramatik bir boyuta çekilmesinden kaçınmak için yabancı ülkeleri incelemeyi tercih ettiler; pek çoğu, siyaset bilimleri ve antropoloji bölümlerinde çalışıyordu. Berlin duvarının yıkılmasından sonra etnileri, ulusları ve ulusçuluk türlerini konu alan sayısız yayında, bu konularla ilgili düşünceler ile Amerikan toplumunun toplumsal ve ırksal gelişimine ilişkin çalışmalar arasında ya da bunlar ile düşünceler arasında bağlantı kurulmuyordu.

Süreç Olarak Etnik Gruplar

Artık günümüzde, sorgulanması gereken görüngünün, oluşmuş etnik gruplar değil etnik bilinci oluşturan ve grupların yapılanmasını sağlayan süreçler olduğu kabul ediliyor. Etnik ya da ulusal kimlik, tek bir kereliğine oluşmuş bir veri olarak değil, bir dinamik ya da bir tarih olarak ele alınıyor; etnik kimlik de, grubun öz-tanımımn ve hetero-tanımının da işin içine girdiği toplumsal bir durumun ürünü olarak görülüyor.

Örneğin Donald Horowitz, Hint kıtasının örneklerinden yola çıkarak etnik kimliklerin ve etnik grupların sınırlarının ne denli akışkan olduklarını ortaya koydu.[32] İki tür değişken, grupların sınırlarına ilişkin tanımları ve değişiklikleri anlamamızı sağlıyordu: Grubun ve onun yer aldığı siyasal birliğin boyutları; ötekilerle ilişki kurma biçimi ve sıklığı. Topraklarının sınırları genişledikçe etnik kimlik de yaygınlaşıyordu ve tersi söz konusu olduğunda kimlik büzüşüyordu; etnik kimlik, doğrudan doğruya kendisine tanınan siyasal uzama bağlıydı.[33] Siyasal uzam ise çeşitli "alaşım" -yeni bir kimlik edinilmesi öncekileri dışlamıyordu–, "bölünme" –eğer tikelci talepler sınırsızsa etnik sorunlar çözülmeksizin parçalanmaya varıyordu–, "katışma" –özel kimlikler zayıflıyor fakat silinmiyordu– ve "çoğalma" süreçlerini betimliyordu: Farklı grupların kimlikleri ve onları birbirlerinden ayıran sınırlar hiç durmaksızın yeniden tanımlanıyorlardı.

Bu çözümleme türü, yalnızca uzak ülkeler için kullanılmadı. Araştırmacılar Birleşik Devletler'i de ele alarak kimliklerin ve etnik öz-

32 Horowitz, 1985.

33 R. Horowitz, "Ethnie Identity", Glazer ve Moynihan'da (yönetiminde), 1975, s. 137 ve devamı.

deşleşmelerin biçimlerindeki yenilikleri anlaşılır hale getirmeye çalıştılar. Daha önceleri de sıkça yapıldığı gibi, köken etnisitesinin nesnel özelliklerinin zayıflaması ve etnik bilincin yenilenmesini kapsayan ikili hareketi gözlemlemekle işe başladılar ve bunlarla ilgili yeni yorumlar önerdiler. Nesnel etnisitenin gerilemesi ile öznel etnisitenin belirmesi arasındaki karşıtlığı anlamaktan daha önemli olan, bundan böyle, Avrupa kökenli nüfusların kendi içlerindeki etnik sınırların yeniden oluşumunu çözümlemek ve bu süreçlerin Avrupalı olmayanlara yönelen, şiddeti de her geçen gün artan bir dışlamaya yol açtığını göstermekti. Böylelikle, etnisiteyle ilgili görüş yalnızca Avrupalı nüfuslarla sınırlanmamış olacak ve toplumun Siyahlara yönelik tutumuna dair araştırmalarla buluşabilecekti.

Rekabet (*competition*) kuramı da, etnisitenin modern dünyada sürekli olduğunu hatta yenilendiğini açıklayacaktı. İktisadi ve siyasal rekabet, "gerek etnik bağlılıkların sürmesinin gerekse etnik hareketlerin ortaya çıkmasının ve gerilemesinin asli nedeni"ydi.[34] Bütün bireyleri temas ettiren modernleşme ve kentleşme, özellikle iş piyasasında etnik gruplar arasındaki rekabeti artırıyordu. Chicago sosyologlarının düşündüklerinin tersine bu iki etken, etnik seferberliği ve grupların kolektif eylemini kışkırtıyordu. Çevre bölgelerin gelişmesi ya da etnik bir nüfusun işgal ettiği çevre bölgelerdeki kaynakların keşfedilmesi, bu bölgelerde yaşayan nüfusların talep hareketleri ya da etnik siyasal partiler biçiminde seferber olmaları olasılığını artırıyordu. Etnik gruplara yönelen kamu siyasetleri (özel yurttaşlık hakları, tahsis edilmiş alanlar, özgül dille ilgili haklar), etnik bilinci ve talep hareketlerinin ortaya çıkması olasılığını pekiştiriyorlardı. Bu yaklaşım, modern toplum mantığının yayılması sonucunda kolektif yaşamın etnik boyutunun saf dışı bırakılamayacağını kabullenmesi bakımından değerlidir; başka bir önemi de, etnisite sorunsalını bütün bir toplumsal ilişkiler sorunsalına bağlamasıdır (iktisadi ve siyasal rekabet). Ancak, etnik özdeşleşmenin, statüler ve simgeler bakımından özgül olduğunu gözden kaçırdığı da doğru değil midir?

---

34 Olzak ve Nagel, 1986, s. ix.

David Hollinger'ın önerdiği gibi, postmodernliğe göndermede bulunularak postetnik bir gelecek hayal edilebilir mi?[35] Yurttaşlık ilkesi bakımından ulusal ideoloji "etnik değil" evrensel olduğuna, buna karşılık Amerikan tarihi de "etnik" olduğuna göre "postetnik" bir toplum kurmanın zamanı gelmedi mi? Irkçılık artık savunulamayacak kadar gözden düştü. Etnik, tıpkı din gibi bireylerin özgür iradesine bırakılmalı; *affirmative action* siyasetinin de yavaş yavaş hafifletilmesi gerekebilir. Etnik katılım zorunlu değil gönüllü olmalıdır. Toplumsal çözümlemenin bütün sonuçları böyle elde edilebilir; belli bir etnik soya katılımın hiçbir nesnel temele dayanmadığı ve artık, yalnızca bireylerin tercihine bağlı olduğu gösterilebilir. Postetnik toplumda, bugün Afrikalı-Amerikalı olarak kabul edilen koyu derili bir birey, kendini İrlandalı olarak görebilir ve ötekiler de bunu böylece kabul edebilirler. Böylelikle, etnik-ırksal aidiyetlerin görünürdeki biyolojik boyutu tümüyle ortadan kalkmış olur.

Sosyologların ırkı, toplumsal bir inşanın ürünü olarak gösterdikleri doğrudur. Ancak Weber, belli bir benzerliğin gerekli olduğundan söz ediyordu ve Van den Berge de, küçük Afrikalıları sarışın Galyalıların soyundan geldiklerine ikna etmenin zorluğunu vurgulamıştı. Yakın gelecekte, bütün bireylerin sosyoloji bilincini içselleştirerek sonunda Afrikalı-Amerikalıların İrlanda'dan geldiklerini kabul edeceğini hayal edebilir miyiz? Birleşik Devletler'in yaşadığı deneyim böyle bir hayali, kuşkulu hale getiriyor. David Hollinger "*frankly idealistic frame*"den ve "*challenge*"dan söz eder; postetnik toplumun, toplumsal koşullar daha az eşitsiz hale gelmeden oluşamayacağını vurgular.[36]

Devlet'in Rolü

Devlet, asıl olarak toplumsal bir sınıfın ya da etnik bir grubun aracı mıdır, yoksa görece özerk bir kuvvet mi? Etkinliği, öncelikle bazı grupların ayrıcalıklarını güvence altına almayı mı kapsar, yoksa gruplar arasında adalet ve eşitlik kurmayı mı? Toplumsal çatışmalara taraf

35 Hollinger, 1992. Aynı konu, daha sonra Hollinger'de geliştirildi, 1995.

36 Hollinger, 1992, s. 88 ve 89.

olarak müdahale eden bir yapı mıdır, yoksa çatışmaların çözülmesini sağlayacak tarafsız bir ortam mı? Uzun süre önce Marxçı eleştirinin ortaya attığı bu tartışma, iki yeni etken yüzünden bir kez daha başlatıldı: Sömürgesizleşmeden doğan çokkültürlü siyaset ve yeni demokrasi deneyimleri. Etnik grupların sorunlarını çözmek, onların taleplerine cevap vermek ve onların eşitliğini sağlamak üzere müdahale eden Amerikan Devleti, tarafsızlığı bir kenara mı bıraktı? Çokkültürcülük siyasetlerini resmi olarak benimseyan Kanada'da ve Avustralya'da, Devlet, siyasal ve kültürel birliği sağlayan bir etken olmaktan vazgeçip etnisitenin yenilenmesinde ya da hatta varlığını sürdürmesinde bir aktör ve bir araç halini mi aldı? Öte yandan, bağımsızlığa yeni kavuşmuş ve doğal olarak çok sayıda etnik gruptan oluşan ülkelerde, Batı modeline göre oluşturulan Devlet'in işlevini nasıl çözümlemek gerekir? Devlet, egemen etninin ya da egemen etnilerden birinin lehine mi davranmaktadır, yoksa onun işlevi, farklı etnilerin siyaset alanındaki eşitliğini sağlamaya mı yönelmelidir?

Araştırmacıların çoğu şu cevapta birleşiyor: Devlet tarafsız değildir ve kaynaklar ile ayrıcalıkları, kimi grupların, özellikle de kimi etnik grupların yararına dağıtıp asıl olarak farklılaştırıcı bir rol oynar. Bu araştırmacılar, "ortak yarar" ve "genel çıkar" ifadelerine gönderme yapan Devlet'in tarafsızlığı ideolojisini tartışma konusu yaparlar. Cynthia Enloe, *Beyond the Melting Pot*'ta yer alan görüşlerden birini geliştirerek Amerikan Devleti'nin, bütün tarihi boyunca etnik bilinci ve seferberliği pekiştirdiğini ortaya koydu; yönetim hizmetlerindeki faliyetler, Kızılderili İşleri Bürosu (1849), Göç ve Uyruk İşleri Dairesi (1891), Sayım Bürosu (1902), Çalışma Bakanlığı (1913) gibi kurumlar da bunu kanıtıydı.[37] Devlet'in rolü küçümsendi, çünkü öncelikle en mütevazı nüfuslara müdahale etmeyi hedefliyordu: Kızılderililer, sonra Siyahlar, *Chicano*lar ve Porto Rikolular. Günümüzde ise, Siyahlar lehine uygulanan toplumsal müdahale siyaseti yüzünden, koruma önlemlerini uygulamakla yükümlü olan Devlet dairelerinin sayısını iyiden iyiye artırı-

37 Enloe, 1981; Enloe, 1973.

larak bağımlı bir nüfus yaratıldı. Amerikan Devleti, etnik grupları yaratma ve onları seferber etme sürecine katkıda bulundu.

Affirmative action siyasetine yönelen eleştirilerle yeniden yüz yüze kalıyoruz. Joane Nagel'a göre, Devlet'in iki faaliyeti etnik seferberliği hızlandırmaktadır: Etnik grupların, siyasal yaşamın aktörleri olarak kabul edilmesi ve kamu siyasetlerinde onlar lehine bir içerik oluşturulması. Belli bir azınlık grubuna ait olmak size para ve statü avantajları sağlıyorsa bundan vazgeçilebilir mi? Kamunun, "toplulukları"ı tanırken, kamu yaşamını oldukları haliyle etkilemelerini de kabul edilmesi (Arap-Amerikalıların ya da Yahudi Amerikalıların kendi köken ülkeleri ya da İsrail yararına müdahalelerde bulunmaları, Washington'daki *lobbying* faliyetinin olağan verilerinden biri sayılmaktadır), etnik kimliklerin, ortak yaşamın kabul edilmiş bir boyutu olarak var edilmesini sağlamıştır. "Yeni etnisite" yandaşlarının ya da "akılcı tercih" kuramcılarının düşüncesine göre, etnik iddia bireylerin bir seçimi değil, belli bir siyasetin sonucudur: Etnik grupların kamu yaşamında kendilerini oldukları gibi ifade etmelerini kabul eden göç yasalarına, şu tarihten bu tarihe kadar nüfusun etnik bileşimine müdahale etmeye yönelik kotalar koyan ve ayrımcılığa maruz kalmış kimi gruplara kaynak ayıran Devlet, etnik kimliklerin kendi varlığını –kışkırtmamış bile olsa– korumasına ve Amerikan toplumu içinde kurumlaşmasına katkıda bulunmuştur. Bu haliyle "etnisite"nin devam etmesinde ya da yenilenmesinde başrolü oynamıştır. Belli bir toplumsal durumla göreliliği sağlanmaya çalışıldığı ölçüde bile etnisite, Devlet'in onu tanımasına ve kamu siyasetlerine sıkı sıkıya bağlıdır. Toplulukçu olarak adlandırılan ve son bölümde ele alacağımız düşünürlerin görüşleri de, bu perspektiften –ulusal azınlıkları ve etnik grupları tanırken ne tür bir kabulü benimsemeli?– yola çıkmaktadır.[38]

Birleşik Devletler'de etnilerarası ilişki sosyolojisi, etnik ve ırksal düzendeki sürekliliğin ortaya çıkardığı siyasal sorunlara her zaman sı-

38 Bkz. XII. Konu.

kı sıkıya bağlı kaldığı için deneysel araştırma da pek boldur. Araştırmanın niteliği, hiç kuşkusuz onun nicel büyüklüğüyle doğrudan ilgili değildir; bu büyüklük, ister üniversitelerdeki görevlerin, ister uzmanlaşmış bölümlerin sayısına, isterse yayımlanmış sayfa sayısının bolluğuna doğrudan bağlı olsun. Kaçınılmaz olarak ele alınan toplumsal sorunların dolaylı yoğunluğuna da bağlı değildir. Yurttaşlık hakları kuşağı sosyologlarının tarihçisi John Stanfield Jr.'a göre, Birleşik Devletler'de yirmi yıldan beri kayda değer bir şeyler yazılmamıştır: "Amerikalı *social scientist*ler, yirmi yıldan beri pek az özgün bilimsel çalışma yapabildiler ve ölçülü çözümlemelerle Amerikan ırkçılığının önceliğini önerdiklerinde, ya görmezden gelindiler ya da küçümsendiler. İşte bu yüzden, çağımızda Birleşik Devletler'deki yaşanan ırk eşitsizliğine ilişkin en iyi çözümlemeler, *social scientist*ler tarafından değil gazeteciler tarafından yayımlandı; geçmişte sıkça görülen bu duruma günümüzde daha da sık rastlanmaktadır."[39] Buna rağmen, Amerikan ırkçılığının beşeri bilim uzmanları tarafından göz ardı edildiği söylenemez. Diğer iddianın da aşırı olduğunu düşünüyorum, en azından bunun nüanslarını ortaya koymak ve her iki tarafın da "muhafazakâr" ve "radikal" düşünürleri karikatürleştirmesini kabul etmemek gerekir. Üniversitelerde yapılan araştırmalarda Devlet'in rolü üstüne ortaya atılan görüşlerin, *underclass*ın oluşumu ve ırkayrımının yenilenmiş biçimleri üstüne araştırmaların, etnisite ve *affirmative action* siyasetinin açmazları üstüne sürdürülen tartışmanın, sorunları yeni temeller üstünde tartışan ve ırkın, toplumsal sınıfın ve kültür geleneğinin etkilerini görelileştiren Sowell'ın ya da Wilson'm çalışmalarının –her ne kadar bu araştırma, Birleşik Devletler örneği ile genel anlamda toplumu birbirine karıştırma eğilimi gösterse de–, Amerikan toplumunun kendisini konu alan düşünce tarihine layık olmadıkları söylenemez.

39 Stanfield, 1993, s. xxi. "American social scientists have done very little new critical work in the past 20 years, and what they have done has been ignored or discredited when it has offered sobering accounts of the primacy of American racism. This is why, although this has always been the case, and is so in this era more than ever before, the most accurate accounts of contemporary racial inequality in the United States are being published by journalists rather than social scientists."

Ne var ki, siyasal tartışmaların şiddetli geçmesi ve medyatik hale getirilmesi, araştırmanın göreli de olsa belli bir özerklikten yararlanabilmesi gereğinin bazı araştırmacılar tarafından abartılı biçimde reddedilmesi soru işaretlerinin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Etnik ve ırksal sorunları ele alırken salt sosyolojik olma özelliği gösteren ve Amerikan toplumunun kendilik bilincinde bu denli merkezi bir rol oynayan bir araştırma yürütmek mümkün müdür? Yoksa, insanların bu konularla ilgili tutkularının, nesnellik eğilimi taşıyan bir bilgi projesini zorlaştıracağını, hatta imkânsızlaştıracağını mı düşünmek gerekir? Birleşik Devletler'de etnilerarası ilişkiler sosyolojisine ilişkin bu eleştirel hatırlatmaları, hayranlık uyandıran ünlü bir yazıdan alıntı yaparak bitirmek, umarız modaya teslim olmak anlamı taşımaz; hatırlatalım 1835'de yayımlanan *La Démocratie en Amérique* adlı eserin X. bölümünün başlığı şöyleydi: *Birleşik Devletler topraklarında yaşayan üç ırkın güncel durumu ve muhtemel geleceği üstüne birkaç düşünce.*

> "Birleşik Devletler'in geleceğini tehdit eden bütün kötülükler arasında en korkunç olanı, topraklarında Siyahların yaşıyor olmasıdır. Birlik'in şimdi yaşadığı sıkıntılar ve gelecekte onu bekleyen tehlikeler araştırıldığında, hangi noktadan yola çıkılırsa çıkılsın neredeyse hep bu olguyla karşı karşıya kalınıyor.
>
> Baskı, tek hamlede, Afrikalıların torunlarının elinden, insanlığa dair bütün ayrıcalıkları söküp aldı! Birleşik Devletler'de yaşayan zenciler kendi ülkelerine ait anıları bile kaybettiler; atalarının onlarla konuştukları dili duyamıyorlar artık. Kendi dinlerini reddettiler, kendi geleneklerini unuttular. Afrika'ya ait olmaktan vazgeçtikleri için Avrupa'ya özgü koşullardan hiçbirine hak kazanamadılar; iki toplum arasında kalakaldılar; iki halk arasında tecrit edildiler; biri onları satarken diğeri de reddetti: Bütün evren içinde bulabildikleri tek yer, vatanla ilgili tamamlanmamış bir imgeyi onlara sunan efendinin yuvasıydı. [...]
>
> Baskının, Kızılderili ırklarını daha az etkilediği söylenemez; ancak bu etkiler farklıdır.
>
> Beyazlar, Yeni Dünya'ya gelmeden önce, Kuzey Amerika'daki insanlar ormanlarda sükunet içinde yaşıyorlardı. Yabani yaşamın sıradan değişimlerine bırakılmışlardı ve uygarlaşmamış halkların

erdemlerini ve erdemsizliklerini gösteriyorlardı. Avrupalılar, Kızılderili kabilelerini çölün uzak köşelerine savurduktan sonra onları, tarif edilmez bir sefaletle dolu avare ve serseri bir yaşama mahkûm ettiler [...]. Kuzey Amerika Kızılderilileri'nin vatan duygusunu körelten, ailelerini dağıtan, geleneklerini karartan, anılar zincirini parçalayan, bütün geleneklerini değiştiren ve gereksinimlerini haddinden fazla çoğaltan Avrupai zorbalık, onları, daha önce olduklarından daha dağınık ve uygarlıktan yoksun halde bıraktı. Bu sırada Kızılderili halklarının manevi ve fiziksel durumu da sürekli olarak kötüleşti ve mutsuzlukları arttıkça barbarlaştılar. [...]

Bununla birlikte Avrupalılar, Kızılderililerin özelliklerini tümüyle değiştiremediler ve onları yok etme gücünde oldukları halde ne onları uygarlaştırmayı ne de boyun eğdirmeyi başarabildiler.

Zenciler, köleliğin en uç noktalarına yerleştirildi; Kızılderililer ise özgürlüğün uç boylarına. Köleliğin zenciler üstündeki etkisi, bağımsızlığın Kızılderililer üstündeki etkisi kadar ölümcül olmadı hiçbir zaman. [...]

Zenciler, onları iten bir topluma katılmak için nafile uğraştılar. Zalimlerin zevklerine boyun eğip onların görüşlerini benimsediler ve onları taklit ederek aralarına katılmaya çabaladılar. Daha doğar doğmaz kendi ırklarının, doğal olarak Beyazlarınkinden aşağıda olduğu söylendi, buna inanmamazlık etmediler ve hep kendilerinden utandılar. Her bir özellikte köleliğe dair bir iz buluveriyorlardı kendilerinde ve eğer başarabilselerdi, büyük bir mutlulukla bütün benliklerini reddederlerdi.

Tam tersine Kızılderililerin imgelemi, kendi köklerinden gelen asalet iddiasıyla yüklüydü. Gururları sayesinde hayallerinin bağrında yaşayıp öldüler. Kendi geleneklerinin bizimkiler karşısında boyun eğmesini hiç istemedikleri için, kendi ırklarının alameti farikasıymış gibi barbarlığa sarıldılar. Kendilerinden nefret ettikleri için değil, Avrupalılara benzemekten korktukları için ellerinin tersiyle ittiler uygarlığı.

Köleliğin gerilediğini görüyorum; ama onun yarattığı önyargı yerinden kıpırdamıyor.

Birlik'te, zencilerin artık köle olarak yaşamadıkları topraklarda, onların Beyazlara yaklaştıkları söylenebilir mi? *Ters* [altını ben çizdim] bir etkinin ortaya çıktığı, Birleşik Devletler'deki her insanın dikkatini çekmiştir. Köleliği ortadan kaldıran eyaletlerdeki ırk önyargısının, köleliği sürdüren eyaletlerdekine göre daha kuvvetli

olduğunu düşünüyorum; bu önyargı, hiçbir yerde, köleliği yaşamamış eyaletlerdeki kadar acımasız değil. [...]

Bana öyle geliyor ki, zencileri reddeden önyargı, zencilerin kölelikten azat edilmesi *oranında* [altını ben çizdim] artıyor ve eşitsizlik, yasalardan silindikçe geleneklere işliyor. [...]

Güney'in efendisi kendi kölesinin kendi düzeyine ulaşmasından endişe duymaz, çünkü bilir ki, istediği zaman onu tozun toprağın içine fırlatıp atabilir. [...]

Kuzey'deki Beyazlar, kendilerini aşağılık bir ırktan ayırması gereken engeli açık seçik göremiyorlar artık ve günün birinde zencilere karışmaktan korktukları için, giderek daha büyük bir dikkatle onlardan uzaklaşıyorlar. [...] Eğer yasama mercileri, zenci kadınların yatağı paylaşmaya heveslenmemesi gerektiğini ilan etselerdi, Kuzey'in Amerikalıları da onları kendi zevklerinin geçici eşi yapmayı göze alırlardı belki; ancak karısı olması ihtimali yüzünden onlardan, bir tür dehşet duygusuyla kaçıyorlar. [...]

Eğer illa geleceği görmek gerekiyorsa olayların akışına bakarak şunu söyleyebilirim: Güney'de köleliğin ortadan kaldırılması, orada yaşayan Beyaz halkın Siyahlara karşı duyduğu tiksintiyi artıracaktır."

Bu metin yalnızca Amerikan deneyiminin anlamlı bir çözümlemesi olmakla kalmıyor. Tocqueville, kendi sözcük dağarcığında, etnilerarası ilişki sosyolojisinin ana temalarını formüle etmişti: Sömürge durumunun gruplar arası ilişkiler üstündeki etkisi, sömürgecinin sorumluluğu, sömürge insanlarının ve kölelerin kültürsüzleştirilmesi, kurbanın içinde bulunduğu koşulları içselleştirmesi, –daha sonraları sık sık ele alınacak olan– Güney'deki kölelikten Birleşik Devletler'in Kuzey'indeki ırkayrımma geçiş.

Amerika'da yapılan araştırmaların, etnilerarası ilişki sosyolojisi olarak en gelişmiş haline ulaşmasını sağlayacak bütün tarihsel koşullar ülkede bulunuyordu. Bu sosyolojinin özel bir tarihe ait olduğunu hatırlatmaktaki amacım, elbette, buradan elde edilen bilginin diğer demokratik toplumlara aktarılamayacağını öne sürmek değil; aksi takdirde sosyoloji düşüncesinin evrensel tutkusunu inkâr etmiş olurum. Bununla birlikte şu sorunun sürekli sorulması gerektiğine inanıyorum:

Bu durum, yalnızca Birleşik Devletler için mi geçerlidir, yoksa bütün demokratik toplumlar için mi? Eleştirel akıl adına, her tür düşünce emperyalizmiyle mücadele etmek gerekir. Her bir ulusal araştırmada, sonuçlarla ilgili bilgiyi ve eleştiriyi temel almadan, bilginin evrenselliğinden söz edilemez.

DÖRDÜNCÜ KISIM

Ulusların Bütünleşmesi

Etnilerarası ilişkilere dair çözümleme, uzun süre Avrupa üniversitelerinin marjinal konuları arasında yer aldı. Kolektif yaşamın etnik boyutuna bağlı olarak ortaya çıkan toplumsal sorunlar, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra görülmeye başlandı. Birleşik Devletler ise, Amerikan toprakları üstünde bir araya gelen *tarihsel ortaklaşmalar* arasında geçen ve çoğunlukla şiddeti barındıran gerilimlerin bilincine erken varmıştı; Avrupalılar bölge, ulus ya da sömürge sorunları üstünde siyasal bağlamda düşünüyorlardı. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, dünyanın geri kalan ülkelerinden kendi ülkelerine kalabalık nüfuslar göç edince, sosyologlar da "etnilerarası ilişkiler"e, bazen tereddütle de olsa eğilmeye başladılar.

Nüfusların çeşitliliği ve ulusun bütünleşmesiyle ilgili soruların ulusal düzeyde nasıl ortaya çıktıklarını göstermek için Fransa ve Büyük Britanya örneklerini ele alacağız. Başka ülkelerin sosyologları dikkate alınmaya ve saygıya layık olmadıkları için değil, Amerikan sosyolojisinin etkisi karşısında daha doğrudan bir duyarlık taşıdıkları ve Avrupalılara özgü sorunları pek tikel bir üslupla soramadıkları için: Burada yapılmak istenen şey, etnilerarası ilişki sosyolojisinin tarihini yaz-

mak değil. Diğer Avrupalıların deneyimine göre Britanyalıların ve Fransızların tarihsel deneyimi, bu kıtanın barındırdığı iki özgül durumun daha çok etkisinde kalmıştır: Ulusun daha eski bir tarihe dayanması ve İmparatorluk anısı.

Avrupa, ulusların beşiğidir. Avrupa ülkelerinden her birinin hem kuvvetli bir ulus geleneği vardır hem de etnilerarası ilişkileri, ulus projesinin gelişmesine neden olan siyasal tarza bağlı olarak ele almayı sağlayan özel bir üslubu.[1] Ulusal siyasal kurumların ve ulus düşüncelerinin tarihi bu ülkelerden her birini tikel hale getirir. Yabancı ya da yabancı kökenli nüfusları belirtmek için kullanılan terimler bile, yaklaşımların birbirinden ne denli uzaklaştığını ortaya koyar. Almanlar hep "yabancılar"dan söz ederken, Britanyalılar "ırksal azınlıklar"dan (hem Jamaikalıları hem de Hintlileri kastederken, uzun süre *Blacks* sözcüğünü kullandılar), Norveçliler ve İsveçliler "kültürel azınlıklar"dan, Fransızlar ise "göçmenler"den ve daha sonra "ulusallar/yurttaşlar"dan söz ederler. Toplumsal yaşamda kullanılan sözcükler aracılığıyla ifade edilen şey Öteki ile ilişki, ulusal bütünleşme ve onun türleriyle ilgili gelenek, yurttaşlık yaklaşımıdır. Fransız jacobinliğini hesaba katmadan Öteki ile ilişkiyi ve yerleşik yabancılara karşı sürdürülen siyasetleri anlamak mümkün değildir; Fransız jacobinliği, kökleri Ortaçağ'a uzanan ulus yaklaşımına bağlıdır ve devrimlerin benimsediği akılcı evrenselcilik de bu yaklaşımı pekiştirmiştir. Aynı biçimde, Britanya'daki "çokkültürcülük"ü hesaba katmak gerekir; parlamenter demokrasi tarihinden doğmuştur ve gruplar ile sınıfların kamu yaşamında temsil edilmesi düşüncesini benimser. Hollanda'da ve İsveç'teki liberal gelenek ise "azınlıkların özgürleşmesi" siyasetlerini savunur. Almanya ve canlılığını hâlâ koruyan "Alman halkı" kavramının tarihi, etni-dil bütünlüğünü göz önüne alır. Yurttaşlıkla ilgili iki geleneği karşı karşıya getirmek usülden sayılmaktadır: İngilizlerde Burke ile başlayan, güçler dengesinin ve ara yapıların rolünü vurgulayan bireyci yaklaşım; Rousseau'ya dayanan, siyasal yapının ve yurttaş ile Dev-

1 Schnapper, 1992.

let'in arasındaki doğrudan ilişkinin bir birlik oluşturmasında ısrar eden yaklaşım.[2]

Fransa ve Büyük Britanya, aynı zamanda en büyük iki sömürgeci güçtü, yerleşik göçmenlerin büyük bölümü eski sömürgelerden gelmişti ve böylelikle Avrupa'yı, yeni bir sömürge-sonrası toplum türü haline getirmişti: Ölü İmparatorluk'un kurumlarının ve anısının izlerini taşıyan ırk ilişkilerinin kurulduğu sömürge-sonrası metropol. Britanya sosyolojisinin gelişimi de, işte bu özel perspektifi dayanak aldı.

Buna karşılık Fransa'daki sosyologlar, araştırmalarını göç tarihi ve ulusun bütünleşmesi düşüncesine dayandırırken Durkheim'ın, ulusal topluma asimile olmuş modern toplumla ilgili sorularının devamını getirdiler. Durkheim'a göre kolektif yaşamdaki etnik boyutu göz önüne almak, ulusal birliği tartışma konusu yapmaktı. Toplumsal sorunların "etnik" bağlamda ele alınması için, sömürgesizleşme sürecini ve sömürgeci yayılma projesinin radikal bir eleştirisinin yapılmasını beklemek gerekti. Ulus-Devlet'e ve jacobinliğe radikal olarak karşı çıkılan bir dönemdi. Aynı dönem, yani 70'li yıllar, iktisadi refah sırasında gelmiş Üçüncü Dünya kökenli nüfusların kesin yerleşimiyle ortaya çıkan sonuçların çözümlendiği bir dönemdi. Yeni gelenlerin kolektif yaşama katılımı, yeni bir "çokkültürcülük"ün biçimleri ve değerleri bütün Avrupa'da sorgulanıyordu.

Her iki ülkede araştırmacılar modernliğe ilişkin radikal bir eleştiri geliştirdiler. Irkçı kuramlar, ayrımcılığa ve ırkayrımına dayanan siyasetler, halkları tümden yok etmeye dayanan Nazi projesi, çelişkili bir biçimde modernliğin zorunlu ürünleri değil miydi? Siyasal projenin, evrensel boyutu bakımından ırkçılığın kökünü kazıması gerektiği bir dönemde, aynı ırkçılığın hem yenilenmiş hem de uç gösterimlerine tanık olundu. Bu ırkçılık, Fransızların –ulus kavramı karşısında olumlu bir tutum takındıklarında– ulus olarak adlandırdıkları ve İngiliz dili uzmanları ile en eleştirel Fransızların ulusçuluk olarak niteledikleri siyasal örgütlenme biçimiyle ne ölçüde bağlantılıydı? Ulusçuluğun aşırı-

2 Bu ikilikle ilgili anlatım için, örneğin bkz. Nisbet, 1974.

lıklarını, ırkçılık ile ırksalcılığı eksikler ya da zorunluluklar bağlamında yorumlamak gerekiyor muydu?

Britanyalılar, daha çok imparatorluk sonrası metropolde görülen ırkçılığı sorgularken, Fransız sosyologlar ulusun bütünleşmesi üstünde durdular. Irkçı düşünce ve ırksalcı davranışlarla ilgili görüşler, antropologlardan ve filozoflardan çok, kurumsal sosyolojiyle ilgilendiğini söyleyen araştırmacılardan geldi; uluslar ve ulusçuluklar ise daha çok tarihçilerin, filozofların ya da siyasetbilimcilerin işi sayıldı. Bu iki alan arasındaki ilişki genellikle zayıftı. Özellikle de Büyük Britanya'da yaşanan durum çarpıcıdır; "ırkçı" uygulamaları inceleyen ve ırkçı kuramın toplumsal işlevlerini vurgulayan sosyologlar etkin ve verimliydi –90'lı yıllara kadar, kendiliğinden ortaya çıkmış nesnel bir olgu olarak kabul edilen ırkçılığın tanımını yapmak için, bu kadar büyük bir gayret gösterilmedi–; öte yandan ulusçuluğun doğuşu üstüne yapılan kuramsal araştırmalarda oldukça parlak sonuçlar elde edildi. Araştırmacılar, bu iki düşünce akımı arasındaki ilişkiyi araştırmaya henüz başladılar.

ONUNCU BÖLÜM

Irk Düşüncesi ve Büyük Britanya'da Irkçılık Karşıtlığı

Büyük Britanya'da deneysel araştırmaların bolluğu ve zenginliği, kuramsal tartışmaların ve siyasal muhaliflerin canlılığı dikkat çekicidir. İngiliz araştırmacılar ile Amerikalıları buluşturan entelektüel camianın da, uzmanların hevesine katkısı büyüktür –Amerikalı profesör Michael Hechter'ın Büyük Britanya'daki iç sömürgeciliği konu alan kitabı, ulus eleştirisini derinden etkilemişti. Yaklaşık on yıldan beri diğer Avrupa ülkeleriyle yapılan karşılaştırmalarda gelişme sağlanmıştır.

Britanya toplumunda ve sosyolojisinde, uzun bir geçmişi olan ırk yaklaşımına ayrıcalıklı bir yer verilmektedir. Michael Benton'a göre, İngiliz halkının ve ulusunun kökenini ve ayırt edici özelliklerini ele alan tarihsel ve siyasal yazılarda, dört yüzyıl boyunca ırk düşüncesi ağır basıyordu. 17. yüzyılın ortalarından beri İngilizlerin üstünlüğü doğrulanmaya çalışılıyordu; Tacitus'un belirttiği gibi, gerekçe olarak, 5. yüzyılda İngiltere'yi işgal eden Anglların, Jütlerin ve Saksonların, Germenlerin soyundan gelmiş olmalarıydı. Bu üstün ırkın ayırt edici özellikleri, Ulusal Kilise ile Roma Kilisesi'nin birbirinden kopmasını açıklıyordu. İç savaştan sonra, parlamenterlerin monarşiye karşı kazandıkları zaferi bu özelliklerle yorumlamak mümkündü: Parlamenterler, eski Germen-

ler'deki demokratik geleneğin mirasçılarıydılar. 19. yüzyıl sonunda başlayan sömürgeci yayılmayı meşrulaştırmak için, uygarlığı yayma sorumluluğu taşıyan "Beyaz insanın sırtındaki yumurta küfesi" teması, çok eski bir düşünce tarzını sürdürmekten başka bir işe yaramadı.[1]

Etnilerarası ilişkileri ele almanın Britanya'ya özgü yolunu yorumlamak için imparatorluk deneyimini temel almak gerekir. Gerçekten de toplum, sömürgecilik geçmişinin izlerini taşır. Britanyalı sosyologlar da, Commonwealth'ten gelen nüfuslar ile diğerleri arasındaki ilişkileri yorumlarken İmparatorluk anısını temel aldılar. Toplumsal yaşamda olduğu gibi sosyolojide de, farklı toplulukların varlığından doğan toplumsal ve siyasal sorunları ırklar, ırk ilişkileri, ırkçılık ve ırkayrımcılığı bağlamında ortaya koymak –bu bakımdan, "topluluk" sözcüğünün kendisi bile anlamlıdır– sömürge toplumundaki sorunları ortaya koyma tarzından miras kalmıştı. Irkçılık çözümlemesinin Yahudi düşmanlığını kendiliğinden dışlamasının nedeni de budur. Michael Benton'ın ve John Rex'in kuşağı bütün çalışmalarını, Avrupa'nın yayılmasından –Britanya İmparatorluğu bunun en olgun örneğidir– sonra bütün dünyada boy gösteren ırk ilişkilerine adamıştı. Eserlerinin büyük bölümünü 80'li yıllara kadar yayımlayan sosyologlar ise, "dış" İmparatorluk'a bağlı nüfusların göçüyle Britanya Adaları'nda yeniden kurulan "iç" İmparatorluk'u şiddetle eleştirdiler. Kendileri de *New Commonwealth* kökenli olan pek çok sosyolog İngiliz ırkçılığı, ulusçuluğu ve emperyalizmi arasındaki kopmaz bağı çözümleyip mahkûm ettiler.[2]

Kategorileştirme, siyasal sorunların oluşumunda hem bir göstergedir hem de bir araç. Toplumsal gerçekliği düşünme ve oluşturma kiplerini açığa çıkardığı ölçüde onu belirginleştirmek de önem kazanır. İngilizler, "eski" Commonwealth'in (*Old Commonwealth*) üyeleri

1 Banton, 1977, Özellikle bkz. s. 16-26.

2 Azınlıkların varlığının kabul edilmesini, New Commonwealth kökenli pek çok araştırmacının yapılan çalışmalarda merkezi bir rol üstlenmesine mi bağlamak gerekir? Pek çokları gibi Anwar, Gilroy, Goulbourne, Hall, Modood, Parekh, Sivanandan da bu kökenden gelmektedir. Fransa'da bu durumun eşdeğeri yoktur. Ulusçuluk biçimleriyle ilgili araştırmalar dikkate alındığında, Çekoslovakya'da doğmuş olan Gellner'in ailesi Yahudi'dir; aynı durum İngiltere'de göçmen bir ana babadan doğmuş olan Anthony Smith için geçerlidir; Kedourie ise Irak kökenlidir.

olan Kanadalılar, Avustralyalılar ve Yeni Zelandalıları göçmen Britanyalılar, yani Britanyalılar olarak kabul ederler; "yeni" Commonwealth'in (*New Commonwealth*) üyeleri ise eski Sömürge İmparatorluğu'nda yaşayan yerli nüfusların soyundan gelmektedirler. Bu iki grubu birbirinden ayırmak gerekir. Bunları yalnızca toplumsal yaşamda değil, topraklara ve uyrukluğa girişle ilgili yasalar her iki taraf için farklı biçimlerde uygulandığına göre hukuksal bakımdan da birbirinden ayırmaktadırlar.[3] Sömürgeleştirilmiş halkların mirasçısı olan herkes *Blacks* olarak adlandırılmaktadır. Bu terim, en azından 90'lı yıllara kadar Antilliler ya da Afrikalılar için olduğu gibi Hintliler için de kullanılıyordu; kısacası, İkinci Dünya Savaşı'ndan itibaren Büyük Britanya'ya yerleşen göçmenlerin büyük bir bölümünü, *native*lerin soyundan gelen ve Avrupalı olmayanları tek bir sözcükle ifade ediyordu. Yani bu terim "yerliler", "sömürge halkı" terimlerinin yerini aldı.

Önemli olan yalnızca sözcükler değil. Büyük çoğunluğu Britanya Tahtı'nın tebaası olan yeni Commonwealth kökenli bu göçmenlere uygulanan muamele sömürge tarihinin bir devamıdır ve daha uzak bir geçmişte toplumsal Darwinciliğin Öteki'ni düşünme tarzının bir biçimidir. Pek çok sosyolog, onların hâlâ "yerli" olarak algılanıp böyle bir muameleye layık görüldüklerini ve ırkçılığın, diğer Avrupa ülkelerinde olduğundan çok daha önemli bir fenotip olduğunu vurguluyorlar. *Black Britons* ya da *Black British* ifadeleriyle sık sık karşılaşılıyor. Şunu da ekleyelim ki, bu terimler siyasal bir anlam kazanmış ve 60'lı yıllarda Birleşik Devletler'de hak eşitliği mücadelesi veren *Black*lerden esinlenmiştir. "Irk sorunları"nın kökeninde eski sömürge halklarının ülkeye gelmesini gören muhafazakâr çevrelerin ideolojisi karşısında, göçmenler ve ırkçılık karşıtı militanlar bu kavrama olumlu bir anlam kazandırmak istiyorlardı.

Sözcüklerin kazandığı önem yüzünden, 90'lı yılların başından itibaren sosyologlar, söz konusu nüfusları belirtmek için, daha yansız bir terim olan "etnik azınlıklar"ı benimsediler; bu terim hem İmpara-

3 Dummett, 1990.

torluk anılarıyla daha az ilişki kuruyordu hem de Amerikan deneyiminin yananlamıyla daha dolaylı bir ilişki içindeydi. Yalnızca *siyah* olarak görülenleri ifade etmesin diye İrlandalılar, Kıbrıslılar ve Yahudiler de etnik azınlık kapsamına alındı. Ne var ki, eski sömürge halkları ile Avrupa kökenli göçmenler arasındaki ayrım, gücünü kaybetmedi. Nüfus sayımının da bunu doğruladığını göreceğiz.

Britanya siyasetinde, ırkçılık karşıtı mevzuat esaslı bir yer tutmakta ve ırk konusunda, toplumsal gerçeklikteki algıyı benimsemektedir. 1965, 1968, 1976 yıllarında benimsenen *race relations acts*in amacı, başta okul, iş başvurusu ve konut olmak üzere kamu alanında görülen ayrımcılıkla mücadele etmekti. Bu düzeneklerle, göçmenlere ve onların çocuklarına fırsat eşitliği (*equal opportunity*) tanınması öngörülüyordu. 1976'da, benzer başka kurumların yerini almak üzere kurulan *commission for racial equality (CRE)* müdahale edecek gerçek bir güçle donatılmıştı ve *race relations acts*te alman önlemlerin uygulanışını gözetmekle yükümlüydü. Komisyon, azınlıkların kolektif siyasal temsilini hukuk sistemi aracılığıyla gerçek anlamda üstlenme rolü taşıyordu, ancak üyeleri hükümet tarafından atanıyordu. Bu aşırılığıyla da, John Crowley'nin formülüne göre "yurttaş olmamanın neredeyse kabul edilmesi"ne[4] katkıda bulunmuş olmuyor muydu?

Aynı doğrultuda etki yaratan, Britanya'ya has başka bir özgül durum: Yarı-bilimsel, yarı-siyasal resmi raporlar hem kolektif düşüncede hem de ırkayrımcılığına karşı mücadelede etkin bir rol oynadı. Bunlardan eğitimi konu alan Swann raporu[5] sonrasında, bilinçli olmasa da öğretmenlerin ırkçı tutum takınabildikleri ortaya konuldu; bu sorunu çözmek ve yabancı kökenli çocukların kendi kültürlerinden gurur duymalarını sağlamak için, etnik ya da çokkültürlü okul programları uygulamak gibi pek çok önlem almak gerektiği söylendi. Bu programların içeriği, yerel yönetimler ile etnik azınlık topluluklarının temsilcileri arasındaki görüşmelerle belirlenecekti. Aynı biçimde, Scarman raporunun yazarları da, 1981'de kentlerde patlak veren ayaklanmaları açıklayan bir

4 Crowley, 1990, s. 61.
5 Swann, 1985.

çözümleme sundular ve bu tür olayların tekrarlanmasını önleyecek önlemler önerdiler.[6] Liverpool'daki ırk ilişkilerini konu alan Gifford raporu, iktisadi krize bağlı olarak ortaya çıkan uygulamaların gerileme sürecine girmiş eski sanayi bölgelerinde genç *Black*leri, nasıl işsizliğe mahkûm ettiğini ortaya koydu.[7] Tartışma konuları, ırkçılık karşıtı mücadeleden esinlenen kamu siyasetlerinin anlamını ve etkilerini, fırsat eşitliği yaratma ve çokkültürlü bir siyaset geliştirme iradesini kapsıyordu.

Sosyologlar, çeşitli ayrımcılık türleri karşısında uygulanan kamu siyasetlerinin somut etkilerine farklı bir gözle bakıyorlardı. Her şeyden önce, çokkültürlü siyaset uzmanları ile ırkçılık karşıtı militanların sayısındaki artışın, ırkçı uygulamaların kökünün kazınmasında yeterli olmadığını belirttiler. Son yıllarda, hemen hemen bütün etnik ilişki uzmanları Britanya'daki ırkçılığı konu alan bir kitap yayımladı. En azından ayrımcılıkkarşıtı siyasetlerin ve sosyoloji araştırmalarının güçlü bir "ırk" bilinci yarattığı su götürmez bir gerçektir. Greater London Council'ın (GLC) 1984'te sürdürdüğü kampanyanın sloganı başkentteki bütün duvarlara yazıldı: "Irkçılık hepimizi ilgilendiriyor: Ya onun kurbanları oluyoruz ya da maşaları." Kentlerde pek çok kez patlak veren ayaklanmalar (1948, 1958, 1981, 1985), 1989'da, Salman Rüşti'nin *Şeytan Ayetleri* adlı romanının yayımlanmasından sonra Müslüman Britanyalılarm gösterilerde kullandıkları şiddet sorunun giderek dramatik bir hal almasına yol açtı.

IRK İLİŞKİLERİ SOSYOLOJİSİ

Araştırmacılar kuşağının ilki, Avrupa'nın dünyaya yayılmasına ilişkin bir görüşten yola çıkarak ırk ilişkilerinde yaşanan durumlarla ilgili genel bir çözümlemeye girişti.

Irk İlişkisine Dair Durumlar ("Race Relations Situations")

Michael Benton'ın 1967'de ortaya koyduğu yaklaşım, o sıralar Britanya'da yaşanan durumu konu almıyordu; Benton, Avrupa'nın yayılma-

6 Scarman, 1981.
7 Gifford, 1986.

sıyla birlikte denizaşırı ülkelerde ortaya çıkan ırk ilişkilerine dair durumlar için genel bir yorum öneriyor ve altı farklı durumun yaşandığını söylüyordu: Çevresel ya da kurumsallaşmış ilişki, kültürleşme, egemenlik, himayecilik, bütünleşme, çoğulculuk.[8]

İki farklı toplumun üyeleri iş yapmaya başladıklarında, onlar arasındaki ticari işlemler de kendi toplumlarının dışında kalabiliyor ve o toplumları etkilemeyebiliyordu. Bu durum, yüz yüze gelmeden malların değiş tokuş edildiği bir tür "sessiz ticaret"ti. *Çevresel ilişki* olarak adlandırılan bu durum genellikle kısa süreli oluyordu. Düzenli bir hal aldığında da kâh kurumsallaşmış ilişki kâh kültürleşme biçiminde gelişimini sürdüyordu. Bu durumda, toplumun kimi üyeleri kendi toplumları ile diğeri arasında düzenli ilişkiler kuruyorlardı. Sistemlerden herhangi birinde belli bir yer edinerek iki sistem arasında "kurulmuş" ya da kurumsallaşmış ilişkiyi sürdüyorlardı. Oysa ortak bir siyasal düzen ya da bütünleşmiş bir toplumsal sistem oluşmuyordu ve her toplum kendi kurumlarını ve kendi geleneklerini sürdürüyorlardı. Ancak ilişki, yayılmakta olan bir sanayi toplumu ile başka bir toplumu bir araya getirdiğinde, birincinin gücü ikincinin bazı dönüşümler geçirmesini şart koşuyordu. Her ne kadar, bu iki toplum birbirine karışma eğilimi gösterse de, zayıf olan kuvvetli olandan daha çok değişime uğruyordu. Buna karşılık, ilişkide olan her iki toplum da küçükse ve merkezi yapılanmadan yoksunsa çoğunlukla kültürleşme yaşanıyordu.

Farklı ırk grupları ya da uluslar arasındaki ilişkilerin ya da bağların gelişimi, çoğu kez gruplardan birinin diğerini *egemenlik* altına alması ve tek bir toplumun kurulmasıyla sonuçlanıyordu. Böylelikle, ırk durumu bütün toplumsal ilişkileri etkisi altına alıyor ve sınıfların ırklara göre oluşumu kaçınılmaz hale geliyordu. Diğer belirgin toplumsal özellikleri, gelirleri, eğitimleri, dinleri, aile ilişkileri ne olursa olsun, şu ya da bu ırka ait olmak bireylerin konumunu belirliyordu. Bu durumda, yeni gelenlerin yararlandıkları siyasal bağımsızlık ölçüsünde iki siyasal sistem oluşabiliyordu. Yeni gelenler, her tür dış güç karşısında

8 Banton, 1967, 1971 çevirisi, s. 80 ve devamı.

bağımsız kalabilmişse, yerel topluma *egemenlik* düzenini dayatıyorlardı; Güney Afrika'da olduğu gibi. Siyasal bakımdan bir metropole bağımlı oldukları takdirde de *himayecilik* düzeni kuruluyordu. Bu düzen, kurumsallaşmış ilişkinin özel bir biçimiydi ve iki toplum arasındaki ayrımın sürmesini öngörüyordu. Sömürgelilerin oluşturduğu toplum, metropol ile yerli toplumun üst üste bindiği bir ortamdı.

Her ne kadar ırksal ayrımları tümüyle gözden kaçırmak mümkün olmasa da, onlara daha az önem verilmesi mümkündü. Bu durumda bütünleşme sistemi oluşuyordu. Çok sayıda (ikiden fazla) ırk grubunun bulunduğu, nüfusun çok çeşitli kökenlerden geldiği ve ırklararası evliliklerin çok sayıda olduğu koşullarda, bu tür bir sistemin ortaya çıkma ihtimali artıyordu. Irk, diğerleri gibi toplumsal bir işaretten –çoğunlukla diğerlerinden daha önemsiz bir işaretten– ibaret kalıyor ve yalnızca özel bazı koşullarda hakları ve görevleri belirliyordu.

Azınlık gruplarının sınırları pek de iptal edilmeden, hukuksal ve siyasal haklarda ve görevlerde eşitlik sağlanabiliyordu. Bazı azınlıklar hak eşitliği elde etmek için büyük bir dayanışma göstermek durumundaydılar. Azınlıkların varlığını pekiştiren bir gösterim sayesinde siyasal eşitlik elde edilip sürdürüldüğünde, kurulan düzenin de *çoğulcu* olduğu söylenebilirdi. Bu durumda ırk, çoğu toplumsal davranışı pek etkilemiyordu.

Bu farklı türlerden bazılarının evrimleşmesi olasılığı da vardı. Kültürleşme, bütünleşmeye kolaylık getiriyordu. Sömürgelilerin siyasal bakımdan bağımsız olup olmamalarına ya da bir metropolün otoritesine bağımlı olup olmamalarına göre ilk temasın ardından egemenlik ya da himayecilik geliyordu. Himayeciliğe dayanan bir yönetimde metropolün gücü zamanla zayıflayabiliyor ve böylelikle bütünleşmeye geçiş kolaylaşıyordu. Buna karşılık, egemenliğe dayanan yönetim, egemenlik sistemini sürekli pekiştiren ve bu sistemi değiştirmeyi giderek zorlaştıran bir örgütlenmeye dayanıyordu. Egemenliğin en saf biçimi, iki ırk kategorisinin var olduğu ve üstün kategorinin yenilerin girmesine (göç yoluyla) ya da ortaya çıkmasına (melezleşme yoluyla) karşı koyduğu durumda kuruluyordu. Ancak egemenlik yönetiminin varlı-

ğını sürdürebilmesinin tek yolu, iktisadi temellerinin istikrarlı olmasıydı ve bu yönetim maddi refaha sıkı sıkıya bağımlıydı. Mutlak egemenliği elden bıraktığında, eşitsiz çoğulcu bir yönetime kayabiliyordu. Göç toplumundaki asimilasyon paradigmasını benimseyen Chicago okulundan esinlenmiş ırk ilişkisi çevrimleri kuramcılarının tersine Benton, farklı tarihsel durumları göz önünde bulundurmak istiyor ve bütünleşme ya da çoğulculuk toplumlarının gelecekte kurulması olasılığı karşısında hiçbir tahminde bulunmuyordu.

Michael Benton'ın çalışmalarının özü dikkate alındığında, göçmenlerin kitleler halinde gelmesinin, Britanya kentlerinde yaşanan ırk ilişkilerine dair pek çok incelemeye kaynak oluşturduğu görülür.[9]

Unesco'nun ırkçılıkla mücadele eski danışmanı, Güney Afrika kökenli sosyolog John Rex, daha yakın bir tarihte, sömürgecilik-sonrası toplum örneklerinden esinlenerek, ırk ilişkisi durumlarını ele alan yeni bir çözümleme önerdi.[10] Onun çözümlemesine göre, şu iki toplum türünü birbirinden ayırmak gerekiyordu: Etnisitenin, bir sömürü ya da baskı durumu yaratmaksızın, farklar bakımından bir kaynak ve toplumsal örgütlenmede bir ilke halini aldığı toplumlar ile etnik ve ırksal durumun sömürüye ve baskıya yol açtığı toplumlar. Rex, bütün gayretiyle ikinci tür toplumları çözümlemeye çalıştı; yalnızca onlar, hakiki düşünsel ve siyasal sorunları su yüzüne çıkarabilirlerdi.

Bu toplumların üç temel özelliği vardı: 1) Özgür emek piyasasında olağanın çok ötesinde bir çatışma, baskı ve sömürü durumu yaşanıyordu; 2) bu çatışmalar, bu baskı ve bu sömürü yalnızca bireyler arasındaki ilişkileri değil gruplar arasındaki ilişkileri de kapsıyordu, öyle ki, bireyin bağlı olduğu varsayılan grubu terk etmesi imkânsızdı; 3) bu durum, çoğu kez biyolojik boyutu da barındıran belirlenimci bir kuram tarafından akılcılaştırılıyor ve doğrulanıyordu. Sonuç olarak, ırk ilişkileri durumu ile sınıfsal bölünmenin yarattığı durumu ayırt et-

9 Örneğin bkz: Glass, 1960; Patterson, 1963; Rex ve Moore, 1967; Hill, 1970; Richmond, 1973; Rex ve Tomlinson, 1979.

10 J. Rex, "The Role of Class Analysis in the Study of Race Relations: a Weberian Perspective", Rex ve Mason'da (yönetiminde), 1986, s. 64-84.

mek gerekiyordu; çünkü ırk ilişkileri durumu kuvvet yoluyla sürdürülürken, özgür emek piyasasında işverenler ile ücretliler arasındaki ilişkilerde bu yola başvurulmuyordu. Irk ilişkilerine dair durumlar, Rex'in imparatorluk sistemi olarak adlandırmayı önerdiği sistemden doğmuştu; Avrupalıların dünyaya yayıldığı dört yüzyıl boyunca, bu sistem de dünyaya yayılmıştı. Gerek sömürgeleştirilen ülkelerde gerekse eski metropollerde, kısacası bütün dünyada izlerini bırakmıştı. Wallerstein'ın dünya-iktisat kavramını yeniden kullanan Rex, Avrupa ülkelerinin yarattığı çeşitli imparatorlukları dikkate alarak bu kavrama nüans kazandırmak gerektiği ve eski sömürgeler ile eski metropollerde etnik ve ırksal ilişkilerin çözümlenmesini birbirinden ayrı tutmak gerektiği önerisinde bulundu. Bu çözümleme, Schermerhorn'un çalışmalarının bir devamıydı. Ancak John Rex, ondan daha "Marxçı" olduğunu söylüyordu; çünkü, etnik çatışmaların yalnızca tarihsel çatışmalardan ve kültür farklarından doğmadıklarını, esas olarak siyasal ve iktisadi düzendeki güç eşitsizlikleri sisteminden doğduklarını söylüyordu.

Sömürgeleştirilmiş ülkelerde ortodoks Marxçı yaklaşıma bağlı kalınamazdı. Gruplar arasındaki hukuksal eşitsizlikler ve tarihsel çeşitlilikler, yalnızca Marxçı kuramla açıklanamayacak bir sistemi, toplumsal statüler sistemini (Max Weber'in kullandığı *Stände* anlamında) yaratıyordu. Bu durumda sınıf mücadelesi, statülerin eşitsiz olduğu bir sisteme dayanıyordu. Irk, dayatılmış olumsuz bir statüydü. Statü sisteminin çözümlemesi ile sınıf ve üretim aracılığıyla sınıflar arası ilişkiler sisteminin çözümlemesini birbirine eklemlemek gerekiyordu ve Rex'e göre, çoğulcu toplum kuramcıları bunu yapmıyorlardı. Apartheid Güney Afrikası'nda ırka dayalı statü eşitsizlikleri, üretim yoluyla kurulan ilişkilerden önce geliyordu. Ancak ırksal grubun içinde, çıkar çatışmalarına yol açan ve kolektif eylemi oluşturan temel etken üretim sistemiydi. Siyasal sistem Siyahlara bazı roller veriyor, ancak daha sonra Siyahlar bir sınıfmış gibi davranıyorlardı. Eski metropollerde, İmparatorluk'tan kalan nüfuslar, kökenleri gereği emek piyasasında, konut ve eğitim alanlarında engellendikleri ölçüde *underclass* oluşturuyorlardı. Dolayısıyla, ırk ilişkileri sistemi ile sınıf sistemi arasındaki bağlar ya-

lın bir formülle özetlenemezdi. Kendinde sınıf olmaktan kendisi için sınıf olmaya geçişi ortaya koyan Marxçı kuram, etnisite kuramıyla bütünleşmeliydi. Sınıf bilinçlenmesi, kendi kaynağını üretim ilişkilerinin dışından alan etnik kimliklerin varlığı sayesinde kolaylaşabilirdi. Etnisite kuramcıları ise, kolektif etnik örgütlenmenin çoğunlukla kış uykusunda olduğunu ve yalnızca ortak çıkarların belirmesiyle etkin hale geçebileceğini kabul etmeliydiler.

Rex, Weber'in yorumunu geliştirdiği çözümlemede, sınıflar düzeni ile statüler düzenini birbirinden ayırırken, gerek sömürgeleştirilmiş toplumlarda gerekse eski-metropollerde egemen olan toplumsal ve ırksal eşitsizlik sistemini açıklamak üzere bunları bir araya getirdi.[11] Bununla birlikte, son tahlilde üretimle kurulan grup ilişkilerinin, yani toplumsal sınıfın öncelikli kaldığını öne sürdü. Etnik ve ırksal ilişki durumları olarak adlandırılan olgunun temel öğeleri etnik ya da ırksal grupların kendisi değildi. Bu durumlar, sınıf, statü (*Stände),* kast ve saygınlık mücadeleleri (*status-seeking*) egemenliğine dayanan bir sistemde yer alıyorlardı. Bizim başımızı ağrıtan da, ırk ilişkileri durumu değil sınıf sistemindeki ve toplumsal statülerdeki haksızlıklardı. Gerek eskiden sömürgeleştirilmiş toplumlar gerekse eski sömürgeci ülkeler için sömürge-sonrası toplum kavramını kullanan Rex, Büyük Britanya'da yaşanan ırkçılık konusuna kendini adamış genç kuşağın benimsediği düşünce akımı içinde yer aldı. Britanyalı sosyologların, Büyük Britanya'da ırk ilişkileri durumu yaşandığının ayırdına varmaları, 1965 sonrasına rastlar.[12] Yüzyılı aşkın bir süreden beri göçmenlerin büyük çoğunluğu Avrupa ülkelerinden gelmişlerdi; eski sömürge halklarının gelmesi ise yeni bir ırk ilişkisi durumunun oluşmasına yol açmış ve sosyologları araştırma yapmaya teşvik etmişti. "Savaş sonrası dönemde Büyük Britanya'daki ırk ilişkileri yepyeni bir yön kazandı ve düşmanlıklarda ve çatışmalarda baş köşeye renk yerleşti."[13]

---

11 Rex, 1959; Rex, 1970.

12 Miles ve Phizacklea, 1979, s. 4.

13 H. Bradley, "Changing Social Divisions: Class, Gender and Race", Bocock ve Thompson'da (yönetiminde), 1992, s. 42.

AZINLIK BİLGİSİ

Büyük Britanya'da, artık etnik nitelemesiyle birlikte anılan azınlıkların varolduğu açıkça kabul edilmektedir. Pek çok tereddütten ve tartışmadan sonra ve on yıl öncesinde reddedildiği halde, 1991 sayımında etnik aidiyet üstüne bir sorunun yer alması, nihayet kabul edildi. 1980'de muhalifler, bu sorunun bile azınlıkların varlığını kabul etmek anlamına geleceğini öne sürdüler. 1990'da Avam Kamarası'nda alman karar ise şu argümana dayanıyordu: Etnik ve ırksal kökenle ilgili sorunun sorulması, ırkayrımcılığına maruz kalan nüfusların karşılaştıkları engelleri ortadan kaldırmak üzere hükümetin başvurabileceği gerekli bir koşul olduğuydu. Azınlık etnik toplulukların belirgin özelliklerinin ve gereksinimlerinin uzamdaki dağılımını (nüfusun yaklaşık % 5,5'ğu) bilmek, bu siyaseti selamete ulaştırmanın tek yoluydu.

Bu yaklaşıma bağlı olarak aşağıdaki kategoriler önerildi: Beyazlar; Antilli Siyahlar; Afrikalı Siyahlar; diğer Siyahlar (belirtiniz); Hintliler; Pakistanlılar; Bangladeşliler; Çinliler; diğer etnik gruplar (belirtiniz). Haklı olarak eleştirmenler sayım sırasında sorulan "etnik" sorunun aslında "ırksal" bir soru olduğunu ve Avrupa kökenli bütün göçmenlerin, Britanyalılar ile birlikte "Beyazlar" olarak adlandırıldıklarını söylediler. Buna karşılık, bazı Müslümanların talep ettiği ve dinsel aidiyeti konu alan sorunun sayımda sorulması reddedildi; çünkü kamu ile din alanlarını birbirinden ayıran 1920 tarihli resmi karara aykırıydı. Hiç kuşkusuz bu karar, azınlık nüfuslar hakkında çoktan gelişmiş olan bilgiyi belirginleştirmeye katkıda bulunacaktı. Bu bilginin ırk bilincinin zayıflamasına yol açtığı kanıtlanmadı; zira bu kararla, bütün "Beyazlar" aynı kategoriye konulmuştu ve diğerleri arasında da daha "ince" ayrımlara gidilmişti.[14] Azınlık gruplar üstünde bilgi edinme çabası iki ana temada yoğunlaştı: Okulda ve iş piyasasında maruz kaldıkları ayrımcılıklar ile iktisatta edindikleri yer; siyasal davranışlar.

---

14 Johnson, 1993.

Ayrımcılıklar

Okulda ayrımcı uygulamalara maruz kaldıkları ölçüde azınlıkların yüksek bir niteliğe kavuşmaları da zorlaşıyordu. Daha önce adı geçen Swann raporunda, genel olarak şu düşünce üstünde duruluyordu: Azınlık gruplarına bağlı olan öğrenciler, istemeyerek de olsa öğretmenlerin bünyelerinde taşıdıkları ırkçı stereotiplerden esinlenen davranışların ve Beyaz arkadaşlarından gelen ırkçı tacizlerin (*racist harassment*) sonuçlarına maruz kalmaktaydılar. Ancak şunu da unutmamak gerekiyordu: Asyalı olarak anılan, yani Hint yarımadası kökenli çocukların okul başarısının, son soruşturmalara göre (1992) ve gösterge ne olursa olsun, Beyazların başarısına en azından eşit olduğu görülmüştü (erkek çocukların başarısı muhtemelen daha yüksekti, ancak onların elde ettikleri sonuçları kızlarınkilerden ayırabilecek istatistik araçlar henüz temin edilmemişti). Buna karşılık Antillilerin başarısı daha düşüktü. Asya kökenli öğrencilerin ortaöğretim (bakaloryanın eşdeğeri) sonunda A düzeyine ulaşma şansları, Karayib asıllı genç Britanyalılardan üç kez daha fazlaydı. Pakistan ve Bangladeş asıllı öğrencilerin elde ettikleri sonuçlar ise, Hindu Birliği kökenli öğrencilerin sonuçlarına giderek yaklaşmaktaydı; oysa, son yirmi otuz yıl boyunca Hindistan asıllı çocuklardan üstün durumdaydılar. Ne ırk ne de ırkçılık, tek başına soruyu cevaplayabiliyordu. Bu sonuçlar dikkate alındığında, Thomas Sowell'in gözlemlerini yabana atmamak gerektiği görülecektir.[15]

Azınlıkların maruz kaldıkları ayrımcılık, emek piyasasında en kuvvetli halini alır. Eşit nitelikler taşısalar da, *Black*lerin iş bulma şansı daha azdır. 60'lı yıllar boyunca, bu gerçeği kanıtlayacak deneyimler yaşanmıştır. Meslek ve aile bakımından aynı özellikleri taşıyan Beyaz ve siyah oyuncular, işçi arayan müstakbel işverenlere sırayla başvurdular. Böylelikle, ayrımcı uygulamaların % 50 geçerli olduğu kanıtlandı. 1977'de yapılan bir soruşturmaya göre, iş bulmak için, Beyaz adayların koşulları bakımından tümüyle onlara eşit olan Siyahlardan on kez daha şanslı oldukları görüldü. Bu olaylardan sonra, iş

15 Bkz. IV. Konu.

ilanlarında Siyahları dışlayan ifadeler yasaklandı (eskiden ilanlarda, *Coloured excluded* ibaresi yer alıyordu), ne var ki ırkçılığın gizli biçimleri ortaya çıktı. Esin kaynağını toplumsal uygulamalardan alan "yeni ırkçılık" ya da "dolaylı ırkçılık" düşüncesi, bütün Britanya sosyolojisine yayıldı. Yüksek nitelikler taşısalar bile Siyahların işsiz kalma ihtimali diğerlerinden daha çoktu. Üstelik, durgunlukla birlikte işe almaların da çoğunlukla kişisel tavsiyelere bağlı olmaya başladığı görüldü; toplumsallaşma ağlarında daha az yer alan azınlık gruplarından adayların, iş başvurusunda elenme olasılığı böylelikle daha da arttı. Bayan Thatcher'm uyguladığı ve bütün sosyologların oy birliğiyle mahkûm ettiği siyaset, siyah gençlerin artan oranda işsiz kalmalarının sorumlusu olarak görüldü; ırkçılık yüzünden ve sorun oluşturduklarına dair yaygın kanaat nedeniyle Siyahlar, iktisadi liberalizmin ilk kurbanı oldular.

60 ve 70'li yıllarda, antropoloji alanında yapılan ilk kent soruşturmaları, yerel nüfusun kısmen terkettiği yoksullaşmış merkezi mahallelerde "renkli" nüfusların yoğunlaştığını göstermişti. Anthony Richmond, işte ve kentlerde İngiliz nüfusların yerini göçmenlerin aldığına dair bir görüngüden söz etmişti.[16] Göçmenlerin maruz kaldıkları ayrımcılık, onları, maddi kaderlerini iyileştirmekten ve diğerlerinin yaşadığı hareketliliği yaşamaktan alıkoyuyordu. Giderek kültürleşmeleri de, kendi topluluklarının dışındaki kolektif yaşama daha çok katılmaları biçiminde kendini göstermiyordu. Anthony Richmond'a göre bunun nedeni, İngiliz nüfusun renkli insanlara karşı taşıdığı önyargının güçlü olmasıydı.[17] Micheal Benton da, Büyük Britanya'da ırka dair önyargıların eskiden ne denli güçlü olduğunu ve hâlâ aynı gücü koruduğunu vurguluyordu. Bununla birlikte, 1981 ayaklanmalarından sonra yapılan soruşturmalar, göçmen nüfusların getto oluşturmadıklarını ve asi gençlerden önemli bölümünün yoksul Beyazlar olduğunu ortaya koyuyordu. İngiltere'de, siyah Amerikan gettosunun eşdeğeri oluşmadı.

16 Richmond, 1973, s. 265.
17 Richmond, 1973, s. 271.

Daha yakın tarihte yapılan soruşturmalara göre, 1981'de ve 1985'te kentlerde çıkan ayaklanmaların şu bölgelerde patlak verdiği görüldü: Başta Siyahlar olmak üzere halk kategorilerinden gençlerin yüksek oranda işsiz olduğu, büyük bir yoksulluk içinde yaşadığı, belirgin bir ırkayrımcılığına maruz kaldığı, fiili bakımdan siyasal olarak dışlandığı ve polis karşısındaki güçsüzlüğünü hissettiği bölgeler. Karayibler'den gelen Siyahlar (erkekler ve kadınlar), ırkçı uygulamalara Asyalılardan çok daha fazla maruz kalıyorlardı; özellikle göçmen bürosu yetkilileri ve polisten geliyordu bu tutum ve adalet aygıtının bütün düzeylerinde (hüküm giyme, hapis, vb.) daha yüksek oranda temsil ediliyorlardı. Ancak bu genel koşullar şiddet patlamalarını tam anlamıyla açıklamıyordu. Bazı araştırmacılar, Thatcher hükümeti yıllarında iktisadi ve siyasal alanlarda yaşanan gelişmelerin dramatik etkileri üstünde ısrarla durdular; önem verdikleri başka bir konu da, başta polis olmak üzere insanların davranışlarının siyah gençleri giderek marjinalleştirmesiydi.[18] Bu tür uygulamalara maruz kalanlar, onları dışlayan bir toplumsal sistemle nasıl özdeşleşebilirdi?

Azınlıklar, iktisadi yaşamın bazı sektörlerinde yoğunlaştılar.[19] Ancak, yönetici mesleklerden pek dışlanmadılar: 1971'de Hindu Birliği kökenli erkeklerin % 16'sı üst düzey kadrolara ve serbest mesleklere (*professions and managers*) denk düşen bir kategoride yer alıyorlardı; 1991'de bu oran % 30'a çıktı. Afrika ülkelerinden göç eden Hintliler –sömürge yıllarında, orta düzeyde memur ve küçük girişimci olan bu nüfus, ara sınıfı oluşturuyordu– daha da yüksek bir oranda temsil ediliyorlardı. Ancak, en hızlı ilerleyenler Pakistanlılar ve Bangladeşlilerdi: 1971'den 1991'e % 7'den % 20'ye ulaştılar. Aynı süre zarfında Beyazların oranı % 18'den % 28'e çıkmıştı. Hint yarımadasından gelen bütün Asyalıların gösterdiği toplumsal hareketlilik Beyazlarınkinden daha yüksekti. Buna karşılık, Antillilerin gösterdiği ilerleme daha hatırı sayılır olmakla birlikte çok daha yavaştı: 1971'de % 3'ken 1991'de % 12'ye

18 Solomos, 1988.

19 Azınlıklar üstünde bilgiye ulaşmak için çok sayıda çalışma yapıldı. En önemli sentezler arasında: S. Field (yönetiminde), 1981, Ward ve Jenkins (yönetiminde), 1984.

ulaştı. Yanı sıra, çoğunluğu Hint yarımadası kökenli bir iş burjuvazisinin ortaya çıktığı görüldü; bunlar, sermaye sahipleri ve girişimcilerdi.[20]

Bütün bunlara rağmen Antillilerin ve Asyalıların –aynı zamanda İrlandalıların; İngiliz sosyologlar, yakın tarihe kadar onlar hakkında çok daha az inceleme yaptılar– büyük çoğunluğu işçi sınıfı içinde yer alıyordu. Son yıllarda, iktisadın bütün alanlarında ve bütün düzeylerde çalışan ücretlilerin oranı düştü. Başta küçük ticaret, gıda ve tekstil sanayisi olmak üzere, Hint kökenli girişimcilerin sayısı oldukça çoktu. Bu gelişmenin belirsiz bir anlam taşıdığını söylemeliyiz. Göçmen kökenli küçük burjuvazinin oluşmuş olduğunu gösterir kuşkusuz. Ancak bazı durumlarda da, azınlık gruplarının girişimde bulunma isteğinden çok, sorunlu emek piyasasında ücretli iş bulmakta yaşadıkları zorluğun göstergesidir. Nitekim, azınlıkların işsizlik oranı Beyazlarınkinden çok daha hızlı artmış, ancak bu oran kökenlerine göre farklar göstermiştir: 1991'de Beyaz insanların işsizlik yüzdesi % 7'ye ulaşmışken, Hintlilerinki % 10, Antillilerinki % 16, Pakistanlıların ve Bangladeşlilerinki ise % 21'di. Annie Phizacklea'ye göre bu veriler, "Asyalı" küçük işletmelerin hızla çoğalmasını açıklıyordu. Aynı bakış açısını benimseyen başka yazarlar, bu gelişme yüzünden azınlık emekçilerinin girişimciye dönüştüklerini, ancak bağlı oldukları ırk yüzünden yine elverişsiz durumda kaldıklarını öne sürdüler. Marx'ın anladığı anlamda bir "yedek emek ordusu" oluşturuyorlardı. Ancak, bu yorumun eskisi kadar doğru olmadığı anlaşılıyor; çünkü, Hint kökenli girişimciler, başta Londra olmak üzere büyük kentleri terkeden Beyazların boş bıraktığı iş ve etkinlik fırsatlarından yararlanmayı başardılar.[21]

Birleşik Devletler'de ve Hollanda'da çok daha uygun koşullarda yaşayan Antilliler, Hint yarımadasından gelen nüfuslardan farklı olarak Britanya toplumunda, genel olarak çok daha başarısız oldular; etnik saygınlıklarını ortaya koyarak ve kendi köken kültürlerini ifade etme hakkını talep ederek tepki gösterdiler. Kendilerine has bir "sokak kültürü" oluşturdular ve anne babalarının rastafaricilik inançlarını ve

20 Miles'da, 1987, buna ilişkin bir açıklama bulunabilir. Ayrıca bkz. Srinivasan, 1995.

21 Cross (yönetiminde), 1997.

uygulamalarını bütün Britanya gençliğine yaydılar. Sömürge Afrika'sının eski mesihçilik akımlarında olduğu gibi, dine yönelik bu çağrılar kendi benliğini ortaya koymakta kullanılan bir silahtı: Elverişsiz koşullarda yaşayan nüfusların kendi mutsuzluklarına bir anlam verme, denetim dışına çıkmış olan ve anlaşılmaz hale gelen kaderlerini açıklama gereksinimini ifade ediyordu. 80'li yıllardan itibaren, İslam'daki farklı köktencilik biçimlerinin de yayıldığı gözlemlenmektedir. Çok sayıdaki etnik ve toplumsal grubun yaşam tarzları ve kültürel gönderimleri giderek birbirinden uzaklaşmıştır.

Siyasal Davranışlar

Seçim sosyolojisi, azınlıkların seçim kütüklerine yazılma yüzdesinin genel ortalamanın altında kaldığını gösteriyordu.[22] Ancak kayıtlı olanların seçimlere katılımı ortalamanın üstündeydi. Antil kökenli nüfusta görülen, kuvvetli ayrımcılığa maruz kalma duygusu daha çok siyasal duyarsızlığa yol açıyordu ve çekimser kalma tutumunu kuvvetlendiriyordu. Bununla birlikte, genel olarak seçimlere katılma eğilimi artıyor ve "azınlıklar"a özgü davranışlar da giderek azalıyordu. Bağlı oldukları toplumsal sınıf ne olursa olsun oy verenlerin çok büyük bir bölümü Labour'ı tercih ediyorlardı: Örneğin 1979'da Antil kökenli Britanyalıların % 90'ına ve Hint yarımadası kökenli Britanyalılarm % 86'sına karşılık, diğer seçmenlerin % 50'si bu partiye oy vermişlerdi. 1983'te ise, Gallup'un yaptığı bir kamuoyu araştırmasına göre, Yeni Commonwealth'ten gelen seçmenlerin % 64'ü işçi partisini, % 21'i de muhafazakârları desteklediler; oysa, ulusal düzeyde muhafazakâr parti oyların % 42'sini, işçi partisi ise % 24'ünü aldı. Keza, Birleşik Devletler'deki yeni göçmenler de, her zaman demokrat partiyi tercih ettiler. Ancak, Hindistan kökenli nüfusun maddi başarı kazanmasından sonra, orta sınıfın da muhafazakâr partiden yana oy kullanmaya başladığı görüldü. Aynı toplumsal ilerlemeyi yaşamayan Antil nüfusu ise, kitlesel olarak işçi partisi tarafında kaldı.

22 Siyasal katılımla ilgili çok sayıda çalışma yapılmıştır: Özellikle bkz. Anwar, 1986; Layton-Henry, 1984 ve 1992; Goulbourne, 1990.

1984 yılında Londra Kent Meclisi'ne seçilen Asya ve Karayibler asıllı yetmiş dokuz üyeden altmış dokuzu işçi partiliydi. Azınlık temsilcileri, nüfusa oranla az temsil ediliyor olsalar da, hem parti yaşamında hem de yerel yönetimlerde yer aldı. Özellikle bayramlarına saygı gösterilmesi ve kızların Müslüman geleneğine uygun olarak okula gitmeleri gibi konularda yerel yönetimlerle görüşmeler yaptılar. İlk kez 1987'de Britanya Parlemantosu'na dört siyah milletvekili seçildi. İki büyük parti, "siyah"lar için, kendi yapıları içinde ayrı kollar kurulmasını kabul etmediler. Yani aynı zamanda, hem göç kökenli nüfusun önemli bir bölümünün olağan siyasal yaşama dahil edilmesine hem de kurumsal siyasetin dışında mücadeleye giren bir azınlığın radikalleşmesine tanık olunuyordu.

Azınlık gruplarının yerelleşmesine, iktisadi katılımına ve seçim davranışlarına ilişkin ayrıntılı bilgiler, şu kuramsal görüşün de yenilenmesine yol açtı: Sosyoloji soruşturmaya dayanır. Örneğin, Antilliler ya da Afrika kökenli Britanyalıların Hint yarımadası kökenli Britanyalılar kadar ilerlemediği, buna karşılık bu bölgeden farklı grupların (Bangladeşliler, Hintliler, Pakistanlılar) giderek birbirine yakın bir gelişme seyri gösterdiği koşullarda grupların kaderinin yalnızca ayrımcılığa bağlı olduğu söylenebilir mi? Tariq Modood'un kuvvetle öne sürdüğü gibi, yalın bir "Beyaz-siyah" karşıtlığına dayanan ırksal ikicilik kavramına bel bağlanamazdı; *Black*ler, çeşitli toplumsal gerçeklikleri bünyesinde barındıran siyasal ve toplumsal bir kategori oluşturuyorlardı.[23]

Her ne kadar çözümlemeyi ayrımcılığa indirgememek önemli olsa da, Malcolm Cross'un da öne sürdüğü gibi üç farklı değişken dizisini göz önünde bulundurmak gerekir: Her durumda farklı özgül biçimler alan ve ayrımcılığa bağlı olan baskılar; ancak aynı zamanda iktisadi sistemin sunduğu imkânlar; ve kültür sermayesi de dahil, azınlık gruplarına bağlı bireylerin yararlandığı bütün kaynaklar. Sanayi alanındaki yeniden yapılanmalarda görülen iş biçimleri (nitelikli işlerin oranı arttı) ve çeşitli grupların, iktisadi sistemin yeni gereklerine uyum

23 Modood, 1990 ve 1990 (b).

gösterme kapasitesi üstündeki etkilerini çözümlemek önemlidir. Bu bakımdan, yalnızca mesleki nitelik değil hareketlilik de önemli bir rol oynamaktadır: İngiltere'nin Thatcher'lı yıllarında Güneydoğu gelişirken, geleneksel sanayi bölgelerinin yer aldığı Kuzey ve Merkez geriledi. Müslümanların katılımına ilişkin çözümleme de, toplumun bütünsel gelişiminden ayrı tutulmamalıdır.

IRKÇILIK, ÇOKKÜLTÜRCÜLÜK VE KAPİTALİST ULUS

"Azınlıklar"ın varlığı ve köken kültürünün değerlerini İslam adına muhafaza etme doğrultusunda onların temsilcilerinin ifade ettiği irade, İngiltere'deki çokkültürcülük tartışmasına özel bir önem kazandırdı. Bu terime tam olarak verdikleri anlam ne olursa olsun, sosyologların çoğu bu iradenin yanında yer aldılar. "Britanya geleneği"ni savunanlara karşı koydular. Onlar da, oldukça şiddetli bir üslupla, ortak kültürün çözülmesinden ve toplumun parçalanmasından endişe duyduklarını ifade ediyor ve göçmenlerin, "evsahibi toplum"un "toplumsal ve kültürel normlar"ına uyum göstermek zorunda olduklarını belirtiyorlardı. Enoch Powell, 1968'de yaptığı ünlü söylevinde, Büyük Britanya'nın Yeni Commonwealth'ten gelen nüfuslar tarafından sömürgeleştirileceğine dair temaları kamu yaşamına soktu. Lirik bir üslupla İngilizler'in kendi kimliklerine doğal bir bağlılık duyduklarını ve bütün bu altüst oluşlardan sonra göçün hakiki kurbanları haline geldiklerini, kendi okullarından ve kendi hastanelerinden kovulduklarını söylüyordu. Irkçılık karşıtı militanların temalarının tersyüz edilip kullanıldığı bu söylev halkı derinden etkiledi; 80'li yılların muhafazakâr yöneticilerine ve özellikle de *The Salisbury Review* çevresinde toplanan muhafazakâr gruba esin kaynağı oldu.

Çokkültürcülük ve Bütünleşme

Britanyalılar göçmenler karşısında, ilk başta asimilasyon adı verilen bir siyaseti benimsemişlerdi, yani hiçbir özel önlem almamışlardı. Açıkça belirtmeseler de, Birleşik Krallık topraklarına ayak bastıkları andan itibaren, İngilizler gibi davranmalarını bekliyorlardı. Onların

özel gereksinimlerini karşılamak üzere hiçbir öngörüde bulunmuyorlardı. İşçi partisinden İçişleri Bakanı Roy Jenkins'in ağzından asimilasyon siyasetinin resmen mahkûm edilmesi 1972 yılına rastlar; bu siyasetin yol açtığı tekbiçimlilik, yassılaştırıcı (*flattening*) olma niteliği taşıyordu. Bunun üstüne, bütünleşme adı verilen kültürel çeşitlilikle bağ kuran ve "karşılıklı hoşgörü" adı verilen genel proje kapsamında ele alınan bir siyaset uygulanmaya başlandı. "Bütünleşmeyi, asimilasyondaki gibi yassılaştırmaya yol açan bir süreç olarak değil, karşılıklı hoşgörü ortamı içinde kültürel çeşitlilikle birlikte ilerleyen fırsat eşitliği [*equal opportunity*] olarak tanımlıyorum."[24]

Swann raporu da, çokkültürcülük lehine birkaç yıldan beri tartışmaları alevlendiren argümanları resmileştirerek aynı doğrultuda yer alıyordu. Çokırklı bir toplumun uyumlu bir işlerlik içinde olabilmesinin tek yolu, ister çoğunluk olsunlar ister azınlık bütün etnik grupların oybirliğiyle kabul edilmiş değerlerden, uygulamalardan ve yöntemlerden oluşan bir çerçeve içinde kalarak toplumun bütününe tam anlamıyla katkıda bulunmasıydı. Ancak, ortak yaşama gerçekten katılabilmeleri için etnik azınlık topluluklarının (*ethnic minorities communities*) kendi farklı kimliklerini, gerektiğinde Devlet desteğiyle sürdürmeleri gerekiyordu. –"Çokkültürlü" okul programlarından yararlanıp– azınlık kültürlerinin eşit derecede saygın oldukları kabul edilerek, azınlıkların yüz yüze kaldıkları zorluklar karşısında gerçekten etkili bir mücadele verilebilirdi yalnızca.

Çokkültürcülük, geniş kesimlerin övgüsünü kazandı ve ırkçılık karşıtı çevreler ile çok sayıda öğretmenin ve toplum çalışanının resmi ideolojisi haline geldi. Kültürel görelilikten doğan ve bütün kültürlerin eşit değerde olduğunu öne süren düşünceye sırtını dayadıkça yaygınlaştı. Yerel anlaşmaların sonuçlanmasında esin kaynağı oldu ve bu anlaşmalar sayesinde, Müslüman kültüre bağlı etnik azınlıkların kültürel özgüllüklerine yer açıldı: Örneğin, Birmingham'daki bazı okullarda okuyan kızlar beden eğitimi dersine katılmama, erkek çocuklarla birlikte

24 Rex ve Tomlison tarafından aktarılmış, 1979, s. 170.

havuza gitmeme, biyoloji derslerini izlememe ve "Müslüman edep" kurullarına uygun özel bir üniforma giyme hakkını aldılar. Belediye kantinlerinde Müslümanların beslenme kuralları dikkate alındı.

Diğer Avrupa ülkelerinde, Büyük Britanya'nın, çokkültürlü siyaset bakımından Amerika modelini taklit etme eğiliminde olduğu söylendi. Buna karşılık Britanyalı sosyologlar çokkültürlü siyasetin ve *affirmative action*ın sınırlarını vurguladılar. Bu anlamda oluşturulan tek hukuksal düzenleme, 1966'da çıkarılan yerel yönetimlerle ilgili yasanın 11. paragrafıdır; burada, yeni göçmenlerin "özel gereksinimler"ini karşılamak üzere oluşturulmuş fonları dağıtma yetkisi yerel yönetimlere veriliyordu. Yıllar boyunca kaynakların en büyük bölümü (% 80) okullara tahsis edildi ve bu kaynaklar, İngilizce konuşmayan öğrencilerin dil öğreniminde kullanıldı. Çokkültürlü eğitimle ilgili tartışmalar siyasal gündemi canlandırmışken ve genel ortam çokkültürcülüğe hem belirsiz hem de genel içerikler kazandıracak kadar elverişli hale gelmişken sosyologlar, bayan Thatcher hükümetinin nihayet 1988'de benimsediği eğitim yasasını suçlayarak, kültürlerarası okul programlarına çok sınırlı bir yer verimesini eleştirdiler. Genel olarak da, Amerikan modeli *affirmative action* biçimlerini oluşturacak yasal düzenlemelerin bulunmamasının altını çizdiler. Konutla, kentle ve işle ilgili kamu siyasetlerde ırk gözönüne alınmıyordu: Müdahale kuşaklarına (*areas*) dayanan bu siyasetler, etnik ve ırksal kökenleri ne olursa olsun buralarda gruplaşmış nüfusların tümünü kapsıyordu; *colour-blind* –bu terimin Fransızca'da "evrensel" sözcüğüyle karşılanması anlamlı sayılmalıdır– siyasetlerdi bunlar. Britanyalılar hak eşitliğini güvence altına almaya çalışırken ayrımcılıklara karşı mücadeleyi öne çıkardılar. Irkçılık karşıtı mevzuat ise, özellikle emek piyasasındaki ayrımcılıklara karşı savaşmakta kullanılıyordu.

Bazıları da, sözde çokkültürcülüğün fiiliyatta sınırlar getirdiğini öne sürdü.[25] Azınlıklar, hukuksal bakımdan bile ayrımcılıkla karşı karşıya kalıyorlardı. Onların bayramları Hıristiyan bayramları gibi

25 Bu paragrafta Sebastian Poulter'in argümanları sunulmaktadır, 1989. Ayrıca bkz. Poulter, 1986.

kamu yaşamında tanınmıyordu. Müslümanların defin kurallarına ve küllerin nehre atılması geleneğine saygı gösterilmiyordu. Müezzinin camiden çağrı yaparak müminleri ibadete davet etmesine, pek ender izin veriliyordu. Kızlar, karma olmayan okullara gitme imkânından yoksundu. Yahudilerin ve Quakerların genel normlara aykırı davranma hakkından, Müslümanlar düğünlerinde yararlanamıyorlardı. Göçmenlik kuralları, köken ülkede kalmış ailelerle "anlaşmalı" evlilik yapılmasına engel oluyordu. Küfür yasası İslamiyet'i kapsamıyordu. Özel Müslüman okullara, diğerleri gibi yardım yapılmıyordu. Bazı geleneksel düzenlemelerin kabul edildiği doğruydu: Sih öğrenciler devlet okullarında sarıklarını takabiliyor, Müslüman kızlar da pantalon giyebiliyorlardı; kamuya ait inşaat alanlarında ve motorsiklet kullanırken Sihler kask takmayabiliyor ve sarıklarını kullanabiliyorlardı. Buna karşılık İslam aile hukukuna ilişkin uygulamalar kabul edilmiyor ve bu uygulamaların, gerek siyasal geleneğe gerekse İnsan Hakları Avrupa Sözleşmesi gibi uluslararası anlaşmalara karşı olduğu düşünülüyordu: Çok eşlilik, zorla evlendirme (anlaşmalı evlilikten farklı olarak), kızların ergenlikten önce evlendirilmesi, ret yoluyla boşanma, Müslüman olmayanlarla evlenen kadınların Müslüman topluluktan dışlanması (*ban*). Oysa Poultner'a göre, hak eşitliği farklı muamele önünde bir engel değildi. Farkı kabul etmenin kendisi de ayrımcılık sayılamazdı. Yasalar *colour-blind* olmalıydı, ancak dinsel ve kültürel farkların görmezden gelinmesini dayatamazlardı.

Sosyologların büyük bir bölümünün çokkültürcülüğe değer atfetmesi, ırkları dikkate almayan her siyasetin, farklı ırkların bütünleşmesini ve eşitliğini sağlayamayacağı düşüncesine dayanıyordu. Sosyologlar, 20'li yıllarda Chicago sosyologlarının ortaya attığı "etnik paradoks"u hatırlattılar: İtalyan, Polonyalı ya da Yahudi göçmenler Birleşik Devletler'de yeniden oluşturdukları ulusal kökenli topluluklarına aidiyetleri sayesinde Amerikan toplumuna tam anlamıyla katılabilmişlerdi. Dolayısıyla etnik ve ırksal özgüllükleri kabul etmek ve dikkate almak gerektiği genel kabul görmüştü. Ancak, 20 ve 30'lu yılların Chicago örneğini, 90'lı yılların Birleşik Krallığı'na aktarmak yeterli miydi?

Öte yandan, sömürgecilik siyasetinin, hiç kuşkusuz devamı olan bu bütünleşme biçimiyle ilgili şunlar da söylenebilirdi: Britanya'daki dinlerin, İskoçyalı ve Galli "uluslar"ın çoğulluğunu kabul eden bu bütünleşme geleneği, çok daha derinlerde, çeşitliliği de değerli buluyor ve özel bireyler ile toplumsal grupların varlığını dikkate alıyordu.

Çokkültürcülük Üstüne Eleştirel Sorular

Çokkültürlü siyasete yönelik eleştiriler iki cepheden geldi: Evrensel ilkeler adına ulusal bütünleşme geleneğine bel bağlayan bazı sosyologlar ve başrolü kültüre vermeyi reddeden Marxçı sosyologlar.

John Rex, 1986'da düzenlenen bir konferans sırasında çokkültürcülüğün, bireylerin eşitliği ilkesine ters düşebileceğini hatırlattı. Britanya toplumunda hem azınlık kültürlerinin hayata geçmesinde tam özgürlüğün hem de fırsat eşitliğinin aynı zamanda güvence altına alınmasının zor olabileceğini belirtti.[26] Philip Nanton ise, etnik ve ırksal grupların varlığının kamu siyasetleriyle kurumsallaştırılıp benimsenmesinin, özel aidiyetleri ve kimlikleri yerleştirmek, dondurmak ve pekiştirmek gibi zararlı etkilerinin olabileceğini vurguladı.[27] Jan Rath, "azmlıklaştırma" siyasetini eleştirerek bunun, çoğunlukla nesnel olarak azınlık nüfuslarını denetlemeye ve manipüle etmeye vardığını belirtti.[28]

En sistemli ve en derin çözümlemeyi sunan, Harry Goulbourne oldu.[29] Hem, ulusla ilgili etnik yaklaşımında Beyaz olmayanları dışlayan muhafazakârları eleştiriyordu, hem de *Swann report* yazarları gibi çoketniciliğin ve çokkültürcülüğün, doğaları gereği iyi olduklarını öne sürerek Devlet tarafından korunmaları gerektiğini düşünen naif çokkültürcüleri suçluyordu; Goulbourne, Fransızca'da ulusal bütünleşme projesi olarak nitelendirilebilecek bir formül oluşturmaya çalışıyordu. Büyük Britanya'nın *ulusal* bir projeyi yeniden oluşturması

26 Rex, 1991; ayrıca bkz. Rex ve Drury (yönetiminde), 1996.

27 Nanton, 1989, s. 549-564. En başta Robert Miles olmak üzere pek çok araştırmacı bu temayı yeniden ele almıştır.

28 Rath, 1991. Hollandaca kaleme alınmış bu çalışma, Britanyalı sosyologlar tarafından sıkça aktarılmıştır.

29 Goulbourne, 1991.

önemliydi ve bu projenin kimileri için imparatorluk, kimileri için de sömürgecilik ya da sömürgecilik-sonrası özelliklerinden vazgeçmesi gerekiyordu; ayrıca, sömürgecilerin ve sömürge halklarının soyundan gelenlerin, artık aynı medeni değerler, hukuk devletine, parlamentonun egemenliğine ve bireysel özgürlüğe saygı ve özel gruplara karşı hoşgörü çerçevesinde bir araya gelmiş ulusal bir topluluk oluşturması önemliydi.[30] Kaldı ki, benimsendiği takdirde çokkültürlü siyaset, zorunlu olarak bireylerin ve grupların etnisiteyi ve etnik kültürü seferber etmelerine yol açacaktı. Sonuç olarak bu siyasetin yapabileceği tek şey, etnik aidiyetleri beslemek ve dondurmak olabilirdi. Furnivall'ın ve Micheal G. Smith'in de çözümlemelerinde belirttikleri gibi, grupların karşılaşabildiği, fakat hakiki toplumsal alışverişlerin kurulamadığı çoğul toplumlarda görülen bölünmeye ulaşılacaktı. "Bugünkü durum, dejenerasyona uğrama riskiyle karşı karşıyadır; ayrıca, Micheal G. Smith'in sömürge bağlamında betimlediği durumdan, yani toplumsal ve kültürel bakımdan çoğulcu olan, yalnızca toplumsal otorite sayesinde bütünleşebilen bir toplumdan bir nebze ileriye gidebilir, olsa olsa."[31] Çokkültürcülük militanları, grupların yan yana yaşayabileceği ve yalnızca piyasaya bağlı birkaç ilişkiyle yetinebileceği bir toplum hayal ediyorlardı. Çokkültürcülüğü temel alan siyaset, kültürel çoğulculuğun toplumsal çoğulculuğa yol açmadığı varsayımına dayanıyordu. Her ne kadar, çözümsel bakımdan bunları birbirinden ayırt etmek gerekse de, toplumsal yaşamda kültürel çoğulculuğun ardından her zaman toplumsal çoğulculuk gelmişti. Toplulukları tanıma siyasetleri ya da Harry Goulbourne'nun sözcük dağarcığına göre "*communal option*", zorunlu olarak "Ayrı fakat eşit" adlı gelişme siyasetiyle sonuçlanıyordu; bu siyaset, Birleşik Devletler'de ve apartheid düzeninde Beyazların egemenliğini doğruluyordu. Toplumun bütün üyelerinde ortak olanı vurgulamak yerine farkları pekiştirdiği ölçüde, toplumsal parçalanmaya yol açıyordu. Yarattığı başka bir sonuç da, grupların tanınmasının ve köken kültürünün muhafazasının talep edilmesiydi;

30 Goulbourne, 1991, s. 238.
31 Goulbourne, 1991, s. 31.

çokkültürcülük militanları eşitlik ve adalet için, yani *social justice* için verilen mücadeleyi ihmal ediyorlardı. Bireysel hakları savunmayı doğrulayan argümanlar adına, ancak bu haklar aleyhine grup haklarını savunuyorlardı. Ne var ki, onların argümanları bir hataya dayanıyordu. Her kültür, bir kreolleşme sürecinin etkisiyle oluşuyordu. Kültürün saflığı düşüncesi kanın saflığı düşüncesi kadar ütopik ve yanıltıcıydı. Bizler, başka geleneklerden gelen nüfusların ortak yaşama katılmasıyla birlikte, Britanya kültürünün de kendiliğinden dönüşüme uğradığı bir sürece tanık oluyorduk. Bu geleneklerin spor, müzik, mutfak, dilin gelişimi, aile biçimleri, giysi, vb. üstündeki etkilerini gözlemleyebiliyorduk. *Black*lerin sanat biçimleri ve tarih gönderimleri, onlarca yıldan beri bütün genç İngilizlerin, özellikle de işçi gençlerin kültürüne nüfuz etmişti. Çokkültürlü ltürel siyasetin bu gelişme üstündeki etkisi, onu durdurmaktan başka bir şey olamazdı. O halde, yapılması gereken tek şey etnik azınlık kökenli parlamenterlerin seçilmesini sağlamak gibi, bütünleşmeye yönelen bütün siyasetlere fırsat vermek ve yalnızca geçici özellikler taşıyan özel önlemler almaktı.

Marxçılıktan esinlenen ırkçılık karşıtı militanların eleştirisi çok daha radikaldi. Onlara göre, azınlık durumunun temelinde kültür boyutu yoktu. Hint yarımadası kökenli Britanyalılara göre, ebeveyni Karayib kökenli olan çocukların kültürünün, diğer Britanyalıların kültürüne çok daha yakın olduğu, buna karşın Karayib kökenlilerin gerek okulda gerekse iktisadi yaşamda çok daha başarısız kaldıkları bilinmiyor muydu? Eşitsizliklerin kaynağı kültürel farklar değil, kapitalizme bağlı sınıfsal yapıydı. Fırsat eşitliği uğruna gerçek bir mücadele vermek için, kapitalizme bağlı yapısal ayrımcılıklara karşı mücadele etmek gerekiyordu. Bundan sonra yapılan çözümlemelerin en büyük bölümü, İngiltere'deki toplumsal yapı, ulusal oluşum ile ırkçılık arasındaki zorunlu ve sıkı ilişkiye yöneldi.

Irkçılık ve Marxçı Yaklaşımlar

Irkçılıkla ilgili yorum, 70 ve 80'li yıllar boyunca, sonra da yenilenmiş haliyle 1990'dan sonra Marxçı görüşü benimseyen sosyologlar arasın-

da kuramsal tartışmalara konu oldu. Bütün görüş ayrılıklarına rağmen iki tutkuda birleşiyorlardı: Irkçılığın ve ırkçı baskının maddi ve ideolojik temellerini araştırmak; ırkçılığın, genel olarak modern kapitalist toplumlardaki ve özel olarak da Britanya toplumundaki toplumsal ilişkileri ve iktidarı kapsayan bütün sistemin yapılanmasında, artık temel bir rol oynadığını kanıtlamak. Oliver Cox'un çalışmalarında simgeleşen ortodoks marxçılığa karşı çıktılar ve yalın ya da yalınlaştırıcı saydıkları düşünceyi, yani ırkçılığın, kapitalistlerin işçi sınıfını bölme isteğinin ürününden başka bir şey olmadığı düşüncesini eleştirdiler. Bundan böyle, kapitalist toplumu niteleyen bölme ve baskı biçimlerini çözümlerken hem toplumsal sınıfları hem de etnik ve ırksal bölünmeleri; cinsiyete (*gender*), ulusa, bölgeye ve dine göre bölünmeleri hesaba katmak hepsi için önemliydi. Marxçılığın yeni ustalarının etkileri ortaya çıkmaya başladı; Gramsci, Althusser ve Pulantzas otoriteler arasında sayıldılar.

1970-1980: Marxçılığı Yeniden Yorumlayan Üç Model

Bu dönem boyunca ortaya konulan yeni-marxçı yorumlar, John Solomos'un yaptığı gibi üç büyük modelde toparlanabilir: Göreli özerklik, özerklik ve göçmen emekçi modeli.[32]

Göreli özerklik modelinin argümanlarını ortaya koyanlar, özellikle Birmingham'da Centre for Contemporary Cultural Studies'de (CCCS) bir araya gelen araştırmacılardı. 70'li yılların başında, ayaklanmaların ve genç Siyahlarda suçluluk yüzdesinin yüksek olduğunun anlaşılmasının ardından, Merkez, ırkçılıkla ilgili sorunlara eğildi. Stuart Hall'un teşvikiyle, nasıl olup da ırkın toplumsal bir sorun halinde oluşturulduğunu ve gerek ulusal gerekse yerel düzlemlerde siyasal iktidar tarafından ele alınması gereken siyasal bir fırsat olarak inşa edildiğini incelediler. Uzun yıllar boyunca alan araştırmalarına konu olan Birmingham örneği, ırkçılığın sınıf karşısındaki göreli özerkliğini ve Büyük Britanya'daki iktidar ve egemenlik ilişkilerini anlamanın temel yolunun ırkçılık olduğu olgusunu kanıtlamakta kullanıldı.

32 Bu çözümlemeyi J. Solomos'tan aldım, "Varieties of Marxist Conceptions of "Race", Class and the State. A Critical Analysis", Rex ve Mason'da (yönetimindede), 1986, s. 84-109.

John Rex'in, ortodoks marxçı yorumun ekonomizm ve indirgemecilik yanlısı özellikler gösterdiğine yönelik eleştirilerini kabul eden Stuart Hall, daha eleştirel ve çok boyutlu bir yorum önerdi: 1) Irkçılık, bütün insan toplumlarınm genel özelliği değildir, bugün gözlemlenen ırkçılık biçimleri tarihsel bakımdan özgüldür, o halde, her bir tarihsel durumun ortaya çıkardığı ırkçılığı anlamak gerekir; 2) her ne kadar ırkçılığı diğer toplumsal ilişkilere indirgemek mümkün olmasa da onu bu ilişkilerin dışında açıklamak imkânsızdır, çünkü onlar karşısında göreli özerkliği vardır, o halde bazı iktisat ya da toplumsal örgütlenme biçimleriyle ırkçılık, birbirine birebir denk düşmez; 3) "sınıf" ile "ırk" arasında dikotomi ilişkisi kurmak imkânsızdır, çünkü ırka göre yapılanmış bir toplumda ırk ile sınıf bilinci, sınıfların ile sınıf kesitlerinin örgütlenmesi arasında etkileşim vardır; o halde anlamlı olan şey, bunlardan biri ya da diğeri içindeki eklemlenmedir.

CCCS çatısı altında bulunan ve çoğu Yeni Commonwealth kökenli diğer araştırmacılar, daha sonraki onyıl içinde bu çözümlemeyi daha da radikal bir hale getirdiler. Büyük yankı yaratan ve anlamlı bir başlığı olan ortak bir kitapta, *The Empire Strikes Back*'te[33] ("İmparatorluk Karşı Saldırıda" olarak çevrilebilir), Stuart Hall'un öne sürdüğü argümanı geliştirdiler: "Irk"ın siyasal inşası "İngiliz kapitalizminin organik bunalımı"nı çözmeye dayanan ulusal siyasetin ayrılmaz bir parçasıdır. Ancak, klasik sıfatı yakıştırılan ırk ilişkileri sosyolojisini ve marxçılığı, Avrupa merkezli olmakla ve "ırka göre yapılanmış" toplumları anlamaktan aciz olmakla suçluyorlar ve temelden eleştiriyorlardı. Birleşik Devletler'deki radikal sosyologlara koşut bir tutum takınarak bir önceki kuşağın, yani ırk ilişkisinin durumları uzmanlarının, iyi niyetli solcuların, yurttaşlık haklarında eşitliğin kabulünü isteyen militanların görüşlerini çürüttüler; onlar, nesnel olarak tescilli ırkçılardan daha zararlıydılar. Sözde evrensel değerlerden yola çıktıkları, imkânsız bir bütünleşmenin militanlığına soyundukları için ırkçılığa, bir de ikiyüzlülük katmışlardı.

33 Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS), 1982.

Stuart Hall'dan da ileri giderek Devlet'in rolüne karşı çıktılar ve onu, toplumdaki ırkçılığı üreten ve yeniden üreten bir "Devlet ırkçılığı"nı hayata geçirmekle suçladılar: Siyah gençliğin işsiz kalmasının nedeni Devlet'in ta kendisiydi. Nitekim "yeni ırkçılık" da, kapitalizmin organik krizini çekip çevirmek için Devlet'in ("Devlet otoritarizmi"nin) müdahaleleriyle birlikte gelişmişti. İster eğitim söz konusu olsun ister düzenin muhafaza edilmesi, ister gençlik siyaseti söz konusu olsun ister siyah kadınların emek piyasasındaki yeri ırkçılık bütün toplumsal yaşamı yapılandırıyordu.

O halde, "sınıf" ile "ırk"ı birleştiren karmaşık ilişkileri yeniden kavramlaştırmak önemliydi. İstikrarlı bir bütünlük olarak işçi sınıfı düşüncesi yeniden tartışılmalıydı; bu düşünce, Siyahların özerk toplumsal ve siyasal bir güç olarak kendilerini oluşturabilecekleri ya da "ırk bakımından tanımlanmış sınıf fraksiyonları" biçimlendirebilecekleri olgusuyla çelişmekteydi. Yalnızca ırksal nitelik taşıyan talepler, işçi sınıfının siyasal bir güç halinde kendini oluşturması sürecinin araçlarıydı. "Siyahların verdiği mücadelelerin sınıfsal nitelik taşımasının nedeni, Siyahların büyük bölümünün proleter olması değildir; her ne kadar öyle olsalar da. Bu mücadele sınıfsal niteliğini yurttaşlık haklarını elde etmek için, Devlet tacizinden ve ücretli çalışma koşullarından kurtulmak için Siyahların sürdürdüğü mücadelelerin, işçi sınıfının siyasal olarak kendini oluşturduğu ve siyasal yaşamda örgütlendiği sürecin evreleri olmasından alır."[34]

Irkın sınıf karşısındaki göreli özelliği, işsiz siyah gençlerin siyasal hareketliliği ile onların "nesnel" iktisadi koşulları arasında doğrudan bir ilişki bulunmamasını açıklıyordu. Gerçekten de bundan böyle ırk, kültür ve kimlikle tanımlanıyordu; Afrika kültürü, postmodernizmin cisimleşmiş en iyi örneğiydi. Keza cinsiyet de, emek piyasasında çifte ayrımcılığa maruz kalan siyah kadınlar söz konusu olduğunda, sınıf ile ırk arasındaki ilişkilerin aldığı özgül biçimleri açıklıyordu. Paul Gilroy, daha genel bir yaklaşımla Alain Touraine'nin görüşlerini be-

34 P. Gilroy, CCCS'te, 1982, s. 302.

nimsedi: Toplumsal dinamiğin kaynağı üretim ilişkilerinden doğan çatışmalar değil bundan böyle ırka, cinsiyete ya da çevreci ve nükleer-karşıtı mücadelelere dayanan yeni toplumsal hareketlerdi. Bundan böyle Siyahlar toplumsal bir hareket halinde kendilerini inşa etmeli, ırk da toplumsal eylemin temellerinden biri halini almalıydı.[35]

John Gabriel ve Gideon Ben-Tovim, CCCS'deki araştırmacıların önerdiği göreli özerklik modeline karşı, özerklik modelini savundular. Onlara göre, ırkçılığın toplumsal bakımdan göreli olarak özerk bir görüngü olduğu düşüncesi, Marxçı düşüncenin işlediği ilk günahın izlerini taşıyordu: Ekonomist ve indirgemeciydi. Stuart Hall ve merkezin diğer üyeleri, altyapı ile üstyapı arasındaki yalın karşıtlığa dayanan modelin esiri olmuşlardı. Irkçılığın maddi ilişkiler karşısında göreli olarak özerk kaldığı düşüncesi ile bu maddi koşulların "son kertede" özerkliğin derecesini belirlediklerini savunan yaklaşım arasında çelişki vardı. Göreli özerklik yandaşlarının kapitalist toplumsal ilişkiler ile ırk arasında gördükleri dikotomi, sınıf indirgemeciliğinin daha sofistike bir biçiminden başka bir şey değildi ve göreli özerklik gibi karanlık bir kavramın ardına gizleniyordu. Aslında, mutlak ve yalnızca özerk olan şey ırkçılığın mantığıydı. Sınıf mantığına indirgenemezdi. "Irkçılık özerk bir süreçle oluşur; kendi çelişkili saptamaları, kendi karmaşık kuramsal, ideolojik üretim tarzları vardır; iktisat ve Devlet düzeyinde sınıf mücadelesi bakımından kendine özgü yansımalar oluşturur."[36]

Ben-Tovim ve Gabriel'e göre, göreli özerklik modelini benimsemek ırkçı durumları belirlenimci yöntemle çözümlemeye yol açıyordu. Irkçılık karşıtı mücadeleye de fırsat bırakmıyordu. Irkçı durumları anlamak için kapitalizmden ve sınıf ilişkilerinden değil, iktisadi ve toplumsal genel bağlamla açıklanamayacak somut mücadelelerden yola çıkmak gerekiyordu. Gabriel ve Ben-Tovim, "ırk"ın toplumsal bakımdan oluşması sürecini başlatan yerel çatışmaları çözümlemeye koyuldular. Marxçı yorum, ırkçılığı üreten siyasal ve ideolojik uygulamala-

35 P. Gilroy, 1987, s. 223 ve devamı.

36 Gabriel ve Ben-Tovim (1978), J. Solomos tarafından aktarılmış, Rex ve Mason'da (yönetiminde), 1986, s. 96.

rın çözümlenmesine dayanmalıydı. İlk düzey ideoloji olmalıydı. Irkçı ideolojiler, ancak ve ancak ideolojik yolla üretildiklerinde toplumsal ve iktisadi yapılar üstünde sonuç veriyorlardı.

Gabriel ve Ben-Tovim'e göre, bu yorumun ırkçılığa karşı verilen mücadele üstünde yarattığı büyük etki onu doğruluyordu. Oysa göreli özerklik modeli, siyasal bakımdan müdahale etme fırsatı tanımıyordu. Ne Devlet yekpareydi ne de onun eylemi; Devlet çeşitli etkenler arasında çatışmaların sürdüğü ve anlaşmaların yapıldığı bir yerdi; demokratik bir siyasetten yararlanılarak "ırkayrımcılığı saf dışı bırakılsın diye çok sayıda Devlet kurumu içinde mücadele etmek gerekiyordu". Araştırma düzlemi ile siyasal mücadele düzlemini birbirinden ayırmak, akademizm günahının ta kendisiydi. Siyasal angajman, bilginin üretilmesine katkıda bulunuyordu. Irkçılığın bütün biçimlerini ifşa etmek bilimin göreviydi. "Irksal azınlık topluluklarına daha çok eşitlik, daha çok adalet ve güç getirmeyi amaçlayan"[37] yerel mücadeleleri çözümlerken kuram ile uygulamayı bütünleştirmek gerekiyordu.

Yerel düzeydeki araştırmalarından (Liverpool ve Wolverhampton) yola çıkarak, azınlık grupları lehine pozitif ayrımcılık siyasetini savundular ve ırklar arasındaki farkları dikkate almayan (*colour-blind*) evrenselcilik siyasetine karşı çıktılar. Bu siyaset, biçimsel eşitlik kisvesi altında, toplumsal yaşamdaki gerçek ayrımcılıklar karşısında etkisiz kalıyordu. Irkçılığın var olduğunu bile inkâr eden toplumsal aktörler onu durdurmaya yetiyordu. Bu koşullarda, "Irkçılık sorununun siyasallaşmasına katkıda bulunmakta, araştırmanın rolü vazgeçilmezdir; eşitsizlik biçimlerini kamuoyuna mal etmek, bunları oluşturan yapıları ve süreçleri ifşa etmek, bu biçimleri dönüştürmek için stratejiler geliştirmek ve ırkçılık karşıtı örgütlerin sürdürdüğü siyasal mücadeleler ile bu araştırma arasında bağlantı kurmak gerekir."[38]

---

37 G. Ben-Tovim, J. Gabriel, I. Law, K. Stredder, "A Political Analysis of Local Struggles for Racial Equality", Rex ve Mason'da (yönetiminde), 1986, s. 132.

38 G. Ben-Tovim, J. Gabriel, I. Law, K. Stredder, "A Political Analysis of Local Struggles for Racial Equality", Rex ve Mason'da (yönetiminde), 1986, s. 151.

Sonuncu ve üçüncü modelin adı göçmen emek modeliydi (*labour migrant model*). İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki uluslararası göçlerin, dünyadaki iktisadi koşullarla ve dünya emek piyasasının oluşumuyla yorumlanması, Castles ve Kosak'ın 1973'te yayımladıkları ve bugün klasikleşmiş bir kitapta ortaya konuldu.[39] Yazarlara göre, Büyük Britanya'daki Siyahların mevcudiyeti, emeğin uluslararası göçüne bağlıydı. Sanayileşmemiş ülkelerin emekçileri, gelişmiş ülkelerin kapitalizmi için gerçek anlamda yedek bir emek ordusu oluşturuyorlardı. 18. ve 19. yüzyıllarda Britanya sanayisinde görülen gelişme, İmparatorluk yasalarına boyun eğen ülkelerin sömürülmesine ve Antiller ile Amerika'daki köle emeğine dayanıyordu; 18. yüzyılda Afrika'dan Amerika'ya köle getiren üçgen ticaret ağı, bunun en dramatik örneğinden başka bir şey değildi. 1945'ten sonra yaşananlar, bu tarihin bir uzantısıydı: İngiliz sanayiciler de emekçileri kendi ülkelerine getirtiyorlardı.

Aynı tarz çözümleme, 80'li yıllarda kent sosyolojisi alanındaki çalışmalarıyla bu çözümlemeye katkıda bulunan Robert Miles ve Annie Phizacklea tarafından benimsendi.[40] Bütün yeni marxçı araştırmacılar gibi "çağdaş kapitalist toplumların yaşadığı temel siyasal ve ideolojik süreçlerden birinin ırksallaştırma olduğu" sonucuna vardılar. Ne var ki, ırkçılığın anlaşılmasını sağlayan şey, göç emeğine ilişkin politik iktisattı. Hem, ırk ilişkilerini ele alan "klasik" sosyologları eleştirdiler hem de diğer Marxçı düşünürleri.

Irk ilişkisi sosyologları, ırk ve sınıf kavramlarını, aynı ağırlığı taşıyan çözümleme kavramları olarak görme hatasına düştüler. Irk ilişkileri sosyolojisiyle ilgilenmek ırk ilişkilerinin var olduğunu kabul etmek, yani ırkların var olduğu düşüncesini meşrulaştırmaktı.

Irk düzeninin özerkliğini ya da göreli özerkliğini savunan düşünürlerden farklı olarak, ırklaştırma sürecinin "üretim ilişkilerinin etkilerini saf dışı bırakamayacağı"na inanıyorlardı. "Irk" teriminin bir çözümleme kavramı olarak bile kullanılmasını kesinkes eleştirmek gere-

39 Castles ve Kosak, 1973.

40 Bkz. Miles, 1982; Phizacklea-Miles, 1980; Miles, 1984.

marxçı araştırmacılardı. CCCS'deki araştırmacılar kültür boyutuna aşırı ölçüde yer veriyor ve üretim ilişkilerinin sonuçları ile ırkçılığın maddi temelini küçümsüyorlardı. Bireyler, sanki ırk varmış gibi davranıyorlardı, oysa ırk, toplumsal ilişkiler üstünde özgün bir etkisi olmayan "ideolojik bir inşadan başka bir şey değil"di. Sınıf ve ırk, aynı düzlemde yer verilebilecek çözümleme kavramları değildi. "Sımf-ırk dikotomisi, sahte bir inşa"ydı.[41] Sanki, yıkılması şart olan tarihsel bir inşanın ürünü değilmiş gibi, ırkı dondurmak yanlış olurdu. Gerçek olan, sınıf ve üretim ilişkilerinin etkileriydi. Nitekim, içselleştirme ve dışlama süreci, ırka ya da ırksallaştırmaya göre sınıfa dayanan yapının ve sınıf ilişkilerinin bünyesinde yer alıyordu, çünkü "Avrupa'da ırkçılığın ifade edilişinin yarattığı çağdaş etkiler, sınıf ilişkilerine göre yapılanmış toplumlarda kendilerini gösteriyorlar [...]. Irkçılık, ırksal kategori olarak adlandırabileceğimiz ortamı yaratan toplumsal sürece göre tanımlanmalı" diyordu Robert Miles. Siyah emekçiler "işçi sınıfının ırklaştırılmış bir fraksiyonu"nu oluşturuyorlardı; ırksallaştırma ideolojileri yüzünden konumları, Beyaz işçilerinkinden çok daha beterdi. Irksallaştırma sürecini belirleyen tek şey iktisadi etkenler değildi; bu süreç aynı zamanda siyasal-ideolojik belirleyenlerin ürünüydü. Irk kavramı reddedilmeli, ancak ırkçı ideolojiler ve onların yol açtığı ayrımcı uygulamalar vurgulanmalıydı. Asıl olan ırk değil, 1945 sonrasında Büyük Britanya'nın özel tarihsel bağlamı içinde, özel göçmen bir nüfusun "ırklaştırılması" süreciydi. Tek bir ırkçılık değil pek çok ırkçılık vardı. Miles ve Phizacklea'nin, Britanya kentlerinde yaptıkları anketlere dayanarak çözümlemek istedikleri şey de bu süreçti. Irklaştırmanın toplumsal ilişkileri yapılandırdığını ve hem yaratıcı hem de çelişkili olduğunu gösterdiler. Bu bakımdan, yani günlük deneyimlere anlam kazandırdığı için ırklaştırma, Gramsci'nin anladığı anlamda ideolojinin ta kendisiydi.

Son on yıl içinde, Britanyalı araştırmacılar, diğer Avrupa ülkeleriyle karşılaştırma yapmaya yönelik çalışmalarını artırdılar ve kendi

41 R. Miles, Rex ve Mason'da aktarılmış (yönetiminde), 1986, s. 100.

riyle karşılaştırma yapmaya yönelik çalışmalarını artırdılar ve kendi modellerinin ne kadar verimli olduğunu kanıtlama tutkusuna kapıldılar; bunu yaparken, açıkça ya da üstü kapalı olarak yalnızca Birleşik Devletler örneğine bel bağlamak yerine, Britanya deneyimini artık diğer Avrupa ülkelerinkiyle karşılaştırıyorlar.[42] Örneğin, çok yakın tarihte yayımlanan ve Fransa'yı ele alan bir kitabın yazarı, Britanya'ya özgü bakış açısından yola çıkarak, yapısal ırkçılığın Fransa'daki kurumlara ve ideolojilere nüfuz ettiğini, "cumhuriyetçi model" adı verilen ikiyüzlülüğün, ırkçılıkla ilgili gerçeklikleri inkâr ederek onun gerçek nedenlerine karşı mücadele verilmesine engel olduğunu iddia ediyor.[43]

1990'dan Bu Yana Yeni-Irkçılık ve Ulusçuluk

Hem kapitalist hem de emperyalist nitelikler taşıyan İngiliz ulusunun yapıtaşlarından olan ırkçılık teması, kendini dayatmaya başlamıştı. Irk ilişkileri sosyolojisi, bizatihi ırkların varlığından yola çıktığı için kökten eleştirildi. Robert Miles'ın kitabına *Racism after Race Relations*[44] adını vermesi bu bakımdan anlamlıdır. Irk, bir çözümleme kavramı olmasa bile, egemenlik ilişkilerine nüfuz eden toplumsal ve ideolojik bir inşaydı. Her ne kadar o güne dek "ırk" ve "ırkçılık" terimleri, somut gerçekliği kendinde saklı terimler olarak kabul edilmiş olsalar da, Robert Miles ırk ve ırk ilişkileri sosyolojisiyle ilgili düşünceyi eleştirdi; bu eleştiri, Colette Guillaumin'inkiyle uyum halindeydi.[45]

Irkçılıkla ilgili bu yeni görüşe ulus eleştirisi eşlik ediyordu. Kendisi de *black* sosyolog olan Paul Gilroy'un formülüne göre, "Gerek zencilik gerekse İngilizlik tikel kategoriler, bağdaşmayan kimlikler olarak inşa edilmiş"ti.[46] Robert Miles'a göre sosyoloji projesi, dış süreçlerin ürettiği ırk ilişkisi durumları kavramını artık kökten eleştirmek ve "ırkçılığın İngiliz ulusçuluğunda oynadığı merkezi rol"ü[47] çözümle-

42 Örneğin Cross ve Entzinger, 1988.
43 Silverman, 1992.
44 Miles, 1993. Ayrıca bkz. Miles, 1984.
45 Bkz. xı. Konu, s. 427.
46 Gilroy, 1990, s. 75.
47 Miles, 1993, s. 77.

meyi hedef almalıydı. "Merkez" İngiltere, Kelt "çevre" nüfuslara (Galliler, İskoçyalılar, İrlandalılar) iktisadi ve kültürel egemenliğini dayatmıştı. İmparatorluk'un sonu geldiğine göre, Gallilerin ve İskoçların özerklik talepleri, 80'li yılların iktisadi ve toplumsal bunalımı, Avrupa'nın inşa edilmesiyle ve bu topraklarda *Black Britonl*ların bulunmasıyla ortaya çıkan tehdit ortamı yeni bir süreci başlatmıştı; Britanyalıların, bugüne kadar göstermedikleri bir azimle kendi ulusal kimliklerini inşa etmelerine ve bunu yaparken kendi ülkelerindeki ırkçılığa bel bağlamalarına tanık olunuyordu.

Bu çözümlemeler, İskoç militan Tom Nairn'nin yönelttiği siyasal eleştirinin uzantısıydı; 1977'den sonra Nairn, İngiltere'de ulusal kimlik ile İmparatorluk arasında yapıcı bir bağ olduğunu kanıtlamak istedi: "Yalnızca sömürgecilikten, egemenlikten ve "uygarlaştırma misyonu"ndan oluşturulmuş bir başka ulusçuluk yoktur."[48] Ancak, ırkçılığın yalnızca İmparatorluk projesine bağlı olmadığını, her şeyden önce bir Devlet tarihinin ürünü olduğunu düşünüyordu. Britanya'daki siyasal sistem, 1688 Devrimi'nden sonra ve, demokratik düşünceler doğmadan önce oluşturulmuş, seçkinci ya da soylu olma özelliklerini korumuştu. Halk sınıfları, ulus duygusundan habersizdi; halkın ulus gizemine katılmasını sağlayacak devrim gibi, dışarıdan gelen bir saldırıyla mücadele etmek gibi ya da kurtuluş savaşı gibi demokrasi efsaneleri de yoktu. O sıralar, reformcu bir Labour tarafından desteklenen "İngiliz siyaset sistemi, liberaldi fakat demokaratik değildi, anayasaldı fakat halkçı [*populist*] değildi, muhafazakârdı fakat, ne sağın ne de solun kullandığı anlamda radikal de değildi."[49]

Britanya Devleti'nin ve ulusunun eleştirilmesi, araştırmacıların ayrıcalıklı temalarından biri haline geldi. Pek çok araştırmacıya göre, İngilizliği ya da Britanyalılığı tanımlarken ırk düşüncesi ile ulus düşüncesi birbirine eklemleniyordu. Onlara göre, mevzuatla uyrukluk alanına yerleştirilmiş bir Devlet ırkçılığı vardı. Uyruklukla ilgili yasaların son biçimi olan ve 1981'de yürürlüğe giren *British nationality act*, ulus

48 Nairn, 1977, 1981 baskısı, s. 368.
49 Nairn, 1977, 1981 baskısı, s. 298.

Commonwealth kökenli olanların Britanya Adaları'na girmesi ve ikameti, uygulamada yasaktı. *British citizen* statüsü, yalnızca Birleşik Krallık'ta doğmuş ve bu topraklarda birinci ya da ikinci kuşak bir ebeveyni olanlara tanınıyordu. Diğerleri, yani *British Dependent Territories citizens* ve *British Overseas citizens* konumunda olanlar ise, Büyük Britanya'ya özgürce girme hakkından artık yararlanamayacaklardı. Irka göre belirlenmiş pek çok yurttaşlık türü vardı. Böylelikle, 1968'de yürürlüğe giren *Commonwealth immigrant act*'te ifade edilen Devlet ırkçılığı, 1981 –yasasıyla benimsenmiş oluyordu. Yeni mevzuatın tek işlevi, –İskoç kimliğinden farklı olarak– İngiliz kimliğinin ırkçılığa göre yapılanmasını ve ortaya çıkmasını resmen açıklamak ve onaylamaktı. Bundan böyle önemli olan, İmparatorluk projesini doğrulamak değil Enoch Powell'ın 1968 söylevinde kullandığı terimlerle "iç düşmanlar", "kendi sokaklarımızda" karşılaştığımız "yabancı bedenler" karşısında duyulan yapısal düşmanlığın çevresinde İngiliz ulusunu oluşturmaktı.

Ambalvaner Sivanandan, çokkültürcülük yandaşlarını ve Stuart Hall'un "postmodernist" bir üslupla ortaya koyduğu "kültür" yaklaşımını parlak bir dille mahkûm etti.[50] Çokkültürcü siyaseti suçladı Siyahların ve Üçüncü Dünya insanlarının tanınması için verilen mücadeleyi, özgür ve sosyalist bir toplum kurmayı amaçlayan genel mücadelenin bir parçası olarak gördü: "Beni ilgilendiren soru şu: Siyahların ve üçüncü dünyanın deneyiminde, baskıya uğrayanların ve sömürülenlerin deneyiminde bize başka baskıları algılama imgelemi kazandıracak ve bize, herkes adına daha iyi olacak bir toplum için, daha eşit ve daha özgür bir toplum için, sosyalist bir toplum için mücadele etme isteği verecek neler var?"[51] Irkçılığa karşı verilen mücadele, sosyalist mücadeleden ayrı değildi. Gerçek sorunlar, kültürle değil iktidarla ilgiliydi. Çokkültürcüler tümüyle hayali kültür toplulukları oluşturuyorlardı. Irkçılık, Beyazların psikolojik bir sorunu değildi; ırkçılık, Beyazların ırklardan, cinsiyetlerden ve sınıflardan oluşan karmaşık bir hiye-

50 Sivanandan, 1990.
51 Sivanandan, 1990, s. 18.

rarşi içinde kendi saflarını belirlemek için kullandıkları sömürü sisteminin ve iktidarın sorunuydu. Kişisel özgürleşme siyasal özgürleşme içinde yer alamazdı. Irkçı siyasetin bütün araçları (yasalar, sözleşmeler, içtihatlar, kurumsal uygulamalar) Devlet'in *imprimatur*undan yararlanıyorlardı, çünkü "onun iktidarı sınıf sömürüsünden ayrı tutulamaz. Kapitalizm döneminin ırkçı baskısı ile kapitalizm öncesi dönemin ırkçı baskısını birbirinden ayıran da, işte bu simbiyozdur. Dolayısıyla, ırkçılığa karşı mücadele vermek, Devlet'e karşı mücadele vermektir."[52] Bu da, ırkçılığın toplumsal sınıflara göre aldığı farklı biçimleri açıklıyordu: İşçi sınıfının doğrudan (*naked*) ırkçılığı, orta sınıfın uygarlaşmış (*gentle*) ırkçılığı, yönetici sınıfın sömürücü ırkçılığı; hiçbir "kültür" kuramı bu açıklamayı getirememişti.

Irkçılık ve Cinsiyet

Diğer yandan Annie Phizacklea, Midlands'te giyim sanayisi üstüne bir soruşturmadan yola çıkarak ırk, sınıf ve cinsiyetin etkilerini birbirine eklemlemeye çalıştı.[53] Kapitalist gelişmenin bugünkü evresinde ikili yapının ortaya çıktığı görülüyordu. Bir yanda çokuluslu büyük firmalar güçlü biçimde yoğunlaşmış sermayeyi kullanıyorlardı; öte yanda çok sayıda küçük işletme bu firmaların taşeronluğunu yapıyor, büyük işletmelerin montaj işlerini üstleniyor, çok düşük ücretler karşılığında ev emeğinden yararlanıyordu. Oysa, diğer Avrupa ülkelerinde taşeronluk, yine düşük ücretler karşılığında üçüncü dünya ülkelerinde kurulmuş girişimlere emanet edilmişti. Büyük Britanya'nın bu yolu izlemesi gerekmemişti, çünkü zaten orada yedek el emeği vardı; azınlık gruplarından kadınlar, gerçek anlamda "evdeki üçüncü dünya"yı (*Third World at home*) oluşturuyorlardı. Bu tür kapitalist örgütlenme, işçi sınıfı içindeki "etnik" kadınların aşırı sömürülmesine yol açıyordu. Zaten, 70'li yıllarda yaşanan durgunluk yüzünden işsiz erkeklerin sayısı artmıştı. İş bulamadıkları ve genel emek piyasasında güçlü bir ayrımcılıkla karşı karşıya kaldıkları için çoğu, çokuluslu şirketlerin taşeronlu-

52 Sivanandan, 1990, s. 114.

53 Phizacklea, 1995.

ğunu yapan küçük girişimlerde bulunmuşlardı. Sınıf ile ırkın yarattığı ortak dinamik, etnik girişimcilerden oluşan bir grubun ortaya çıkmasını sağlamıştı. Kendi ailelerindeki ya da en azından kendi etnik topluluklarındaki kadınları çok düşük ücretlerle işe alıyorlardı. Geleneksel olarak bu tür işler kadın işi olarak görülüyor, "doğal olarak" kadınların kapasitelerine uyarlanıyordu ve böylelikle ücretlerin düşük olması da olağan sayılıyordu. Asyalı kadınlar (Hintliler, Pakistanlılar ya da Bangladeşliler) daha da fazla sömürülme tehlikesiyle karşı karşıyaydılar, çünkü göç yasaları gereği Büyük Britanya'da bulunabilmeleri, babalarına ya da kocalarına bağlıydı; bağımsız oturma hakları yoktu. Üstelik, genel iş piyasasında karşı karşıya kaldıkları ayrımcılık yüzünden, etnik girişimler dışında çalışmaları imkânsızdı. Genellikle çevre piyasasında, (ikili emek pazarı kuramına göre) düşük ücretli ve geçici işlerde çalışmaya mahkûmdular. Böylelikle, sınıfın ve ırkın etkilerine bir de cinsiyet ekleniyor ve kadınlar aşırı sömürünün kurbanı oluyorlardı.

Sonuç olarak bu çözümlemeler, Stuart Hall gibi postmodernist düşünürlerin bakış açısıyla oluştu; iki temel noktada marxçılığı "düzeltecekler"ini söylüyorlardı. İlki: Günümüzde, toplumsal sınıf ne bireyin toplumsal konumunu ne de toplumsal katmanlaşma ve iktidar sistemini saptamak için yeterliydi; iki temel etkeni, yani ırk ya da etnisite ile cinsiyeti de hesaba katmak gerekiyordu. İkincisi: Doğrudan doğruya sanayi toplumuna bağlı olan Marxçı düşünce, kültürün rolünü küçümsemişti; oysa kültür, postmodern toplumların bütünleşme tarzlarını anlamakta temel derecede önemliydi.

Irka ve cinsiyete göre bölünmeler arasındaki ilişki, İngiliz sosyologlar tarafından uzunca süre geliştirildi. Sylvia Walby'ye göre, kuramsal konumları iki grupta sınıflamak mümkündü.[54] Bazı kuramlara göre iki düzen birbirinden bağımsızdı: Etnisite, cinsiyetler arası ilişkileri etkilemiyordu; cinsiyetin de ırk ilişkileri üstünde etkisi yoktu. Hangi ırktan olursa olsun, bütün kadınlar aynı baskıya maruz kalıyorlardı. İkinci türde yer alan ve daha çok taraftar toplayan diğer kuram-

54 Walby, 1990; S. Walby, Smith'te (yönetiminde), 1992.

lara göre sınıf, ırk ve cinsiyetle ilgili aidiyetlere bağlı engeller bir araya gelip birikiyorlardı. Böylelikle halk sınıflarından siyah kadınlar, egemenliğin ve baskının üç ayrı biçimini yaşıyorlardı. Her durumda, kadınların maruz kaldıkları sömürü boyutlarından her birine uyarlanmış özcülükkarşıtı bir siyaset benimsemek gerekiyordu.

Bu çözümlemeyi geliştirenler, özellikle Nira Yuval-Davis ve Flora Anthias'tır.[55] Etnik süreçlerde ve çatışmalarda, kadınların rolünün esas olduğunu düşünüyorlardı: Grubun biyolojik bakımdan yeniden üretilmesini sağlıyor ve çocuklara verdikleri ilk eğitimle etnik kültürü aktarıyorlardı; öte yandan, etnik ve ulusal taleplerde etkin olarak yer aldıkları, tarih tarafından da kanıtlanmıştı. Daha da önemlisi, grubun sınırlarını çizenler onlardı: Düşman gruptan kadınlara tecavüz edilmesi etnik çatışmalara yol açan en önemli neden sayılıyordu. Nitekim bir kadın sosyolog, eski Yugoslavya'da çıkan çatışmaları, esas olarak cinsiyetle ve kadınlara yönelik tecavüzle açıklamıştı. Son olarak, simgesel bakımdan anavatanla bağlantı içindeydiler: Ulusçu sözbilim, aileden alınan eğretilemelerden yararlanıyordu. Etnik ve cinsel aidiyetler birbirini karşılıklı olarak etkiliyor ve toplumsal gerçeklikte buluşuyorlardı. Cinsiyeti dikkate almadan etnisiteye bağlı toplumsal süreçleri anlamak mümkün değildi.

Yeni Marxçılığın yeni yorumlarını kapsayan farklı modeller, gördüğümüz gibi ana noktalarda, özellikle de Devlet'in rolünde, siyasete ilişkin yaklaşımda ve ırkçılık karşıtı mücadelelerin anlamında ayrışıyorlar. Devlet, hangi ölçüde ırksallaştırma sürecinin gerçek ayrıcalıklı aracı olmuştur? Siyahlar, siyasal mücadelelerini sürdürürken özerk mi kalmalılar, yoksa genel toplumsal yapılara mı katılmalılar? Elbette bu siyasal tartışmalar yeni Marxçı düşünürlerin çerçevesini aşıyor; bunlar, siyasal-düşünsel bütün tartışma ortamlarını ilgilendiriyor, çünkü araştırmacıların büyük bölümü, kuramsal bakımdan kabul etseler de etmeseler de, araştırma etkinlikleri ile ırkçılık karşıtı mücadele içindeki angajmanlarını birbirinden ayrı tutmuyorlar.

55 Yuval-Davis ve Anthias, 1989.

ULUS DÜŞÜNCESİNDEN ULUSÇULUK SOSYOLOJİSİNE

Britanyalı araştırmacılar, ırkçılık sosyolojisinin dışında ve –daha sonra göreceğimiz gibi– yakın bir tarihe kadar onunla bağ kurmadan uluslar ve ulusçuluklarla ilgili kuramsal görüşe göz alıcı katkılarda bulundular; bu görüş bugün, Amerikan siyasetbiliminin en etkin alt bölümlerinden biridir.

Burada yapılmak istenen şey, İngiliz ve Amerikan siyasetbilimcilerin araştırmalarında en büyük değeri taşıyan, Berlin duvarının yıkılmasından ve marxçılığın düşünce gücünün göreli olarak zayıflamasından bu yana büyük bir ivmeyle çoğalan çalışmaları şematik de olsa betimlemek değildir. Okuyucu bu bölümde, Christopher Jaffrelot'un ve John Crowley'nin kaleme aldığı mükemmel eleştirileri bulacak.[56] "Klasik" ulus sosyolojisi ile yakın tarihte ulusçuluk türleri üstüne ortaya konulan sosyoloji düşüncesi arasındaki sapmanın anlamını göstermekle yetineceğiz; ayrıca, antropologların, politologların ırkçılık sosyolojisi ile kuramsal ulusçuluk görüşü arasında gördükleri ayrıma ilişkin araştırmaların anlamını sorgulayacağız.

Sosyolojinin kurucuları, kendi tarihsel deneyimlerinden yola çıkarak Avrupa uluslarının doğasını sorguluyorlardı. Her ne kadar yorumlarında, ulusların varlığına ilişkin toplumsal koşulları ihmal etmemiş de olsalar, siyasal boyutu ayrıcalıklı görüyorlardı.[57] Ulusçuluk türleri üstüne yakın tarihte toparlanan bilimsel literatür ise iki farklı durumdan esinlendi: Bir yanda, Avrupalılarm kurduğu imparatorluk düzenine karşı Afrika'da ve Asya'da patlak veren çeşitli ulusçuluk hareketleri, sömürgesizleşme ve onlarca bağımsız yeni ulusun tanınması, öte yanda etnisitenin Birleşik Devletler'de yeniden keşfedilmesi. Sovyet imparatorluğunun sonunun gelmesi de, şu sıralar yeni bir araştırma dalgasının kaynağını oluşturmaktadır. Ulusçuluk biçimleriyle ilgili görüşler, ulus sorunu üstünde kafa yoran klasik sosyologların yaklaşım-

56 C. Jaffrelot, "Les modèles explicatifs des nations et du nationalisme; revue critique", ve J. Crowley, "Ethnicité, nation et contrat social", Delannoi ve Taguieff'te (yönetiminde), 1991.

57 II. Konu'da, Weber'in ulusla ilgili çözümlemelerine bkz. Durkheim'ın ve Mauss'un yaklaşımları bir sonraki konuda sunulmaktadır.

larının yerini aldı. Bu anlamda, İngilizce literatürde "ulus" sözcüğünün "*nationalism*"e dönüşmüş olması anlamlıdır. Bu konuyla ilgili görüşler, ulusçuluğun boy göstermesine yol açan teknik ve iktisadi ya da ideolojik koşullara yönelmiştir.

Benedict Anderson, ulusal topluluğun, yani "hayali siyasal topluluk"un[58] doğuşunu ele alırken Karl Deutsch'un çözümlemelerini izlerdi.[59] Ulusal topluluk, insanlar arasında soyut bir bağ kuran matbaa ve kitle iletişimi sayesinde gelişmişti –bu noktada yazar, Karl Deutsch ile buluşuyordu: Yalnızca kendi gazetesini okuyan birey ötekilerin de aynı şeyi yaptığını sanıyor, onlarla somut bir alışveriş biçimi kurma ihtiyacı duymuyordu. "Kapitalizm ile matbaa teknolojisinin, insan dillerinin kaçınılmaz çeşitliliğine giderek yaklaşması, kendi modern morfolojisiyle modern ulusun koşullarını yaratan yepyeni hayali bir topluluk biçimini mümkün kılmıştır."[60] Zaman olgusuyla kurulan bu yeni ilişki, "kültür sistemi"nin gelişmesini kolaylaştırmıştı. Hayali topluluk ile zamanı doğrusal, boş ve homojen olarak niteleyen modern kavrayış arasında yapısal bir yakınlık vardı. Öte yandan, bütün meslek yaşamları boyunca bir kentten öbürüne ülkenin bir ucundan diğerine gidip gelen memurlar ise bu soyutlamanın varlığını maddileştiriyorlardı. İlk ulusçuluk hareketleri Avrupa'da değil de, Avrupa'nın egemenliğine karşı Amerika'da doğduğuna göre; İspanyol sömürgeliler tarafından Latin Amerika'da çizilen sınırlar bağımsızlıktan sonra bile kalabildiğine göre, demek ki "16. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar Güney Amerika'da bulunan yeni cumhuriyetlerden her biri idari bir birim oluşturabilmiş"[61] ve dolayısıyla, bağımsızlığın ilan edilmesinden önce bile ulusal topluluklar var olabilmişti. Böylelikle, matbaa ve yönetim sayesinde, "modern ulusların alameti farikası olan anonimlik ortamında, topluluk da"[62] hayat bulmuştu.

---

58 Bkz. v. Konu.
59 Anderson, 1983, s. 15.
60 Anderson, 1983, s. 57.
61 Anderson, 1983, s. 63.
62 Anderson, 1983, s. 47.

Nations and Nationalism adlı kitabıyla klasikleşen ve herkesin beğenisini kazanan Ernest Gellner'a göre iktisadın gerekleri tek, birleşik ve merkezileştirici bir eğitim sisteminin yaratılmasını dayatıyordu; bu sistem, modern toplumu diğerlerinden ayırt eden iktisadi projenin sürekliliği için gerekli olan ortak kültürün yayılmasını sağlayacaktı. Bir insanın kültürü onun en değerli varlığıydı, tam yurttaşlığa girmesini ve saygınlık kazanmasını sağlayacak giriş kartıydı, toplumsal yaşama tam katılımının koşuluydu. "Ulusçuluk, kaynağını *belli bir tür* işbölümünden alır; bu işbölümü karmaşıktır ve kümülatif olarak sürekli değişir."[63] Ulusçu talepler, uluslar, ebediyete dek var oldukları için değil, modern toplumların temel koşullarına ve gereklerine cevap verdikleri için ortaya çıkıyorlardı. Ulusçuluk, siyasal meşruluğa ilişkin bir kuramdı ve bu kurama göre siyasal sınırlar ile etnik sınırların çakışması gerekiyordu –öyle ki, ulusçu hareketlerde yer alan militanların iddiaları doğru değildi ve ulusları yaratan ulusçuluklardı. Ancak, ulusçulukların boy göstermesi ve ulusların oluşumu, modern toplumların işleyiş koşullarına bağlıydı. Geçmişteki "tarım" toplumlarının tersine, modern toplum insanların hareketli olmasını ve herkesin yüksek bir teknik yetenekle donatılmasını şart koşuyordu. Sürekli olarak değişen, kendini hep yenilemek zorunda kalan iktisadi yaşamda, insanların da her işi yapabilecek durumda olması aynı genel ve evrensel "büyük kültür"e katılması gerekiyordu. Halbuki, eğitimi yalnızca Devlet verebilirdi. "Eğitimin altyapısı, Devlet'ten başka bir örgütün üstlenemeyeceği kadar yaygın ve pahalıydı. Ancak, böyle bir yükü yalnızca Devlet'in taşıyabilecek olması bir yana, aynı zamanda bu kadar önemli ve asli bir işlevi denetim altında tutabilecek kadar güçlü olan tek yapı da oydu [...] Devlet meşru eğitimi, neredeyse meşru şiddet kadar, belki de daha fazla tekelleştiriyordu."[64] Devlet'in merkezileşmesi öncelikle, eğitimin merkezileşmesi gereğinin bir sonucuydu. İnsanların yeteneğine ve zenginliklerin üretimini sonsuza dek geliştirme kapasitelerine dayanan bir toplumu oluşturmak üzere kendi üyelerine zorunlu eğitimi ve-

63 Gellner, 1983, s. 48, italikler yazarın.
64 Gellner, 1983, s. 37 ve 140.

rebilecek minimal siyasal birim ulustu. Bu birimin boyutunu belirleyen şey, savunmanın ve iktisadın baskılarından çok, eğitim sürecinin gerekleriydi. Doğrudan doğruya marxçılıktan esinlenen düşünürlerin tersine Gellner'a göre altyapı iktisadi sistem değil eğitim sistemiydi; bu sistem, modern toplumun özgül iktisadi gelişimi için zorunlu bir koşul olarak düşünülmekteydi. Ulusçu talepler de, iktisadın sürekli gelişmesinin şart koştuğu eğitime ilişkin zorunluluklarla ortaya çıkıyordu. Ulus, sonsuz iktisadi ilerlemeyi hedef alan modern toplum örgütlenmesinin ortaya çıkardığı sorunlar karşısında en iyi siyasal çözümdü.

Ulusçu ideolojiler tarihçisi Elie Kedourie, klasikler arasına girmiş *Nationalism* (1960) adlı kitabında bu çözümlemelere tarihsel itirazlarda bulundu: Zaman ve mekân içinde, ulusçu hareketlerin doğup yayılması sürecine, sanayileşmenin ve buna bağlı düşünsel oluşum gereksinimlerinin evreleri eşlik etmemişti. Ulusçu talepler, hiçbir iktisadi ya da siyasal ayrımcılığın bulunmadığı yerlerde ortaya çıkmıştı. Tarihçiler daha genel olarak, örneğin İngiliz ulus duygusunun, İngilizlerin kıtadaki Katolik büyük monarşilere karşı çıkmasından ve modern eğitimin gereksinimleri belirmeden çok önce İngilizler ile İskoçlar arasındaki çatışmalardan doğduğunu ortaya koydular. Avrupa güçlerinin sömürgeleştirdiği ülkelerde ulusçu taleplerin belirmesi de sanayi gelişiminden önce olmuştu. Sanayileşme ile ulusçulukların doğması arasındaki bu zaman farkları, terimin geniş anlamında bile maddi yararın, ulusçu taleplerin tek kaynağı olmadığını ortaya koyuyordu. Kedourie'ye göre ulusçuluk, gerçek siyaset dünyası karşısında ortaya koyduklarıyla birlikte düşünüldüğünde, her şeyden önce siyasetin bir biçimiydi ve yazar bunu ideoloji olarak niteliyordu; ayrıca hayal ya da binyılcılık yanı da vardı. Ulusçuluk, bir tür "siyasal bovarizm"di. Kendini toplumsal yaşamın bütün boyutlarında ifade eden bir değer sistemine dayanıyordu. İdeolojik ve uzlaşmaz olmasıyla toplumsal yaşamın belirsizliklerini ve karmaşıklıklarını inkâr etme eğilimindeydi. "Anayasal siyaset"le sürekli çelişki halinde olma tehlikesi taşıyordu. Yani farklı gruplar arasındaki çatışmaları çözmeyi temel alan ve "siyasal kurumların, mevzuatın ve adaletin yardımıyla", kısacası Fransızla-

rın Hukuk Devleti ya da cumhuriyetçi yurttaşlık olarak adlandırdıkları düzeneklerin yardımıyla özel çıkarları aşmaya dayanan liberal bir demokrasi uygulamasıyla çelişkiye düşebilirdi. Totalitarizme sürüklenme tehlikesi taşıyordu.

20. yüzyılda, eski sömürge üçüncü dünya ülkelerinin ulusçu entelektüelleri tarafından geliştirilen temalar, 19. yüzyılda imparatorluk güçlerine karşı mücadele eden Avrupalı ulusçuların ortaya koyduğu temalarla buluşuyordu. Her iki tarafın söylemi üç iddiaya dayanıyordu: İnsanlık doğal olarak uluslara bölünmüştü; bu ulusların farklı ve görünür ayırt edici özellikleri vardı; ulusların kendilerini yönetmesi tek meşru siyasal örgütlenme biçimiydi. Sömürge ülkelerin ulusçu düşünürleri, halkların ya da "uluslar"ın kendi kaderini tayin hakkı adına siyasal bağımsızlık talep ediyorlardı. Ulusçuluğun temelini atan bu düşünce Avrupalılar tarafından bulunmuştu –Kedourie, Kant'tan Fransız Devrimi'ne ve Alman romantiklerine kadar bu düşüncenin oluşumunu betimledi. Ne var ki, Avrupalılar kendileri için siyasal bağımsızlık talep ederken, bunu sömürgelerine uygulamayı reddediyorlardı. Kedourie'ye göre, tıpkı Deutsch gibi Gellner de ulusçuluğu yalnızca maddi örgütlenmenin gerekleriyle açıklıyor ve onun ideolojik boyutunu azımsıyorlardı.

Ernest Gellner, Karl Deutsch ve Benedict Anderson iktisadi ve toplumsal örgütlenmenin özgül gereklerine bağlı olarak ulusların da modern nitelikte olduklarında ısrar ederken, Anthony Smith ise modern ulusun, varlığı gereği seküler olan etnileri sürdürdüğünü vurguluyordu. İki olgu üstünde ısrar ediyordu: Uluslardan önce var olan etnilerin varlığı, yani kitaplarından birinin başlığındaki ifadeyle "ulusların etnik kökeni" ve öte yanda, modern ulusta etnik bilincin sürdürülmesi ya da hatta yenilenmesi, yani *ethnic revival*.[65] Ulusların hakiki bir gerçekliği yoktu. Toplumsal gerçekliği oluşturan şey, topluluğa ve duygululuğa dayanan etnik bağlar ve aidiyetlerdi.

Avrupa'daki uluslar üçlü devrimden doğmuşlardı: Kapitalizm, idari ve askeri merkezileşme, eğitim. Bütün dünyaya yayılmaları, onlar-

65 Smith, 1981; Smith, 1986.

dan önce var olan etnileri ne ölçüde uzattıklarının algılanmasını engellemişti. Etnik gerçeklik ve etnik talep hareketlerine göre –Anthony Smith, *ethnic revival* hareketlerinde tarihin bir değişmezini görür– ulus daha yakın tarihe ait siyasal bir biçimdi. Etnik bağların varlığından yararlanarak ve onlardan yola çıkarak, belli bir toprak parçası üstünde siyasal birimler oluşturmuştu. Nitekim, toprak boyutu ulusları etnik gruplardan ya da topluluklardan ayırıyordu, zaten onların kendilerine ait bir topraklarının olması şart değildi. Her bir ulus, başlama noktası olan etni içindeki ya da etniler arasındaki eşitsiz uyumsuzluk derecesiyle ve Devlet'in sınırlarıyla kendini gösteriyordu. "Uluslar, yeni bir siyasal oluşum türüdür; etnik temeli kullanırlar, çok daha eski ve çoğunlukla uykuda olan etnik bağların üslubunu ve içeriğini dönüşüme uğratırlar [...]. Ulus, kültürdeki tarihsel bağları modern değişimin kimi görünümlerine uyarlamak için çoğunlukla nafile gayret gösterir [...]. Kitleler ve onların topluluğa dahil edilmesi için takındıkları tutum dışında modern ulusların ve ulusçuluğun tek yaptığı, açıktır ki, eski kavramların ve eski etnik yapıların anlamlarını ve hedeflerini yaymak ve derinleştirmek olmuştur [...]. Kullanılan araçların tersine, amaçlar bakımından uluslar ve etni arasında mükemmel bir devamlılık vardır."[66] Smith, ulusların her zaman var olduğunu öne süren "perennialist"ler ile, Deutsch ve Gellner gibi modernliğin ayırt edici özelliklerinden birini ulusta gören "modernistler" arasındaki tartışmayı aşmak niyetindeydi. Uluslar, siyasal örgütlenmenin modern bir biçimiydi; önceden var olan etnilerin bağımsızlık hakkı tanınmış olduğu halde, 18. yüzyılın sonundan bu yana görülen ulusçu hareketler buna ilişkin süreci kesintiye uğratmışlardı. Ancak aynı zamanda, o sıralar Fransız, İngiliz ya da Hollanda "ulus"u olarak adlandırılan, modernlik öncesi dönemin etnik toplulukları ve kimlikleri, yüzyıllardan beri varlığını sürdürüyordu; modern uluslar tarafından kullanılmış ve yeniden düzenlenmişlerdi.

Görüldüğü gibi, ulusçuluğu ele alan yeni sosyologlardan en gözde ve en saygın olanları, ulusçu talepleri yorumlarken esas olarak

66 Smith, 1986, s. 215-216.

teknik ve iktisadi örgütlenmenin koşullarından ve gereklerinden yola çıktılar; Anthony Smith'in yaptığı gibi, modern toplumun daha önce var olan etnik bağları yeniden yorumladığında ısrar etseler bile. Modern toplumdaki üretken boyuta ayrıcalık tanıdılar. Bu yaklaşım, Weber ve Mauss gibi "klasik" sosyologlardan kopuşun işaretiydi; onlar, uluslar arasındaki çatışmaların varlığı ve demokrasinin ortaya çıkması karşısında daha duyarlı oldukları için ulusu da, öncelikle siyasal bakımdan tanımlıyorlardı. Modern ulusçuluk türleri üstüne yorum yapanlar, salt sosyolojik bir gayret içine girerek ulusçulukları ve ulusları, onların ortaya çıkışındaki ve devamlılığındaki toplumsal koşullara (en geniş anlamda) bağlıyorlar ve böylelikle ulusçuluğun siyasal boyutunu azımsama eğilimi gösteriyorlardı; oysa, muzaffer uluslar çağında yaşamış ve birey olarak ortamın gerektirdiği vatanseverliğe katılmış olan "klasik" sosyologlar, siyasal boyutu bilmezden gelemezlerdi. Kabaca yalınlaştırmak gerekirse, sosyolojinin kurucuları Avrupa ulusları arasındaki çatışmalar üstünde düşünürken kendi tarihsel deneyimlerinden yola çıkıyorlardı; marxçılıktan az çok etkilenmiş günümüz sosyologları ise, imparatorluk güçleri karşısında bağımsızlık isteyen ulusların doğuşunu anlamaya çalışıyorlardı. Her iki durumda da, düşünce ile tarihsel deneyim arasında sıkı bir bağ bulunduğu görülüyor.

Her ne kadar zenginliğinden ve kuram tutkusundan söz etmiş olsak da, ulusçuluğu konu alan düşüncenin niteliğini sorgulamak gerekir. Ulusçuluk türleri üstünde tartışan İngiliz uzmanlar, ulusal talep hareketlerini çözümlerken İngiltere ya da Britanya "ulusçuluğu"ndan hiç söz etmediler. Irkçılık sosyologlarının ise, en azından yakın tarihe kadar uluslar ve ulusçuluklarla ilgili kuramsal görüşten pek az esinlendikleri görüldü. Araştırmacılar arasında eğitim farkları bulunmasının ve birbirinden ayrı düşünsel ağların oluşmuş olmasının bu iki araştırma geleneği arasındaki alışverişi azalttığı düşünülebilir. Michael Benton ve John Rex'e göre, ırk ilişkileri sosyolojisinin katkıları ile ulusçulukların doğuşu üstüne kuramsal görüşün katkılarından bir sentez oluşturmanın zamanı gelmişti. Stuart Hall ve Robert Miles gibi en et-

kili postmodern ya da yeni-marxçı düşünürlere göre,[67] sosyoloji artık ırk ilişkilerini ele alan "klasik" sosyolojiyi aşmalı ve ırkçılığı uluslar ve ulusçuluklarla ilgili görüş kapsamında düşünmeliydi.

Bu kısa değerlendirmeden de anlaşılacağı gibi Britanya sosyolojisi, kentlerdeki farklı ırk nüfusları arasında kurulmuş ilişkilere yönelen deneysel incelemeler bakımından zengin bir gelenekten yararlanmaktadır. Marxçılıktan, postmarxçılıktan ya da postmodernizmden esinlenen çok sayıda araştırmacı, modern toplumlardaki çatışmaların yönelimi üstüne yaptıkları tartışmalar bağlamında, ırklar ve ırkçılıkla ilgili kuramsal düşüncenin yenilenmesine katkıda bulunmuşlardır. Ulusçuluk türleri üstüne kuramsal görüş geliştirenler de olmuştur. Bütün durumlarda, antropoloji mirasının çarpıcı olduğu görülür: Hem ırkçılık ve ulusçuluklarla ilgili incelemelerde görülen karşılaştırmacılık tutkusunda hem de kent sosyolojisi üstüne yapılan titiz alan çalışmalarında antropolojinin izlerine rastlanmaktadır.

Britanya örneği, sosyolojinin yönelimine ve etkilerine ilişkin başka bir dizi soruyu ortaya çıkarmaktadır. Britanya toplumunda ve sosyoloji çalışmalarında, ırklararası ilişkilere verilen önemin karşılıklı etkilerini nasıl çözümlemek gerekir? Irklarla ilgili sosyoloji düşüncesi, ırkların toplumsal yaşamdaki varlığının benimsenmesine ne ölçüde katkıda bulunmaktadır ya da, sosyologların umdukları gibi ırkçılık karşısında verilen mücadeleyi ne ölçüde desteklemektedir? Ayrıca, şu ya da bu yöndeki etkisinin derecesi nasıl değerlendirilebilecektir?

67 Robert Miles 1993'te yayımladığı *Racism after Race Relations* adlı kitabını yazarken Tom Nairn ve Benedict Anderson'dan etkilendiğini belirtir.

ONBİRİNCİ BÖLÜM

Fransa Cumhuriyeti'nde Etniğin Reddi

İngilizce'yi kullanan sosyologların tersine Fransız sosyologlar topluluklar arasındaki ilişkileri hiçbir zaman ırk bağlamında ele almadılar. Kimi araştırmacılar, çeşitli ulusal kökenden nüfuslar arasındaki ilişkilere dair incelemeler yapmış olsalar da, bütünleşme paradigması içinde kaldıkları için, Fransız sosyolojisinin en tanınmış ve en yaygın akımlarına göre, göreli olarak marjinal kaldılar. Çok sayıda göçmenin mevcudiyeti yüzünden ortaya çıkan sorunları incelerken, daha çok tarihsel ve siyasal yorumlara yöneldiler. Göçmenlerin ayırt edici özelliklerine ilişkin incelemeler, yurttaşlıkla ya da ulusla ve ırkçı düşünceyle ilgili daha kuramsal görüşlere derhal yerini bıraktı. Jacqueline Costa-Lascoux'nun kitabına verdiği *De l'immigré au citoyen* başlığı, Fransız sosyolojisinin bakış açısını oldukça iyi simgelemektedir.[1]

Bu bakış açısı hiç kuşkusuz ulusal bütünleşme geleneğiyle ilgiliydi; bu gelenek, özel toplulukların kamu alanındaki varlığını kabul etmiyor ve kendi meşruluğunu bireysel yurttaşlık ilkesine dayandırıyordu. Sosyolojinin doğuşuna ve kurumsallaşmasına ilişkin tarih üs-

1 Costa-Lascoux, 1989.

tünde yükseliyordu; asimile olmuş bir Yahudi ve bir cumhuriyetçi, evrenselciliğe kuşkuyla yaklaşan bir profesör tarafından kuruldu. O, modern toplumun mantığı belirginleştikçe kolektif yaşamdaki etnik boyutların zayıflayacağını öngörüyor ve insanı, ona miras kalan bağlılıklardan kurtaracak bir sürecin yaşanması gerektiğini düşünüyordu. Bu gelenek, 1945'ten beri ortama kuvvetli biçimde egemen olan marxçı düşüncenin etkisiyle daha da güç kazandı. Fransız araştırmacıların, pek az bildikleri etnisitenin tanımı ve anlamı üstüne çıkan tartışmaya hiç katılmamış olmaları ve insanlar arasındaki ilişkilerin toplumsal ve siyasal boyutu üstünde durmayı tercih etmeleri de bu önemli gelişmeyle açıklanabilir. "Bir arada yaşama ortamında kurulan ilişkilerde en önemli boyut, zaten genellikle etnik boyut değildir. Toplumsal, iktisadi, kültürel ve siyasal boyutlar ondan daha önemlidir."[2] Nitekim, pek çok araştırmacı, pek de üstünde durmadan, etnisitenin ırkı belirtmekte kullanılan yalın bir örtmece olduğunu öne sürdüler.

CUMHURİYETÇİ SOSYOLOJİ

Sosyolojiyi yaratan Durkheim'ın iki tutkusu vardı. Bilimsel bir proje oluşturmayı hedeflemiş olsa da, bunu, toplumsal işleyişi iyileştirme ve cumhuriyetçi toplum için yapılan hazırlığa katılma niyetinden bağımsız tutmuyordu. Bilgi ile toplumsal eylemi birbirinden ayırmıyordu. Akla dayanan cumhuriyetçi ahlak Hıristiyan ahlakın yerini alacaktı, öğretmenler de modern toplumun yeni rahipleri olacaklardı.

Etniğin Zayıflaması

Daha önce de gördüğümüz gibi, Durkheim'a göre, karmaşık topluma özgü mantık geliştikçe ve toplumsal işbölümü arttıkça ırkın ve kalıtımın (kalıtım ırkın göstergesiydi) rolü de azalacaktı. "Kalıtım evrim sırasında nüfuzunu kaybeder, çünkü aynı zamanda, onun etkisinde kalmayan yeni etkinlik türleri oluşur [...]. İlerleme kaydedildikçe, oluşan insan çeşitlilikleri de kalıtıma giderek daha az dayanırlar; ırk olma özelliklerini

2 V. de Rudder, "Seuil de tolérance" et cohabitation pluriethnique", Taguieff'te (yönetiminde), 1991, II. cilt, s. 163.

giderek yitirirler [...]. Başlangıçtaki ırkların yapılanışına yüzyıllardır tutunan bu ilkel temel, insanların ona eklemiş oldukları ve her geçen gün ekledikleri şeyler sayesinde kalıtımın etkisinden hızla uzaklaşmaktadır."[3] Toplumsal işbölümü, toplumu, "ırk"tan ya da "kalıtım"dan bağımsızlaştırıyordu. İşlevlerin uzmanlaşması ve bu sürecin yol açtığı, ortaya çıkardığı düşünsel ilerlemeler biyolojik verilerin etkilerini seyreltiyordu. "Beceriler onların aktarılması da zorlaşır [...], uzmanlaşan etkinlik biçimleri uzmanlaştıkça kalıtımın etkisinden uzaklaşırlar [...]. Toplumsal işbölümü azaldıkça, işin örgütlenmesinde kalıtımın payı artar."[4]

Karmaşık modern topluma geçiş bireyi özel dayanışma ortamlarından, belli bir toprağa kök salmaktan, doğanın baskılarından kurtaran genel bir süreçti. Modern toplumların toplumsal örgütlenmesi, onarıcı hukukun ve giderek farklılaşan gruplar ile bireylerin karşılıklı bağımlılığının egemenliği altındaydı. Devlet bireyi, aile, din ve etni bağlarından kurtarıyor, "ev zorbalığı", "derebeylik, daha sonra da topluluk grupları" karşısında onu özerkleştiriyor, "işçinin ve patronun lonca zorbalığından azat olmasını sağlıyor"du.[5] Bu kurtarıcılık rolü temel derecede önem kazanmıştı, çünkü dış dünya karşısında Devlet'i abartılı biçimde yayılmaya zorlayan savunma bir tortudan ibaretti. "Savaşlar tam olarak ortadan kalkmadığına, kaygı verici uluslarası rekabetler hâlâ sürdüğüne göre Devlet, belli bir ölçüde eski zamanlardaki yetkilerinden bazılarını bugün de muhafaza etmelidir. Ancak bu az çok anormal bir tortudur ve son izleri de kademeli olarak silinmelidir."[6] Bireyler, özerklikten ve özgürlükten daha çok yararlanıyorlardı, biyolojik zorunluluklara, ırka ve kalıtıma daha az maruz kalıyorlardı. Bundan böyle "organik nedenler"in yerini "toplumsal nedenler" alıyordu. Toplum "tinselleşiyor"du.[7] "Demek ki ilerlemenin etkisi şöyle olacaktır: İşlevi organdan, yaşamı maddeden giderek koparmak, ancak ondan ayırma-

3 Durkheim, 1893, 1960 baskısı, s. 296-297.
4 Durkheim, 1893, 1960 baskısı, s. 299 ve 306.
5 Durkheim, 1900, 1950 baskısı, s. 99.
6 Durkheim, 1900, 1950 baskısı, s. 89.
7 Durkheim, 1900, 1950 baskısı, s. 338.

mak; sonunda da yaşamı tinselleştirme, onu daha esnek, daha özgür hale getirme ve bu sırada onu daha da karmaşıklaştırma sonucuna ulaşacaktır."[8] Devlet ile bireyler arasında kalan ara yapılar ve dayanışmalar (aile, köy ya da bölge çevreleri, Kiliseler) zayıflıyordu. Bireyi toplumsallaştıran şey, artık ilksel ve etnik bağlar değil genişleyen toplumdaki yeriydi; işbölümü içinde ve Devlet ile olan ilişkisinde işgal ettiği konum ona yepyeni bir özerklik sağlıyordu. Bu saptamadan ve özerk bireylerin oluşturduğu bir toplumda ortaya çıkan kuralsızlık korkusundan yeni bir projenin doğduğu bilinmekteydi: Bireylerin mesleki birliklere katılmasıyla oluşan yeni dayanışma biçimleri yaratma projesi.

Gözlemlenen bazı durumlar, bu gelişmeyle açıklanabilirdi: "Yahudiler, büyük bir hızla etnik özelliklerini yitiriyorlar. İki kuşak sonra bu iş bitecek."[9] Fransız toplumunun doğal olarak Yahudi düşmanı olduğunu öne süren ve "Yahudi ırkına atfedilen kusurlar"dan yola çıkarak Yahudi düşmanlığını doğrulayan özcülük esaslı çözümlemeleri reddetti; günah keçisi yaklaşımından yola çıkan –ve bugün klasikleşmiş– bir sosyolojik yorum önerdi: Yahudi düşmanlığı, toplumdaki genel kuralsızlık halini yansıtmaktaydı –bu açıklama, Yahudi düşmanlığının ötesinde, hiç kuşkusuz bütün ırkçılık biçimlerine uygulanabilirdi. "Toplum acı çektiğinde acısını isnat edebileceği, hayal kırıklıklarının intikamını alabileceği birini bulma ihtiyacı duyar; ve daha önce kamuoyunun olumsuz görüşler atfettiği bu rol, doğal olarak onlara verilir. Onlar, kefaret ödemekle yükümlü paryalardır [...] Dolayısıyla [Yahudi düşmanlığı], her şeyden önce, bize acı veren ağır ahlaki çalkantıyı gün ışığına çıkaran sayısız göstergeden biridir. Sonrasında, bunun önünü almanın gerçek yolu, kargaşa haline son vermek olacaktır; ancak bu, bir günün işi değildir."[10]

Durkheim, kendi döneminin asimile olmuş Yahudilerinin büyük çoğunluğu tarafından benimsenen çözümlemeye katılıyor ve Yüzbaşı Dreyfus'u savunuyordu; Yahudiler arasındaki dayanışmanın bir gereği olarak değil, Devlet karşısında adaletle ilgili evrensel ilkeler ve bireyin

8 Durkheim, 1900, 1950 baskısı, s. 326.
9 Durkheim, 1899, 1975 baskısı, II. cilt, s. 253.
10 Durkheim, 1899, 1975 baskısı, II. cilt, s. 253.

hakları adına yapıyordu bunu. Aynı tutumdan yola çıkarak, Fransa'da, Almanya'da ve Rusya'da görülen Yahudi düşmanlığının karşılaştırmalı bir çözümlemesini önerdi ve Fransızların iyimserliğini benimsedi; o dönem Yahudilerinin büyük çoğunluğu bu iyimserliğe katılıyordu ve bu yaklaşım, etnik aidiyete bağlı akıldışı tutkulara karşı çıkarak vatanseverliğin sürekli olarak gelişeceği düşüncesine dayanıyordu. Mekanik dayanışmanın yerini yavaş yavaş organik dayanışmanın ve –etkilerinin yaygınlaştığını düşündüğü– modern toplum mantığının alacağını söylerken evrimciliğin bir biçimine de yaklaşmış oluyordu. "Dayanışma"nın iki biçimi arasındaki ilişkiyi diyalektik ya da gerilim bakımından çözümlemediği gibi özel dayanışma ve kimlik biçimlerinin olası geri dönüşünü de dikkate almadı; "mekanik" bütünleşmenin "organik" aleyhine yeniden gelişebileceğini ya da etnik tutkuların yurttaşlık ilkesi aleyhine yeniden canlanabileceğini öngöremedi.

Ulusal Toplum ve Evrenselci Vatanseverlik

Fransız entelektüellerini ıstıraplı bir düşünme sürecine sokan ve kendini en çok Lorraine'de hissettiren 1870 bozgunu, ulusçuluk çağında yaşayan Fransa yurttaşı Durkheim'ın tarih bilincinin beşiği oldu. Durkheim vatanseverlik duygularını sık sık ifade ediyordu: Bu bakımdan da kendi döneminin izlerini taşıyor ve asimile olmuş Yahudilerin hissettiği çok özel duyguları o da paylaşıyordu; onlara, özgürlüğün yanı sıra medeni, hukuksal ve siyasal alanlarda eşitlik sağlayan Cumhuriyet'e karşı minnettarlık duyuyordu. Ulus, toplumun kendisini ifade ettiği sürece, Durkheim da vatanseverliği ve hatta ulusal gururu meşru sayıyordu. Bireyler, kendi "vatan"ları olan özel bir topluma, yani ulusal topluma katılımları ölçüsünde var olabilirlerdi. "Vatanımızdan vazgeçemiyor olmamız bana çok doğal geliyor: Çünkü biz, örgütlenmiş bir toplumun dışında yaşayamayız ve var olan en yüksek düzeyde örgütlenmiş toplum, vatandır. Yine bu anlamda vatankarşıtlığının tam bir saçmalık olduğunu düşünüyorum."[11]

---

11 Durkheim, 1899, 1975 baskısı, II. cilt, s. 294.

Bununla birlikte, bu vatanseverlik yaklaşımı evrensel bir proje içinde yer alıyordu. Bir yandan, uluslar halinde örgütlenme hiçbir bakımdan tarihin son sözü olamazdı: Ulus, daha geniş bir siyasal birim içinde yer alma eğilimi taşıyordu. "Tarih bize her zaman şunu göstermiştir: Olayların gerçek gücü sayesinde küçük vatanlar daha geniş vatanların bünyesinde erirler ve onlar da kendilerinden daha büyük olanların bünyesinde. Yüzyıllardan beri aynı yönde ilerleyen bu tarihsel hareket, bugünkü vatanlarımızın varlığı karşısında neden birdenbire dursun ki? Vatanlarımızın, daha ileriye gitmelerini engelleyecek dokunulmazlıkları mı var?"[12] Ulusun kendisi tarihsel bir sürecin belli bir evresi olmaktan ibaretti ve bir son olamazdı.

Öte yandan, bu meşru vatanseverlik eleştirel kalmalıydı, Avrupa'ya, hatta insanlığa mal olabilecek daha geniş bir vatanseverliğin kapsamında yer almalıydı. Tez konusu olarak ele aldığı Montesquieu gibi, Durkheim da evrenselcilik yanlısı düşünürlerin soyağacmda yer aldı; onlara göre, vatanların ve onları kendi vatanlarına bağlayan duygunun varlığını kabul etmeleri, kendi vatanseverliklerini görelileştirmelerine ve bunu, "uygarlık" ve "ahlak" düşüncesine tabi kılmalarına engel değildi. "Ancak, çözümü daha zor başka bir soru var: Ne tür bir vatan istediğimizi bilmemiz gerekiyor. Kuşkusuz, artık oluşmuş olan ve gerçekte bizim de bir parçasını oluşturduğumuz vatana karşı yükümlülüklerimiz var ve bu yükümlülüklerden kurtulma hakkını kendimizde göremeyiz. Ancak vatanın da üstünde yer alan, oluşmakta olan ve kendi ulusal vatanımızı sarıp sarmalayan başka bir şey var; bu da Avrupa vatanı ya da insanlık vatanı. Hem sonra, biz bu vatan karşısında hangi ölçüde istekli olmalıyız? [...] aynı zamanda daha geniş başka bir vatan oluşuyor ve bizimkini içine alma eğilimi gösteriyor. Avrupa'nın ya da istenirse, *uygarlaşmış* dünyanın oluşturduğu vatan. Bugün bir *ideal*den ibaret olan, fakat gerçekleşme yolundaki bir ideal olan bu başka vatanı ne kadar istemeliyiz?"[13] Montesquieu'nün haklı bir ün kazanan

12 Durkheim, 1907, 1970 baskısı, s. 295.

13 Durkheim, 1907, 1970 baskısı, s. 295, altını ben çizdim. Başka bir yerde: "Vatanına ne kadar bağlı olunursa olunsun, herkes günümüzde ulusal güçlerin üstünde kalan başka güçler olduğu-

metnini hatırlatalım: "Kendi vatanım için yararlı, ancak Avrupa için zararlı bir şey bilseydim ya da Avrupa için yararlı fakat insan türü için zararlı bir şey bilseydim, buna bir suç gözüyle bakardım."

Durkheim toplumdan söz ederken ulusal toplumu kastediyordu. Ne var ki, olduğu haliyle "toplum" ile kendi döneminin Fransız ulusu arasında yaşanacağını öngördüğü asimilasyon, Weber'in de yaptığı gibi ulus olgusunu tarihselleştirmesine ve görelileştirmesine engel olmadı ve onun vatanseverliği, Montesquieu'nün evrenselcilik perspektifi içinde yer aldı. Her ne kadar kendi döneminin vatanseveri olsa da, kendi zamanının tutkularına katılırken sakınımsız değildi. Sosyologlar, eleştirel konumları sayesinde –eleştirel erdemleri sayesinde–, o dönemin "cumhuriyetçi" tarihçilerinin ürettiği ve erekbilimden beslenen yoruma pabuç bırakmadılar; bu yorum, Fransa'nın ebedi –Reich'ın ulusçu Alman tarihçileri, başka ifadelerle aynı iddiada bulunacaklardı– ve üstün olduğu görüşünü ortaya atmakta tereddüt etmiyordu.

Ulus, Yurttaşlar Toplumu

Ulus ile yurttaşlık arasındaki bağa ilişkin en özgül çözümlemeyi geliştiren Mauss'tur. Tıpkı Weber'inki gibi, tamamlanamayan ve ulusu konu alan bir metinde, ulusu siyasal örgütlenmelerle ilgili bir hiyerarşiye yerleştirirken bu örgütlenmelerin bütünleşme derecesini dikkate aldı.[14]

---

nu hissediyor; diğerleri kadar geçici olmayan, daha üstün güçler; çünkü bunlar, belirgin bir siyasal grubun içinde bulunduğu özel koşullara bağlı değiller ve bu grubun alınyazısına bağlı kalmıyorlar. Çok daha evrensel ve çok daha sürekli başka bir şey var. Kaldı ki, en genel ve en değişmez olan hedeflerin, aynı zamanda en yüksek hedefler olduğuna da kuşku yok. Evrim sürecinde yol aldıkça insanların peşinden gittiği idealin de, dünyanın şu noktasına ya da şu insan grubuna özgü yerel ve etnik koşullardan koptuğuna tanık olunuyor; böylelikle bu ideal, bütün bu özelliklerin üstüne yükselerek evrenselliğe doğru kayıyor. *Ahlaki* [altını ben çizdim] güçlerin, kendi genelliklerinin derecesine göre hiyerarşik bir düzen oluşturdukları söylenebilir! O halde her şey, ulusal hedeflerin bu *hiyerarşi*nin [altını ben çizdim] en tepesinde yer almadıklarına ve *insani* [altını ben çizdim] hedeflerin ilk planda gelmek durumunda olduklarına inanmamızı sağlıyor" (Durkheim, 1900, 1950 baskısı, s. 107).

14 Hiç kuşkusuz 1919-1920 yıllarıda kaleme alınan bu metin Mauss'un ölümünden sonrs diğer belgeler arasında bulundu. 1953-1954'te *Année sociologique*'te Henri Lévy-Bruhl tarafından yayımlandı, daha sonra Viktor Karady tarafından yayımlanan derlemede yer aldı. Bkz. Mauss, 1969.

Önceleri, "içte eşit ve biçimsiz olan, eşitlerden meydana gelen siyasal aile grupları" ya da kabileler vardı. Onun ardından "kabile biçiminde olan, klanlar varlığını koruduğu için çokparçalı yapıyı sürdüren, kabilenin sürekli örgütlenme biçimi halini aldığı, şeflerin iktidarının da sürekli olduğu toplumlar" geldi. Bunu da, Çin ve Japonya gibi, sürekli merkezi iktidar sayesinde bütünleşmiş toplumlar izledi. Nihayet, sürekli merkezi iktidar sayesinde bütünleşen, yurttaşlığa yani "ulus"a dayanan toplumlar kuruldu. Bu son aşamada "Merkezi iktidar istikrarlı ve süreklidir; yasama ve yönetim sistemi vardır. Yurttaşın hakları ve görevleri ile vatanın hakları ve görevleri hem birbirine karşıdır hem de birbirini tamamlar."[15] Başka bir deyişle, "Tamamlanmış bir ulus yeterince bütünleşmiş bir toplumdur, belli derecede demokratik merkezi iktidar tarafından yönetilir, her durumda ulusal egemenlik kavramını benimser ve genellikle, böyle bir toplumun sınırları bir ırkın, bir uygarlığın, bir dilin, bir ahlakın, tek sözcükle belli bir ulusal niteliğinin sınırlarıdır."[16]

Mauss'un demokratik ulusla özdeşleştirdiği "ulus" yaklaşımının can damarı budur. Ona göre "uluslar, toplum halinde yaşama biçimlerinin en sonuncu ve en mükemmel olanı"dır, çünkü "onu oluşturan bireylerin hukukunu, yaşamını ve mutluluğunu önceki biçimlerden hiçbirinin yapamadığı kadar iyi temin ederler."[17] Yurttaşlığa dayanan siyasal bir örgütlenmeydi. "Ulus, yani bir Devlet'e bağlı bütün yurttaşlar kavramı."[18] "İki düşüncenin, vatan ile yurttaşın bağlılaşımından meydana gelen, önemli ve az bilinen olguya dikkat çekmek gerekir [...]. Ulus, belli bir *konsensüs* sayesinde hareketlenmiş yurttaşlardır."[19] Dolayısıyla ulus, Devlet demek değildi. Devlet'in "bütünleştirdiği" ve yönettiği, buna rağmen ulus oluşturmamış ülkeler vardı, çünkü buradaki "yasalar, yurttaşların eseri değildir."[20] Toplumsal örgütlenmenin, top-

15 Mauss, 1969, s. 626.
16 Mauss, 1969, s. 604.
17 Mauss, 1969, s. 627.
18 Mauss, 1969, s. 574.
19 Mauss, 1969. s. 592-593.
20 Mauss, 1969, s. 583.

lumun aldığı bütün biçimler üstündeki etkilerini vurgulamak önemliydi. "Bu siyasal birlik, yani bir yandan askeri, idari ve hukuksal, diğer yandan da iktisadi özellikler taşıyan bu birlik ve özellikle de bu birliği yaratmaya ve herkese aktarmaya yönelik bu genel, sürekli ve bilinçli irade kapsamlı bir dizi görüngüyle mümkün kılınabilmiştir; bu görüngüler, daha sonra başka toplumsal görüngülerin, paralel ya da öncelikli olarak birleşmesini sağlamıştır."[21] Uygarlığı, ırkı, duyarlılığı, özgül değerleri ve ulusların dilini yaratan ulusların ta kendisiydi ve ulusçu militanların öne sürdükleri gibi bunun tersi mümkün değildi. Mauss, bu öneriyi somutlaştırırken şuna dikkat çekti: "Hatta, Fransız'ın tutumu ile İngiliz'in tutumu arasındaki benzerlik, Algonkin'in tutumu ile Kaliforniya Kızılderilisi'ninki arasındaki benzerlikten daha azdır."[22] Ulusal toplumsallaşmanın etkisi buralardan geçmişti.

Tarihsel evrim, ters yönde işleyen iki hareketi barındırıyordu. Bir yandan, toplumların "uluslaşma"sı, aynı ulus üyeleri arasındaki benzerliklerin ve onları farklı uluslardan ayıran farkların belirginleşmesiyle sonuçlanıyordu. Ancak öte yandan, uluslar arasındaki ilişkiler de durmaksızın çoğalıyordu. Uluslar ve uyruklar arasındaki alışverişler artarken bunlardan her biri diğerinden bir şeyler alıyordu. Mauss'un perspektifi aynı zamanda evrenselciydi. "İnsanlığın ortak vatanseverliği, topraktan ve sermayelerden de öte onları verimli hale getirme, onları insanlığın, uluslararası düzeyde uygarlaşmış insanlığın varlık koşulu olan ürünlerden oluşmuş birer hazine haline getirme sanatıdır."[23]

Mauss, demokratik yurttaşlığı toplumsal örgütlenmenin üst biçimi olarak çözümleyen bu metni, Birinci Dünya Savaşı'ndan hemen sonra yazmıştı; bu metnin ideolojik nitelikte olması onu, çağdaş toplum bilimlerinin sorunsallarında ve sözcük dağarcığında kullanmamıza engel değildir. Weber ve Durkheim gibi, beşeri bilimlerde özgül bir bakış açısı oluşturmaya katkıda bulunurken ulusların tarihsel niteliğine dikkat çekiyordu; Devlet ile ulus arasında çözümlemeye dayanan

21 Mauss, 1969, s. 591.
22 Mauss, 1969, s. 594.
23 Mauss, 1969, s. 614.

bir ayrım koyuyordu; toplumların uluslaşması ile toplumsal biçimler arasında oluşan bağları sorguluyordu. Ulus ile yurttaşlık arasındaki bağ da sosyolojinin bir sorunuydu.

Asimile sıfatıyla birlikte anılan Yahudilerin, Fransa'daki sosyolojinin gelişiminde ve özellikle de yurttaşlıkla ilgili görüşün oluşmasında oynadıkları rol çarpıcıdır. Onların, bir sonraki kuşakta aynı baskın rolü oynadıkları görülür. Georges Friedmann ve Raymond Aron, özel bir tarihsel ortaklaşma olan Yahudiliğe sadakat göstermenin biçimlerinden biri ile Fransız yurttaşlığına güçlü bağlılıkları arasında kurdukları bağı, üstü kapalı sorgulamayı sürdürdüler. Kendi kuşaklarından bütün asimile Yahudilerin kabul ettiği yaklaşımı, irili ufaklı nüanslarla da olsa benimsiyorlardı: Yahudiliğin evrensel değerleri ile Fransız yurttaşlığının değerleri uyum sağlamıştı, Fransa Cumhuriyeti kendi değerlerine sadık kaldığında, Yahudilik karşısında duyulan "dinsel" ya da tarihsel bağlılığa izin veriyordu. Onlar da, yurttaşlık yaklaşımını tam olarak kabul ediyorlardı; bu sayede Yahudi mirasına duydukları bağlılık ile ortak siyaset alanına tam katılımı birleştirebiliyorlardı. Her iki taraf, "kültürel, dinsel, duygusal ya da ahlaki bağlar" ne olursa olsun Yahudilerin İsrail Devleti ile olağan ve meşru ilişkileri sürdürmeleri konusunda hemfikirdi; insanlar, yalnızca tek bir vatana ait olabilirlerdi. "İsrail üstünde odaklanmayan "Yahudi halkı"nın ulusal bir topluluk oluşturduğuna inanmayanlar, yaşadıkları Devlet'in bünyesinde ötekiler gibi yurttaş olmayı sürdürecekler ve İsrail için duydukları sempatinin ya da onunla ilgili çıkarın derecesi ne olursa olsun, tek bir uyruklukla tek bir vatanla sınırlı kalacaklar. Müminler ise, elbette, ibadet ve din kurallarıyla ilgili her tür özgürlükten yararlanmalılar. Kendi ruhani geleneklerine sadakati dokunulmaz kılmak, –bu gücü taşıyorsa– Yahudi dininin sorunudur."[24] "Yahudi dininden bir Fransız, en kapsamlı ve bütünlüklü haliyle meşru olarak yurttaşlığı hak ederken sinagoga olan sadakatini de koruyabilir. Her birimizin bir vatanı *ve* bir dini var, ne var ki *hiç kimsenin iki vatanı olamaz*. Siyasal bakımdan kendini İsrail'e bağlı his-

24 Friedmann, 1965, s. 292-293.

seden Yahudiler kendi duygularını tutumlarıyla uyumlu hale getirmek zorundadırlar, yani Kutsal Topraklara göç etmelidirler [...]. Yurttaşlık paylaşılamaz."[25] Yine kendisini "Yahudi asıllı Fransız"[26] olarak niteleyen Maxime Rodinson, başka bir yaklaşımdan yola çıkarak aynı safta yer aldı; Fransız ve taraflı bir entelektüel olarak, Araplara karşı duyduğu sempatiyi ve "genel olarak bütün Arapların, özel olarak da Filistinlilerin aleyhine oluşturulan"[27] siyonizm projesi karşısında duyduğu nefreti vurgulama hakkını buldu kendinde.

GÖÇMENLERİN BÜTÜNLEŞMESİNDEN YURTTAŞLIĞIN SORGULANMASINA

İkinci Dünya Savaşı'nı izleyen otuz yıllık dönemde iktisadi bakımdan refah koşullarında yaşayan Batı Avrupa, kitlesel göçe hedef oldu; farklı ülkelerden sosyologlar da, günlük siyasal sorunlardan doğrudan esinlenen bu tema üstünde paralel çalışmalar yaptılar: Göçün keşfedilmesi, göçmen ya da göçmen kökenli nüfusların ve onların evsahibi topluma katılım biçimlerinin betimlenmesi; özellikle, İslam dininden ya da geleneğinden nüfusların asimilasyonu ya da bütünleşmesi olasılığının sorgulanması; demokratik geleneğin karşısına çıkan yeni tehdit. Ancak göç, her bir durumda farklı bir ulusal tarzla keşfedilip yorumlandı. Sorunu "etnilerarası ilişki" sosyolojisi bağlamında değil de, göç ve göçmenlerin ulusal ortaklaşmayla bütünleşmesi bağlamında ele alan Fransız sosyologlar, kendi düşünsel geleneklerini sürdürüyorlardı. Pek çokları, göçmenler üstüne yapılmış incelemelerden sonra ulus olgusu üstünde düşünmeye yöneldi.

Göçmenler Üstüne Bilgi

60'lı yıllara kadar, üniter siyaset ve ideoloji geleneğinden bir ülke olan Fransa, eski bir göç toprağı olduğunu bilmezden gelmek istiyordu. 50'li yılların başında Alain Girard ve Jean Stoetzel'in, İtalyan ve Polonyalı

25 Aron, 1960, 1989 baskısı, s. 152, italikler yazarın.
26 Rodinson, 1981, s. 44.
27 Rodinson, 1981, s. 244.

göçmenler ile onların çocukları üstüne yaptıkları öncü çalışma hiç dikkat çekmedi. Doğal olarak –ve eleştirel düşünceye hedef olmadan–, asimilasyon perspektifi içindeki yerini almakla yetindi.[28] Etnilerarası ilişki sosyolojisinin o dönemdeki egemen paradigması asimilasyon perspektifiydi ve bu perspektif, Birleşik Devletler'deki işlevselcilik akımına kök salmıştı ve ondan güç alıyordu; ayrıca bu çalışma, Fransız siyasetinin yaklaşımıyla da bütünleşiyordu: Göçmenlerin asimilasyonu, alışılmış toplumsal anlamda "Fransızlaşmak", yani ayırt edilemeyecek hale gelmek demekti ve yerleşmiş göçmenlerin doğal eğilimi de buydu. Serge Bonnet, Lorraine'deki demir-çelik sanayisi üstüne yaptığı çalışmalarda göçmen çocuklarının üretime, işçi hareketi mücadelelerine ve sendika etkinliklerine nasıl katıldıklarını çözümledi.[29] Buna karşılık 80'li yıllardan sonra, Fransa'nın oluşumunda göçün rolü üstünde duran tarihçiler ile sosyologlar adeta birbirleriyle yarıştılar ve sonunda, yeni göçmenlerin gelmesi ve mevcudiyetiyle ortaya çıkan sorular üstünde, tarihsel ve siyasal perspektifi esas alan tartışmalar yaptılar: Yeni göç dalgaları, öncekilerle aynı mecraya mı yönelecekti ve geleneksel "cumhuriyetçi model"in açtığı büyük kanalları izleyerek asimile olacak mıydı? Kimileri bu modeli, büyük rağbet gören bir ifadeyi kullanarak "Fransız potası" (Noiriel) olarak niteliyordu; kimileri de "Fransız usulü bütünleşme", yani bireysel yurttaşlığın kabulü ve tikelliklerin ya da kolektif örgütlenmelerin kamu alanında kabul edilmemesi olarak görüyordu.[30]

Elbette, göçmen nüfusların ayırt edici özellikleri üstüne yapılan soruşturmalar giderek çoğaldı. Ancak, önemli mali kaynaklardan yararlanan ilk ulusal soruşturmaların,[31] 90'lı yıllardan sonra yapılmış olması şaşırtıcıdır. O tarihe kadar, soruşturma yapmanın koşulları bile zorlaştırılıyor, ulusal ya da etnik kökenlerin ölçüm araçları olarak dikkate alınması kabul görmüyordu. Herhangi bir bireyin etnik ya da ırksal kökenini tanımayı sağlayan idari belgeler ortaya çıktıkça skandallar patlak verdi.

28 Girard ve Stoetzel, 1953.
29 Bonnet, 1970; Bonnet, 1984-1987.
30 Noiriel, 1988; Noiriel, 1991; Schnapper, 1991.
31 Tribalat, 1991.

Göçmenlerin Bütünleşme Biçimleri

Fransız Devleti'nin jacobinliğinin ve asimilasyon siyasetinin başka yerlerden aldığı eleştiriler ne olursa olsun, araştırmalar bütünleşme –artık, "asimilasyon"dan ayrı tutuluyordu– paradigması çerçevesinde kaldı: Sosyologlar, göçmenlerin ve onların çocuklarının çevre topluma nasıl katıldıklarını incelediler. Büyük kentlerin banliyölerinde yaşayan göçmen kökenli nüfusların yoğunluğu üstüne, onların çocuklarının öğrenimi üstüne, suçluluk üstüne, mesleki katılım ve toplumsal hareketlilik üstüne araştırmalar yapıldı.

Elde edilen temel sonuçlar, göreli olarak birbirine yakındı. Tek bir nüfusun işgal ettiği ve onun kaçmasını neredeyse imkânsız hale getiren gettolar oluşmamıştı: Yabancıların oturduğu mahallelerde, yerliler de dahil olmak üzere çok sayıda uyruk vardı ve bu mahalleler etnik olmaktan çok, asıl olarak yoksul mahallelerdi. Göçmenlere karşı takınılan özel tutumlar ve kendiliğinden bütün toplumda ortaya çıktığı söylenen ırkçılık yüzünden, göçmenlerin konut bulmakta karşı karşıya kaldıkları zorlukların ne ölçüde özgül olduğunu ölçmek zordu. Aynı toplumsal düzeyde karşılaştırma yapıldığında, göçmen çocukların okul başarıları Fransız çocukların başarılarıyla eşitti, hatta onlarınkinden biraz yüksekti. Toplumsal aidiyet, en etkili değişken olmayı sürdürüyordu. Araştırmanın en çarpıcı sonuçlarından biri, göçmen çocukların okul durumunun hiçbir özellik göstermemesiydi. Bununla birlikte, sonuçların uyruklara göre değiştiği görüldü: Örneğin Portekizlilerin okuldaki devamlılığı göreli olarak kısa, Cezayirlilerinki ise uzundu. Günümüzde ise bu farkın yavaş yavaş ortadan kalktığı görülmektedir. Okulda ve üniversitede başarılı olanlara yönelik çözümleme ise, kökendeki toplumsal çevrenin (göçten önce), ailenin iradesinin (çoğunlukla annenin) ve çocukların okul başarısıyla seferber edilmelerinin önemli rol oynadığını gösterdi.

Okuldaki eşitlik, işteki ya da konut bulmadaki eşitlikten çok daha iyi durumdaydı. Ne var ki, göçmen çocukların maruz kaldığı ayrımcılık türleri ne olursa olsun, istatistik incelemelerin öne çıkardığı bütünsel görüngü, iktisadi krizin süreci yavaşlatmasına rağmen gerçek

bir toplumsal seferberlik yaşandığı oldu. Geçmişte, işlerin ve üretim örgütlenmesinin evrenselliğine dayandığı ölçüde işletmeler de, bütünleşmeyi kolaylaştıran ayrıcalıklı ortamlar halini alıyorlardı;[32] buna rağmen nitelikli olmayan nüfuslarda işsizliğin giderek yaygınlaşması kimi göçmenlerin ve onların çocuklarının marjinalleşmesine yol açtı. Birkaç yıldan beri göçmen gençlerin, ılımlı ya da abartılı biçimlerde İslami uygulamalara yönelmeleri okuldaki ve işteki başarısızlıklarıyla, iş bulmakta ve istikrarlı bir evlilik ilişkisi sürdürmekte karşı karşıya kaldıkları çaresizlikle açıklanmaktadır.

"İkinci kuşak"ın suçluluk düzeyinin daha yüksek olduğu gözlemlendi. İlk başta sosyologlar bu rakamları eleştirmeye ve görelileştirmeye çalıştılar. Yabancı gençlerdeki suçluluk düzeyinin daha çarpıcı olduğunu ve daha kolay cezalandırıldığını hatırlatarak, polisin ve adliyenin yaptığı istatistiklerin sistemli olarak abartıldığını öne sürdüler: "Ortadan kaybolma"sından kuşkulanılan yabancılar ya da yabancı kökenli kişiler daha sık önleyici gözaltı uygulamasına tâbi tutuluyorlardı, yani çoğunlukla gözaltına yol açan şey, temsil edilme güvencesinin bulunmamasıydı. Yabancıların cezaevinde daha yüksek oranda olmalarının nedenlerinden biri de, sırf yabancı oldukları için bazı kuralları çiğnemiş olmalarıydı (oturuma ve işe ilişkin yasaların ihlali). Bu nüfusun işlediği suçlar kadar suçların daha kolay dikkat çekmesi de önemliydi: Küçük suçlar, şiddet, cinsel suçlar. Son olarak, hükümlüler genellikle göçmen çocukların yüksek oranda temsil edildiği yaş ve toplumsal sınıf kategorilerinde yer alıyorlardı. Bütün bu eleştirilere rağmen, yabancı gençlerde suçluluk yüzdesinin yüksek olması, çok daha zor iş bulan ve birbiriyle çelişik olmasa da farklı değerler arasında sıkışıp kalan "ikinci kuşaklar"ın nesnel zorluklar yaşayan toplumsal bir kategori olmalarıyla yorumlandı. Ailenin toplumsallaşması sırasında aktarılan değerler ile çevre toplumun, özellikle de okulun değerleri arasındaki çatışmanın içinde yaşıyorlardı. Çoğunlukla antagonist sıfatıyla birlikte anılan iki kültür arasında –daha 30'lu yıllarda, bu çözüm-

32 Tripier, 1990.

lemeyi Chicago sosyologları geliştirmişti– bocalayan "ikinci kuşaklar"dan bireylerin, gönderim ve kimlik alanında yaşadıkları belirsizlik, 80'li yıllar boyunca zorunlu araştırma temalarından biri sayıldı.

Sözcük Savaşları

İngilizlerin "azınlık" olarak adlandırdıkları ve Fransız sosyologların "göçmen kökenli" nüfus olarak niteledikleri alanla ilgili bilgi, Britanyalı sosyologların çalışmalarına göre oldukça sınırlı kaldı; çünkü Fransızlar, istatistik bilgi boyutunu da kapsayan kamu alanını tanımıyorlardı.

Buna karşılık 80'li yıllardan sonra, göç sosyolojisi alanında kullanılan kavramlara yönelik bir eleştiri sayesinde, bu alanda da düşünce üretilmeye başlandı: "Göçmenler" ve bu terimin toplumsal kullanımı, asimilasyon, bağlanma, bütünleşme. Bu süreçte, bir kollokyum sırasında, "ırk" terimini resmi metinlerden çıkarmanın uygun olup olmadığı tartışıldı: Bu terimi kullanmak, ırkların kendi varlığını benimsemek anlamına gelmiyor muydu?[33] Bütün bu tartışmalar, bu sözcüklerin kamu yaşamında kullanılmasıyla at başı gidiyordu. Kamu yaşamındaki sözcükler ile sosyolojinin kavramlarının yakınlığı ya da birbirine karıştırılması, gerçekten de sosyoloji alanında gösterilen gayretleri hem zorunlu hem de zorlu hale getiriyordu. 19. yüzyıldan beri, gerek toplumsal yaşamda gerekse sosyoloji de göçmenlerin asimilasyonundan bahsediliyordu –uyruklukla ilgili bazı yasa maddelerinin kaleme alınışı, hâlâ buna tanıktır. Ancak 70'li yıllarda, jacobin Ulus-Devlet, bazı bölgeci militanlar tarafından radikal biçimde eleştirildi ve suçlandı: "Etnositçi" sıfatıyla anılan bir homojenleştirme gayretine girmiş ve özel kültürlerin kökünü kazımıştı. Diğer Avrupa ülkelerinde olduğu gibi "asimilasyon" mahkûm edildi; göçmen nüfusların kendi kimliklerini ve kendi kültürlerini yitirmelerine, evsahibi toplumun normlarını ve davranışlarını tümüyle benimsemelerine neden olan zorba baskılarla karşılaşmalarına yol açıyordu. Asimilasyon asimilasyonculuğa indirgendi. Göçmen nüfusların, önce "bağlanma"sından, sonra

33 Katkılar *Mots*'da yayımlandı. *Les langages du politique*, sayı 18, Mart 1992.

da "bütünleşme"sinden söz edildi. Bu farklı sözcüklerin zaman içinde benimsenmesi, göçmen çocukların "bağlanma görevleri"nin, sonra da "bütünleşme"lerinin zorunlu olduğunu ortaya koyan bir dizi resmi raporla noktalandı. Yüksek Bütünleşme Kurulu'nun oluşturulmasıyla bu son sözcük de benimsenmiş oldu; Kurul, göçmen kökenli nüfusların bütünleşme sürecini betimleyen pek çok rapor yayımladı.

Fransız sosyologlar, göçe ve göçmenlere ilişkin genel kavramları saptamaya ve eleştirmeye (modern sözcük dağarcığına göre "yapı-çözme"ye) yönelik özel bir gayret içine girdiler. Fransa'da doğmuş olan ve bu ülkede öğrenim gören göçmen çocukları, "yerli" oldukları halde toplumsal yaşamda çoğunlukla "göçmen" olarak nitelendirilmiyorlar mıydı? Sanki bu göçmenler homojen bir grup oluşturuyorlarmış gibi, bir göçmen kategorisinden de söz edilmemeliydi artık. Ne başka bir toplumda doğup yetişen göçmenler ne de onların Fransa'da öğrenim gören çocukları aynı kalmıştı. Ulusal kökenleriyle ilgili çeşitlilikler de, göçle birlikte tam olarak silinmemişti. Genç Cezayirlilerin suçluluk yüzdesi, aynı toplumsal düzeyde ve aynı yaştaki Fransızlardan daha yüksekti; buna karşılık Portekizlilerinki daha düşüktü: "Göç kökenli gençler"in suçluluk yüzdesinin yüksek olduğunu söylemek doğru muydu? Vietnamlıların benimsedikleri tutum ile Faslılarinki ne okulda ne de iktisadi yaşamda aynıydı. Öncelikle kültürel bir anlam taşıyan–asimilasyon, hangi yönden –ortak yaşama katılmakla tanımlanan– bütünleşmeden ayrı tutulmalıydı?

"Göç"ten çok, farklı göç dalgalarını dikkate almak gerektiği vurgulandı: Her bir göç dalgasıyla farklı tipte bir nüfus geliyordu ve bunun anlamı hem köken toplumu hem de evsahibi toplum için farklıydı. Sayad, Cezayir'den gelen ilk göç dalgasının, geleneklerde hiçbir kopuşa yol açmadığını gösterdi: Göçmen, hem ailesi hem de bağlı olduğu köylü toplum tarafından özel bir misyonla görevlendirilmişti; belli bir zaman için gidip para kazanmalı, sonra da parayı ülkesine getirmeliydi. Her ne kadar kendi coğrafi ortamının uzağında olsa da, köydeki toplumsal ortama ait olmayı sürdürüyordu ve üstüne aldığı misyonu tamamladıktan sonra oraya dönecekti. 60'lı yıllardan sonra

göç, farklı bir anlam kazandı. Göçmenin köylü toplum ile ve onun gelenekleri ile kendi arasına belli bir mesafe koymasının göstergesi oldu, modern bireyciliğe ilişkin davranışları öğrenme sürecini başlattı. Cezayir'de başlayan evrim sürecini benimsiyor ve hızlandırıyordu. Bundan böyle, gelenekten kopuşun ve modernleşme projesinin meyvesi olmuştu.[34] Göçmen kitlelerinin, modern sanayi çalışmasının gereklerine uyum sağlamaları ve çevre topluma ait çok sayıda davranışı –tüketim, yeni aile değerlerini yavaş yavaş kabullenme, vb.– benimsemeleri hiç kuşkusuz böyle açıklanabilir. Her ne kadar sosyoloji çalışmaları sırasında sömürgecilik geçmişi sık sık ele alınmış olsa da, İngiliz sosyologlar tarafından yaygın kabul gören "altüst olmuş imparatorluk" ya da "imparatorluğun intikamı" temaları Fransa'da pek rağbet görmedi.[35]

Göçmenler ve Ulusal Bütünleşme

Daha önce de belirttiğimiz gibi, kesin olarak yerleşen göçmenlerin sorunu, sosyoloji geleneğine uygun olarak Fransa'da ulusal bütünleşme bağlamında ele alındı. Göçmenler kendi kolektif kimliklerinin ve ulusal sınırların ötesinde kurulacak dayanışmanın bilincine varırken nasıl bütünleştirileceklerdi ve onları bütünleştirme projesinin anlamı neydi? Tekil bütünleşmeyi mi hedeflemek gerekiyordu yoksa çoğul bütünleşmeyi mi? Avrupa ülkelerindeki alt kültürlerin resmen tanınması bütünleşmeyi kolaylaştırıyor muydu? Bunların devamlılığını, yerel ya da ulusal düzeyde uygulanacak kamu siyasetleriyle cesaretlendirmek gerekiyor muydu? Tıpkı diğer Avrupa ülkelerinde olduğu gibi bu sorular, 1968 hareketlerinden sonra bütün otorite biçimlerinin ve özellikle de Devlet'in tartışma konusu yapıldığı alana kaydıkça, bu sorularla ilgili tartışmalar da alevlendi. Göçmenlerin varlığı, ulusal toplumun doğasıyla ilgili tartışmalara da vesile oldu.

Fransa'daki bütün sosyologlar, Müslümanların "asimile edilmez" olduklarını öne süren aşırı sağ partinin argümanlarına cevap vermek için, bir ağızdan hiçbir nüfusun olduğu haliyle asimile edilmez

34 Sayud, 1977.

35 Sayad, bu temanın adını vermekle yetinir; tema, Balibar ve Wallerstein'da geliştirilir, 1988.

olmayacağını söylediler. Bu noktada, sosyoloji düşüncesini kuranların görüşüne sahip çıkıyorlardı. Bütünleşme ritimleri ve biçimleri farklı olsa da, bütün nüfuslar tarihsel olduğuna göre, her biri kendi varlık koşullarına uygun olarak evrimleşmek durumundaydı. Ancak, geleneksel bütünleşme modelinin muhafaza ettiği anlamı da tartıştılar ve –cumhuriyetçi ya da Fransız usulü olduğu söylenen– bu bütünleşme modelinin yeni gelenleri asimile edemeyecek hale gelip gelmediğini sorguladılar. Böylelikle göçmenler sorunu hızla, Fransız toplumunun evrimi ve onun bütünleşme kapasiteleri üstüne görüşlere dönüştü. "Cumhuriyetçi model" hâlâ bir anlam taşıyor muydu ve en azından, göreli etkisini koruyor muydu? Onun özüne sahip mi çıkmak gerekiyordu, yoksa bundan böyle, kamu alanında azınlıkları ya da özel "toplulukları"ı tanımak mı gerekiyordu –nereye kadar?

"Bütünleşmeciler" ile "toplulukçular" arasındaki tartışma hâlâ sürüp gidiyor. Birinciler, geleneksel modeldeki ilkelerin ayrıcalıklı kalmasını istiyorlar; bütünleşme sorunlarının her şeyden önce, etnik değil toplumsal sorunlar olduğunu vurguluyorlar. İkinciler ise, bütünleşme biçimlerinin yenilenmesini ve daha esnek, özel kimliklere saygı gösterme konusunda daha özenli, göç kökenli nüfusların kendi köken kültürlerine sadık kalmak için gösterdikleri meşru iradeyi açıkça kabul edecek bir siyasetin benimsenmesini istediklerini, bunun zorunlu olduğunu belirtiyorlar. Aslında Fransa'daki tartışma fazla riskli değil. Ne bütünleşmeciler ne de toplulukçular medeni haklardaki eşitliğe ve bireysel yurttaşlığa ilişkin ilke üstünde tartışıyorlar. İki taraf da, özel grupların kamu alanında olduğu gibi temsil edilmesini talep etmiyor. Kökenleri ne olursa olsun, halk çevrelerinden gençlerin işsizlikten kırıldığı noktalarda, büyük kentlerin banliyölerinde yaşanan toplumsal zorlukları iki taraf da azımsamıyor. Bütünleşmeciler, yabancı kökenli nüfusların kendilerine ait bütün kimlik biçimlerini, kültürel gönderimlerini ve özel sadakatlerini özel alanlarda sürdürmelerine engel olmayı, yani geleneksel asimilasyonun ilkelerini yeniden tartışma konusu yapmayı da düşünmüyorlar. Bunu ne istiyorlar ne de hukuksal bakımdan mümkün görüyorlar (başta vicdan, ifade ve ibadet özgürlüğü ol-

mak üzere bütün kamusal özgürlükler bu özgürlüğün de güvencesidir): Demokrasi, her bireyin kendi özgür seçimine bırakılan özel alan ile kamu alanının ayrı tutulmasına dayanır. Toplulukçular, her ne kadar bireysel yurttaşlığın yeni nüfusları bütünleştirmekte artık yetersiz kaldığını düşünseler de, buna ilişkin ilkeleri tartışma konusu yapmıyorlar. Asıl tartışma, özel kimliklerin, kültürel gönderimlerin ve sadakatlerin kamu yaşamında ne ölçüde tanınabileceği ya da tanınması gerektiği sorusuna yöneliyor –ya da yönelmeli. Daha somut bir ifadeyle onların kendini ifade edişi kamu güçleri tarafından ne ölçüde örgütlenmeli ve kamu fonları tarafından ne ölçüde desteklenmeli? Bütünleşmecilere göre, Devlet'in ilk rolü ortak alanın birliğini sağlamak; soyutlama ve yurttaşlıktaki resmi eşitlik sayesinde toplumsal, dinsel, bölgesel ya da ulusal kökenleri ne olursa olsun bütün bireyler böyle bütünleşebilirler. Toplulukçular ise, kolektif yaşamın artan ölçüde etnileşmesini dikkate alarak, etnik tikellikleri ve talepleri Devlet'in de artık daha geniş ölçüde tanımasının önemli olduğunu söylüyorlar. Nüfusların bütünleşmesinin salt "resmi" bir özellikle sınırlı kalmaması ve etkili ya da "gerçek" olmasının tek yolu bu.

Bazıları da, Fransız araştırmacıların, kendi ulusal ideolojilerine bağlılıklarından ötürü etnisiteyle ilgili tartışmalara girmeyi ihmal etmelerinden yakınıyor düzenli olarak.[36] Birleşik Devletler'deki haliyle *affirmative action* tartışmalarının, Fransız araştırmacıların çoğu için bir itici-model olduğu belirtiliyor. Bu eleştiride hakikat payı olduğunu söylemeliyiz: Bu alanlardaki araştırmalar toplumsal gerçeklik üstündeki etkilerden ayrılamaz. "Etnisite" terimi, ulusal bütünleşme kavramına terstir. Üstelik, sömürgeci geçmişle de uyum içindedir. Ne var ki, 1960 ile 1975 yılları arasındaki büyük göç dalgasıyla gelen nüfusların yerleşim toplumuna katılma tarzları soruşturulduğunda, etnisiteyle ilgilenen kimi Amerikalı uzmanların soruları, başka ifadelerle ortaya çıkmaktadır. Bir yandan etnisite kavramının kullanımıyla ortaya çıkan olumsuz etkiler eleştirilirken –ve bu sırada bu kavramın, Avrupa'nın toplumsal gerçekli-

36 Poutignat ve Streiff-Fénart, 1995; Martiniello, 1995.

ğini Amerikan bakış açısıyla okumayı dayatabileceği argümanı öne sürülürken–, diğer yandan da bu terimin kapsadığı kimi sorunlar incelenebilir. Ne Avrupa ülkelerinde, tarihsel sadakatleri ve gönderimleri bakımından çeşitlilik arzeden, hatta antagonist olan nüfusların varlığı inkâr edilebilir, ne de farklı kökenden nüfusların birbirine karşı düşmanca tepkiler gösterdikleri. Etnik-ırksal boyutun, toplumsal düzenin boyutlarından biri olabileceği ya da olduğu riskini inkâr etmek de söz konusu olamaz, bu tarihsel gönderimlerin toplumun diğer bölümleriyle buluştuğunu inkâr etmek de. Yapılabilecek tek şey, "etnisite" terimini kullanırken ihtiyatlı olmaktır. Pek çok tanımı olan bir kavramı kullanırken onu tanımlamamak, araştırmacıların bu terimle belirtmek istedikleri somut sorunları incelemelerinden daha bilimsel bir tutum sayılamaz. Ancak açıktır ki, etnisite kavramının bu biçimde reddedilmesi, hem sosyolojik hem de siyasal alanlarda kurulan cumhuriyetçi geleneğin, anlamıyla ve değeriyle birlikte ulusal bütünleşmeyi ele alışının bir parçasıdır.

Büyük bir dikkat ve titizlik isteyen laiklik, Katolik Kilisesi ile cumhuriyet arasındaki seküler tartışmadan miras kalan cumhuriyetçi efsaneye sıkı sıkıya bağlıdır ve onun kazandığı siyasal ve simgesel anlam ile cumhuriyetçi gelenek yüzünden, Müslüman geleneğe bağlı nüfusların bütünleşmesi iki siyasal soruna yol açmıştır. Modern demokrasiler dinsel ile siyasalın, çeşitli somut biçimlerde birbirinden ayrılması ilkesini şart koşar; böylelikle, bağlı olduğu Kilise ne olursa olsun her birey eşit derecede yurttaştır. İslam'a bağlı olan nüfusların bu gereği yerine getirebilmeleri nasıl mümkün olabilir? Ayrıca modern demokrasiler, eşit derecede yurttaş olan bütün bireylerin statü bakımından eşitliğine saygı gösterilmesini de gerektirir. Erkekler ile kadınların statü bakımından eşitsizliğini gerektiren geleneksel kültürler, demokratik toplumun bu yapıtaşını tartışma konusu yapmaktadırlar. Çocuk evlilikleri, zorla evlendirme, boşanma, çokeşlilik, Devlet okullarında "İslami başörtüsü"nün kullanılması gibi İslam'ın kişi hakları alanında getirdiği düzenlemeler özel kültürler karşısında hoşgörülü olma ve onlara saygı gösterme adına kabullenilirken, siyasal düzenin temel taşları yerinden oynamaz mı?

İKTİSADİ VE TOPLUMSAL YURTTAŞLIK MÜMKÜN MÜ?

Göç sorunsalı ve yabancı kökenli nüfusların mevcudiyetinin üniter Ulus-Devlet karşısında tehdit oluşturması, birlikte yaşama tarzı üstünde düşünmenin kapılarını araladı. Yurttaşlık hakkında yapılan kuramsal tartışma, hiçbir biçimde Fransız araştırmacıların tekelinde değildi. Ancak onların, bu tartışmaya özel bir anlam kazandırdığı da doğrudur. Bu ülkede ulus konusu, başka ülkelerde olduğundan daha fazla özel bir inanç ve ilgi konusu olmuştur daima –ulusla ilgili yayınların sayısı ve kazandığı başarı bunun kanıtıdır. 1987'de, Devlet televizyonunun da yardımıyla Uyrukluk Kurulu üyelerinin ulus düşüncesi üstüne düzenledikleri *happening*i pek az ülke akıl edebilirdi.[37]

Klasik sıfatıyla birlikte anılan yurttaşlığın "değerinin azaldığı"na oy birliğiyle karar verildi. Günümüzde yurttaşlık ne olmalıydı? Bu, yalnızca kuramsal alanı kapsayan bir sorgulama değildi. Ateşli tartışmalara konu olan iki somut siyasal sorunla ilgiliydi. Uyrukluk hakkı nasıl geliştirilmeliydi? Yurttaş olmayıp sürekli oturum izni alanlar karşısında nasıl bir siyaset benimsemek gerekiyordu? Uyrukluk hakkını değiştirmek, düzenli oturumu olan yabancılar için kapılarını açmak mı gerekiyordu, yoksa onlara uyrukluk hakkı vermeden yerel ya da ulusal düzeyde siyasal haklar mı tanımak gerekiyordu? Son on yıl içinde, Avrupa ülkelerinin pek çoğunda (örneğin Büyük Britanya, İsveç, Belçika, Hollanda, Fransa) önemli değişikliklere uğrayan yabancıların uyrukluk hakkıyla ve siyasal haklarıyla ilgili tartışmalar sırasında, açıkça ya da dolaylı olarak yurttaşlığın ve ulusun anlamı, evrimi ve bu evrimin dayanağını oluşturan toplumsal felsefe de sorgulandı.

Bu sorulara verilen iki yanıt bir dizi eleştiriyle karşı karşıya kaldı. Birincisi: Siyasal yurttaşlığın iflası kabul edilmeli ve yerine, esas olarak iktisadi ve toplumsal özellikler taşıyan "yeni yurttaşlık" konulmalıydı. İkincisi: İnsan hakları ilkelerine dayanan ulus-sonrası, yani Avrupalı bir siyasal yurttaşlık oluşturulmalıydı. Toplumsal bilimlerde sık sık rastlandığı gibi, bu görüşlerin yandaşları olguların çözümlen-

37 Marceau Long başkanlığındaki Kurul raporu. Bkz. Long, 1988.

mesi ile doğrulamayı ya da militanlığı birbirine karıştırdılar. Bu tartışma, hem bilimsel hem de siyasal bir tartışmadır.[38]

Yeni Yurttaşlık

"Yeni" yurttaşlık kuramcıları, klasik sıfatıyla birlikte anılan yurttaşlık kavramını, hem olgular hem de değerler düzeyinde radikal olarak eleştiriyorlar. Değerinin azaldığını belirtiyorlar. Bu gelişmenin olumlu olduğunu belirtmeyi de ihmal etmiyorlar. Böyle olmasının ve bu kavramın yerine, katılımcı bir demokrasi uygulamasının temellerini atacak, iktisadi ve toplumsal nitelikler taşıyan yeni bir yurttaşlık kavramının getirilmesinin hem arzulanan hem de yararlı bir şey olduğunu söylüyorlar. Saptamadan yola çıkıp siyasal bir norma ulaşıyorlar.

Bu çözümlemeler, iki farklı bakış açısından yola çıkmakla birlikte yurttaşlık kavramının yeniden tanımlanmasına varıyor. Bazıları, Avrupa Topluluğu kurumlarının yeni bir hukuk hazırlamasını gerektirdiği görüşünü öne sürüyorlar. Diğerleri ise, "başka türlü yurttaşlar" olmayı arzulayan yabancı kökenli nüfusların kesin varlığıyla ortaya çıkan yeni durumu sorgulamayı tercih ediyorlar. Her iki taraf, Avrupa çapında inşa edilecek yeni bir yurttaşlık kavramı önerme konusunda buluşuyor. Yurttaşlığın, yalnızca bir haklar-özgürlükler kümesiyle (siyasal tanım) değil, haklar-güvencelerle ya da, daha doğrusu, hakiki siyasal haklara dönüşecek iktisadi ve toplumsal haklarla ya da haklar-güvencelerle tanımlanması gerektiğini söylüyorlar.

Avrupa Yurttaşının Çoklu Yurttaşlığı

Yeni Avrupa yurttaşlığı kuramcılarına göre, bundan böyle, yurttaşlar ile yurttaş olmayanlar arasındaki ayrım, toplumsal bakımdan şu iki ayrımdan çok daha az anlamlı ve tutarlıdır: Oturma ve çalışma hakkı ile toplumsal korumadan yararlanarak –Tomas Hammar'ın *denizens* olarak nitelediği kesim–[39] düzenli bir konumda olan yabancılar ile yurttaşlar ara-

38 Burada söz konusu olan, bu konuda yazılmış her tür metnin eksiksiz olarak işlenmesi değil, ideal-tipik düzeyde bir yorum yapılmasıdır.

39 T. Hammar, "State, Nation, and Dual Citizenship", Brubaker'de (yönetiminde), 1989, s. 83.

sındaki ayrım, diğer yanda da geçici hatta yasadışı konumdaki yabancılar ile yurttaşlar arasındaki ayrım. Kolektif yaşamda ağırlık kazanan, iktisadi ve toplumsal katılımdır. Hakiki anlamda ortaklaşmaya ait olmak, artık siyasal katılımla değil iktisadi etkinlikle tanımlanmaktadır.[40]

Yurttaşlığın salt siyasal yapısı, ulusçuluklarla ve Ulus-Devletler'in oluşumu çağıyla ilgiliydi. Ancak, 19. yüzyılda Ulusal Devletler'e bağlı yeni yurttaşların, zaman aşımına uğramış feodal toplumun zincirlerinden kurtarılması gibi, Avrupa'nın inşası da iktisadi aktörlerin, uluslar ve ulusçuluklar çağından miras kalmış sınırların ve yasaların kısıtlamalarından kurtarılmasını sağlıyor.[41] Ulusal yurttaşlık, yasal statü ve haklar veren tek yapı değil artık; Avrupa'ya bağlı kurumlar yeni bir yurttaşlık oluşturmaya çalışıyorlar. Ulus-Devlet ile yurttaşlık arasındaki tarihsel bağ artık eskisi kadar gerekli değil ve yurttaşlık da başka bir düzeyde varlığını sürdürebilir.

İktisadi ve toplumsal hakların, siyasal yurttaşlığın uygulanmasında yalnızca bir koşul olduğunu düşünmek, klasik yurttaşlık bağlamında düşünmeye devam etmekten başka bir şey değildir. Aslında bu haklar, bireylerin siyasal statüsünün sonuçları haline gelebildikleri ölçüde "yeni" yurttaşlığın da temelini oluştururlar. Avrupa kurumları, esas olarak toplumsal hakları geliştirmektedir: Ücretlilerin niteliğini ve onlarla ilgili hakları tanımlar, göçmenlerin çalışma özgürlüğünü, toplumsal haklarını ve cinsiyetler arasındaki eşitliği güvence altına alabilir. Böylelikle Avrupalı yurttaşlara ve Avrupa topraklarında yasal olarak yaşayan yabancılara salt siyasal bir statü verirler: Haklar, uygulamalar ve hakkaniyet de, siyasal Avrupa düzeyinde ifade edilmiş olur. Nitekim Maastricht Antlaşması, bütün Avrupalılara yerel siyasal haklar vermekte, tekbiçim seçim ilkesini kurmakta, dilekçe hakkı tanımaktadır. Yoksulluk, iş, eğitim, kentsel ve kırsal yenileşme, cinsiyetlerin eşitliği sorunlarını artık Ulusal Devlet değil Avrupa ve Bölgeler ele almaktadır. Avrupa topluluk hukuku, bütün Avrupalıların paylaşaca-

40 Bu argüman, özellikle Meehan tarafından geliştirilmiştir, 1993 ve 1993 b.

41 Dahrendorf, Meehan tarafından aktarılmış, 1993, s. 179.

ğı dayanışma ve toplumsal adalet kavramına dayanan özgül bir yurttaşlık yaratmaya çalışmaktadır. Hiç kuşkusuz Ulusal Devlet, uyrukluk hakkı aracılığıyla Avrupa yurttaşının niteliğini oluşturan tek mercidir, ancak Avrupa yurttaşı, Avrupa Adalet Mahkemesi karşısında kendi Ulusal Devlet'i aleyhine dava bile açabilmektedir –Avrupa yurttaşının haklarını savunmak için Mahkeme'nin Devletler'i mahkûm ettiği olmuştur. Bundan böyle, hem ulus hem de Avrupa yurttaşlığı söz konusudur. Avrupa kurumlarının gün ışığına çıkardığı yeni yurttaşlık, onun oluşturduğu yeni düzenekler ve giriştiği eylemler artık ne ulusaldır ne de kozmopolit; çoklu olma niteliği kazanmışlardır.

Yabancıların Oturum-Yurttaşlığı

Yabancı kökenli nüfuslarla ilgilenen uzmanların klasik yurttaşlık hakkında ortaya koydukları eleştiriler daha radikaldir. Argümanlarının yapıtaşı şudur: Klasik sıfatıyla anılan yurttaşlık, yurttaş olmayanların dışlanmasına ve yurttaşlar ile yurttaş olmayanlar arasında, modern demokrasilerin değerleri bakımından çekilmez hale gelen bir eşitsizliğin oluşmasına yol açan ilkeyi barındırır. Nitekim Alman hükümetinin, sözleşmeleri tamamlanan *Gastarbeiter*'ları geri gönderebileceği halde göndermemesi de bunu kanıtlamaktadır: Artık onların, yerleştikleri toplumun bir parçası oldukları duygusu egemendir.[42] Bu gelişmeyle ilgili bütün sonuçların ortaya konulması gerekir. Oturma hakkı verirken, medeni, iktisadi ve toplumsal hakların kullanılmasını güvence altına alırken seçme hakkını ve dar anlamda siyasal yaşama katılma hakkını tanımamak, siyasal eylemden yararlanarak kendi haklarını ve kendi çıkarlarını ötekiler gibi savunamayan ikinci kuşak yurttaşlar yaratmaktır. Eşitlik ve özgürlük ilkeleri, yabancılar da içinde olmak üzere herkese uygulanmalıdır: Tam yurttaşlıktan dışlanmaları ve böylece ayrımcılığa maruz kalmaları ne adına doğrulanabilir? Yabancılara oy hakkı vermek, 1981'de Cumhurbaşkanlığı'na aday olan François Mitterrand'ın da ortaya attığı yüz bir öneriden biriydi.

---

42 W. Brubaker, Giriş, Brubaker'de (yönetiminde), 1989, s. 19.

Yurttaşlık, yani oy hakkı kapsamına yabancıları da almak, seçim hukuku tarihinin yalın bir uzantısı olmaktan başka bir anlam taşımayacaktı. 18. yüzyılın sonunda yurttaşla ilgili kısıtlı bir tanım benimsendi; daha sonra, zaman içinde ve toplumsal mücadeleler sayesinde yurttaşlık hakkı mülk sahibi olmayanlara, hizmetçilere, özerk ve sorumlu olmadıkları için dışlanan evsizlere, daha sonra da kadınlara, gençlere ve hatta B. S. Turner'a göre doğaya ve çevreye tanındı.[43] Bu hakkı yabancılara vermek ise, modern yurttaşlıkla ilgili potansiyel evrensel eğilimin son evresini tamamlayacaktır.

Bu çözümlemelerin siyasal sonucu, uyrukluk ile yurttaşlığı birbirinden ayırma gereği olarak ortaya çıkar: İkisinin iç içe geçmesi Ulus Devletler çağının ayırt edici özelliğidir. Belli bir topluma fiilen katılmak yurttaşlık hakkını kazanmış olmak demektir. Bireyler belli bir yerde bulunmaya başladıkları andan itibaren orayla bütünleşirler: Belli bir toplumda yaşayabilmeyi gerektiren şeyler dışında, bireylerden ne adına talepte bulunuiabilir? Gerçek bir demokrasinin onu uygulamak isteyenlerden, yurttaşlık hakkı için bazı koşullar öne sürmesi yakışıksız bir tutumdur. (Bireysel haklar sorununa değinilmemesi gözden kaçmıyor.) Belli bir toplumda doğmuş ya da genç yaşta bu topluma katılmış bir bireyin yanı sıra, yasadışı yollarla olsa bile bu ülkede beş yıldan çok ikamet etmiş olanlar da, otomatik olarak yurttaş sayılmalıdır; çünkü onlar da, fiilen topluma katılmışlardır. Uyrukluk elde etmek için konulan bütün koşullar, en başta da kültürel asimilasyon ya da tarihsel-siyasal ortaklaşmaya katılma iradesiyle ilgili olanlar, haksız koşullardır. O halde, yalnızca oturma, yurttaşlık için yeterli olmalıdır. Uyrukluk isteyen adayın, ulusal sınırlar içinde beş yıldan beri yaşadığını kanıtlaması zorunluluğu yeterlidir.[44] İkili ya da çoklu uyruklukla ilgili bütün yasaklar kaldırılmalıdır. Uyrukluk kazanmak, bütünleşmenin onaylanmasının değil bütünleşmenin kendisinin araçlarından biri

43 Turner, 1986; Rosanvallon, 1992.

44 1985'ten beri Hollanda'da yerel siyasal yaşama katılma hakkı "doğum ülkesi" kavramına değil "oturma ülkesi" kavramına dayanır. Bkz. Jan Rath, Le Cour Grandmaison ve Withol de Wenden'de (yönetiminde), 1993, s. 138. Silverman'da aynı durumla karşı karşıya kalınır, 1992, s. 169.

olmalıdır. "Yabancılar, hiç de sıkıntısız geçmeyen bir sürecin sonunda, medeni ve toplumsal alanda hukuksal eşitliği hemen hemen tümüyle sağladılar. İşte o an, yurttaşlık hakları, Fransızları göçmenlerden ayıran nihai ayrımcılık gibi gelmeye başladı. Diğer bütün bakımlardan genel olarak eşit oldukları halde bir noktada eşit değiller: Yurttaşlık. Uyrukluğun yurttaşlık çevresinde oluşturduğu engel, aynı topraklarda bulunanların eşitliği ve özgürlüğü bakımından sorunsal halini almaya yetiyor [...]. İşte bu nedenle, yurttaşlığın temeli koşulunun, uyruklu değil artık oturma olması gerekiyor."[45]

Bazıları, yeni bir yurttaşlık kavramının gelişmekte olduğunu söylüyorlar; bu kavram geleneksel anlamdaki Devlet ile bireylerin arasındaki hukuksal ve siyasal bağ değil, Avrupa Topluluğu kurumları, özellikle de Avrupa Yüksek Adalet Mahkemesi içtihatlarıyla oluşturulan ve güvence altına alınan bir dizi toplumsal değere ve uygulamaya dayanıyor. Oturma-yurttaşlığı alanında uzmanlaşmış diğer kuramcılar da, yurttaşlıkla ilgili işlevsel bir yaklaşımdan yana çıkıyorlar. Bu iki yaklaşım arasında azımsanmayacak farklar olmasına karşın, ikisinin de tarihsel ve siyasal topluluk düşüncesini dışlama eğilimi taşıyan bir toplum yaklaşımından yola çıktıkları ve onun yerine, ortak değerler adına zenginlikleri üreten ve yeniden dağıtan bir örgütlenmeyi koydukları göze çarpıyor. Tarafların siyasal nitelikte bir sözleşmeyle değil, iktisadi ve toplumsal yaşama katılımlarıyla bir araya geldikleri görülüyor. Bu açıdan bakıldığında Koruyucu-Devlet de siyasal topluma karışıyor ve kendini her tür siyasal boyutun dışında tanımlıyor. Antikçağ'dan beri klasik sayılan *ethnos*, yani somut toplum ile *demos*, yani kendilik bilinci taşıyan siyasal toplum arasındaki ayrım da böylelikle silinme eğilimine giriyor.

Ulus-Sonrası Siyasal Yurttaşlık

Ulus-sonrası yurttaşlık kuramcılarına göre tarihsel ve siyasal topluluk, sivil topluma fiilen katılmanın bir sonucu değildir. Bu kuramcılar, tam

45 O. Le Cour Grandmaison, "Immigration, politique et citoyenneté: sur quelques arguments", Le Cour Grandmaison ve Withol de Wenden'de (yönetiminde), 1993, s. 102.

tersi bir siyasal yaklaşıma bağlı kalırlar: Yurttaşlık, insan haklarına bağlılık göstererek kendini ifade eden Avrupa demokrasilerinin ortak değerlerini yansıtmalıdır. Öte yandan, ulusal hukukun egemenliğinin, yalnızca Avrupa hukukunun gelişmesi yüzünden değil, nüfusların hareketliliğine bağlı hukuksal aidiyetlerdeki çokluk yüzünden de tehdit altında olduğunu öne sürerler. Yabancı kökenli nüfusların artık "başka tür yurttaşlar" olmayı, yani bir yandan kendi köken kültürlerine ve uyruklarına sadık kalırken diğer yandan da yerleştikleri topluma katılmayı istemelerini de dikkate alırlar. Siyasal Avrupa'nın inşa edilmesi, istikrarlı ve kalıcı hale gelen yabancıların mevcudiyeti, uluslar çağından miras kalmış kültür topluluğu olarak tanımlanan uyrukluk ile salt siyasal bir uygulama olan yurttaşlık arasındaki tarihsel bağın ayrılmasını şart koşmaktadır.

Bu kopuşun, toplumsal bağlılığı ve demokratik uygulamaları tehdit etmesinden ve toplumsal bütünleşmenin salt "işlevsel" bir nitelik kazanmasından (bu bakımdan, yeni yurttaşlık kuramcılarıyla çelişmektedirler) endişe duydukları için, Jacqueline Costa-Lascoux'nun "yurttaşlık sözleşmesi" olarak adlandırdığı bağın bu kopuşa eşlik etmesini savunmaktadırlar. Yabancı uyruklulara yurttaşlık hakları tanınmasının koşulu, "demokratik değerlere bağlılıktan yana" bir tutum takınmaları ve insan haklarına uygun bütün ulusal mevzuatı benimsemeleridir. Öte yandan, özel bir kültüre bağlı kalmakta özgür olacaklardır –bu kültürle ilgili toplumsal uygulamaların, uluslarüstü insan hakları ilkeleriyle uyumsuz olmaması koşuluyla.[46] Daha açık bir deyişle bu uygulamalar "temel kişilik haklarına saygıyı (özellikle ırk, cinsel ve dinsel ayrımın yapılmaması, çocuk hakları...), yeniden tanımlanmış laikliği, genel anlamda vergiye ve toplumsal hükümlülüklere katılımı"[47] kapsamalıdır. Yabancı kökenli nüfusların Avrupa toplumlarının yaşamına katılımıyla ilgili bir görüşten doğan ve Jacqueline Costa-Lascoux'nun imzasını taşıyan çözümlemeler, Jurgen Habermas'ın "anayasal vatanse-

46 Costa-Lascoux, 1992 b.

47 J. Costa-Lascoux, "Vers une Europe des citoyens", Costa-Lascoux ve Weil'da (yönetiminde), 1992 c, s. 292.

verlik" kavramını oluştururken ortaya koyduğu felsefi düzeydeki çözümlemelere yakındır. Habermas, uyrukluk ile yurttaşlığı birbirine bağlayan "ulusal kimliğin uzlaşımsal biçim"e karşı çıkarak, "bundan böyle belli bir ulusun somut toplamına değil, tam tersine soyut süreçlere ve ilkelere"[48] gönderimde bulunacak bu "anayasal vatanseverlik"in oluşmasından yana çıkar. Dolayısıyla, vatanseverlik düzeni ile yurttaşlık düzenini birbirinden ayırmak gerekecektir; "duygululuk ortamı" olarak kalacak "ulus"u, yalnızca "yasanın ortamı" halini alacak Devlet'ten ayırmak gerekecektir. Böylelikle, etnik-kültürel boyutlarıyla birlikte ulusal kimliği akla ve insan haklarına dayanan medeni ve siyasal katılımdan ayırmak da mümkün olabilecektir. Ulusal aidiyetten koparılmış saf sivil bir uygulama olarak tasarlanan anayasal vatanseverliğin, bütün geçmişi esas olarak eleştirel bir sınamadan geçirerek ve yeniden uyarlayarak Alman kimliğini yeniden oluşturması mümkün olabilecektir. Vatanseverlik duygusu artık, özel kültürel ve tarihsel bir toplum olarak Almanya'ya değil, Hukuk Devleti ilkesine yönelecektir.

Jean-Marc Ferry, yalnızca "demokrasi ve Hukuk Devleti yaklaşımlarının altında yatan evrensellik, özerklik ve sorumluluk ilkeleri"ne[49] gönderimde bulunan ulus-sonrası kimlik düşüncesini geliştirerek bu görüşün izinden gider. Bundan böyle yurttaşlık, "yansımalı ahlaki bir kimliğe dayanacaktır ve bu kimlikle ilgili ilke, Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'nde daha önce yer almıştır; zorbalığa karşı başkaldırma hakkını (insan için) ve görevini de (yurttaş için) kapsar."[50] Bireyler, belli bir toprakla ve özel somut tarihsel ve kültürel bir toplulukla ilgili bütün gönderimler dışında Hukuk Devleti'nin ilkelerine ve cumhuriyetçi düzene katılacaklardır. Bütün Demokratik Devletler bu vatanseverlik esinini verebilecek hale geleceklerdir. Dolayısıyla Avrupa'nın inşası da, ulusal duygulardan ve tutkulardan bağımsız, demokratik siyasal uygulamaların geçerli olduğu bir ortam halini alacaktır.

48 Habermas, 1990, s. 238.
49 Ferry, 1991, s. 194.
50 Ferry, 1991, s. 195.

Habermas'ın düşüncesi, bazı Alman tarihçilerde görülen revizyonizme karşı, demokratik değerleri ulusçu gelenekle bütünleştirebilecek tarihsel bir bilinç oluşturma iradesiyle bağlantılıdır. Habermas, ulusal ve ulusçu tutkulardan korunmuş demokratik siyasal bir örgütlenme biçimi tasarlamak ister. Bu çaba, Alman tarihçilerin Alman tarihinin özgüllüğüne ve –1988'de yayımlanan metin derlemesinin altbaşlığıyla ifade etmek gerekirse–[51] "Yahudilerin, Nazi rejimi tarafından yok edilmesindeki tikellik"e ilişkin sürdürdükleri büyük tartışmanın bir parçasıdır. Ancak, şunu da belirtmek gerekir ki bu düşünce, ulusçulukların tarih boyunca aldıkları usulsüz ve endişe verici biçimlerden doğan eski bir yaklaşımın devamıdır. Habermas'tan önce pek çok yazar, uyrukluk ve kültürle ilgili ifadeleri siyasal örgütlenmeden ayırmayı sağlayacak siyasal bir örgütlenme tarzı tasarlamaya çalışmıştı. En ünlü örnek, Otto Bauer'in Avusturya marxçılığıydı. Kendi bünyesindeki "uyrukluklar" tarafından parçalanmış uluslarüstü Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'ndan bir Yahudi olan Bauer, dönemin ifadesiyle yepyeni bir siyasal örgütlenme biçimi hayal ediyordu; bunun içinde yer alan bütünlükler, bir yandan kendi kültürel kimliklerini ve kendilerini yönetme haklarını muhafaza ederken diğer yandan da işbirliği kuracaklardı. Bauer "Büyük Avusturya Birleşik Devletleri"ni hayal ediyordu; bu Konfederal Devlet'teki "bütün uluslar, kendi ulusal işlerini bağımsız olarak yönetecekler, aynı zamanda da, ortak çıkarların korunması için tek bir Devlet'in çatısı altında birleşecekler"di.[52] Nereye yerleşmiş olursa olsun her birey, yalnızca kendi beyanına dayalı olarak, belli bir kültür topluluğunun (*Kulturgemeinschaft*) ya da "ulus"un üyesi olmakta özgürdü. Ortak iktisadi ve siyasal sorunlar da, "uluslar"-üstü bir hükümet tarafından ele alınacaktı. İsteğe bağlı olarak seçilen uyrukluk özel bir arazi parçasından ve belli bir Devlet'ten bağımsız kalacaktı böylece.

---

51 *Devant l'histoire*, Cerf, 1988.

52 Anderson tarafından aktarılmış, 1983, s. 101. Georges Haupt'a göre, daha sonraları Otto Bauer kültür özerkliğiyle ilgili bu kuramı yeniden ele aldı. Bkz. Haupt, Löwi ve Weill, 1974, s. 52. 1915'te Horace Kallen buna yakın bir konumu benimsedi. Bkz. P. Gleason, Thernstrom vd. 1980, s. 43.

Yurttaşlıkla ilgili uygulamaları bireylerin somut tarihsel bir topluma bağlı olmasından ayrı tutmaya çalışan bütün yaklaşımlar gibi, Bauer'in ve Rusya'da –ulusçuluğun açmazları karşısında duyarlı bir tutum takınan Max Weber'in, o dönemde ilgilenmiş olduğu– Dragomanov'un kuramlarının devamında yer alan ve Habermas ile Ferry'ye ait olan düşünce, yurttaşlığın etkilerini ve uygulama koşullarını sorgulama imkânı veriyor: Yurttaşlık, öngörülebilecek bir gelecekte, uluslar tarafından oluşturulmuş kurumlardan ve siyasal geleneklerden ne ölçüde vazgeçebilir?

IRKÇILIK VE MODERNLİĞİN KESİN MAHKÛMİYETİ

Kitabın girişbölümünde ırkçı kuram, ırklaştırıcı düşünce biçimleri ile ırkçılık ya da ideolojilerden herhangi birinin sonucu olan tutumlar arasındaki temel ayrımlardan söz ederken, Fransız düşünürlerin görüşündeki temel sonuçlardan biri olduğuna inandığım yaklaşımı benimsiyordum; şimdi bu yaklaşımın en anlamlı evrelerini belirtmek gerekiyor. Terimlerle ilgili tanımlar, araştırmanın hem koşuludur hem de sonucu.

Günümüzün bütün sosyologları, ırkın toplumsal bir inşa olduğunda ve ırkçı düşüncenin can damarının biyolojik ile toplumsal arasında belirlenimci bir bağ kurmaktan geçtiğinde birleşiyorlar. Hepsi, dar anlamda ırkçı kuram (biyolojik anlamda ırksal belirlenimcilik) ile ırklaştırıcı ya da özcü ya da doğallaştırıcı olarak nitelenebilecek ve insan ırkları düşüncesine başvurmaya gerek kalmaksızın toplumsal yaşamda kendini gösterebilecek daha geniş toplumsal görüngüleri birbirinden ayırmak gerektiğine işaret ediyorlar.

Bu noktadan sonra, sosyologların büyük bölümü ırkçılık ile modern toplum arasında zorunlu bir bağ kuruyorlar. Ancak modern toplumu farklı bir biçimde niteliyorlar. Claude Lévi-Strauss'a göre modern ırkçılık, bir yandan kültürler arası alışverişin zorunluluğu ile tek bir uygarlığın yayılması arasındaki çelişkinin ürünüdür, diğer yandan da özel kültürlerin hayatta kalma koşulu olan "göreli iletişimsizlik"in gerekliliği; Louis Dumont'a göre, toplumsal yaşamın derin doğasına aykırı olarak, bireye dayanan bir toplumda bastırılmış olanın kaçınıl-

maz biçimde geri dönmesidir; Léon Poliakov'un çalışmalarının izinden giden Colette Guillaumin'e göre, modern ırkçılık akılcı, bilimsel olmak isteyen ve aşkınlığı reddeden toplumlarda yeni kutsalın (biyolojik) sonucudur; konuyu yakın zaman önce ele alan marxçı düşünürler Étienne Balibar ve Immanuel Wallerstein'a göre, kapitalizmin dünya çapında yayılmasının ve ulusçulukların su yüzüne çıkmasının zorunlu bir sonucudur. Kısacası, modern ırkçılığın kökeninde her şeyden önce, birinciye göre bir dünya uygarlığının var olması, ikinciye göre bireycilik, üçüncüye göre iyi denetlenmeyen bilimsel tutku, sonunculara göre de kapitalizm ve ulusçuluk vardır.

Dünya Uygarlığı ve Kendine Sadakat

Claude Lévi-Strauss'a göre ırkçılık, belli bir uygarlığın dünya çapında yayılması ile her kültürün, hayatta kalabilmek için kendine sadık kalma ihtiyacı arasındaki çelişkiden doğuyordu. Tek bir dünya uygarlığının var olması, muhtemelen tarihte rastlanabilecek tekil bir olguydu. Günümüzde bütün insanlar Batılı yaşam tarzını benimsemekte ve onun üstünlüğünü kabul etmekteydi. Hiç kuşkusuz, bu tür bir bağlanma halkların özgür iradesinin sonucu olamazdı; Batı uluslarından gelmiş tüccarların, girişimcilerin, misyonerlerin ve askerlerin bütün dünyada kurduğu egemenliğin ürünüydü. Ne var ki bu, hesaba katılması gereken nesnel bir olguydu, çünkü "insan kültürlerinin özgünlüğünü onlara rağmen savunmayı istemek hiçbir işe yaramayacaktır."[53]

Kaldı ki, kültür alanında ilerlemenin koşulu temaslar ve alışverişlerdi. Yalıtılmış her kültür ölüyordu. İnsanlığın herhangi bir alanda ilerlemesi, bu farklı kültürler arasındaki alışverişlerde yatar. İlerleme "kültürler arasında koalisyon" oluşturulmasına, yani her birinin kendi gelişimi sırasında yararlandığı fırsatları ortak kullanıma sunmasına bağlıydı. Kültürler çeşitlendikçe koalisyon da daha verimli hale geliyordu. Ancak –işte bu noktada çelişki ortaya çıkıyor– bu alışverişler sırasında, kültürlerden her biri kendi özgünlüğünü oluşturan şeyi kay-

53 Lévi-Strauss, 1973, s. 402.

betme riskiyle karşı karşıya kalıyordu: Taraflardan birinin kaynakları homojenleşiyordu. İletişim homojenleşmeye ve homojenleşme de "ölüme yol açar". İnsan toplumlarındaki kuvvetlerden bazıları tikelliklerin pekişmesine ve çeşitliliğin muhafaza edilmesine yönelirken, bazıları da farklı kültürlerin homojenleşmesine ve birleşmeye yöneliyordu. Kültürlerin varlığının ve gelişmesinin koşulu olan alışverişleri daha verimli hale getirmek için bu çeşitlilik yeterince zengin olmalıydı. Ancak fazla da zengin olmamalıydı, aksi takdirde alışveriş imkânsız hale gelir ve kültürler yok olmaya mahkûm olurdu. "Karşılıklı ilişkileri bakımından insan toplumlarının, ötesine geçemeyecekleri ve tehlikeye düşmeden altına inemeyecekleri belli bir çeşitlilik *optimum*uyla kendilerini tanımlamalarının gerekli olup olmadığı sorusuna geliyoruz."[54] Zaten bu çeşitlilik optimumu, aynı toplumun bünyesinde de bulunmaktaydı. Daha hacimli ve daha homojen hale geldiğinde, toplumu oluşturan kast, sınıf, meslek ya da din çevreleri gibi özel gruplar da kendi farklarını ve kendi özgüllüklerini ortaya koyma eğilimi duyuyorlardı.

Dünya uygarlığı düşüncesi, somut kültürlerden her biriyle aynı düzeyde bir gerçeklik olarak anlaşılmamalıydı. Zayıf ve şematik kalmış soyut bir kavramdı; gerçeklik, insanların ortak yaşamındaki sonsuz sorunlara somut çözümler getiren özel kültürlerdi. "Kültürlerin gerçek katkısı onların özel buluşlarını içeren liste değil, birbirleri arasındaki *diferansiyel sapma*dır. [...] Çoğunlukla bu terime verilen soyut anlamda bir dünya uygarlığı yoktur, olamaz; zira uygarlık, maksimum çeşitliliği sunan kültürlerin bir arada varlığını gerektirir ve hatta bu bir arada varlıktan ibarettir. Dünya uygarlığı, her biri kendi özgünlüğünü muhafaza eden kültürlerin dünya ölçeğinde kuracakları koalisyondan başka bir şey olamaz."[55]

Her kültür kendi özgünlüğünü muhafaza etmek için kendine sadık kalmalıydı. "Her hakiki yaratım, diğer değerlerin çağrısına belli ölçüde sağır kalmalıdır, aksi takdirde bu değerler o yaratımı inkâr etmeseler de reddetmeye kadar vardırabilirler işi. [...] Aynı zamanda,

54 Lévi-Strauss, 1973, s. 381.
55 Lévi-Strauss, 1983, s. 417.

hem ötekinin hazzıyla mest olup onunla özdeşleşmek hem de kendini farklı tutmak imkânsızdır."[56] "Göreli iletişimsizlik", yani diğer kültürler karşısında belli ölçüde "geçirimsiz" olmak bir kültürün hayatta kalma koşullarındandı. Onların özgün gelişiminin tek güvencesi onlar arasındaki iletişimdi, ancak tam kaynaşma da özgünlüğü ve yaratıcı gücü kaybetmeye mahkûm ediyordu. "Yanlış ancak belirtik bir kuram" olan ırkçılık ile "olağan, hatta meşru ve her durumda kaçınılmaz olan tutumlar"[57] arasındaki karışımı açığa vurmak gerekiyordu: İnsanların kendi kültürlerine bağlılığı ve kendi benliklerine sadakati. Aksi takdirde, "yaşama kendi değerini kazandıran estetik ve tinsel değerleri yaratma gururunu bahşetmiş şu eski tikellikler"i[58] ortadan kaldıracak sözde bir dünya uygarlığının kucağına düşülecekti.

Hiç kuşkusuz, Lévi-Strauss "insanlığın kutsal görevi"nin ikilliğinden söz ediyordu; bir yandan birleşme sürecini geliştirirken diğer yandan da tikellikleri sürdürmeyi kapsayan görev. Bununla birlikte, etnolog duyarlılığı sayesinde, farklı kültürlerin kolektif yaşamı düzenlemek için oluşturdukları çözümlerin çeşitliliği karşısında mesleki olarak dikkatli davrandığı için kültür çeşitliliklerinin sürdürülmesine ayrıcalık tanıyor ve her şeyden çok, "tekdüzeliğin ve birörnekliğin" hüküm süreceği bir dünyanın oluşmasından kaygılanıyordu.

Irkçılık, modern uygarlığın kaçınılmaz bir ürünüdür. Dingin ilişkiler, ancak ve ancak karşılıklı kayıtsızlık temelinde kurulabilir. Bu durumda her kültür, kendinin tek hakiki kültür olduğunu öne sürecek ve diğerlerini bilmezden gelecektir. Bütün kültürlerin birbirleriyle temas halinde olduğu, nüfusların giderek birbirine kaynaştığı bir dünyada böyle bir kayıtsızlık da imkânsız hale gelmiştir. "Karşılıklı hoşgörü, çağdaş toplumların artık bir daha tanıyamayacak kadar uzaklaştıkları iki koşulun gerçekleştiğini varsayar: Bir yanda göreli eşitlik, diğer yanda yeterli fiziksel mesafe."[59] Kalıcı olarak birbirinden ayrılmış kü-

56 Lévi-Strauss, 1983, s. 47.
57 Lévi-Strauss, 1983, s. 15.
58 Lévi-Strauss, 1983, s. 47.
59 Lévi-Strauss, 1983, s. 44.

çük gruplar dünyası öldü. Batılılarm kendi üstünlüklerini ilan edip kendi uygarlıklarını dünyanın geri kalanına kabaca dayatmalarıyla birlikte kültürler arasındaki ilişkiler de değişti. Kültür çeşitliliğinin olumlu ya da olumsuz kabul edilmesinin ardından, onların eşit olmadıkları ilan edildi. Sanayi uygarlığı, iletişim ve ulaşım olanaklarının hızı yüzünden başlatılan altüst oluşlar, dünya çapında alışverişlere ve doğrudan rekabet ile kültürler arası eşitsizliğe dayanan tek bir dünyanın kurulmasıyla sonuçlandı. "Kaldı ki, ayrımcılığın bütün biçimlerine karşı verilen mücadelenin, uygulamada acilen zorunlu olmasına ve kendine yüksek ahlaki hedefler atfetmesine rağmen, insanlığı bir dünya uygarlığına sürükleyen hareketin parçası olduğunu kendimizden saklayamayız." Üstelik, doğanın efendisi olmayı hedefleyen prometheusvari proje, insan ile onun ortamı arasındaki doğal ilişkilerin inkâr edilmesiyle sonuçlanmıştı: Bazı insan gruplarının dışlanması, öteki "canlı varlıklar"ın dışlanmasının devamından ibaretti. Bundan böyle hiçbir şey, ırkçılığın sonunu öngörmemizi sağlayamazdı.

Sonuç olarak konuşmacımız 1971'de, uzlaşmaz olanı uzlaştırdığını iddia eden ve çelişkileri kabullenmeyi reddeden uluslararası kurumlara bağlı memurların "inançlı sözler"indeki çatışkıların altını çizdi. "Kendi benliğine sadakat ile ötekilere açık olmayı bağdaştırdığını" öne sürmek ve aynı zamanda "her bir kimliğin yaratıcı olduğunu açıklayan ve bütün kültürlerin yakınlaşmasını isteyen"[60] yaklaşımı tavsiye etmek ne anlama geliyordu? Bütün bu tutkular birbirleriyle çelişmiyor muydı?

Bireyci Toplumda Bastırılmış Duyguların Geri Dönmesi

Louis Dumont, modern topluma yönelik radikal eleştirisinde Claude Lévi-Strauss ile buluşuyordu.[61] Ancak onun çözümlemesinin ekseninde bireycilik ve bundan doğan eşitlik ilkesi vardı. Irkçılık evrensel bir görüngü değildi, modern toplumun özgüllüklerinden biriydi: Toplumların çoğu, kendi üstünlüklerini biyolojik niteliklerine değil kültürlerine bağ-

60 Lévi-Strauss, 1983, s. 16.

61 Dumont, 1960, Dumont'da, 1966.

lıyorlardı. Modern toplum, koşullarda eşitlik ilan ettiği, statü farklarını bertaraf ettiği ve fiili eşitsizlikleri kabul etmediği, farkları eşitsizliklere dönüştürdüğü ölçüde modernliğin toplumsal hastalığı halini alan ırkçılığı kaçınılmaz olarak yaratıyordu. Bütün yurttaşların eşit olduklarının ilan edilmesiyle –Mannheim'ın anladığı anlamda soyut ve ütopik olan bu iddia, yurttaşların toplumsal yaşamdaki somut çeşitliliğinin ve eşitsizliğinin yarattığı ortak ve doğrudan deneyimle çelişir– ortaya çıkan evrensel boyut, ırkçılığı modernlik-öncesi toplumdakinden beter hale getiren "modern" ırkçılığı yaratmak gibi zararlı bir sonuca ulaşmıştır. Güney'in köleleri, Kuzey'deki büyük sanayi kentlerinin siyah yurttaşlarından, çelişkili biçimde daha mutlu değiller miydi?

Louis Dumont'a göre Batı'nın gerçekliklerine Hindistan'dan bakıldığında, bizim toplumlarımızın idealinin ahlaki bakımından üstün olduğu düşünülse de ne denli istisnai ve yapay olduğu da görülecektir. Hindistan'da en saf haliyle kendini ifade eden hiyerarşi, bizimkiler dışındaki karmaşık toplumların temel özelliğiydi. Onların kavramsal ya da simgesel birliğine ilişkin bir ilkeydi. Hiyerarşinin "işleme"si toplumun birliğini ifade ediyordu. "Belli bir değeri benimsemek hiyerarşi oluşturmaktır ve değerlerle ilgili belli bir konsensüse varmak, düşünceleri, şeyleri ve insanları belli bir hiyerarşi içine sokmak toplumsal yaşam için bir zorunluluktur."[62] Bütün toplumlar için temel derecede önemli olan bu ilke, Batı toplumlarının değerleriyle ortadan kaldırılmıştı ve bu toplumlar "ilkesel eşitliği kendi anayasalarına koyacak kadar ileri gitmişlerdir."[63] Modern toplum bireyi, "her şeyin ölçüsü"[64] haline getirmişti ve bu toplumun yerleştirdiği akılcılık bireyi esas alan, insanın doğal özlemlerine yabancı kalmasına yol açan özerk bir insanlık düzeni ilan etmeyi kapsıyordu. Eşitlikçilik ilkesi de bu tutumun meyvesiydi. Modern toplum, bizim toplumsal düzenle ilgili yaklaşımımızda hâlâ düşünemediğimiz hiyerarşi duygusunu bastırıyordu. Bireylerin biçimsel eşitliğini ilan eden modern demokrasi "top-

62 Dumont, 1966, "Tel", s. 34.
63 Dumont, 1966, "Tel", s. 318.
64 Dumont, 1966, "Tel", s. 319.

lumsal yaşamın az çok zorunlu gerekleri"nin inkâr edilmesine yol açıyor, "toplumların genel eğilimlerine karşı çıkar."[65]

Toplumsal yaşamda ilan edilmiş ilkeler tarafından bastırılan hiyerarşi, bastırılmış her şey gibi patolojik biçimde her an ortaya çıkma riski taşıyordu. "Evrensel bir zorunluluk" olan doğrudan ve doğal hiyerarşiyi yasaklayan eşitlikçi modern toplumlar hiyerarşinin, canavarlaşmış halde geri gelmesine yol açıyorlardı. Popüler zihniyet, belli bir kimliğe başvurmaksızın kolay kolay eşitliği düşünemiyordu; bu da, olgulara ilişkin gözlemlerle çelişiyordu. İnsanların ne fiziksel kapasiteleri aynıydı ne de düşünsel kapasiteleri, ne aynı zenginliklerden yararlanıyorlardı ne de aynı güçten. İnsanlar ve topluluklar arasında gözlemlenen farklar eşitsizlik halinde yaşanmaya başladıkları için, hukuksal statü farklarıyla açıklanamazlardı artık; bu yüzden de, korkunç bir doğrulama yapılarak somatik niteliklerden kaynaklandıkları söyleniyordu: Bu da ırkçılığın ta kendisiydi. Birleşik Devletler tarihi bu sürecin en iyi örneğiydi. Köleliğin ortadan kaldırılmasıyla birlikte hukuksal koşullarda eşitsizliğin yasaklanması ırkçılığın gelişmesine yol açmıştı: Louis Dumont, bu noktada Güney'deki kölelik ile Kuzey'deki ırkayrımı arasında yaptığı karşılaştırmayı ortaya koydu. Kuzey'de toplumsal statü farkları gerçekliği inkâr edilince, "somatik gerekçe"li ayrımcılıkla karşı karşıya kalınmıştı. "Birleşik Devletler tarihinin bize söylediği şudur: Siyahların köleliğinin ortadan kalkmasının hemen ardından ırkçı ayrımcılık geldi [...]. Efendi ile köle arasındaki ayrımı izleyen süreç, Beyazların Siyahlara karşı ayrımcılığı oldu. Neden böyle bir ırkçılık? Soruyu sormak kısmen onu çözmektir: Ayrımın özü hukuksaldı; bu ayrımı ortadan kaldırmakla, onun ırkçı özniteliği de ırkçı öze dönüştü. Başka türlü olması için, ayrım karşısında zafer kazanmış olunması gerekirdi."[66] Tocqueville'i hatırlatalım: "Köleliğin gerilediğini görüyorum; onun yarattığı önyargı ise kımıldamadan duruyor [...]. Irka ilişkin önyargının, köleliği kaldıran Devletler'de, köleliğin hâlâ sürdüğü Devletler'e göre daha kuvvetli olduğunu sanıyorum; kö-

65 Dumont, 1966, "Tel", s. 34.
66 Dumont, 1966, "Tel", s. 320.

leliğin hiç bilinmediği Devletler'de de, hiçbir yerde olmadığı kadar dayanılmaz olduğunu düşünüyorum."[67]

Modern Toplumda Biyolojik ya da Kutsal

Pek çok araştırmacı, Léon Poliakov'un tarihsel araştırmalarının temelindeki düşünceyi geliştirip evrenselleştirdi; Poliakov, modern toplumun ortaya çıkmasıyla birlikte biyolojik bağlamda, yani kesin olarak tanımlanmış ırksal Yahudi düşmanlığının da su yüzüne çıktığını ve geleneksel dinsel Yahudi-karşıtlığının yerini aldığını gösterdi. Artık "Yahudi ırkı" düşüncesiyle doğrulanan ırksal Yahudi düşmanlığı, Katolik Kilisesi'nin rakip bir dine karşı duyduğu seküler düşmanlığa dayanan Hıristiyan Yahudi-karşıtlığının yerini alıyordu. Dinsel hoşgörüsüzlüğün egemen olduğu bir dünyadan (Kilise, tanıkları elinde tutmak için Yahudileri koruyordu), Yahudilerin radikal başkalığı düşüncesine dayanan modern Yahudi düşmanlığı dünyasına geçiliyordu. Bilimsel düşünceyle dolu, bilimin mutlak değerine inanmış bir toplumdaki ırkçı tutumlar ve davranışlar da bilim adına meşrulaştırılıyordu. Yahudi düşmanlığı durumunun da ötesinde, modern toplumun ayırt edici özelliğinin biyolojik olana atfettiği kutsal nitelik olduğu söylenemez miydi?

Colette Guillaumin'in çalışmalarında ele aldığı temel tema da buydu.[68] Guillaumin, ırkçı ideoloji için şu argümanı ortaya koydu: Bu ideoloji, yani "özcü algısal bir sistem" "doğal" ya da sonsuz değildi, tarihin belli bir anında ortaya çıkmıştı. Ötekine ilişkin farklı yaklaşım 18. yüzyıldan 19. yüzyıla geçerken belirmişti. Gerçek bir altüst oluş yaşanmıştı. Bundan böyle farklılık, ilahi bağımlılığa göre değil insanlığın içinde kendini göstermişti. Öteki, o güne dek tuhaf ve yabancıyken şimdi heterojendi. 14. yüzyılda kadınların ruhunun olup olmadığı tartışılıyordu, 16. yüzyılda aynı tartışma Kızılderililer için yapıldı; ancak her iki tutumda da kadınlar ve Kızılderililer aynı evrene aittiler ve onları, din değiştirme yönteminden yararlanarak ilahi proje tarafından tanımlanmış hakiki insanlığa katmak mümkündü. Modernlikle birlikte dinsel-

67 Tocqueville, 1835, 1868 baskısı, II. cilt, s. 306.
68 Guillaumin, 1972.

den "ırksal"a geçildi. O andan itibaren "ırk" terimi de soy teriminin yerini aldı, geniş bir insan grubunu belirtmekte kullanılmaya başlandı. O güne kadar toplumsal bir anlam taşıyan "zenci" sözcüğü (sömürgelerde çalıştırılan köle) artık ırksal bir anlam taşıyordu. Tanrı'nın ve irade-i cüziyenin artık dünyayı yönetmediğinin, biyolojik olanın ve belirlenimciliğin de tarihin hakiki anahtarları olduğunun düşünülmesiyle birlikte esaslı bir kopuş yaşandı. Başkalık artık saf dışı bırakılamazdı, zira temel bir önem kazanmıştı. Farkın radikalleştirilmesi de tersinmez ve silinmez bir süreç halini almıştı. Irkçı düşünce, bir iktidar sistemi içinde başkalık ile biyolojik inanç arasında bağ kurdu. Öteki'nin aşağılık olduğu düşüncesinden, onun insanlığının inkârına geçildi.

Kalıtımın, kökenin, soyun, oluşumun yasalarının bilim tarafından keşfedildiği bir dönemdi ve bu konular bilimsel düşüncenin eksenlerini oluşturmaya başladılar. Bu dönemin en ayrıcalıklı örneklerinden biri Darwincilikti. Yeni yeni oluşan sosyoloji bile, toplumların yaşamındaki zamansal oluşumlara büyük yer verdi. Auguste Comte'un yaklaşımını hatırlayalım: Bilim ve sanayi toplumu, asker ve ilahiyat toplumunun ardından gelmiştir; toplumlar, metafizik çağda ilahiyat halini yaşadıktan sonra pozitif çağa geçtiler. Bir ırkın diğerleri üstünde hakları olduğunu hiçbir zaman söylememiş ve hiçbir zaman cinayet çağrısı yapmamış da olsa, Gobineau, biyolojik olgu ile toplumsal olguyu birbirine karıştırdığı için gerçek anlamda ırkçı bir düşünürdü. Irkın özgül olduğu düşüncesi, melezliği bir felaket olarak görmesi ve özellikle de ırk ile tarihsel görüngüler arasında nedensel ilişkiler kurmasıyla temelde ırkçı bir görüşü benimsiyordu.[69]

Irkçı ideolojinin 19. yüzyılda ortaya çıkışını açıklarken üç etkeni dikkate almak gerekiyordu: 1) Kültür çeşitliliğinin kabul edilmesi ve insan türünün birliği koyutu; 2) bilim dallarının gelişmesi ve zamansal oluşum sırasında biyolojiye ve iç nedenselliğe odaklanılması; 3) sanayideki gelişmenin sonucunda sömürgeleşme ve proleterleşme, bunlar sayesinde ortaya çıkan yeni toplum. İşçinin ya da sömürge halkının biyolojik ba-

69 Lévi-Strauss 1952'de bu noktanın altını çizmişti ve bütün yazarlar bunu benimsemişti.

kımdan farklı olduğunu ilan eden ırkçı ideoloji (koyut olarak ortaya konan radikal fark), hem sava ilişkin kanıtlarla çelişen davranışları kanıtlamaya fırsat vermiş hem de, ilan edilmiş insani değerler ile Avrupa'nın iktisadi tarihinin somut oluşumu arasındaki çatışkıyı çözmüştü.

Tıpkı Dumont gibi Guillaumin de, ırkçı ideolojinin gelişmesinin eşitlikçi değerlerin gelişmesine bağlı olduğunu vurguladı. "Irkçı ideolojinin ilerleyişi, aslında eşitlikçi değerlere sıkı sıkıya bağlıdır; bu ideoloji eşitlik talebine bir cevaptır. Her ikisi de anlamlarını, 18. yüzyılın doğurduğu yeni insanlık yaklaşımından alırlar. Bir yanda, eşitlikçi ideolojiyi dikkate alarak indirgenmez ve kaçınılmaz doğadan medet uman, sanayi ve sömürge sömürüsünü doğrulayan bir görüş var. Öte yanda, biyolojik eleme, yaşamsal güç, en güçlünün zaferi gibi somut görüngülerden doğan ideolojik ifadeler; bu ifadeler, her zaman temel bir önem taşıyan insanlık değeriyle karşılaştırıldıklarında demokratik rekabet, uygarlaştırma misyonu, ilerleme, vb. kılığında yeniden ortaya çıkıyorlar."[70]

Irk kavramının kendisi, ırklaştırıcı eylemler kavramıyla yer değiştirmeliydi. Irkçı kuramlar ile ırkçılığı (davranışlar) birbirinden ayıran Banton'a karşı çıkan ve ırklar arasındaki ilişkileri anlamak için klasik sosyolojinin gösterdiği gayreti eleştiren Colette Guillaumin, tek ve aynı ideolojiyi ifade eden ırkçı düşünce ile eylemin birliğini savundu. Buna bağlı olarak, ırksal sıfatıyla anılan ve mantıksal bir yaklaşımı benimseyen ilişkiler sosyolojisini radikal biçimde eleştirdi: Sosyolojinin, ırklar arasındaki ilişkileri ele alması ırkların varlığını kabul etmesi anlamına geliyordu. Bu alanın uzmanı olan sosyologlar ırkı değil ırkçılığı tanımlamışlardı, çünkü onlara göre ırk bir veri ya da bir kanıttı. Böylelikle toplumsal bilimler, istemeden de olsa ırkçı ideolojinin içinde yer alıyorlardı. Sosyologlar, farkların toplumsal bakımdan algılanmasını konu olarak seçmekle, bu algının gerçek bir fiziksel niteliği tescillemesine yol açıyorlardı. Oysa hakikat bu değildi. Irklaştırma sürecinde aynı rolü oynayan, tümüyle hayali ırklar vardı. Fiziksel niteliklerin ayrıma yol açtığı düşüncesi yanlıştı. Fenotipine bakılarak Yahu-

70 Guillaumin, 1972, s. 40.

diyi Hıristiyan'dan ya da işçiyi burjuvadan ayırmak imkânsızdı. 15. yüzyılın "Siyahlar"ı, 20. yüzyılın Siyahlarıyla ne aynı kişiyi ne de aynı uygarlığı belirtiyorlardı. Her durumda, fiziksel işaretler bağımlı ya da aşağı durumda olan azınlık grupları belirtiyordu yalnızca. Görünüm, göreli olarak ikincil rolü oynuyordu ve işaretten başka bir şey değildi.

Irk üç öğeyi barındırıyordu: "Başkalık, iktidar ilişkisi, biyolojik işaret". Biyolojik işaret sağduyunun ırk adına belirttiği anlamı aşıyordu. Biyolojik bir niteliğin izlerini taşıyan ve biyoloji adına başkalaşan bütün kategorilere uygulanıyordu: Cinsiyet, yaş, toplumsal sınıf. Örneğin, 19. yüzyılda işçilerin başka bir "ırk"tan olduğu söyleniyordu. Irk kavramı, doğa bilimleri ve tarihöncesi tarafından geliştirilmişti. "Toplumsal ve tarihsel farklar" üstüne yapılan gözlemden "bu farkları simgeleyen fiziksel farklar"m çözümlemesine geçilmişti. Irk teriminin kullanımında, biyolojik anlam sosyolojik anlamı getirmişti beraberinde. Sözcük, "yalnızca toplumsalın söz konusu olduğu dönemde de epeyce kullanılıyordu. Genelleştirilmiş somatik gönderimin bünyesinde, kavramın yeterince aydınlatılmamasından doğan bir belirsizlik kalmıştı."[71] Sosyoloji "toplumsal düşüncenin biyolojikleştirilmesi"nden kurtulamadı, "bu süreç, her tür saptanmış ya da varsayılmış farkı mutlaklaştırmaya çalışıyordu". Sosyoloji ırka gerçeklik konumu kazandırdı, oysa ırk bir işaretten ibaretti. Farklı gruplar ırklaştırma sürecinin hedefi oldular, bu da ırkçılığı "açıklayan" şeyin nesnel nitelikler olmadığını kanıtlıyordu.

Düşünce tarzlarıyla uygulamaları birbirinden ayırmak imkânsızdı. Her ikisi de, ister söylem ister tutum olarak, "ırkçılığın bütün maddi gösterimleri"nin altında yatan aynı zihinsel düzenlemeye dayanıyorlardı. "Irkçı ideoloji, maddi gösterimlerinden "önce" ırkçı görüngünün konumlandığı yer ve buraya sızmış süreçler"di. "Öğreti ile olguları birbirinden ayırmak bir yandan yöntembilim bakımından yararlı olabilecek mantıksal bir kesit oluştururken diğer yandan da sözel eylemin ve fiziksel eylemin ortak algısal kökenini aşındırmaktır. Böyle bir ayrım,

71 Guillaumin, 1972, s. 58.

iki düzeyi heterojen saymaya yol açar. Eğer böyle bir heterojenliği ortaya koymak, bizim toplumumuzun değerler sisteminde kabul edilemeyecekleri ortaya çıkan eylemlerin sorumluluğunu üstünden atmaya yönelik bilinçdışı istekle kapsamlı bir suç ortaklığına girmemiş olsaydı, onun getirdiği riski ihmal etmek de mümkün olabilirdi. Gobineau'nun ırkçılığı ile Hitler'in ırkçılığı arasında var olan dayanışmayı reddetmenin kaynağını, işte bu suç ortaklığından aldığı söylenebilir. Görüngünün bu iki düzeyi arasındaki dikotomi, ırkçılıkla ilgili derin gerçekliğin bilincine varma karşısında oluşturulmuş bir savunma mekanizmasıdır. Irkçılıkla ilgili belli bir çözümlemeye geçici de olsa birazcık haklılık payı vermek için bile, öğreti ile maddi olguları birbirinden ayıramayız."[72]

Colette Guillaumin, her tür farkın biyolojikleştirilmesi ya da radikalleştirilmesi süreci olarak tanımlanan ırkçılığı anlamak için, toplumsal yaşamda "ırk" olarak nitelenen şeyleri aşmak gerektiğini söylerdi –böylelikle ırkçılık da "ırk" sözcüğünü kullanma ihtiyacı duymayacaktı. Somatik niteliği işin içine sokan her tür algının ırkçı olduğu söylenebilirdi. "Eninde sonunda "ırk" sözcüğünün *bilinçli anlamının* hiçbir önemi yoktur, zira, *simgesel bir biçim altında her tür ayrımın radikalleştirilmesini ifade eder*, her tür ayrımın değişmez olana katılmasını anlatır. Irkın ırkçılıktaki nedenselliği yalnızca yüzeydedir; tam tersine ırk, hissedilen farkı taşıyacak payandadır [...]. Aynı zamanda hem işarettir hem de doğrulama. Algı mantığı düzeyinde işarettir, tutum düzeyinde ise doğrulama."[73]

Hangi yoldan doğrulanırsa doğrulansın, ırkçı ideolojinin can damarı, her tür farkın biyolojikleştirilmesi ve radikalleştirilmesiydi: Heterojenliğin radikal ve nihai nitelikte olduğunu ortaya koyuyordu ve "insanlığın içinde bir kesik" açıyordu. "Irksal" terimi yerine "etnik" terimini kullanmak, örtmeceye başvurmaktan başka bir şey değildi. Geniş anlamda sosyoloji, kültür kategorisini biyofiziksel görüngülerden tümüyle bağımsız tutacak bir sözcük bulmayı başaramamıştı. Bu da ortaya koymaktaydı ki, bilinçdışı düşünce tarzımız somatik

72 Guillaumin, 1972, s. 47

73 Guillaumin, 1972, s. 67, italikler yazarın.

ile toplumsal-kültüreli birleştirmeyi sürdürmektedir. Kullanılan terim ne olursa olsun, "fiziksel nedensellik ile zihinsel nedenselliğin karışımını oluşturan" her tür düşünce ırkçıydı ve bizim toplumumuzun ayırt edici özelliği olan bilinçdışı zihinsel düzenlenişi ifade ediyordu.

Irkçı düşüncede azınlık bireyselleştirilmezdi; azınlık, yalnızca kendi grubunun bir öğesi olarak tanımlanıyordu. Memmi'nin 1964'te tanımladığı düşmanlık ya da saldırganlık, ırkçı ilişkiyi çözümlemekte yeterli değildir.[74] Irkçılık aşağılayıcı, kindar ya da şiddetli olmayabilirdi. Yine de ırkçı ilişkinin kendini ortaya koyduğu bazı ayırt edici özellikleri vardı. Melezliğin ve çürümenin, yani heterojenliğin, alışverişin ve hareketliliğin yarattığı felaketçilik yaklaşımı ve fantazma. Gerçekten de "ırkçı ilişkide bazı değişmezler vardır: Yoksul halklar, kadınlar, yoksul sınıflar karşısında onlarla ilgili bilgiyi ifade etme ya da onları reddetme tutumu takınmak", azınlıklara karşı folklorizmi ya da kültürlerin himayeciliğini benimsemek, "eşitlik içinde ayırmak" (kadınlar ve erkekler, dinsel gruplar, toplumsal sınıflar, "ırklar"), "karşılıklı bağımlılık içinde bağımlılık" oluşturmak, "farklılık içinde eşitlik" yaratmak, vb.[75] "Irk niteliği [...], farklılığın bir işareti olduğu için azınlığın kimliğinin işaretidir, kalıcılığın bir işareti olduğu için aynı zamanda güvenliğin işaretidir [...]. Irkçılığın bünyesinde ırk kalıcılığın işaretidir [...]. Irkçılık homojen olana, alışkanlık olana, ben olana değil yabancı, tuhaf, öteki, heterojen olana uygulanmasıyla tanımlanır."[76] Irkçılık ve ırklaştırılmış gruplar arasındaki farklar ne olursa olsun hepsinin ortak noktası "*çoğunlukla olan ilişkilerinin biçimi, baskı*", bağımlılık, azınlık olma haliydi. Onlar, tanım gereği "az"dı, genele göre özel sayılan bir konuma yerleştirilmeliydiler. Çoğunluk ise ne farklıydı ne de özel; çünkü o gönderimin kendisiydi. Çoğunluk hem geneldi hem de birey; azınlık ise kendi grubunun tikelliği ve saf ifadesiydi. Bütün azın-

74 "Irkçılık, gerçek ya da hayali farklara, belli bir saldırganlık uğruna suçlanan lehine ve onun kurbanı aleyhine genel ve kesin olarak değer kazandırılmasıdır." Irkçılığı dar anlamda (biyolojik ırk adına), tanımlamak için, bu genel tanımdaki "farklar" sözcüğüne "biyolojik" sıfatının eklenmesi yeterlidir. Memmi, 1982, 1994 baskısı, s. 113-114.

75 Guillaumin, 1972, s. 75.

76 Guillaumin, 1972, s. 77, italikler yazarın.

lıklara, çocuksuluk yakıştırılıyordu. Çoğunluklar ve azınlıklar ortak simgesel bir sistem içinde yer aldıkları için sistem oluşturuyorlardı. Dolayısıyla, düşmanlık da ikincil bir hareketti, daha önceden tanımlanmış bir niteliğe uygulanıyordu. Irkçılık, "*kalıcılık işareti giydirilmiş her tür kenarda bırakma tutumu*"ydu. Kaldı ki, hepsinden daha hareketli olan modern toplumda kalıcılık duygusunu yaratan şey biyolojiydi ve biyoloji bizim uygarlığımızın kutsalıydı.

Christian Delacampagne da, Batı toplumundaki kutsalın biyolojik olduğunu düşünüyordu. Poliakov'un öne sürdüğü gibi 18. yüzyılın ya da hatta Büyük Keşifler'in ürünü olmayan ırkçılık, Yunan uygarlığından bu yana Batı'nın derin yapıları içinde yer almaktaydı. Bizlerin bile içine işlemişti. Batı'nın özgüllüğü, kendi bünyesinden dışladıklarını biyoloji ve bilim bağlamında ele alması, yani onları alt-insan statüsüne indirgeyerek "bütün çatışmalara *birden* ırkçı bir görünüm kazandırması"ydı.[77] Neden doğa Batı'da kutsalın yerini almıştı ve neden ırkçılık Batı aklının yüreğinde durmaktaydı? Delacampagne'a göre, siyah ticaretini Araplar bulmuştu, yalnızca Müslüman olan siyahı eşit kabul ediyorlardı; onların önyargısı, biyolojik değil toplumsal ve dinsel nitelikteydi. Biyolojik takıntı Batı'ya özgü bir durumdu ve kutsalın statüsüyle bağlantılıydı: Bütün toplumlar, kutsalın çevresinde işliyorlardı. Oysa dünyanın laikleştirilmesi Batı'da çok eski bir tarihe dayanıyordu. Avrupa'nın bakış açısı akılcıydı, yani naturalist ve biyolojikleştiriciydi. Poliakov, Ari efsanesinin iki bin yıla dayandığını kanıtladı. Yunan farkçılığı da doğal kategorilere dayandırılmıştı: Kadınlar, çocuklar. Manethon, İ.Ö. 3. yüzyılda, Yahudileri mahkûm etmek için onların fiziksel özelliklerinden söz ediyordu: Veba, kokuları; onlarla bir arada bulunmanın insanın midesini bulandırdığını söylüyordu. Daha önce de gördüğümüz gibi Ortaçağ'da Yahudiler, gerçekle ilgisi olmayan fiziksel özelliklerle tanımlanıyor ve tıpkı şeytan gibi boynuzlarla temsil ediliyorlardı. Cüzamlıların yerini alan cagotların da fizyolojik kusurlarından söz ediliyordu: Aslında komşularından ayırt et-

77 Delacampagne, 1983, s. 45, italikler yazarın.

mek bile mümkün olmadığı halde mide bulandıracak ölçüde kötü koktukları, tuhaf hastalıklara yakalandıkları gibi rivayetler onlar için de çıkarılmıştı. Böylelikle, diğerlerinden ayırt etmek imkânsız olsa da, cagotların başka olduğu düşüncesi kafalara sokulmuş ve bu düşünce kalıtsal fiziksel özelliklerle doğrulanmıştı. Çok eski zamanlarda Batı'daki kutsalın giderek zayıflamasıyla birlikte (binli yıllardan sonra) onun yerini endişe duygusu almış ve bu duygu ırkçı ve cinsel fantazmalarla çözülmüştü. Biyolojik gönderim büyü-din düzeyine ulaşmıştı. Doğal farklar düşüncesi, insan türünün evrenselliği düşüncesinin aleyhine kendini dayatmıştı. Amerika'daki Kızılderililerin keşfedilmesi, Beyaz olmayanın çoktan ölümle ve şeytanla bir tutulduğu, ırk düşüncesinin derinin rengiyle birlikte düşünüldüğü bir dünya yaşanmıştı. Aydınlanma çağının antropolojisi, bu yaklaşımın "bilimsel" temellerini atıyordu; sömürgecilik de antropolojinin yayılmasını sağlamıştı.

Delacampagne'a göre ırkçılık, Yunan uygarlığından itibaren eleştirel düşünceye göre düzenlenmiş Batı toplumunun bağrında doğdu. Batı toplumu, eleştirel zihni sayesinde sorguladığı kendi varlığını ve birliğini ötekilere zulmederek güvence altına almaya çalışan tek toplumdu. Eleştirel düşünceye bağlı olarak anlaşmazlığa değer verilmesi ile zulüm mantığını birbirinden ayırmak gerekiyordu. Bu yapılmadığı için Batı tarzı eleştiri ve özeleştiri kendisine ve ötekilere karşı hoşgörüsüzlükle sonuçlandı: "Batı ne kendisine tahammül edebiliyor ne de Öteki'ne. Öteki'nin kendisiyle yüz yüze olmasına da tahammül edemiyor, çünkü kendisinin bir hiç olduğunu biliyor. Her tür tikelliği kaybettiğini de. Evrensel olmayı tercih ettiği için bundan böyle bir kültür olamayacağını da. Ve bu tutumdan vazgeçmediği sürece ırkçılık ortadan kalkmayacak."[78] Görüldüğü gibi, yukarıda aktardığımız çözümlemeler arasında su götürmez bir yakınlık vardır. Kısmen de olsa bu düşünce kümülatiftir. Bütün çeşitliliği içinde bu çalışmalar, –her ne kadar kanıtlama ve "sağduyu" adına güncel yaşantımızda düzenli olarak su yüzüne çıksalar bile ("İyi de, her şeye rağmen Beyazlar ve Siyahlar var...") bugün

78 Delacampagne, 1983, s. 300. Kitabın son cümleleri.

bilimsel saygınlığını yitiren– ırkçı kuram ile ırklaştırıcı düşünceyi, varsayılan her tür biyolojik farkı başkalaştırarak birbirinden ayırmanın gerekli olduğunu savunurlar. Irkçı kuram yandaşları, birbirleri karşısında geçirimsiz, istikrarlı, biyolojik özellikleriyle insan grupları arasında gözlemlenen farkları ve eşitsizlikleri ortaya koyan birbirinden farklı ırkların var olduğunu söylüyorlar. Irklaştırıcı düşünce yandaşları ise, nasıl tanımlanmış olurlarsa olsunlar gruplar arasındaki temel farkların, kalıcı ve kesin eşitsizliklerin sürdüğüne dayanan bir düşünce tarzıyla tanımlıyorlar kendilerini. Irklaştırıcı tarzda düşünmeye son vermek için "ırk" sözcüğünün yerine "kültür" sözcüğünü koymak yetmiyor. En mantıklısı "ırkçılık"tan değil, kendi kültürleri, kendi toplumsal sınıfları ya da kendi cinsiyetleri yüzünden radikal biçimde başkalaştırılan birey kategorilerine bağlı olarak "kültürizm"den, "sınıfçılık"tan ya da "cinsiyetçilik"ten söz etmek. O halde, ırkçılık kavramının yerine ırklaştırma süreci kavramını koymak gerekiyor. Çünkü bu süreç varsayılan biyolojik farklar, yani temel ve kesin farklar adına birey kategorilerini dışarıda tutuyor. Özcülük (ya da "doğallaştırma", yani doğayı kullanarak doğrulama) ırklaştırma düşüncesinin can damarını oluşturuyor. "Toplumsal ırk" formülü bu anlamda oluşturuldu; Québec'te yaşayan Fransız Kanadalılar kendi durumlarını bu sayede "Beyaz zenciler"in durumu olarak çözümleyebildi; fenotipleri, dinleri ve kültürleriyle diğer Japonlardan ayırt edilemeyen, ancak seküler bir kaba ırklaştırma ve ırkayrımı sürecine maruz kalan *burakumin*ler, bu sayede antropologlar tarafından "görünmez ırk" olarak nitelendirildi.

Fransız düşüncesindeki bu akım[79] ile İngiliz sosyologların sayısız deneysel incelemesi arasındaki karşıtlık oldukça büyüktür; ayrıca İngiliz sosyologlar, –toplumsal gerçekçiliğe kazınmış bir olgu olarak gördükleri– ırkçılığın tanımını yapmaktan bir türlü kurtaramamışlardır kendilerini. Robert Miles gibi araştırmacıların bu saptamayı, çalışmalarının bir parçası haline getirdiklerinden daha önce söz etmiştik.

79 Irkçılıkla ilgili ilk deneysel soruşturmalar 90'lı yılların başında Michel Wieviorka'nın ekibi tarafından sürdürüldü. Bkz. Wieviorka, 1991; Wieviorka *et al*, 1992. Ayrıca bkz. Lapeyronnie, 1993.

Marxçı Sosyologların Eleştirisi

Marxçıların eleştirisi, bir bakıma antropolojik eleştiriyle buluştu; ırkçılığın, özü ve gereği bakımından modern toplumla ilgili bir görüngü olduğunu düşünüyor ve bu toplumu kapitalist olarak tanımlıyorlardı.

Ortodoks marxçılık kuramı "ırksal"ı "toplumsal"a indirgiyor –Oliver Cox'ta bulduğu klasik ifadeyi yukarıda görmüştük. Abraham Léon, Yahudi düşmanlığını ele alırken bu görüşten yola çıkan başka bir formül ortaya atmış ve şunu öne sürmüştü: "Her şeyden önce, Yahudiler tarihte belirgin bir iktisadi işlevi olan bir toplumsal gruptur. Onlar bir sınıftır ya da daha doğrusu bir halk-sınıftır" ve Yahudi düşmanlığı, sınıf mücadelesinin ifadesinden başka bir şey değildi; öyle ki sınıf mücadelesinin ortadan kalkması ve sosyalizmin gelmesi, halk-sınıf olarak Yahudilerin ve dolayısıyla Yahudi düşmanlığının sonunu getirecekti. İşte o zaman "Yahudi sorunu" da çözülmüş olacaktı.[80] Blauner'ın 1972'de, Amerikan toplumunda ırksal bir düzen içinde yaşandığı düşüncesini ortaya attığını ve Britanyalı sosyologların, son yıllarda marxçı düşünceden esinlenen, ancak toplumsal düzenin ırksal boyutlarını öne çıkaran çözümlemeler önererek bayrağı teslim aldıklarını söylediğini hatırlatalım.

Balibar ve Wallerstein kısa bir süre önce sınıf, ulusçuluk ve ırkçılık arasında yeni bir eklemlenme olduğunu söylediler.[81] Modern ırkçılık yalın bir önyargı ya da "ırkçı kişilerin sıradan bir taşkınlığı"[82] değildi, toplumsal ilişkilere nüfuz ediyordu ve kapitalist dünyanın yapılarının ayrılmaz bir parçası haline geliyordu. Gerek sınıfa ilişkin saptamalarla gerekse Ulus-Devlet'te var olan çelişkilerle birlikte düşünülmediği takdirde anlaşılmaz bir konu olarak kalacaktı. Irkçılığın ilerlemesinin nedeni, sınıf ve ulusçuluk yapısından doğan kurumsal bir yapısının olmasıydı.

---

80 Jean-Paul Sartre da 1946 şöyle yazıyordu: "Yahudidüşmanlığı, manici ve ilkel dünyaya özgü bir yaklaşımdır ve bu yaklaşımda Yahudilere karşı duyulan nefret açıklayıcı büyük efsanenin yerini alır [...]. Yahudidüşmanlığını ortadan kaldırmak için sosyalist devrimin gerekli ve yeterli olduğunu ifade etmekten başka ne söylenebilir?" (*Réflexions sur la question juive*, s. 182.)

81 Balibar ve Wallerstein, 1988.

82 Balibar ve Wallerstein, 1988, s. 59.

Wallerstein'a göre, "burjuva" yurttaşlığının eleştirisi dünya-iktisadını oluşturmuş olan kapitalizmin yaygınlaşmasıyla ilgili yoruma dayanıyordu. Bazı ırksal ve/ya da etnik grupların etnileştirilmesi ve ırkçılık, bütün dünyaya yayılmış ilk iktisadi sistem olan kapitalizmin gelişmesinin zorunlu bir sonucuydu. Çevre bölgelerin sömürgeleştirilmiş olması sayesinde, Avrupa'daki kapitalist merkezde sömürge ülkeleri aşırı ölçüde sömürme ve böylelikle dünya çapındaki gelişimi düzenleme fırsatı bulmuştu. Merkezdeki kapitalist ülkelerde yaşayan uyruklar, en yüksek ücretleri ve en saygın işleri kendilerine ayırmışlardı. İş alanında uluslararası aristokrasiyi oluşturuyorlardı, yurttaşlık hakkını elde ederek ellerinde bulundurdukları göreli ayrıcalıkları güvence altına alıyorlardı. Çevre bölgeler ise işlenmemiş hammadde ve ucuz el emeği sağlıyorlardı. Irkçılık, hem iktisadi hem de siyasal alanlarda kendini dayatan bu uluslararası katmanlaşma sistemini akılcı hale getiriyor ve doğruluyordu. Sömürge ülkelerin aşırı sömürüsü sayesinde merkezdeki Devletler, emek denetimine ve kapitalizmin gelişimine ilişkin iç sorunlarını çözmüşlerdi.

Yurttaşların hukuksal bakımdan eşit olduklarının ilan edilmesi ve ırkçılığı dışlayan evrensecilik ilkelerinin öne çıkarılmasıyla hakiki gerçeklikler de maskelenmişti: Etnik ve cinsiyetçi bölünme, kapitalist dünya-iktisadmda çevre Devletler'in sömürülmesi ve burjuva Ulus-Devlet'in iç çelişkileri bunlardı. Burjuva toplumunun ilan ettiği evrenselcilik farkları gizlemenin, dolayısıyla da meşrulaştırmanın bir yoluydu yalnızca ve bu farklar, ilkelerin ve özlemlerin eşitsizliğinde eşitlikçi olan toplumlarda ortaya çıkıyordu. Hümanist söylem ve yurttaşlığın öne çıkarılması, dünya çapındaki işbölümünün kapsadığı hiyerarşileri ve dışlama biçimlerini benimsemişler ve dünya çapında baskıyı ve sömürüyü düzenleyen yapıları meşrulaştırıp pekiştirmişlerdi. Sömürgeleştirme kapitalizmin ayrılmaz bir parçasıydı ve dolayısıyla ırkçılık da zorunlu olarak kapitalist toplumla bağlantılıydı. Irkçılık, "burjuva ideolojisinin evrenselcilik"[83] tutumuna rağmen varlığını sürdürüyordu.

---

83 Balibar Balibar ve Wallerstein'da, 1988, s. 18.

Wallerstein, salt iktisadi etkenler üstünde durdu. Balibar'ın ifadesiyle, "evrenselciliği piyasanın aldığı biçime (birikim sürecinin evrenselciliğine) havale ediyor, ırkçılığı merkez ile çevre arasında iş gücünün bölünmesine bağlıyor, cinsiyetçiliği de tarihsel kapitalizmin temel kurumlarından biri olarak gördüğü ev işleri (*household*) bağlamında erkeğin "çalışma"sı kadının da "çalışmama"sı arasındaki karşıtlıkla ilişkilendiriyordu."[84] Kapitalizm zorunlu olarak ırkçılığı ve cinsiyetçiliği yaratıyordu, çünkü her iki durumda da, sömürü sistemi sayesinde onları, "işgücünün bütün kesimleri dikkate alındığında en düşük ücretlerle çalıştırmak mümkün oluyor" ve onlara "meritokratik ölçütün asla doğrulayamayacağı kadar düşük bir karşılık"[85] veriliyordu.

Balibar'a gelince; ırkçılık ile ulus kavramından ayrı tutmadığı ulusçuluk arasındaki bağı vurguladı. "Irkçılığın en özgül biçimde eklemlendiği olgu ulusçuluk"tu, çünkü "ırkçılık ile ulusçuluk karşılıklı olarak birbirini kapsıyor"du.[86] Belli bir ulusçuluğun bütün aşamalarında ve bütün ulusçuluklarda kendini göstermese de "bu bağ, onların oluşması için sürekli ve zorunlu bir eğilim gösteriyor"du.[87] Fransız ulusçuluğu iki büyük ırkçı oluşumu bünyesine almıştı: Sömürgeci ırkçılık ve Yahudi düşmanlığı; çünkü "sınıf mücadelesi ve "toplumsal sorun" bağlamında" modern biçimiyle kendini oluşturmuş ve "bunları denetlemeye hatta mümkünse ortadan kaldırmaya yönelmiş"ti.[88] Sömürgeci yayılma sırasında işçi sınıfına oy hakkı verilmesi tesadüf değildi. "Toplumsal sorun", dış sömürgeleşme ve ona bağlı olarak ırkçılık sayesinde çözülmüştü. Verdikleri mücadeleyle Avrupa'daki kapitalist uluslara göre daha iyi korunma hakkı elde eden işçiler, imparatorluğun egemen olduğu dönemin ustabaşlarına dönüştürülmüşlerdi. Sömürgecilik ve ırkçılık, o dönemde toplumsal sorun adı verilen şeyi ulusçuluk adına düzene sokmuştu. Eski çalışmalarında, özellikle sö-

84 Balibar Balibar ve Wallerstein'da, 1988, s. 18.
85 Wallerstein Balibar ve Wallerstein'da, 1988, s. 50.
86 Balibar Balibar ve Wallerstein'da, 1988, s. 80.
87 Balibar Balibar ve Wallerstein'da, 1988, s. 69.
88 Balibar, 1992, s. 104.

mürge Tunus'ta yaşadığı deneyimlerden yola çıkarak ırkçılıkla ilgili bir yaklaşım öneren Memmi, "ırkçılığın, sömürge ilişkisini somutlaştırdığını, özetlediğini ve simgelediğini"[89] gösterdi. Irkçılık, ulusçuluğun ya da sömürgeciliğin sapkınlığı değil, onun zorunlu tarihsel eklemiydi.

Sömürgecilik, Devlet'in bünyesine ırkçılığı yerleştirmişti. Göçmen işçiler karşısında takınılan tutum da, sömürgeciliğin uzantısından başka bir şey değildi. Yurttaşlar ile yurttaş olamadan sıradan kişi olarak kalan göçmenleri birbirinden ayrı tutan Devlet, sömürge durumunu sürdürmüştü. Ulusal Devlet ise meşru dışlamanın bir aracıydı. Yurttaşlık, yurttaş olmayanların dışlanmasıydı. Ulusların ırkçılığı "olağandışı" bir durum değildi, tam tersine zorunlu olarak ulusçuluğa bağlıydı. "Toplumsal ilişkileri yorumlayan bir "mantık" ve bu mantık, modern Ulusal Devlet'in birleşmeleri ve zincirlenmeleri, her tür hukuk, eğitim, toplum, tıp (ya da Michel Foucault'nun ifadesiyle "biyo-politik") aygıtını kullanarak denetleme ve yönlendirme üslubunda kök salmış"tı.[90]

Gerek antropologların gerekse marxçıların eleştirileri ırkçılığı, bütün toplumlarda her zaman kendini göstermiş olan yabancıdüşmanlığının bir biçimi olarak değil, modern toplumların ayırt edici bir özelliği olarak görme noktasında buluşuyorlar. Her iki taraf da, modernöncesi toplumlardaki yabancıdüşmanlığı ile çağdaş ırkçılık arasında kökten bir kopuş yaşandığını düşünüyor. Yabancıdüşmanlığı, bütün zamanlarda ve bütün toplumlarda gözlemlenen bir görüngüye işaret ediyor: İnsanların, kendi toplumlarının dışında olan, yaşama tarzı ve değerleri bakımından doğal karşıladıkları kendi değerlerine yabancı olan Öteki karşısında kendiliğinden gösterdiği anlayışsızlık ve düşmanlık. Modern uluslar oluşuncaya kadar Öteki dışarıda ve farklıydı. Düşmanlıkla karşılanabileceği gibi, merak ya da hatta sempati de uyandırabiliyor ve saygınlık kazanabiliyordu. İnsanlar arasında biçimsel eşitliğin ilan edilmesiyle ve göreli de olsa kültürel homojenlik düşüncesini ortaya koyan siyasal düzenin uluslar halinde örgütlenmesiyle birlikte, Öteki de kendini içeride buldu. Uluslar halinde oluşum, et-

89 Memmi, 1964, 1994 baskısı, s. 50.

90 Balibar, 1992, s. 160.

nik bakımdan farklı nüfusların bir arada yaşamasına dayanırken ulusların etnik homojenliğini gözardı etmez. Gellner, ulusçuluk hareketlerinin akılcı projesi ile etnik argümanları arasındaki çelişkiye dikkat çekerek, farkların da çok kötü sonuçlar yaratacak nitelikte olduğunu söylüyordu. Bilimsel iddia taşıyan ve biyolojik ölçütler adına kendi toplumu içindeki bazı nüfus kategorilerini değersizleştiren bir öğreti olarak ırkçılık, batılı modern toplumlara özgü bir durumdur.

Şimdi de, modern topluma yönelik bu radikal mahkûm edişin eleştirisini yapacağız.

BEŞİNCİ KISIM

Sosyolojide Yeni Bir Evre

Bundan sonraki çözümlemeler, önceki konunun doğrudan uzantısı niteliğindedir. Etnilerarası ilişkiler alanında önermek istediğim sosyoloji kuramı, yurttaşlık yaklaşımı kapsamında yer alıyor ve *Yurttaşlar Cemaati* adlı kitapta sunulan ideal-tipik çözümlemeleri geliştiriyor. Zamanın antropologları, bireyler ve gruplar arasındaki ilişkilerin sömürge toplumunda doğmuş baskıdan kurtulamayacağını göstermişlerdi.[1] Sömürge toplumu bireyler arasındaki bütün alışverilerde kendi mantığını acımasızca dayatıyor ve özel toplum tiplerinin ortaya çıkmasına yol açıyordu. Bütün incelemeler siyasal durumun, kolektif yaşamın bütün biçimleri üstünde üstünlük kurduğunu gösteriyordu. Demokratik toplumda yurttaşlık, siyasal meşruluğun ilkesi ve toplumsal bağın kaynağı olduğuna göre, aynı tür çözümlemenin bu topluma uygulanması önerilemez mi? Etnilerarası ilişkilerde, esas olarak siyasal nitelik taşıyan bütün sonuçları çıkarıp ortaya koymak gerekir.[2]

Ayrıca bu alan, bütün diğer alanların devamı niteliğindedir, çünkü sosyoloji geleneğinin içerdiği bilgiye ve eleştirel değerlendirme-

1 Bkz. VI. Konu, s. 226.

2 Lieberson, 1970. Bakınız üçüncü bölümün girişi.

ye dayanmaktadır. Yeni kuramsal evreyi oluşturacak öğeler de, ancak bu görüşten yola çıkılarak formüle edilebilir: Demokratik toplumda, yurttaşlık düzeni ile toplumsal gruplar ve *tarihsel ortaklaşmalar* arasındaki ilişkiler düzeninin kurduğu, Michael Banton'ın deyimiyle "mantıksal ilişki"yi görünür hale getirmek. Michael Banton'm *The Polish Peasant* adlı kitabında, ırk ilişkileri sosyolojisinin temel evrelerinden birini ele aldığını hatırlayalım: Thomas ve Znaniecki, Avrupalı göçmenlerin asimilasyonu ile Siyahların asimilasyonuna aynı düşünsel sorgulama içinde yer vererek, somut toplumsal ilişkilerden ayrı ele alınacak bilimsel bir konu oluşturmuşlar, aktörlerin bile algılamadığı "mantıksal bir ilişki" kurmuşlardı.[3] Bir yandan uluslar ve ulusçuluklarla ilgili kuramsal araştırmaların bütünleştirilmesi, diğer yandan da ulusal toplumlar bünyesindeki farklı *tarihsel ortaklaşmalara* ait bireyler ile gruplar arasında kurulan ilişkilere ilişkin soruşturma sonuçlarının bir araya getirilmesi, bugün de akılcı bilginin yolundan gitmeyi sağlamalıdır. Benim gibi, Britanya toplumundaki ırkçılık üstüne yapılan çalışmalar ile ulusçuluklar üstüne ortaya konan kuramsal görüşün birbirinden ayrılması konusunda duyarlı davranan Michael Banton'ın, John Rex'in ve Robert Miles'ın yaklaşımını benimsiyorum. Ayrıca, zamanında Max Weber'in yaptığı gibi ırkçılık ile ulusçuluğu birlikte düşünmeye çalışan Étienne Balibar ve Immanuel Wallerstein'ın, yakın tarihli çalışmalarından da yararlanıyorum.

Yetiştiğim ulusal düşünce geleneğinin dışına çıkma ve kendi toplumsal deneyimimden kendimi soyutlamada, diğerlerinden daha becerikli olamayacağım ortada. Ne var ki, tıpkı diğerleri gibi tekil bir tarihsel ve düşünsel deneyimden doğmuş bir Fransız sosyoloğun bakış açısı, sırf "*very French*" ya da "ideolojik" olduğu gerekçesiyle bir kenara atılamaz.[4] Ötekinin, toplumsal gerçekliği anlamak için gayret gösterirken takındığı ulusal tutumun ideolojik olduğunu düşünmekten hiç vazgeçmiyoruz. Alistair Crombie'nin, "düşünme" ve "kanıtlama"nın özgül yöntemi olarak ele aldığı "bilimsel üslup"la ilgili çö-

3 Banton, 1977, s. 107. Bkz. yukarıda.

4 Smith, 1996-1997.

zümlemelerinin doğruluğu, bu konularda daha da belirgin olarak ortaya çıkıyor.[5] Her düşünsel gelenek, farklı ifadelerle de olsa Öteki sorununu ele alır ve bu alanın uzmanları bile, paradoksal biçimde, diğer sosyologların ne yaptığını çoğunlukla bilmezler.[6] Herhangi bir yabancı dil bilmeyen, kimbilir kaç çokkültürcülük militanı vardır... İngiliz dilinde çalışan bilim insanlarının yaklaşımı gibi Fransız tarzı düşünce de, evrensel bilgiye bir katkı olarak görülmelidir. *A priori* en iyi ya da en doğru düşünce tarzı o değildir, kaçınılmaz olarak kısmidir, ancak aynı zamanda ötekidir ve bu bakımdan başka bir bilimsel bakış açısı ortaya koyma ve bunu tartışma imkânı verdiği için toplumsal ilişkilerin anlaşılmasına katkıda bulunur. Sosyoloji bilgisinin gereklerine uygun olduğuna, soruşturmaya ve düşünceye dayandığına, ırkçı argümanlar da ortaya atmadığına göre, ne adına gözardı edilebilir?

Gérard Noiriel "uyrukluk" teriminin bir Avrupa dilinden öbürüne geçerken, her ülkede farklı hukuksal ve toplumsal gerçeklikleri ifade ettiğini söylüyordu, haklı olarak.[7] Bu çözümleme başka terimlerle genişletilebilir. Eğer sosyoloji, belli bir ülkenin sosyolojisiyle karıştırılırsa evrensel olmaktan çıkar. Toplumun kendisi gibi sosyoloji de, kendi ulusal göreliliğini tam anlamıyla göze almadıkça ve onu eleştirmedikçe evrenseli hedefleyemez.

Sosyoloji araştırması, antropologların aldığı radikal mahkûmiyet kararını onaylıyor mu; modern dünya, evrenselcilik iddiasına rağmen –ya da hatta, tam da bu iddia yüzünden– kendi değerlerine ihanet edebilir mi? Irkçılık, sömürgecilik ve ulusçuluk yurttaşlar toplumundaki gerilimlerin zorunlu bir sonucu mudur? Evrensellik gönderimi –tanımı gereği gerçekleştirilemeyecek bu ilke– sıradan bir maske

---

5 Bu konu için bkz. Jean-Claude Passeron'un Max Weber için yazdığı önsöz, 1996, s. 47.

6 Elbette, bu tür anlamama durumları bütün yönlerde etkili olmaktadır. Denis Lacorne, "cumhuriyetçi model adına" bütün Fransız entelektüellerinin Amerikan çokkültürcülüğünü öcü gibi gördüklerini ve onun, bizimkinden farklı olan bambaşka bir tarihteki yerini anlamadıklarını ortaya koyar (bkz. Lacorne, 1997). Kaldı ki, İngilizce yazılmış sosyoloji ile Fransızca yazılmış sosyoloji arasındaki güç eşitsizliği, İngilizce yazan bilim insanlarının Fransızca araştırmalardan haberdar olmamasıyla sonuçlanmaktadır; oysa bunun tersi söz konusu değildir.

7 Noiriel, 1995.

olarak yorumlanabilir mi, yoksa eşitsizlikler ve sömürülerle ilgili gerçekliği meşrulaştırmayı mı hedefliyor? Etnilerarası ilişkiler üstüne düşünce, demokrasinin uç noktalarını ya da, Balibar'ın deyişiyle "demokrasinin sınırları"nı[8] sorgulamayı şart koşuyor.

Marxçı düşünürlerin kullandığı klasik terimden yararlanarak "burjuva yurttaşlığı"nı çözümlerken Pierre Bourdieu'nün Devlet yönetimi için önerdiği çözümlemeyi kullanacağım: "Marx gibi, bürokrasinin kendisiyle ilgili vermek istediği resmi imgeyi ters yüz edenler, [...] yansızlıkla ve kamu malına karşılıksız bağlılıkla ilgili değerlere gönderimde bulunma zorunluluğunun yarattığı *apaçık gerçek etkileri* bilmiyorlar; böylesi bir bağlılık, uzun simgesel inşa çalışmasının tarihi ilerledikçe Devlet memurlarına giderek daha güçlü dayatıyor kendini ve bu çalışmanın sonunda, evrenselliğin ve genel çıkara hizmet etmenin ortamı olarak Devlet'in resmi gösterimi yaratılıyor ve kendini dayatıyor. [...] Sosyoloji vizyonu, idari hukukta ilan edilen biçimiyle resmi norm ile idari uygulamada bütün eksiklikleriyle karşılıksızlık konusunda yaşanan gerçeklik arasındaki sapmayı; yine bu resmi norm ile kamu hizmetinin özel çıkarlar için kullanıldığı bütün durumlar arasındaki sapmayı görmezden gelemez [...]. Ancak sosyoloji, bu normun *etkileri* karşısında da duyarsız kalamaz; çünkü bu normun görevlilerden beklediği şu: Özel çıkarlarını görevlerinin usullerine feda etmeleri [...] ya da sosyoloji, daha gerçekçi bir üslupla, karşılıksızlık çıkarının *etkileri* ve bürokrasi alanının paradoksal mantığı sayesinde daha da kolaylaşacak "saygın ikiyüzlülük"ün bütün biçimleri karşısında duyarsız kalamaz."[9]

Sosyolog, ilan edilmiş normlar ile toplumsal işleyişteki gerçeklikler arasında beliren sapmayı gün ışığına çıkarmalıdır; ancak bunu yaparken yurttaşın evrenselliğinin ilan edilmesiyle ortaya çıkacak "apaçık gerçek etkiler"i bilmek, *bütün* insanların kendi eylemlerinde evrensel değerleri talep edebileceklerini unutmamak zorundadır.[10]

---

8 Balibar, 1992.

9 Bourdieu, 1993, s. 61-62, altını ben çizdim.

10 Bu kuramsal bölümün sunulmasında bana yardımcı olan Dominique Wolton'a teşekkür ederim.

ONİKİNCİ BÖLÜM

Yurttaşlık ve Etnilerarası İlişkiler

Demokratik uluslar, onların meşruluğunu temellendiren yurttaşlık ilkesi ile somut toplumun etnik sıfatıyla anılabilecek gerçeklikleri arasında gerilimin yaşandığı bir dönemden geçiyorlar. Bütün yurttaşların özel niteliklerinin ötesinde, onların eşitliğine gönderimde bulunuyorlar; oysa toplum çeşitliliklerden ve eşitsizliklerden oluşur. Öte yandan, evrenselliğe ve yurttaşlığın, ütopyadan başka bir şey olmayan akılcı soyutlamasına uyum gösteremiyorlar: Oysa hiçbir toplum kendi üyeleri arasında bağ kurmayı ihmal edemez ve bu bağ, yalnızca "toplulukçu" ya da "etnik", yani doğrudan ve duygusal tipte olabilir. Demokratik uluslar yurttaşlıktan yararlanarak etnik ya da etnik-dinsel tutkuları ve kendi üyelerinin birbirinden uzaklaşan çıkarlarını aşmaya, çatışmaları hukukla çözmeye çalışıyorlar; oysa, ortak bir tarihten doğan ve geçmişten miras kalan siyasal kurumlara kazınmış topluluk kavramına başvurmaksızın tutkuları ve çıkar çatışmalarını denetim altına alamayacaklar. Yurttaşlık projesinin bünyesinde evrensellik eğilimi barınır; buna karşılık her toplum özeldir. Demokratik toplumlar, Hukuk Devleti'ne dayanan siyasal örgütlenmenin akılcılığına ve yurttaşların eşitliğine başvuruyorlar. Bu soyut ilkeye kaçınılmaz olarak ihanet edilmedi mi?

Yurttaşlıktan yararlanarak bütün tikelcilik biçimlerini gerçek anlamda aşmayı ne ölçüde başarabildiler? Bu soruya cevap vermeye çalışmadan önce modern siyasal evrenselin anlamını, sonra da ilan edilen değerler ile uygulamalar arasında gözlemlenen sapmaların anlamını çözümlemek gerekir. Uygulamalar, ilkenin kendi değerini tartışmalı hale getirmezler mi ya da en azından onun yeniden düşünülmesini ve yeniden değerlendirilmesini sağlamaları gerekmez mi? Bu durumda, toplulukçu (*communautarians*) olarak nitelenen düşünürlerin izinden mi gitmek gerekir? Onların tasarlamaya çalıştığı siyasal örgütlenme tarzında –etnik gerçeklikler ile bütün demokratik toplumlarda görülen yurttaşlık ilkesi arasındaki gerilimlerin ötesinde–, yurttaşlık onuru ve yurttaşın kendi varlığına bir anlam vermesini sağlayan özel bir kültürde bu onurun kök salması bir arada var olabiliyordu.

SİYASAL DÜZENİN EVRENSEL BOYUTU

Bütün tarihsel toplumlar tarihçilerin anlatıp yarattığı tekil tarihleriyle, küçük istisnalar dışında dilleriyle ve aynı zamanda projeleriyle ve siyasal kurumlarıyla özgüllük kazanırlar. Yurttaşlar toplumu bugüne dek hep ulusal bir nitelik taşımıştır;[1] özel bir bölgede tarihin belli bir anında doğmuş özel siyasal bir örgütlenmedir; başka hiçbir toplumla özdeş sayılamayacak kadar özgül bir doğası vardır ve ulusal kimlik, her bireyin kimliğindeki boyutlardan biri olmayı sürdürür. Yurttaşlar toplumu, evrenselcilikle ilgili gönderimleri hangi bakımdan kendi bünyesinde barındırır? Daha genel olarak, yurttaşlar toplumu hangi anlamda, modern evrensele ait bir gönderimi bünyesinde barındırır?

Yurttaşın Evrenselliği

Yurttaşlar toplumu demokrasi çağında, potansiyel olarak evrensel bir kapsayıcılık ilkesine dayanır: Bireyler arasındaki tarihsel, toplumsal ya da biyolojik farklar ne olursa olsun, kendi ilkesi bakımından yurttaşlık hepsine açıktır. Siyasal düzen, modern değerler adına nüfusları yurttaş-

1 Bir kez daha belirtelim, bu bağ tarihseldir ve zorunlu değildir.

lık üstünden birleştirme tutkusunu taşır ve kendini böyle doğrular; onlar arasındaki somut çeşitliliklerin üstünden atlar, tikelliklerini aşar.

Yurttaşlık bir kereliğine verilmiş bir ilke değildir, bunu böyle algılamak özcü düşünceye boyun eğmektir; yurttaşlık bir tarihtir. Onunla ilgili verilmiş tanımlar birbiriyle örtüşmez; zaten bu tanımlar, farklı yaklaşımlar arasındaki çatışmaların ve uzlaşmaların ürünüdür. Tanımı zaman içinde gelişmiştir. Aynı ilkeler ilan edilmiş olsa bile, bunlar her ülkenin tarihsel geleneklerine göre farklı biçimlerde uygulanır ve aynı ülke içindeki uygulamada toplumsal hareketlerin gelişimine ve onlar arasında kurulan kuvvet ilişkilerine göre değişirler. Fransa'da 1789 devriminin insan ve mülk sahibi olan "yurttaş"ı ile 1848 devrimlerinin yurttaşı aynı değildir. Her ikisinde de kadınların dışlanması doğal sayılıyordu. Günümüzün her bir demokratik toplumunda yurttaşlık ilkesinin uygulanması özel somut biçimler alır: Her birinin tekil siyasal kurumları (siyasal partiler, seçim türü, parlementer gelenek, merkezi Devlet ile yerel yönetimler arasındaki ilişkiler, yurttaşların katılım tarzı) vardır. Ancak bu fiili farkların ötesinde, evrensel bir ilkeye kesin olarak gönderimde bulundukları ölçüde bütün demokratik ulusların hangi noktalarda ortak oldukları belirlenebilir.[2]

Evrensel seçimin tarihi, yurttaşlıkla ilgili potansiyel evrensel eğilimi ortaya çıkarır. Tarihsel bakımdan yurttaşlar topluluğu, özerk ve sorumlu, yani tam anlamıyla "insan" olarak görülen yegane kişilerden, aile başkanlarından oluşan bir topluluk biçiminde doğmuştur. Fransız devrimcileri yurttaşın evrensel olduğunu ilan ettikten sonra "etkin yurttaşlar" kavramını ortaya attılar; bu kavram çocukların, akıl hastalarının, yoksulların, yerleşik olmayanların (hizmetçiler, göçebeler ve serseriler), kadınların, yabancıların ve kölelerin (yani Siyahların) yurttaşlıktan yararlanmalarına izin vermiyor, onları "alt-insan" statüsünde görüyordu. Bu farklı kategorilerin yavaş yavaş yurttaşlar topluluğu kapsamına alınması, her zaman bir sınav niteliğinde olmuştur –ve pek çok zaman olmaya devam etmektedir–; çünkü her seferin-

2 *Yurttaşlar Cemaati*'nde yapmaya çalıştığım da buydu.

de ve farklı biçimlerde doğal, yani normal olarak algılanan toplumsal düzenin evrensel kapsama tutkusuyla çeliştiği sanılmıştır. San Martin 1821'de Peru'nun bağımsızlığını ilan ederken şu açıklamayı yapıyordu: "Bundan böyle yerliler Kızılderili ya da yerli halk olarak anılmayacaktır; Peru'nun çocuklarına ve yurttaşlarına, bundan böyle Perulular denilecektir."[3] Sonraları tarih nasıl biçimlenmiş olursa olsun San Martin, yurttaşlıkla ilgili evrensel eğilimi ortaya koymadan Peru ulusunun bağımsızlığını ilan edemezdi. Oy hakkı herkese verilmemiş de olsa, bu hakka ilişkin ilke, evrensele duyulan özlemi ortaya koyuyordu.[4] Fransa'da, evrensel düzeydeki argümanlar sayesinde, işçiler ve köylüler 1848'de, kadınlar 1945'te, gençler ve uyrukluğa yeni girenler 1974'te oy hakkı elde edebildiler. Yine bu evrensel eğilim sayesinde sömürge halkları, sömürgecilerin yalnızca kendilerine layık gördüğü yurttaşlık haklarını talep edebildiler.

Oy hakkı, yurttaşlar topluluğu düşüncesini ifade etmekle sınırlıdır. Günümüzde yurttaşlık, yurttaş olmayanların dışlanmasına dair bir ilke olarak düşünülür; bu da, dışlamanın ve içselleştirmenin diyalektiği düşünülmediği için yurttaşlık düşüncesinde yaşanan bunalımın belirtisinden başka bir şey değildir.[5] Tanım gereği her örgütlenme, bazılarını içselleştirirken bazılarını da dışlar. Demokratik Ulus- Devlet, siyasal uygulamalarda yurttaşların içselleştirilmesi, yurttaş olmayanların da dışlanması ilkesine dayanır. Siyasal yaşama eşit katılımlarını sağlayarak birincileri içselleştirirken, ikincileri doğrudan doğruya yurttaşlığa bağlı uygulamalardan dışlar ve başka bir toplum bünyesinde bundan yararlandıklarını varsayar. Hukuksal bakımdan her birey bir uyrukluğu ve buna bağlı yurttaşlık haklarını hak eder. Din, hanedanlık ya da etni ilkelerine dayanan diğer siyasal örgütlenmelere göre modern yurttaşlığın ayırt edici özelliği, potansiyel açıklığıdır.

Yurttaşlar toplumu hukuksal ve siyasal bağlamda tanımlandı-

3 Anderson tarafından aktarılmış, 1983, s. 63.

4 Rosanvallon, 1992.

5 Yeni yurttaşlıkla ilgili bütün literatürün teması budur (bkz xı. Konu); örneğin Brubaker (yönetiminde), 1992.

ğında, özel nitelikleri ne olursa olsun, siyasal yaşama katılabilecek ve yurttaşlar topluluğunun parçası olabilecek herkese açılma eğilimi gösterir. Yurttaş ise, hukuk tarafından güvence altına alınmış ve onaylanmış haklar ve görevler kümesiyle tanımlanır; yurttaş, kendi somut niteliklerinin berisinde ve ötesinde, özel bir kimliği ya da niteliği olmayan soyut bireydir. Varoluşundaki iktisadi ve toplumsal koşulları, cinsiyeti ya da özel bir tarihsel ortaklaşmaya aidiyeti ne olursa olsun, her yurttaş aynı haklardan yararlanır ve her yurttaşın aynı yükümlülükleri yerine getirmesi, aynı yasalara uyması gerekir.

"Etnik", kendinin bilincinde olan, ancak uluslararası düzeyde egemen siyasal bir bütünlük olarak tanınmayan tarihsel bir ortaklaşmaya aidiyet olarak tanımlandığına göre, tanım gereği ulus da yabancılara etnik gruplardan daha açıktır. Her ne kadar adaylardan beklenen gerekler her ülkede farklı olsa da Fransız, İsviçreli ya da Alman uyruğuna geçilebilir. Buna karşılık, ancak doğum yoluyla örneğin Korsika halkından olunabilir, başka bir yoldan Korsikalı olunamaz. Eğer Korsika egemen bir ulus halinde oluşmuş olsaydı, bazı bireylerin o uyruğa geçebilmesi için hukuksal ve idari koşullar koyma gereğini görmezden gelemezdi. Hahamlar, dinsel gelenekte tanımlandığı biçimiyle Yahudi halkına dahil olmayı zorlaştırıyorlar; ancak Yahudi halkını bir araya getirmek için kurulmuş İsrail Devleti, hahamlar kurulunun Yahudi olarak kabul etmeyeceği çok sayıda bireyi İsrail yurttaşı olarak kabul ediyor.

Bu potansiyel açıklıktan söz edilmesi, açıklığın fiilen var olduğu anlamına gelmiyor. Yurttaşlık yere, zamana ve yöneticiler ile kamuoyunun algıladığı biçimiyle her ulusun çıkarına göre çeşitli yollarla elde edilebiliyor. Uyrukluk hukuku da bu koşulları yansıtıyor. Her demokratik Ulusal Devlet, hukuk tarafından belirlenmiş belli sayıda koşulun yerine getirilmesi karşılığında yabancıların siyasal topluluğa girme hakkını kazanmasını öngörüyor. Hukukun evrensel bir boyutu var. Koşullar bir ülkeden öbürüne değişiyor: Birleşik Devletler'de uyrukluk hakkı yalın biçimde *jus soli*yi tanıyor; Fransa mevzuatında toprak hakkı koşullu olarak tanınıyor, oysa örneğin Almanya ve İsviçre toprak hakkının dikkate alınmasını kabul etmiyor. Somut yaşamda bir ülkede öğrenim gö-

ren, yani toplumsallaşmış yabancılara ya da o ülke uyruğundan bir kadın ya da bir erkekle evlenmiş olanlara haklar tanınıyor; belli bir süre ulusal topraklarda yaşamış ve ortak siyasal kültürün temel araçlarını kullanabilenlere uyrukluk olanağı veriliyor. Her ne kadar, ilkesel olarak uyrukluk herkese açık bir hak olsa da, ulusal topraklarda yaşayan bireylere koşulsuz uyrukluk verilmesi gerekmiyor. Bunun, genel ile evrensel olanı birbirine karıştırmak ve uyruklar ile yabancılar, siyasal toplum ile somut sivil toplum arasındaki ayrımları inkâr etmek, siyasal meşruluğun temellerini atan yurttaşlar topluluğu düşüncesinin kendisini tartışmalı hale getirmek demek olduğu öne sürülüyor.

Amerikalı araştırmacıların benimsediği anlamda "ulusçuluk", yani ulusal bağ, "eskiden topluluklar içindeki dayanışmaların yerini alan ideolojik bir yapı"[6] olarak ortaya çıktı. Fred Schauer çokdilli ve çokkültürlü bir toplum sayılan, ancak duygu ve topluluk bağları zayıf olan Birleşik Devletler'de yurttaşlığın bütünleştirici bir rol oynadığını vurguluyordu. Etni, cinsiyet, din ve dil kökenleriyle ilgili farklar Amerikalıları bölüyor, diyordu, yurttaşlık ise bu farkların aşılmasını sağlıyor ve ortak bir anlaşma zemini oluşturuyor. Dolayısıyla, yurttaşlık yeni gelenlere açık olmalıydı, ancak fazla da açık olmamalıydı, aksi takdirde toplumun üyeleri arasında duygusal bir bağ yaratamaz hale gelirdi.[7] Bu çözümleme yalnızca Birleşik Devletler'i kapsamaz. Günümüzde bütün demokratik toplumlarında meşruluk ilkesi siyasallaşmış, yani ulusallaşmış olduğu için, yurttaşlık da toplumsal bağın kaynağı halini almıştır. Birlikte yaşamak hep birlikte yurttaş olmak demektir. Ancak aynı zamanda, bu bağ hukuksal ve soyut bir yapıda olduğu için insanları birleştirmekte yetersiz kalma tehlikesini her zaman taşır: Dolayısıyla, yurttaşlar arasında daha duygusal, "topluluğa özgü" bir bağ yaratmak için yurttaşlar ulusunun da sayısız etnik boyutu sürdürmesi gerekir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, etnik ile yurttaşlık arasındaki bu diyalektik, demokratik toplumun ayırt edici özelliğidir.

---

6 Brubaker (yönetiminde), 1992, s. 30.

7 Schuck tarafından aktarılmış, Brubaker'de (yönetiminde), 1992, s. 62.

Yurttaşlar toplumu, yurttaşlığın soyutlanmasına dayanarak örgütlenmiş, yani evrensel, saf bir yurttaşlık projesi değildir ve olamaz. Yurttaşlık düşüncesi, Éric Weil'ın doğal hukukla ilgili formülü uyarınca, hiç kuşkusuz "sağduyulu ve özgür varlıkların eşitliği ilkesi"ne dayanır; ancak açıktır ki, bu haliyle asla gerçekleştirilemez. Aksi takdirde, evrensellik eğilimi ile tarihsel gerçeklik birbirine karıştırılmış olur. Somut ulus bir tikelliktir. Ulusal bir topluma katılım somut olarak tikel ya da tikelleştirici olan, etnik ya da "topluluksal" diye nitelendirilebilecek her tür öğeye dayanır: Aynı dilin konuşulması (istisnai haller dışında), bütün uyrukların aynı kültürü ve tekil tarihsel bir belleği paylaşmaları, genel olarak kesinkes siyasal nitelikteki uygulamalardan geçip, okul ya da işyeri gibi aynı kurumlara katılmaları. Onları birbirinden ayıran farklar ne olursa olsun, uyruklar arasında kendiliğinden kurulan yakınlık bu özgül toplumsallaşmanın ve somut ulusal bir toplumdaki ortak yaşamın ürünüdür. Her birey, kendine yakın dünyayı oluşturan şeylere doğal olarak bağlıdır ve kolektif kimliğe bağlı olarak kendi bireysel kimliğini bu dünya içinde oluşturur. Her birey, kendi kimliğinin boyutlarından biri olan ulusunu kendi benliğinde bulur. Avrupa'da ulus, kolektif belleğin ve tarihsel kimliğin mekânı olan kültür topluluğunun ta kendisidir. Fakat aynı zamanda yurttaşlık projesidir, yani evrensellik eğilimi taşır. Diğer siyasal örgütlenme biçimlerine göre demokratik ulus düşüncesinin tekilliği, yurttaşlık bağının ve yurttaşlık ilkesinin son tahlilde, tarihsel ya da dinsel tikelliklerden, ev ya da klan içi dayanışmalardan üstün olmasına bağlıdır.

Yurttaş Olmayanların Hakları

Her ne kadar, demokratik bir ulusta yalnızca ona bağlı yurttaşlar siyasal haklardan tam anlamıyla yararlansalar da düzenli durumda olan, ancak yurttaş olmayan bütün yabancılar da, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra yavaş yavaş hazırlanan mevzuat sayesinde medeni, iktisadi ve toplumsal bakımdan uyrukluk hakkından yararlanabiliyorlar. Modern yurttaşlığın ikinci evrensel boyutu da budur.

Yabancılar, bütün bireysel özgürlüklerden yararlanabiliyorlar: Girip çıkmak, evlenmek, polis tarafından gözaltına alındıklarında suçsuz kabul edilmek ve adaletin huzuruna çıkarılmak, bir avukatın savunmasından yararlanmak, vb. Medeni haklara iktisadi ve toplumsal haklar eklendi. Önceleri, sosyal koruma alanında alman ilk önlemlerden yalnızca uyruklar yararlanabiliyordu. Fransa'da, III. Cumhuriyet döneminde, iş kazaları (1898), yaşlılar ve yoksullarla (1905) ilgili büyük toplumsal yasalar yalnızca Fransızları kapsıyordu. Sendikaları konu alan 1884 yasası yabancıları yönetici mevkilerden dışlıyordu, iş mahkemeleri yasası da onların temsilcilik seçimlerine katılmalarını yasaklıyordu. Savaşın sona ermesiyle birlikte yabancıların Avrupa'daki statüsü, kademeli olarak hukuksal bakımdan asimile edilmeleri ilkesi uyarınca değişikliğe uğradı ve yabancılar ücret, çalışma hakkı ve toplumsal güvenlik alanlarında uyrukların haklarına yaklaştılar. Yabancıların toplumsal haklarıyla ilgili mevzuatın tamamı, 60'lı yıllarda Avrupa mevzuatı tarafından benimsendi. Avrupa Adalet Divanı, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi adına, ister uyruk olsun ister yabancı, düzenli konumda olan herkesin medeni, iktisadi ve toplumsal haklar bakımından eşit olduğu ilkesine uygun davranmayan bütün Devletler'i mahkûm etme yetkisini aldı.

Medeni, iktisadi ve toplumsal alanlarda hak eşitliğini savunan mevzuat şu temel ve evrensel düşünceye dayanır: Yurttaşın özel bir siyasal örgütlenmeye katılmasından doğan haklarının üstünde ve ötesinde, insan olmaktan doğan hakları vardır. Yabancılar bu haktan mahrum bırakılamaz çünkü, hiç kuşkusuz uyruğa göre eksik sayılabilecek insanlar değillerdir. Yabancıların insan olmaktan doğan haklarına saygı göstermek, bir bakıma modern demokrasilerin dayanağı olan değerlerin bir kez daha doğrulanmasıdır; her ne kadar ilan ettikleri değerlere ihanet etme riski taşısalar ve hatta sık sık ihanet etseler de. Yurttaş hakları ile insan haklarını birbirine karıştırmamak gerekir, ancak insan hakları olmaksızın gerçek anlamda yurttaş hakları da olamaz. Şunu da eklemek gerekir ki, yurttaş hakları olmaksızın insan haklarının somut anlamı olamaz ve savaş sırasında Yahudilerin yaşadığı deneyim bunun trajik bir kanıtıdır.

Ulus-Devlet'in benimsediği yurttaşlık düşüncesinde eksik kalan iktisadi ve toplumsal haklar, 1948'de kabul edilen İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi ile düzeltilip tamamlandı ve Avrupa kurumlarının güvencesi altına alındı. Bu durumda, önceki bölümde sözü edilen ve siyasal yurttaşlığın yerine iktisadi uygulamaların gerçekliğini, medeni yurttaşlığın yerine oturma-yurttaşlığını koymayı öneren "yeni" yurttaşlık düşünürlerinin çözümlemelerini, yine de benimsememiz gerekiyor mu?

Oturma-Yurttaşlığı mı, Medeni Yurttaşlık mı?

Bir başka ifadeyle, ister demokratik olsunlar ister modern ya da postmodern, insan toplumları salt siyasal boyutu bertaraf edip kendilerini maddi çıkarlara indirgeyebilirler mi? Bunu yaptıklarında, insanların etnik-dinsel tutkularını denetim altına alacak, doğaları gereği ayrıksı ya da karşıt olan bireysel ve grupsal çıkarlar arasında hakemlik yapacak, dış tehlike karşısında enerjileri seferber edecek meşru merciler de kalmazdı. Düzeyi ne olursa olsun –ulus-altı ya da ulus-üstü düzeyde olabileceği gibi, Ulus-Devlet düzeyinde de olabilir–, siyasal uzamın somutlaşabileceği; tercihler, hakemlikler, baskılar ve var olma iradesi uzamının somutlaşabileceği bir ortamın bulunması gerekir. Kurumların, yurttaşlık ilkesinin uygulanmasını güvence altına alacakları bir ortamın olması gerekir. Öyle kurumlar gereklidir ki, aldıkları kararlar ve uyguladıkları baskıyla yurttaşların gözünde meşru kabul edilsinler; sırf, seçtikleri yöneticiler kendilerini düzgün biçimde temsil ettikleri yargısına vardıkları için. Avrupa ölçeğinde yepyeni bir siyasal bütünlük oluşturmayı iktisadi işbirliğinin ve toplumsal güvenlikteki yayılmanın sıradan bir ürünü olarak görmek, siyasalın iktisada indirgenebileceğini düşünmek mümkün mü?

Demokratik siyasal düzenin, yurttaş ile somut birey arasındaki ayrıma dayanmasından vazgeçilebilir mi? Bu düzenin, Hegel'in ortaya koyduğu ve Marx'ın *Yahudi Sorunu*'nda yeniden ele aldığı bir ayrımın uzantısı olmasından; sivil toplumun üyesi (*bürgerliche Gesellschaft*) ile seçimler aracılığıyla Devlet'in evrenselliğine katılan yurttaş arasındaki ayrımın uzantısı olmasından vazgeçilebilir mi? Siyasal toplumu eritme-

den bunun gerçekleşebileceğine inanmıyorum. Siyasal bir ortaklaşmaya katılmak, doğası gereği somut topluma ait olmaktan farklıdır. İktisadi ve toplumsal haklar, siyasal haklarla aynı nitelikte değildir. Geniş anlamda toplumsal güvenlik siyasal yurttaşlık ilkesinin zaman bakımından kaymış bir sonucudur: Bütün yurttaşların eşit onuru düşüncesine dayanan toplum, üyelerinden her birinin kendi somut var olma koşullarını güvence altına almalıdır ki, yurttaş da kendi haklarından gerçekten yararlanabilsin ve yurttaşlık biçimsel bir yapı olarak kalmasın. Haklar-yükümlülükler öncelikle haklar-özgürlüklerin ya da siyasal hakların uygulanmasının koşullarıdır. Uyrukluk hakkı etni, din ya da kültür farklarının ötesinde, yurttaşlar topluluğuna katılabilecek bütün bireylere açık olmalı, bununla birlikte etnik, toplumsal ya da dinsel düzeyde değil siyasal ve medeni düzeydeki gereklilikler tarafından denetim altında tutulmalıdır.

Demokratik düzen, "doğal olarak" eşitsiz ve hiyerarşik olan "doğal" toplumsal düzenin altüst edilmesine yönelik bir projedir ve Louis Dumont'un hatırlattığı gibi yaratıcı bir ütopyadır. Sosyoloji soruşturmaları ve hatta günlük gerçekliğin yalın gözlemi bile, yurttaşlık ilkesindeki ve onun evrensel boyutundaki eksikleri, sınırları ve hatta ihanetleri açıkça gösterir. Ancak yine de gidişatı kesintiye uğratmamak, bu bölümün başında Pierre Bourdieu'den aktarılan deyimle evrensel değerlerin ilan edilmesi sonucu ortaya çıkan "gerçek etkiler"i görmeyi reddetmemek gerekir. Evrensel gönderimi –tanımı gereği gerçekleştirilemeyecek bir ilke olarak–, eşitsizliklere ve sömürülere ilişkin gerçekliği meşrulaştırmayı hedefleyen bir maske olarak yorumlanamaz yalnızca. Bireylerin evrensel değerlere başvurarak, tikellikler dünyasından daha az eşitsiz ve daha az adaletsiz bir yurttaşlar toplumu oluşturma doğrultusunda mücadele verebilecekleri unutulmamalı. Yurttaşlar toplumu tekil bireyler ile özel gruplar arasındaki alışverişin koşuludur, onlara ters düşmez.

Ulus-sonrası yurttaşlıkla ilgilenen kuramcılar başka bir sorunu ortaya çıkardılar. Ulusal aidiyet ile salt siyasal bağlılığı birbirinden ayırmak mümkün müdür? Demokratik toplum, Habermas'ın kendi ifade-

siyle bir "iletişim uzamı"nın, öznelerarası bir uzamın var olmasını gerektirir. Yurttaşların, siyaset insanlarının ve uzmanların, ortak yaşamın sorunlarını ele almak için, bireyler ve gruplar arasındaki çatışmalarda hakemlik yapmak için, anlaşmaya varmak için konuşabileceği, birbirini anlayabileceği ve şiddet kullanmaksızın birbirini ikna etmeye çalışabileceği soyut ve somut ortamların olması gerekir. Bu da bütün bireylerin, ortak bir dili olmasa da ortak bir ifadeyi, ortak kültürü ve değerleri paylaştıklarını varsayar; aksi takdirde, demokratik uygulamayı tanımlayan diyaloğun ve müzakerenin ortamı kurulabilir mi? Soyut ilkeler üstüne kurulmuş salt medeni bir toplum, etnik-dinsel aidiyetlerden doğan tutkuları denetleme gücünü bulamaz kendinde. Soyut ilkelere (insan haklarına ve Hukuk Devleti'ne saygı, "anayasal vatanseverlik") entelektüel bakımdan duyulan, kuşkusuz mantıklı olduğu kadar arzu da edilen bağlılık, en azından öngörülebilecek bir gelecekte siyasal ve ulusal– kültürel geleneğin içselleştirilmesinden doğan siyasal ve duygusal seferberliğin yerini alamaz. Ulusa özgü soyut/somut –etnik aidiyetin somutu dışındaki– sınıf bilinci, Hukuk Devleti ya da insan hakları gibi soyutlamalardan daha fazla seferber etme özelliği taşır. Benedict Anderson'ın nükteli bir dille söylediği gibi "*Who will willingly die for Comecon or EEC?*". Fransız Devrimi'nin ilk yıllarında olduğu gibi sosyolog değil de, çoğu felsefeci ya da hukukçu olan ulus-sonrası yurttaşlık yandaşları bütün somut toplumlarda, yalnızca etnik nitelikteki gerçeklikleri küçümseme eğilimi göstermiyor, daha da önemlisi bu etnik gerçeklikleri somut siyasal örgütlenmeyle, hatta yurttaşlık ilkesiyle ilgili örgütlenmeyle bütünleştirmenin gereğini azımsamıyorlar mıydı? Hiçbir toplum salt yurttaşa dair olma özelliği gösteremez. Evrensel bir ilkedir, somut bir gerçeklik değildir. Yakın bir gelecekte, ortaya attığı öneriler ne denli saygın ve hatta arzu edilir olsa da, yalnızca akla dayanan kanaatlerin dayattığı siyasal bir iradenin var olabileceği düşüncesi bir ütopya değil midir? Bugün hâlâ siyasal ulusu tanımlamaya devam eden değerler, gelenekler ve özgül kurumlar kümesinden doğmamış bir siyasetin, yakın gelecekte var olabileceği düşünülebilir mi? Her örgütlü demokratik toplumda, onun ayrılmaz bir parçası olan etnik (kültürel, dinsel ya

da tarihsel) öğeler ve bir yurttaşlık ilkesi vardır. Siyasal örgütlenme, Elias'ın "insan toplumunun duygusal arzusu" olarak nitelendirdiği ihtiyaca karşılık vermeyi ihmal edemez. Kaldı ki, onun da belirttiği gibi "Biz kimliğinin duygusal rengi, ulus-sonrası bütünleşme biçimleri söz konusu olduğu ölçüde hızla zayıflıyor."[8]

Gerçekten de yurttaşlık, Ulus-Devlet düzeyinde uygulanmak zorunda değildir; ayrıca, kültürel topluluk ve hukuksal bağ anlamında yurttaşlık ile uyrukluğun birbirine karıştırılması ulusçuluk çağına ve bu çağda yer alan Ulus-Devletler'in toplumsal felsefesine özgüydü. Ulus ile yurttaşlık arasındaki bağ mantıksal değil tarihseldir. Ancak şu tarihsel olgu da ihmal edilmez: Bugüne dek yurttaşlık, her zaman ulus düzleminde uygulanmıştır. İnsan toplumları, hiçbir zaman *tabulae rasae* olmamışlardır.

TİKELLİKLERİN AŞKINLIĞI

Tikelliklerin yurttaşlık sayesinde aşılması hem demokratik toplumlara özgü bir düşüncedir hem de bu toplumlara özgü bir ideali. Böylesi bir aşkınlığın etkilerini ve başarısızlıklarını değerlendirmek için, tarihsel deneyimden ve sosyolojik çözümlemeden yola çıkılarak şu çözümlemenin yapılması önem kazanır: Yaratıcı yurttaşlık ütopyası, hangi yolu izleyerek ve hangi ölçülerde, bir yurttaşlar topluluğu halinde gruplaşmış nüfusların tikelliklerinin üstesinden gelmeyi gerçekten başarabilmiştir. Gerçekten de, siyaset marifetiyle aşkınlık ilkesi ile bireylerin egemenliğine ilişkin demokratik düşünce arasında bir gerilim vardır. Yöneticiler yurttaşlık ilkesi doğrultusunda olduğu haliyle siyasetin temsilcileri olmaktan ibarettirler –Rousseau'nun genel isteği de budur–; ne var ki demokrasiye özgü değerlere bakıldığında, özel gruplara ait bireylerin bu aidiyet yüzünden, ne gerçek ne de simgesel anlamda kamu yaşamından dışlanmaması gerektiği ortaya çıkar. Elbette siyasal kurumlar, gerçek toplumu oluşturan çeşitli nüfusların görüntüsünü yansıtan sıradan bir ayna olmakla yetinemezler, ancak kendilerini tikel gruplara da adaya-

8 Elias, 1986-1987, 1991 çevirisi, s. 261 ve 263.

mazlar. Siyaset marifetiyle aşkınlığı kapsayan ve cumhuriyetçilik niteliğiyle birlikte anılabilecek ilke ile demokratik özlemler arasındaki bu gerilim, bireyleri toplumsal-iktisadi niteliklerine, cinsiyetlerine[9] ya da bağlı oldukları *tarihsel ortaklaşma*ya göre yapılmış yurttaşlık tanımlamasını kapsayan farklı etkilerin asıl nedenidir.

Toplumsal-İktisadi Ayırt Edici Özellikler

Yurttaş bireylerin medeni ve siyasal eşitliğinin ya da koşullardaki eşitliğinin ilan edilmesinden sonra ortaya çıkan en anlamlı bölünme, Tocqueville'in deyimiyle, sınıflara göre bölünmeydi. Öte yandan, varoluştaki maddi dönüşüm ve sanayileşmeye bağlı olarak yaşamda müthiş değişikliklerin ortaya çıkması, toplumsal sınıfların oluştuğunu savunan görüşü destekledi.

Sınıflara ve etnik ya da ırksal gruplara göre ortaya çıkan bölünmeler arasındaki ilişkiler üstünde uzun uzadıya tartışıldı; uzun yıllar sosyoloji sorgulamasının can damarını oluşturan toplumsal sınıflar sorunu bağlamında, bu ilişkileri ele almıştık. Marxçı sosyologlara göre belirleyici olan sınıftı; "etnisist"lere göre, sanayi sonrası toplumun mantığı yaygınlaştıkça sınıf çatışmaları zayıflıyordu, *tarihsel ortaklaşma* ayrımına göre bölünmeler ilk kez ya da yeniden üstünlük kazanıyordu. Amerikan deneyiminden yola çıkan pek çok araştırmacı, birinci ya da ikinci değişkeni temel alan bir tartışmada yer almaya çalıştılar. *Ethnclass* kavramının ortaya atılması (Milton Gordon) bunun bir örneğidir. William J. Wilson'ın, bireylerin toplumsal kaderini belirlemede ırkın ve toplumun göreli önem taşıdığını savunan tartışmalı kitabı, çok daha eski bir sorgulamanın uzantısıydı.

Bütün modern toplumlarda bölünmeler ve eşitsizlikler fiilen birleşirler; bunlardan bazıları bireylerin tikel *tarihsel ortaklaşmalara* ait olmalarından doğarken, diğerleri de maddi kaynakların ve iktidarın dağılımına ilişkin nesnel eşitsizliklerle ortaya çıkar. Bu çeşitli eşitsizliklerin nesnel sonuçları ve algılanışları iç içe girmez, ancak hiçbir zaman, bir-

9 Cinsiyetin toplumsal bir inşa olduğunu vurgulamak için benimsediğim ve İngilizce yazılmış feminist incelemelerde yer alan *gender* sözcüğünü böyle çevirdim.

birlerinden tümüyle bağımsız da değillerdir. Amerikan toplumunda İtalyan ve Japon göçmenlerin çocuklarının başarısı, egemen toplumsal gösterimleri değişikliğe uğratmıştır. Birleşik Devletler'de uzun süre üstünde durulan ırk-etnik grup/sınıf tartışması, yalın bir formülle özetlenemez ya da sonuçlandırılamaz, çünkü toplumsal gerçeklik bu iki boyutu, çeşitli toplumların kendi tarihine göre farklı tarzlarda harmanlar.[10]

Toplumsal aidiyetlerin ulusal yurttaşlık marifetiyle aşılması, ilk marxçı çözümlemelerin tersine etkili olmuştur. Kuşkusuz farklı toplumsal sınıflar, ulusların oluşumu süreciyle eşitsiz bağlar kurmuş, ulus imgelemine eşitsiz ölçüde katılmışlardır. Max Weber'in, çıkarları ve idealleri ulusal oluşuma sıkı sıkıya bağlı olan grupların; askerlerin, entelektüellerin ya da kapitalist girişimcilerin ulusa bağlılığını çözümlerken ortaya attığı görüşler, tarihçilerin çözümlemeleriyle doğrulandı. Bununla birlikte Weber şunun da altını çiziyordu: En mütevazı bireyler bile, ulusal ya da etnik tutkularını ortaya koymakla, kendi saygınlıklarını ifade etmenin ayrıcalıklı bir yolunu da bulmuş oluyorlardı. Böylelikle işçi hareketi, evrensel oy hakkında simgeleşen yurttaş haklarını elde edince halk da giderek "ulusallaştırıldı"; işçi Enternasyonelleri, ile yaygınlık kazanan ideolojiye rağmen Avrupa'daki bütün işçilerin 1914 savaşına isyan etmeden katılması bunun kanıtıdır. Siyasetbilimcilerin daha yakın tarihte yaptığı soruşturmalar işçi kesimlerinin ne kadar vatansever olduğunu ve bu kesimlerde ifadesini bulan yabancıdüşmanlığını ya da ırkçılığı ortaya çıkardı. Doğrudan toplumsal rekabet içinde oldukları ve bazen birlikte yaşamaya mahkûm oldukları duygusuna kapıldıkları için "yoksul Beyazlar"ın, Siyahlara karşı ne kadar düşmanca bir tutum içine girdikleri, araştırmalarda sık sık ele alınan temalardan biridir. Yakın bir tarihten beri bu tutumun, üst kategoriler tarafından ilan edilen liberalizme ters düştüğü ve bu katego-

10 Çoğu kez sosyolojik bir özellik taşıyan Yahudi mizahına başvurmak gerekir: Yoksul bir "çıfıt"tır, küçük burjuva "Yahudi"dir, burjuva "İsrailli"dir, milyoner ise Rothschild. Ancak tarih göstermiştir ki Rothschild'lar, bazı koşullarda Yahudi olmaktan vazgeçmemişlerdir. Caroline F. Ware'in dikkat çektiği başka bir nokta da, Polonya-Amerikalı bir hekimin ya da bir iş adamının Amerikalı olduğu, aynı kökenden bir işçinin ise "Polak" olduğudur (Sollors tarafından aktarılmış, 1996, s. xiv).

rilerin damgalanmış nüfuslarla yakınlık kurmadıkça ve toplumsal rekabete girmedikçe daha da liberal bir tutum takındıkları görülmüştür.

Birleşik Devletler'de, ne işçiler ne de Siyahlar, marxçıların eleştirdiği "burjuva yurttaşlığı"nı küçük gördüler ve oy hakkının önemini inkâr ettiler. Hatta *Black Power* kuramcıları, Beyazların gösterdiği düşmanca ve aşağılayıcı tutum karşısında Siyahların kendi saygınlıklarını savunabileceklerini ileri sürdüler. Elbette bu, oy hakkının demokratik işleyişi güvence altına almakta yeterli olacağını söylemek değildir. Üretim ve emeğin değeri çevresinde örgütlenmiş toplumlarda karnını doyurabilecek kadar yemek yiyemeyenler, işsiz olanlar ya da onurlu bir biçimde hayatını kazanma imkânı olmayanlar, diğer toplumlarda olduğundan daha fazla gerçek yurttaşlık hakkından mahrum kalmaktadırlar. Marxçı eleştiri, bireyin maddi koşullarındaki saygınlığın yurttaş olma saygınlığının bir koşulu olduğunu vurgulamakta haklıdır. Ne var ki buradan, yurttaşlığın yalnızca biçimsel bir nitelik olduğu sonucu çıkarılamaz.

Yurttaşlık ilkesi demokratik toplumlara şunu dayatır: Her bireyin kendi haklarını fiilen kullanma ortamı bulabileceği yaşam koşullarını güvence altına almak. Siyasal ve hukuksal eşitlik, aynı zamanda iktisadi ve toplumsal koşulları daha az eşitsiz hale getirmeye çalışacak bir eylem içine girilmedikçe toplumsal bağın ilkesi olamaz. Koruyucu-Devlet'in gelişimi, yurttaşın eşitliğinin ve meşruluğunun ilan edilmesinin, farklı bir zamanda ortaya çıkan sonucudur. Nitekim işçi partileri de, yurttaşlık düşüncesine ve onun evrensellik eğilimine dayanarak mücadele etmiş ve bu mücadeleler sayesinde işçi sınıfı demokratik toplumla bütünleşebilmiştir: İşçi partileri, demokratik toplumların meşruluğunu temellendiren ilkeler adına siyasal yapıların kendi lehlerine değitirilmesini talep etmişlerdi. Yurttaşlık ilkesinin bünyesinde yer almışlardı. Yurttaşların iktisadi ve toplumsal koşullarını iyileştirmeye çalışan ve "Koruyucu-Devlet" terimiyle simgeleşen siyaset, yurttaşlığın somut olarak hayata geçirilişinin hem bir koşuludur hem de bir sonucu. Gerçekten de, Batı demokrasilerinin iktisadi bakımdan geliştiği Muhteşem Otuz Yıl boyunca bu siyaset, en mütevazı nüfusları ulusal ortaklaşma içinde bütünleştirmiştir.

Kökene ilişkin tarihsel ortaklaşma, hiçbir zaman toplumsal yapının bölünmelerinden ve eşitsizliklerinden bağımsız değildir ve aynı zamanda özgül bir siyaset tarihinin ürünüdür. Sömürge toplumundaki kölelerin ya da eski yerlilerin soyundan gelenler, sömürge-sonrası toplumda toplumsal bakımdan aşağıda oldukları düşüncesini içselleştirmeyi ve sömürge geçmişinden miras kalmış bir ırkçılığın sonuçlarına maruz kalmayı sürdürüyorlar. Başka bir deyişle, hiçbir kuram, toplumsal bir örgütlenmede bireylerin konumuna bağlı eşitsizliklerin ve tikel bir *tarihsel ortaklaşma*ya ait olmalarından doğan, –etnik-ırksal bir düzenin olup olmamasına göre farklılaşan– eşitsizliklerin hangi yollarla içiçe geçtiklerini hesaba katamıyor. Kuram meraklılarını hayal kırıklığına uğratma pahasına, Thomas Pettigrew'un "etkileşimci" paradigmasına katıldığımı söyleyeceğim; buna göre, sınıf ve ırk –bence: Kökenle ilgili *tarihsel ortaklaşma*–, dinamik bir ilişki kurarak karşılıklı birbirini etkiler ve bu etkiler, her ulusal toplumun siyasal projesine ve tarihine göre değişir.

Sınıf ile ırk arasındaki ilişkiye dair genel bir kuram olamaz, çünkü toplumla ilgili bir kuram oluştururken tek bir değişkene dayanmak imkânsızdır. Değişkenlerin çokluğu sosyolojik araştırmanın temelidir. Bu bakımdan, yakın bir tarihte yaşın, cinsiyetin ve "etni"nin ya da kökene ilişkin *tarihsel ortaklaşma*nın toplumdaki bölünmeleri açıklayacak değişkenler olarak "yeniden keşfedilmesi", Weber'in görüşüne dönüldüğünü müjdeler. Elbette bu durum, toplumsal eşitsizlikler üstünde ve eşitlik tutkusunun egemen olduğu toplumlarda, eşitsizliklerin anlamı üstünde soru sormaktan vazgeçileceği anlamına gelmez.

Cinsiyet

Yurttaşlığın evrensellik yönünün kadınlara uygulanması çok daha zor oldu. Bu süreçte, en doğal ve en açık seçik olduğu sanılan bir ayrımı aşmak gerekiyordu, çünkü bu ayrım erkekler ile kadınlar arasındaki biyolojik farka dayanıyordu.

Yüzyıllar boyunca bu farkın saptanması, toplumsal gösterimlerin ve uygulamaların da temelini attı. Erkeğin üstünlüğü ve egemenli-

ği hem toplumsal kurumlara hem de zihinsel yapılara nüfuz etti.[11] Klasik Antikçağ'dan bu yana içselleştirilen ve ataerkilliğin temellerini atan bir düşünce tarzıydı ve siyasal modernliğe kadar tartışma konusu yapılmadı. İkici düşünce sistemi ve ikili kategoriler cinsiyetler arasındaki karşıtlıktan esinlendi ve bugün de algılarımızın düzenlenişine az çok müdahele etmeyi sürdürüyorlar; ikili düşünce sistemini ilk oluşturan ve hatta kuramlaştıran Aristoteles'ti. "Yunan düşüncesindeki merkezi kategoriler, sıcak ile soğuğun, kuru ile yaşın kategorileridir ve bunlar doğrudan doğruya erilliğe (sıcak ve kuru) ve dişilliğe (soğuk ve yaş) bağlıdır; her ne kadar kuru ile yaş belli ölçüde belirsizlik taşısalar da bu kategoriler, kolayca açıklanamayacak bir biçimde, bir yandan olumlu değerlerden diğer yandan da olumsuz değerlerden etkilenmişlerdir [...]. Mükemmel olma/olmama, saf olma/olmama ilişkisi sperm ve aybaşı ilişkisinin, yani eril ile dişilin ilişkisinin ta kendisidir ve Aristoteles tarafından kaynağı gösterilirken doğal ve biyolojik olarak sunulan temel bir farktan söz edilir; bu fark zihnin, sindirme yetisinin bir oluşumudur: Başlangıçta erkek sıcak ve kuru olduğu için, doğası gereği soğuk ve ıslak olan kadının mükemmel olmayan bir biçimde başarabildiği şeyi, en ısındığı anlarda süt biçiminde mükemmel olarak başarabilmektedir. Olumsuz ve olumlu yananlamlar taşıyan iki kutuplu ikili belirgin özellik, başlangıçta koyut olarak verilmektedir ve bu özellik cinsiyetler arasındaki ideolojik ve toplumsal eşitsizliğin temellerini atar [...]. Bu kutuplar arasındaki ikili karşıtlıkların çeşitli bağlılaşımları, herhangi bir biyolojik gerçekliğe değil, en başından beri terimlere atfedilen olumlu ve olumsuz değerlere kök salarlar yalnızca. Tıpkı efsanede olduğu gibi, dünyanın düzenini sanki toplumsal düzenmiş gibi doğrulama işlevi taşırlar."[12] Françoise Héritier, kadınların aleyhine olan bu dikotomik ve hiyerarşik algının Batı geleneğine özgü olmadığını ve onunla her yerde karşılaşılabileceğini, ikna edici bir biçimde kanıtladı: Tefekkürün değer kazandığı Hint toplumunda kadınlar et-

11 Bourdieu, 1990.

12 Héritier, 1996, s. 219-221.

kinlikle birlikte düşünülürken, iş ve üretim çevresinde örgütlenmiş Batı toplumlarında edilgenlikle birlikte algılanıyorlardı.

Günümüzde, eşitlik çağında erilin ne denli egemen olduğunu gözlemliyoruz hâlâ. Erkeklerin üstünlük alanı, kadınların toplumsal statüler bakımından eşitliğe doğru yaptıkları her hamlede yeniden kendini oluşturuyor. Kadınlar, bugüne dek kendilerine yasaklanmış sektörlere girdikçe erkekler de korunmuş sektörleri yeniden oluşturuyorlar. Kadın çalışanların sayısının artmasıyla birlikte belli bir mesleğin değerini kaybetmesine ve hiyerarşik bakımdan düzey yükseldikçe kadınların sayısının azalmasına ilişkin sosyolojik kural hâlâ geçerli. Fransa'da, kadınlar için en elverişli ortamlar sayılan okul ve üniversite kurumlarında bile bu durumun sürdüğü görülüyor. Bununla birlikte, kendi yaşadığımız deneyimin göreliliğini düşünerek demokratik eşitliğin gücü karşısında hayranlık duyabiliriz; bu denli eski bir tarihte derinlemesine ve genel olarak içselleştirilmiş gösterimler bu güç sayesinde yıkıldılar.

Erkekler ile kadınların toplumsal eşitlik talebi, yurttaşların eşitliğinin ilan edilmesine sıkı sıkıya bağlıdır. "Kadınların dışlanması yalnızca bir sistem, yani demokrasinin yapısal bir öğesi olmamakla" kalmamıştır; demokrasi, onların içselleştirilmesi ilkesine fırsat vermiş, uzun vadede kadınlara "kamu alanının çeşitli ortamlarına" girme ve "başta eğitimden yararlanarak kadın öznenin kendine sahip çıkma"sına izin vermiştir, çünkü "Demokrasi, cinsiyet farkını içselleştirmeyi üstlenerek dönüşüme uğrar."[13] Nitekim, Devrim sırasında çıkan tartışmalar da bunu göstermektedir. Devrimciler, herkesin siyasal katılımda eşit olması hakkını vermekle kadın sorununu gündeme getirmekten kaçınamadıklarını gösterdiler. Komedyenler, cellatlar, protestanlar ve Yahudiler bile yurttaş olabildiğine göre, neden kadınlar da yurttaş olmasındı? Daha 1790'da Condorcet, kadınlara da yurttaşlık hakkının tanınmasını önerdi. Olympe de Gouges 1791'de Kadın ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'ni ilan etti, ancak giyotinden kurtulamadı. Bununla

13 Fraisse, 1989, s. 199.

birlikte, kadınların etkin yurttaşlar olmasını engellemek için biyolojik farktan –biyolojik doğaları gereği özerk olmaktan ve akıllarını kullanmaktan aciz olan kadınlar, insanlığın bir parçası değildi– söz etmek zorunda kalındığı bilinir. Ancak, yurttaşlığın evrensel olduğunun ilan edilmesi, uzun vadede etkisiz kalmadı.

Ne var ki, kuşaklar boyunca yurttaşlığın evrenselliği fiilen yalnızca erkeklere uygulandı. Kamu ile özel alanların ayrılması yurttaşlığın temelinde yatıyor ve cinsiyetlerin geleneksel ve "doğal" dağılımını pekiştiriyordu; kamu alanı erkeklerin alanıydı, özel alan da kadınların.[14] Sanki yurttaşlar Rousseau'nun yaklaşımını benimsiyormuş gibi olup bitiyordu her şey; ona göre, kadınların yurttaşlık görevi, geleceğin yurttaşlarını doğurmak ve onları yurttaşlık için yetiştirmekti.

Erkeklerin üstünlüğünün gerçek anlamda tartışma konusu yapılması yakın bir tarihe rastlar. Kadınlar, ancak 70'li yıllarda eşitlikle ilgili iki temel araca ulaşabildiler: Her tür toplumsal görevde yer alabilmek ve kendi doğurganlıklarını denetim altında tutabilmek.[15] Günümüzde, Anglikan Kilisesi'nin kadın rahipleri kabul etmesinden (1992) bu yana, kadınlar ile erkeklerin aynı konumda yer almalarını ilkesel olarak reddeden Roma Katolik Kilisesi ya da Consistorium gibi dinsel kurumlar kaldı yalnızca. Bununla birlikte, siyasal ve iktisadi iktidara ulaşmak fiilen hâlâ çok zor. Yakın tarihte elde edilen biçimsel eşitlik, kadınların kamu yaşamındaki varlığını zorlaştıran toplumsal gösterimleri ve hatta nesnel koşulları bile bertaraf edemedi. Geniş anlamda toplumsal emek piyasasına (eğitim, tıbbi ve toplumsal bakım, kültür) kitleler halinde girdiler. Aslında, "doğal" rollerini sürdürüyorlardı. Koruyucu-Devlet'in oluşturulması, kadınların uzun süre aile or-

---

14 "Özel"in çok kesin bir tanımına göre. Fransa'da, kadınlar dava açma hakkını ancak 1938'de kazanabildiler ve annelik vesayeti için 1965'i beklemek gerekti. Baba otoritesinin yerini, 1970'te ebeveyn otoritesi aldı. Kadınlar, 1966'dan bu yana kocalarının izni olmaksızın mesleklerini icra edebiliyorlar, anlaşmalı boşanma 1975 tarihine dayanıyor, evlilikte gelir beyanı ise 1983'e. Örneğin George Sand, siyasal hakların tanınmasından da önce kadınlara medeni hakların tanınması için militanca mücadele etmişti.

15 Fransa'da, gebeliği önlemeye ilişkin Neuwirth Yasası 1967'de ve kürtaja ilişkin Veil Yasası da 1971'de çıkarıldı.

tamında bedava yaptıkları işlerin profesyonelleşmesini, yani değer kazanmasını sağladı. İsveç'teki on kadından yedisi belli bir işte çalışıyor ve bunlardan dörtte üçü Koruyucu-Devlet'in hizmetlerinde yer alıyor.[16] Ancak yine de, iktisadi ve siyasal iktidar düzeninde aynı konumlara ulaşabilmiş değiller. Kadınların toplumsal yaşama katılımı ile siyasal yaşama katılımı arasındaki zaman farkının en çarpıcı olduğu ülke Fransa. Gerçekten de, siyasal toplumun yarattığı tıkanıklık, kadınların durumunu aşmış durumda. "Mevki sahipleri"nin gençler karşısında gösterdiği direnç, kadınlar kadar erkeklere de yöneliyor. Yaşadığımız ulusal deneyime fazlaca yer vermekten yana değilim –bilindiği gibi Fransa, Yunanistan ile birlikte, kadınların siyasal yaşamda en marjinal oldukları Avrupa ülkesidir (1997'ye kadar milletvekillerinin % 5,5'i kadınlardan oluşuyordu, bu tarihten sonra oran % 11'e yükseldi). Fransa'da kadınların, diğer Avrupa toplumlarına göre gecikmişliğini açıklayan şey, demokrasiden çok kadınların Fransa tarihindeki durumlarıdır. İsveç'te, Ulusal Meclis'teki üyelerin % 41'ini kadınlar oluşturmaktadır.

İyi bilinen bu olguları gecikme yani geçicilik bağlamında; hatta yavaş, kuşkusuz çok yavaş, ancak kaçınılmaz bir evrimin varlığını sürdürmesi bağlamında yorumlayıp görevlerin ve statülerin eşitlenmesine yönelen genel demokratik evrimin bir parçası olarak mı görmeliyiz? Yoksa tam tersine, yurttaşlığın öze ilişkin yapısal sınırını mı gösteriyorlar ve dolayısıyla bu sınırı radikal bir biçimde tartışma konusu yapmamız mı gerekiyor? Feminist mücadelelerden beslenen tartışmalar, yurttaşlığın anlamını sınamayı sağlıyor. Eğer çözümlemeyi, gecikme ya da varlığını sürdürme bağlamında yapıyorsak mücadeleyi de siyasal boyutta sürdürmek gerekir; İsveçli kadınların, evrenselciliği esas almaları ve kamu yaşamına katılma biçimlerini daha elverişli hale getirmek için mücadele etmeleri gibi: Toplumsal güvenlik mevzuatı, vergi alanında alınacak önlemler, seçim reformu (tekadlı seçim yerine liste seçimi), görev sürelerinin uzatılmasının yasaklanması (siyasal yaşam ile

16 Intignano (d'), 1996, s. 124-126.

aile yaşamını uzlaştırmayı yasakladığı için), siyaset adamlarının zorunlu emekliliği, vb. Böylelikle, zamanında işçi partilerinde erkeklerin evrensel oy hakkını elde etmek için mücadele etmesi gibi, böyle bir eşitlik mücadelesi de bize miras kalan yurttaşlık ilişkilerine ve kurumlarına dahil oluyor. Bu hakka dair evrensel eğilime başvuruyor ve onun adına, yavaş yavaş bütün toplumsal kategorilere yayılıyor: Daha önce de belirtildiği gibi, artık biyolojik argüman kabul edilmediğine göre, yurttaşlığın evrenselleşmesi sürecinin hangi nedenle kadınlara ulaşması engellenebilir? Bu argümanlarda, kadınların farklı niteliklerine değil yurttaşlığın kendi mantığına başvurulmaktadır. Gönderim sistemi, hâlâ siyasal aşkınlık düşüncesidir ve bu düşünce, toplumu oluşturan farklı grupların oldukları gibi temsil edilmelerini şart koşmaz. Ancak aynı zamanda, siyasal aşkınlık düşüncesiyle demokratik insanın yöneticilerinde kendini bulmasının gereği arasında çıkan gerilim dikkate alınmaktadır: Siyasal gösterim, bazı kategorileri dışlamamalıdır. Kadınlar oldukları gibi temsil edilmediler, ancak eğer uygulamada ulusal gösterimden uzaklaştırılırlarsa demokrasinin kendi işleyişi tehdit edilmiş olacaktır. Hiçbir grup, olduğu haliyle dışlandığı duygusuna kapılmamalıdır ve yönetilenler, kendi seçtikleri yöneticiler tarafından temsil edildikleri duygusunu taşımalıdırlar.

Yurttaşlığın temel sınırı bağlamında yapılan çözümleme benimsendiği takdirde, evrensel kavramının kendisini de tartışmak gerekir, çünkü bu kavram fiilen erildir; ayrıca kadınların oldukları gibi başka bir gösterime ulaşmasını sağlayacak belli bir biçimin de bulunması gerekir. Çeşitliliklerin siyasal aşkınlığıyla tanımlanan geleneksel yurttaşlık biçimi, radikal bir tartışmanın konusu yapılmalıdır. Gösterim biçimleriyle ilgili tartışmalar, tam eşitliğin sağlanması ya da kotaların kurumsallaşması, yurttaşlık üstünde derin bir yaklaşım oluşturulmasını sağlar. Tam eşitlik yandaşları evrensellik ilkesini tartışma konusu yapmıyor, cinsiyete dayanan evrenselin gündeme getirilmesini öneriyorlar. Kotalar ise telafi felsefesine dayanıyor; bu felsefeye göre, uzun süre ayrıma maruz kalmış kategorilere (kadınlar, Siyahlar, ulusal azınlıklar, engelliler, vb.) özel haklar tanınması gerekiyor. Ne var ki, felse-

fi nitelikte olan bu sorunlar salt siyasal mantık ve siyasal kurumlar dışında düşünülemezler. Tam eşitliği benimsemekle ya da kotaları kurumsallaştırmakla, başka grupların oldukları gibi temsil edilme talebi de siyasal bakımdan meşrulaştırılmış olmuyor mu?[17]

Gerçekten de, felsefi bakımdan kadınlar *tarihsel ortaklaşmalar*la aynı yapıda bir grup oluşturmadıklarına göre, onların oldukları gibi gösterimleri de, *siyasal bakımdan* tikel bir "grup"un gösterimiyle aynı anlamı kazanmış olmaz mı?[18] Kadınların "ırksal, dinsel, cinsel bir topluluk oluşturmadıkları" doğrudur; "erkeklerin ve kadınların coğrafi ya da tarihsel bir topluluk oluşturmadıkları, ancak bütün topluluklarda doğal ve kültürel bakımdan farklılaşmış öğeler oldukları"[19] da doğrudur. O halde, siyasal bir örnek oluşturmayan tikel bir gösterim biçimi üstünde somut olarak düşünmenin ve onu harekete geçirmenin yolu nedir? Başka toplumsal, bölgesel, tarihsel ya da dinsel grupların da, şu ya da bu topluluk adına oldukları gibi temsil edilme talebinde bulunabileceklerini hissetmeleri nasıl engellenebilir? Nitekim, Birleşik Devletler'in yaşadığı deneyimlerden biri bunu kanıtlar: *Black sociology* yandaşları doğrudan doğruya feministlerin mücadelesinden esinlenmişlerdi ve onların argümanlarından yararlandılar. Tam eşitliğin kurulmasıyla birlikte, kaçınılmaz olarak ayna-gösterim mantığına girilir ve bu mantığa göre siyasal meclisler, bütün çeşitlilikleriyle toplumun imgesine uygun olarak biçimlenirler. Tikelliklerin kamu alanında tanınmasını kapsayan sonsuz mantıktan kaçılamaz.

Kadınlar dışlandığı için yurttaşlığın evrenselliğine yöneltilen eleştiri, aslında sahte bir evrenselliğe; özel bir grup olan erkeklerin evrenselliğine yönelmektedir. Bu eleştiri, gerçek evrenselliğin bir ufuk ve

---

17 Aslında çok derin bir soruna bağlı olan tam eşitlik kurumundan kaynaklanan somut sorunları bir yana bırakıyorum. Bir kadın ya da bir erkek herhangi bir seçim için aday olduğunda, kadınların kadın adaya, erkeklerin de erkek adaya kesin olarak oy verecekleri söylenemez. Durum böyle olunca, ayrı listeler ve görevlerle iki ayrı seçim yapılmak durumunda kalınmayacak mıdır?

18 Birleşik Devletler'de, *Black Power*'ın hemen ardından, *Chicanos*'un *Brown Power*'ı ve *Native Amencans*'ın *Red Power*'ı geldi.

19 S. Agacinski, *Le Monde*, 18 Haziran 1996. Bu durumun yaş grupları için de geçerli olduğunu belirtelim.

bir gönderim oluşturmasını tartışmalı hale grtirmez, çünkü kadınların kamu yaşamına katılımı sorunu, böyle bir evrensellik bağlamında sorulmalıdır. Tam eşitlik ya da kota mücadelesinin paradoksu şudur: Erkekler ile kadınlar arasındaki fark üstünde ısrar edilmesi, bu farkın toplumsal bakımdan billurlaştırılıp dondurulması sonucunu yaratır. Biyolojik belirlemeden kopuş, yurttaşlık ilkesinin –ve feministlerin mücadelesinin– bir parçası olarak kalmalıdır.

Her iki cinsiyetin toplumsal eşitliğe doğru kaydettiği gelişmedeki gecikmelere ve yavaşlıklara yöneltilen –haklı– eleştirileri görelileştirmek gerekir. Eski gösterimler ve tutumlar tek bir kuşakta silinemez. Bununla birlikte, kuzey ülkelerinin ve genel olarak Protestan ülkelerinin demokrasi deneyimi, Fransızların siyasal düzlemdeki gecikmişliğinin (ücretler bakımından olmasa da) göreli, yani tarihsel özellikte olduğunu ve demokrasi hareketinin kaçınılmaz biçimde eşitliğe yöneldiğini –her ne kadar bu yönelimin ritimleri ve biçimleri, bir toplumdan diğerine büyük değişiklikler gösterse de– ortaya koymaktadır. Başka hiçbir tarihsel toplumda kadınların konumu ile erkeklerinki birbirine bu denli yakın olmadı; dolayısıyla kadınlar, değerlerimiz bakımından bu denli elverişli durumda olmadılar. Günümüzde artık hedef üstünde tartışılmıyor: Bütün erkekler, en azından konuşmalarında, kadınların kamu yaşamına katılması gerektiğini kabul ediyorlar. Böylesi bir "kesinlik"in, yalnızca yeni olmakla kalmadığını, aynı zamanda da özgün olduğunu vurgulamalıyız. Her ne kadar, insani ölçekte kendini gösteren engellemeler etkisini sürdürse ve öngörülebilir bir gelecekte bu engellemelerin ortadan kalkacağı iddia edilemese de, cinsiyet farklılaşmasını toplumsal yaşamda bu denli güçlü ve bu denli hızlı indirgeyebilen başka bir hareket yaşanmadı. Eğitimle ilgili cumhuriyetçi siyaseti "cinsiyetçilik"le suçlayan tarihçileri eleştiren ve eşitlik hareketinin "kaçınılmaz özelliği"ni vurgulayan Mona Ozouf'un şu cümlelerini genelleştirmek gerekir: "III. Cumhuriyet'in okul siyasetinin, cinsiyetayrımına dayanmasını destekleyenlerin ne tür bir kavrayışsızlık içinde olduğu hemen hissediliyor. Böylesi bir yorum, eşitlikteki yavaşlıklara ve gecikmelere ışık tutup derin dinamiği karanlıkta bırakıyor. Bu anlam-

da, ek bir aldatmaca olarak, kızların eğitiminde kaydedilen "ilerleme"nin temel dışlamayı tükettiğini iddia edecek kadar ileri gidildi. Bu tutum, hareketin anlamını görmezden gelmenin ta kendisidir. III. Cumhuriyet'in eğitimindeki cinsiyet farklılaştırmasından arta kalanların, bize bu denli dayanılmaz gelmesinin nedeni benzerlikler dünyasına girmiş olmamızdır ve Cumhuriyet okulları bu noktada belirgin katkıda bulunmuşlardır."[20]

Feminist mücadelelerde kullanılmış olan iki tür argüman, başkalıkla ilgili görünümler bakımından aydınlatıcıdır. Kadınlar, kendi "doğal niteliklerine yani tikelliklerine mi başvurmalılar; iddia edilen gerçekçilikleri, varlıklara ve durumlara yönelik içgüdüsel anlayışları, yumuşaklıkları ya da mütevazılıklarıyla kolektif yaşama getirebilecekleri katkıyı mı vurgulamalılar? Yoksa tam tersine, yurttaşlıktaki evrensel boyut adına insan olarak kendi haklarını mı talep etmeliler? Eşitlik uğruna verilen mücadele bu iki tutum arasında gidip geldi. Farkçı argümanların, siyasal bakımdan çoğu kez daha etkili olduğu, çünkü doğal görülen farkların kendiliğinden algılanmasına dayandığı görüldü. Gerek birey gerekse yurttaş olarak İngiliz kadınlar, Fransızlardan çok daha önce siyasal haklara kavuştular. John Stuart Mill'in de yazdığı gibi "Seçme hakkı talebinin temelinde yatan şey, kadınlar ile erkeklerin eşdeğer olması değil, cinsiyet bakımından kadınların erkeklerden farklı olmasıdır". Fransa'da yaşanan gecikme paradoksal biçimde, yurttaşlığın evrensellik niteliğine başvurulmasıyla ve erilin evrenselle özdeşleştirilmesiyle açıklanmaktadır.[21] Bu açıklama da, akla dayanan argümanlarla sınırlanmış siyasal verimliliğin başka bir örneğidir yalnızca.

ETNİK-IRKSAL DÜZEN: KUSUR MU, GEREKLİLİK Mİ?

Etnik, siyasal yapıdadır ve yurttaşlığın meşruluğuna dayanan siyasal düzeni doğrudan tartışmalı hale getirir. Ayrıca, *tarihsel bir ortaklaşma*ya yapılan gönderimin duyguya ve kimliğe ilişkin bir boyutu vardır. İnsanlar arasındaki bağın eskisi gibi dine ya da hanedana değil siyasete

20 Ozouf, 1995, s. 374.

21 Rosanvallon, 1992, s. 393 ve devamı.

dayandığı modern toplumda, bireylerin kabul edilme ihtiyacı sık sık ifade edilir, ancak yalnızca ve ayrıcalıklı biçimde etnik ya da ulusal gönderimlerle ve özdeşleşmelerle ortaya konulmaz. "Kendi aramızda" olmanın çekiciliğini kim tatmak istemez? Yerel ya da ulusal vatanseverlik bütün ülkelerde, dinsel gelenekten ödünç alınmış ifade ve katılım biçimlerine bölündü. Sağduyulu katılımla karşılaştırıldığında, etnik (yani tarihsel ve kültürel) kimliklerin, yurttaşlık ilkesinin çok daha derinlerine nüfuz ettiğini kabul etmek gerekir. Weber'in, etnik kimlikler ile bireydeki onur duygusu arasında oluşan yakın bağa dikkat çektiğini hatırlayalım.

Hem toplumsal düzen hem de bireylerarası ilişkiler üstündeki sonuçlarıyla birlikte yurttaşlığın kurmaya çalıştığı ütopik siyasal düzen, hiçe saydığı toplumsal gerçekliklerle çelişkiye düştüğü zaman, etnik düzen su yüzüne çıkar. Bu durumda yurttaşlık düzeni, toplumsal yaşamda ırklar ya da etnik gruplar olarak algılanan tikelliklerin üstesinden gelemez. İçsavaş'tan sonra Beyazlar, Siyahlarla eşit saygınlıkta olmayı ve onların yurttaşlık haklarından yararlanmasını kabul etmiyorlardı. Bu nedenle, çok geç bir tarihte mahkûm edilecek yasadışı uygulamalara başvurdular, çünkü Yüksek Mahkeme'ye kadar bütün yargıçlar bu duyguyu paylaşıyordu. Yurttaşlık ilkesinin, tarihsel ya da toplumsal koşullar ne olursa olsun bütün tikellikleri aşması beklenemez. Bu ilke, geçmişin gösterimlerinden kalan mirası aşamayacak kadar zayıf olduğunda kaçınılmaz biçimde etnik düzen oluşur; sömürgeciler ve sömürge halkları da sömürge koşullarında böyle bir düzenden kaçamamışlardır. Gruplar ve bireyler arasındaki ilişkileri sürekli etnikleştiren etnik bir düzenin varlığı bile, yurttaşlık ilkesi bakımından bir skandaldır. Bu durum, ayrımcılık ya da ırkayrımı kavramlarının ifşa edici niteliğini açıklar. Toplumsal bireye tanınan saygınlık yurttaşların eşitliğiyle atbaşı gitmeli ya da en azından onunla açıkça çelişmemelidir; aksi takdirde, birey hiçbir zaman gerçek anlamda yurttaş olamaz. Çünkü bu durumda yurttaşlık ütopyası yaratıcı özelliğini kaybeder ve Marxçı eleştiri doğrulanır: Yurttaşlık biçimsel bir hal alır.

Bireylerin ırkçılığı ile ırksal etnik düzenin kurulması arasındaki ayrımı korumak gerekir. Bireyler, Siyahları sevmediklerini söylediklerinde –insanı, özelliklerinden birine indirgemeye ve onu ırklaştırılmış bir grubun gösterenine dönüştürmeye dayanan bu tutum, ırkçı ya da ırklaştırıcı bir düşünce tarzı olsa da–, ortamın mutlaka etnik bir düzen olması gerekmez; her ne kadar aynı durum, daha sonra etnik bir düzenin kurulmasıyla sonuçlansa da. Bununla birlikte "Siyahlar", toplumsal bakımdan siyah olarak sınıflandırıldıkları için, yurttaşlık düşüncesine dayanan kamu alanının tamamından diğerleri gibi fiilen yararlanamıyorlarsa etnik bir düzen var demektir.

Etnik düzen kurulduğunda bireyler arasındaki ilişkiler, çoklu boyutlarını ve belirsizliklerini muhafaza edecek yerde yalnızca etnik boyuta indirgenirler; kimlikler de, çoklu yani birey tarafından tarihsel koşullara ve muhataplarına (aynı insan İtalya'da "Piemonteli" ve Fransa'da "İtalyan" olabilir; aynı insan peş peşe kendini aile reisi, katolik, işçi, vb. olarak tanımlayabilir) göre yeniden kurulan ve yeniden yorumlanan kimlikler olmak yerine, yalnızca etnik boyuta indirgenirler. Devereux'nün de yazdığı gibi "Etnik kimliğin fazlaca kuşatılması, tek başına taşınan anlamlı sınıf kimliklerinin fiilen indirgenmesine, dolayısıyla bireyin gerçek kimliğinin yok edilmesine yol açar."[22] Bundan böyle, etnik düzenden ya da etnik ilişkiler sisteminden kaçmak imkânsızlaşır; etnik düzenin içselleştirilmesi öncelik kazınır ve diğer boyutları ikincilleştirme tehlikesi taşır. Sömürge-sonrası toplumların çoğu, bütün üyelerin yurttaşlıkta eşit olduğunu ilan etmiş olsalar da, etnik düzeni sürdürürler. Ancak, geçmişi ne olursa olsun bütün demokratik toplumlar etnik düzenin boy göstermesi riskini taşırlar.

Irksal Düzen

Irksal düzen, etnik düzenin özel bir durumudur: Son iki yüzyıl boyunca yaşanan tarih nedeniyle en çok incelenen durumlardan biridir, çünkü en azından bugüne kadar Amerikan demokrasisinin yaşadığı en

22 Abou tarafından aktarılmış, 1992, s. 34.

büyük başarısızlıktır. Mesafe koymaya yönelik genel bir sürecin modern biçimidir ve demokratik toplumda özgül biçimler almıştır. Irkçı kuramın biyolojiye dayanarak gösterdiği bilimsel tutkunun ve bu kurama dayanılarak halkların ortadan kaldırılmasında gösterilen teknik verimin, modern çağın bilimsel-teknik özelliklerine bağlı olduğunu bir kez daha hatırlatalım. Tikel gruplara mesafe konulması ise modern topluma özgü bir durum değildir, ancak bu uygulamaların kazandığı anlam, benimsenmiş siyasal projeye göre toplumdan topluma değişir. Yurttaş toplumlarında skandal niteliği kazanır, çünkü modern toplumun kendi projesinde başarısız olduğu, Akıl düzeyinde başarısızlığa uğradığı anlamına gelir.

Bundan önceki iki bölümde ele alınan ve Fransız ile İngiliz antropologların yürüttüğü ırkçılık ve ırksalcılık çözümlemeleri, haklı olarak modern toplumların sürekli taşıdığı risklerin üstünde dururlar. *Tarihsel ortaklaşmalar* ve kültürler arasında her tür alışverişin çoğaldığı, genelleştirilmiş bu temasların teknik bakımdan aşağıda bulunan kültürler üstünde yıkıcı etki yarattıkları doğrudur; onları tümüyle ortadan kaldırma riski bir yana, en azından, onların özgüllüklerini yok edebilecek bir asimilasyon sürecine zorlayabilirler. Akılcılık çabası bilimcilik içinde kaybolup gidebilir, nitekim trajik biçimde kaybolmuştur. Modern insanlar aklın sınırlarını ve tekniğin gerçekleştirdiklerini akıl ve ahlâkla denetlemenin zorunlu olduğunu unutmanın tehdidiyle hâlâ karşı karşıyalar. Somut toplumdaki çeşitlilikler ve eşitsizlikler ile hukuksal ve siyasal alandaki eşitlik ideali arasındaki gerilimle tanımlanan modern toplumların, toplumsal eşitsizlikleri biyolojik eşitsizliklerden yola çıkıp doğrulayarak toplumsal gerilimlere her zaman bir "çözüm" bulma tehlikesi taşıdıkları doğrudur. Biçimsel eşitliğin ilan edilmesi, ilan edilen değerler bakımından patolojik bir yolla, bazı nüfuslara karşı etkili ırklaştırıcı eylemler üretme riski taşır. Louis Dumont'un yaklaşımı, başka bir ifadeyle şöyle sürdürülebilir: Irkçı kuramlar, bilimsel bir yol kullanarak, yani bilimcilik çağında zamana ayak uydurup statü farklarına dayanan toplumlarda doğrudan ifade edilen saflık ve kirlilikle ilgili eski fantazmaları doğrulayabildiler. Or-

tak yurttaşlığa dayanan toplumsal bağın soyut ve kırılgan olduğu, insanların toplumsallaşma ve duygu gereksinimlerinin tümüne karşılık vermediği doğrudur. Aydmlanma'nın bilim düzeyinde ve siyaset ile ahlâk düzeyinde iki boyutunun olduğunu, yalnızca bilime iman boyutunu muhafaza etmenin Aydınlanma'nın hakiki görüşüne ihanet etmek olacağını unutmak kolaydır. Bir yandan yurttaşın eşitliğini (hukuksal ve siyasal) düşünürken diğer yandan da bireylerin kimliği (kültürel ve toplumsal) üstünde kafa yormanın zor olduğu da doğrudur.

Ancak, bunlar risk midir, gereklilik mi? Başka bir deyişle, ırkçılık çözümlemelerinden, Louis Dumont'un üstü örtülü ifade ettiği sonuca mı ulaşmak gerekir: Bütün yurttaş bireylerin bireyciliğine ve biçimsel eşitliğine dair modern ilkeler, trajik biçimde ya uygulanmamıştır ya da ihanete uğramıştır, çünkü bu ilkelerin özü bile insan toplumlarının işleyişindeki gerekliliklerle çelişki halindedir, yani bu ilkeler uygulanamazlar; bu çıkarsama doğru mudur? Eğer bu ilkelerin, insan toplumunun doğasını ihlal ettikleri doğruysa, modern toplumlar da kendi ilan ettikleri değerlere ihanet etmek zorunda kalacaklardır. Bu argüman daha önce siyonist düşünürler tarafından da savunulmuştu, çünkü onlar Batı uluslarının kendileri için talep ettikleri evrensel yurttaşlık değerlerine saygı göstermekten ve Avrupa halklarının gösterimlerine ve uygulamalarına yüzyıllardır nüfuz etmiş Yahudi düşmanlığına engel olmaktan aciz olduklarına inanıyorlardı –örtmeceden yararlanmak gerekirse, daha sonra tarihte yaşananlar onları haksız çıkarmadı. Ya da Auschwitz'ten sonra ırkçılığın, demokratik ulusların gelişmesine eşlik etmesinin tek koşulunun, bu ulusların savunduğu kendi ilkelerine ihanet etmeleri olduğu, ancak bu ilkelerin de ihanet edilmeye mahkûm olmadıkları düşünülebilir mi?

Sosyologlar bu tür sorulara, kendi profesyonel deneyimlerinden doğan nesnel bilgiyle cevap veremezler. Onlar, ırkçılıktan esinlenmiş toplumsal uygulamaları çözümler ve bu uygulamaların ortaya çıkışını ve yayılmasını açıklayacak toplumsal etkenleri gün ışığına çıkarırlar: Irkçılık ve ırksalcılık toplumsal sınıflara, ulusal geleneğe, dönemlere ve siyasal sisteme göre farklı biçimler ve anlamlar alır. Ne var ki, antro-

pologların eleştirisiyle ortaya çıkan temel soruya ilişkin cevapları, son tahlilde kendi toplumsal felsefelerine ya da kişisel mizaçlarına uygun olacaktır. En azından, kendileri için doğru olan argümanları formülleştirebilir ve tartışmanın öğelerine açıklık getirebilirler.

Farkçı Irkçılık ve Asimilasyoncu Irkçılık

Çözümlemeyle ilgili ilk ayrım burada ortaya çıkar. Yukarıda sunulan çalışmalar modern toplumu eleştiriyor. Esas olarak, ırkçılığın modern, yani asimilasyoncu biçimini ele alıyorlar. Ancak modern toplum, hiçbir zaman tam olarak modern değildir ve modern-öncesi topluma bağlı farkçı ırkçılık da tam olarak bertaraf edilmemiştir. Yakın bir tarihte Pierre-André Taguieff'in[23] formüle ettiği iki ırkçılık mantığının varlığı, ötekiyle ilişkinin iki temel biçimiyle ya da başkalığın iki temel figürüyle bağlantılıdır.[24]

Modern-öncesi farkçı dünyadan doğan birinci mantık, geleneksel ve topluluksal değerlere dayanır, farklı olma hakkı üstünde ısrar eder, "yokedici" ve "etnositçi" evrenselciliğe karşı çıkarak her grubun kendi kimliklerinin muhafaza edilmesini talep eder, insanların birbirine karışmasını reddeder. Tikelcilik adına Öteki'ni dışlar. En uç biçimi arındırmaya, tasfiyeye ve nihayet yoketmeye yol açar. Yabancıyla ilgili efsanevi bir vizyona dayanır; yabancı, mutlak bilinmeyendir ve Taguieff'in formülüne göre "şeytani bir figür"e dönüştürülmüştür. Irkçılıkla ilgili ikinci mantık modern toplumla ve yurttaşlığın meşruluğunun ilan edilmesiyle doğmuştur; bütün bireylerin siyasal bakımdan eşitliğini ve yurttaşlık yaklaşımının evrenselliğini öne sürer. Bireysel-evrenselci değerlere ilişkin gönderime dayanır, insan haklarını ileri sürer, kapalı toplumlara özgü değerleri reddeder, ilerleme karşısında engel oluşturdukları için tikelcilikleri mahkûm eder ve onların sona ermesini ister, ulusal ve etnik sınırların ötesinde bireylerin birbirine karışmasını tavsiye eder. Evrensel adına, içselleştirmeye yönelik bir ırkçılığın temellerini atar ve en uç biçimiyle eşitsizliğe ve egemenliğe sürük-

23 Taguieff, 1988.

24 Bkz. 1. Konu, s. 35.

ler, aşağı ırkların sömürülmesinden elde edilen her tür çıkarı meşrulaştırır. Colette Guillaumin, öz-gönderimli (ya da farkçı) ırkçılık ile ayrışık-farkçı (ya da asimilasyoncu) ırkçılığı birbirinden ayırmıştı.[25] Bu ayrımla birlikte, bir kez daha, geleneksel toplum ya da sömürge toplumu ile modern toplum arasındaki karşıtlığı ve tikel tarihsel toplumların sosyolojik çözümlemesinin ötesinde, farkçılık ile asimilasyonculuğun figürlerini buluyoruz.

Her tür ırkçılık ya da ırkçılık karşıtı kuram, bu iki mantığın indirgenemez olduğunu dikkate almak zorundadır. Aksi takdirde, kendi argümanlarını hasımdan alan ırkçılık karşıtı mücadele –80'li yıllarda bazı militanlar farklılık hakkını öne sürerken böyle yapmışlardı– hedef şaşırır. Günümüzün ırkçılık karşıtları, biyolojik anlamda ırkların var olduğunu geçmişte öne süren kuramlarla mücadele ediyorlar; oysa ırkçılar, kültürel ve farkçı argümanları kullanmakla mutlak, görelilik yandaşı antropologların argümanlarını ödünç almış oluyorlar. Irkçılık karşıtları ırklarla ilgili biyolojik kuramı bıkıp usanmadan suçlarken ırkçılar ise yalnızca kültürden söz ediyorlar. Farklılık hakkı ve mutlak farkçılık, bundan böyle yeni ırkçı ideolojinin can damarını oluşturuyor. Irkçılık karşıtı militanlar, bu iki mantığı birbirinden ayırarak kendi hasımlarının düşünce tarzını benimsemekten, çelişkili argümanlar öne sürmekten vazgeçmelidirler: Aynı zamanda hem farklılık hem de eşitlik hakkı istenemez. "Farklılık avukatları, hem eşitlik hem de tanınma talep ederlerse, imkânsızı istemiş olurlar. Bu durum, Birleşik Devletler'de kölelikten ırkçılığa geçişin işareti olan "Ayrı fakat eşit" sloganını düşündürüyor."[26]

Bu ayrımı muhafaza etmek gerekir. Irkçılıkla ilgili antropolojik eleştiri, çoğu kez ırkçılığın ikinci türünü konu alır, çünkü bu tür, modern topluma özgü bir biçim olarak görünmektedir ve sömürge projesininin belirgin özelliğidir. Birinci tür ırkçılık –açıktır: Nazi projesi bu tür içinde yer alır– karşısında olmasa da, genel olarak farkçı tutumlar karşısında daha hoşgörülü davranır. Mutlak görelilik girişiminin yeni

25 Guillaumin, 1972 b.
26 Dumont, 1983, s. 260.

bir biçimidir. Nisbet'in de vurguladığı gibi sosyologların büyük çoğunluğu siyasal bakımdan "ilerlemeci"dir; ancak aynı zamanda, olduğu haliyle "toplumsal"ın uzmanı olanlar, insanlar ve topluluklar arasındaki duygusal ilişkilerle örülmüş geleneksel dünyaya özlem duymaktadırlar.[27] Modern toplumun belirgin özellikleri olan ve bireyle, akılcılıkla, bürokratik soyutlamayla örülmüş dünya karşısında kendiliğinden ve derin bir sempati duydukları söylenemez.

Hiç kimse ırkçılıkla ilgili antropolojik ve marxçı eleştirilerde çözümlemesi yapılan tehlikeleri inkâr edemez. Ancak bu eleştiriler ırkçılığın, yurttaşlığa dayalı siyasal düzenin zorunlu bir hastalığı olduğunu kanıtlamadılar. Üstelik, ırkçılıkla ilgili deneyimlerin, modern demokratik toplumun özgül hareketinde bulunan derin dinamikteki ya da hakikatteki, az çok geçici trajik kusurları (ya da Balibar'ın deyişiyle "sapkınlıklar"ı) oluşturmadığını da kanıtlamadılar. Bu eleştirilerin kanıtladığı şeyler, modern toplumların riskleri, sınırları, yavaşlıkları ya da yetersizlikleriydi; modern toplum ile ırkçılık arasındaki zorunlu bağ değil.

Tarihsel Deneyim

Sosyologlar, kusurlar bağlamında yorum yapmak için iki tarihsel örneğe başvurabiliyorlar.

Modern demokratik toplum ile ırkçılık arasındaki bağın üstünde duran görüş, pek çok kez gördüğümüz gibi, Amerika'da yaşanan ikili deneyime dair sosyolojik çözümlemelere dayanır: Geleneksel toplumla ya da sömürge toplumuyla özdeşleşen ve Güney'in yaşadığı deneyim ile modern toplumla özdeşleşen Kuzey'in deneyimi. Benzer biçimde Güney Afrika'da 1834'te köleliğin yıkılmasıyla ve yüzyılın sonunda sanayinin gelişmesiyle birlikte Beyaz, Siyah, Hintli ve melez nüfusların giderek ayrıştığına tanık olundu; ırkayrımı, 1948'de kabul edilen apartheid mevzuatı tarafından benimsendi.[28] Tocqueville'in ortaya koyduğu yaklaşımdan Van den Berghe'in 1967'de sunduğu bire-

27 Nisbet, 1966, 1984 çevirisi.

28 Van den Berghe, 1967.

şime kadar ayrıcalıklı konulardan biri olan bu iki tarihsel deneyim, daha önce de belirttiğimiz gibi Öteki ile ilişkinin iki temel biçimine bağlıdır. Gerçekten de bu biçimler, Kuzey'in büyük sanayi metropollerinde benimsenen ayrımcılığa ve ırkayrımına yönelik bütün uygulamaların hukuksal ve siyasal statü eşitsizliğinin yerini aldığını ortaya koyarlar; Güney'deki bu eşitsizlik ise önce kölelik düzeni, sonra da Jim Crow yasaları tarafından dayatılıyordu ve Max Weber tarafından daha önce kullanılmış bir ifadeyle Siyahlara "mesafe koyma"yı, medeni ve siyasal statü bakımından gerçek eşitliği onlara tanımamayı hedefliyordu. Yalnızca Tocqueville değil, bütün bu yazarlar Amerikan deneyimini demokrasiyle özdeşleştirdiler. Ancak, burada söz konusu olan demokrasi miydi, yoksa onun Kuzey Amerika'da aldığı biçim mi? Birleşik Devletler örneği, yurttaşlığın ilan edilmesine rağmen kendi kökenlerini unutamamış ya da unutmayı becerememiş *tarihsel ortaklaşmaların* bulunduğu bir demokraside, her zaman etnik-ırksal bir düzenin oluşabileceğini kanıtladı. Bunun bir risk olduğu kanıtlanmış olmakla birlikte, zorunluluk olup olmadığı henüz kanıtlanmamıştır. Ayrıca, Amerikan demokrasisinin olası tek demokrasi örneği olup olmadığı ve bütün demokrasilerin aynı ırkçılık biçimleriyle karşı karşıya kalıp kalmayacakları da kanıtlanmamıştır. Bütün demokratik toplumlar sömürgeleşmeden doğmadılar. Sömürge toplumlarının ayırt edici özellikleri olan köleliği, İçsavaş'ı, toplumsal ilişkilerde sertliği kendi topraklarında yaşamamış ülkeler vardır. Bütün diğer ulusal toplumlar gibi, Birleşik Devletler'in deneyimini de görelileştirmek gerekir.

Öte yandan modern siyasal meşruluk ile ırkçılık arasında bağ kurulur; çünkü demokrasi ve yurttaşlığın ilkelerinin belirlenmesi ile 19. ve hatta 20. yüzyıllarda yaşanan ve bazıları ırkçı kuramlardan esinlenen korkunç olaylar aynı döneme rastlamıştır. Dar anlamda ırkçı ideolojinin modern toplumla birlikte doğduğu doğrudur. Ne var ki, bu iki görüngünün çağdaş olması olgusu, ikisi arasındaki bağın zorunlu olduğunu kanıtlamaz. Nazizm yokedici ve arındırıcı ırkçılık türüne girer, ancak modern toplumun daha özgül bir türü olan sömürge ırkçılığının özelliklerini taşımaz. Hiç kuşkusuz, Yahudi düşmanlığının ba-

zı biçimleri ırklara ilişkin bilimcilik argümanlarına dayanır ve yalnızca 19. yüzyılda, yani bilime inanılan yüzyılda bu argümanlarla ifade edilmiştir. Ancak Bernard Lewis, örneğin Arapların ırkçılığı bilmediğini ve Yahudi düşmanlığının Batı'ya özgü bir durum olduğunu öne süren görüşlere karşı çıkar.[29] Öte yandan, önceki yüzyıllarda Yahudilere karşı gösterilen düşmanlığın dinsel yollardan ifade edilmesi aynı tür duyguları ortaya koyuyor ve aynı tür davranışlara yol açıyordu. O zaman da bu uygulamalar din argümanlarıyla doğrulanıyordu, çünkü toplumlar belli bir dinsel ilkeye dayanıyorlardı. Yahudiler, Tanrı'nın oğlunu öldürmekle suçlanıyorlardı. Ortaçağ'dan sonra din değiştirmek bile, Yahudileri Hıristiyanlara dönüştürmeye yetmedi. Kanın saflığına ilişkin statüler Hıristiyan İspanya'da ortaya çıktı. "Bilimsel olarak" tanımlanan ve asimile olamayacağı ilan edilen "Yahudi ırkı" kavramı 19. yüzyılda billurlaşırken hem projenin hem de bilimin değerinin izlerini taşıyordu, ancak ırklaştırma eylemleri yüzyıllardan beri yaşanıyordu.

Hukuksal ve siyasal eşitliği ilan etmenin ırkçı düşünce tarzını ve ondan esinlenen uygulamaları bertaraf etmekte yetersiz kaldığı kesin olsa da, yurttaşlığı olumlamanın demokrasi üstünde hiçbir etki yaratmadığı söylenemez. Birleşik Devletler'de Beyazlar ile Siyahlar arasındaki ilişkilerin geçmişi ne denli dramatik olursa olsun, köleliğe ilişkin anıların bu ilişkilerdeki ağırlığı ne denli çok olursa olsun yurttaşların eşitliği sayesinde Siyahlar siyasal talep hareketleri düzenleyebilir hale geldiler, maruz kaldıkları ayrımcılık sistemiyle savaştılar ve nihayet, en azından bazıları gerçek anlamda siyasal yaşama katıldılar. Siyahlar, uzun yıllar başarısız mücadeleler verdikten sonra yurttaşlık hakkını alınca, yepyeni bir ulusal siyasetin ortaya çıkmasını sağlayabildiler; 60'lı yıllardan sonra uygulanan bu siyaset, onların kaderini telafi etmek için gayret göstermekle kalmadı, bazılarının da orta sınıfla bütünleşmesini sağladı. Günümüzde, Birleşik Devletler'deki büyük kentlerin gettolarında toplumsal etkenler öncelik kazandı ve her ne kadar ırkla ilgili

29 Lewis, 1987 (1986).

sorunlar ortadan kalkmamış da olsa, William J. Wilson'ın kitabındaki ünlü savda belirttiği gibi, azalmaya başladı. İkna olmak için Doyle ve Dollard'm 30'lu yıllarda *deep South*'da Beyazlar ile Siyahların davranışlarını konu alan çözümlemelerini yeniden okumak yeterlidir.[30]

Birleşik Devletler'deki Siyahların ne denli trajik bir kader yaşadıkları ve bugün bile –kimbilir daha ne kadar sürecek?– kolektif yaşamla bütünleşmelerinin ne denli eğreti olduğu inkâr edilemez. Bütün toplumlar, başlangıçtaki siyasal projelerinin izlerini taşırlar: Özgür bir toplum içinde yaşamaya aç Avrupa nüfuslarının göç etmesi efsanesine dayanan Birleşik Devletler projesi, daha en başından Siyahlar ve Kızılderilileri dışlıyordu. Bugün bile, kölelerin soyundan gelen siyah Amerikalılar, küçük mülk sahibi özgür atalarıyla ya da ülkeye özgürce gelmiş Antil kökenli göçmenlerle aynı toplumsal kaderi yaşamıyorlar. Demokratik toplumlarda "alt-insan" olarak görülenler, pek çok kez yurttaşlık haklarından ve görevlerinden dışlandılar. Ancak geçmiş ne olursa olsun, siyasal meşruluğun yapıtaşlarını oluşturan ortak değerlere –en azından davranışlarda– kuşaklar boyunca ihanet etmenin ne denli zor olduğunu vurgulamak gerekir. Nelson Mandela da, herkesin şaşkın bakışları altında demokrasi ilkeleri adına apartheidın hukuksal olarak yıkılmasını ve iktidarın eski "Siyahlar"ın eline geçmesini sağladı. Kast toplumunda, toplumsal sistemin bütünü tarafından kurumsallaştırılan hiyerarşi düzeni her tür gelişmeyi yasaklar. Yapılması gereken, demokrasi ilkelerindeki kusurları çözümlemek ve ortaya koymaktır; yurttaşlığın gerektirdiği akılcı davranışların benimsenmesi ve insanların etnik-ırkçı tutkulardan kurtulması için, onun akılcılığından bahsetmenin yeterli olduğunu düşünmek naiflikten başka bir şey değildir. Bununla birlikte, siyasal düzenin meşruluğunu temellendiren kolektif değerleri açıklamak tümüyle etkisiz sayılamaz; bu değerlerin kötü uygulandığı, hatta ihanete uğradığı gibi –haklı– bir gerekçeyle, onlardan vazgeçilemez.

Antropologlar, güce dayanan çoğul toplumların esas olarak istikrarsız, aynı zamanda iktisadi bakımdan pahalı olduklarını vurgu-

30 Bkz. v. Konu, s. 218, ve viii. Konu, s. 296.

larken birbirleriyle yarışıyorlardı. Irka dayanan ayrımcılık iktisadi düzen için işlevsizdi. Daha önce Tocqueville, köle emeğine dayanan iktisadi yaşamın verimsiz olduğunu belirtmişti.[31] Modern iktisat ise tikelliklerin ötesindedir ve işgücünün hareketliliğini, işe almada rekabete dayanan ölçütlerin akılcı olmasını şart koşar. Irkayrımı, iktisadi yaşamın çeşitli sektörlerini tamamlayıcı hale getireceğine, onların iki kategoride çoğalmasına yol açar –bu da oldukça pahalıdır. Açık modern toplumlar, iktisadi ve ticari alışverişin yapıldığı rekabet ortamlarıdır: Irkayrımı ise verimliliğin karşıtıdır. Eğer somut iktisadi yaşam, piyasanın akılcılığıyla tam bir uyum halinde olsaydı, ırkayrımını bertaraf etmeye yönelirdi. Hiç de böyle olmadığını biliyoruz. Her şeye rağmen şöyle düşünmek belki de aşırı iyimserlik olmayacaktır: Üretici toplumların özüne aykırı olan "Irkayrımcılığı, en azından sanayileşmiş Batı toplumlarında kendi yok oluşunun tohumlarını taşımaktadır."[32]

Avrupa demokrasileri tarafından kurulan sömürge imparatorluklarının bu denli kısa ömürlü olması da, kuşkusuz bundandır. Balibar ve Wallerstein'ın savunduğu ve kapitalist toplum ile sömürge projesi arasında zorunlu bir bağ olduğunu öne süren görüşü eleştirmek gerekir. Sömürge toplumu, onu oluşturan bireylerin hukusal ve siyasal satatülerinin eşitsizliğine dayanıyordu, oysa modern demokrasi, meşruluğunu statü eşitliğinden alır. Avrupalı sömürge güçlerinin, boyunduruk altına aldıkları halklar üstünde toprağa ve siyasete dayanan doğrudan bir egemenlik kurmaları, demokratik ulusun mantığı ve değerleriyle çelişiyordu: Onun meşruluğunu oluşturan ilkelerle esastan çelişki halindeydi. Demokratik ulus, yurttaşlar ile tebaayı aynı anda bir araya getiremez.

Demokratik modern toplumlarda, eşitlikçilik ilkesinde ortaya çıkan kusurlar birer skandal niteliğindedir; başka toplumlarda böyle bir durum söz konusu olmaz. En azından herkesin kabul ettiği top-

31 Tocqueville, 1835, 1868 baskısı, s. 314-316.

32 Van den Berghe, 1967, s. 219.

lumsal bir ideal vardır ve toplumsal aktörler bu ideal adına, kolektif değerlerle çelişki halinde olan her tür ırklaştırma eylemine ve ideolojisine karşı mücadele düzenleyebilirler. İlan edilmiş değerler ile gerçeklikler arasında gerilim vardır ve bu gerilimlere dayanarak, kolay olmasa da ırkçılığın ve ırksalcılığın her tür biçimine karşı mücadele edilebilir. Japonya'da, modern-öncesi kastlardan *burakuminlere* yönelen ayrımcılık karşısında verilen mücadele, bunu bir kez daha kanıtlamıştır. Irkçılığı yaratan şey, eşitlikçi ütopyadan çok, bu ütopyanın insan tutkularını denetlemekte yetersiz kalmasıdır.

Irkçılık Üstüne Düşüncenin Çelişkileri

Irkçılık üstüne düşüncenin ulaştığı bilgilerden yola çıkılarak sorun yeniden ortaya konabilir. Irkçı kuram 19. yüzyılda ortaya çıktı diye, ırkçılığın da modern bir görünge olduğu ve *üstelik* ırkçı olmak için ırklar kuramına başvurmanın gerekli olduğu öne sürülemez. Delacampagne'ın gösterdiği gibi, ırklaştırıcı eylem anlamında ırkçılık, ırkçılık kuramının ortaya atıldığı yüzyıldan çok önceye rastlar. Dar anlamda ırkçılık söz konusu olduğunda, bunun tikel toplumlarla ve tikel bir dönemle ilişkili olduğu açıktır; ırklaştırıcı düşünce söz konusu ise, her ne kadar düşünceyi biçimlendirecek özgül biçimler almış olsa da, bu düşüncenin modern toplumlardaki tikel deneyimi aştığı bilinmelidir. Batılı olmayan ya da modern-öncesi toplumlar bilim adına doğrulama yapamasalar da, bu tür düşünce tarzlarıyla ve uygulamalarla karşı karşıya kalmışlardır; özcü kategorileştirmelere dayanan ideolojiler ve tutumlar bazı grupların kesin olarak değersizleşmesi ve ayrıma maruz kalmasıyla sonuçlanmıştır. Japonya'da bulunan ve fiziksel görünümüyle nüfusun geri kalanından ayırmanın imkânsız olduğu bir "kast" ya da bir parya grubu, yüzyıllardan beri ayrımcılığa maruz kalmaktadır. Diğerlerinden ayırt etmek için *burakuminlere* dayatılan önlemler (giysi, konut, sepicilik ya da çöp toplama gibi kirlilikle ilgili meslekler) demokrasinin kurulmasıyla birlikte kaldırılmış, ancak toplumsal uygulamalar değiştirilmemiştir. Toplumsal bir efsaneye göre *burakuminler* ya da *etalar*, diğer Japonlara hayat veren ırktan daha az "insan"

olan bir ırkın soyundan gelmektedirler.[33] Alt-insanlık düşüncesi, modern toplumla birlikte doğmamıştır. Toplumsal örgütlenmenin eşitliğe dayanmadığı geçmiş yüzyıllarda da, din adına bazı tutumların takınılmasına tanık olunmuştu; teknik bakımdan pek gelişmemiş olan, ancak bürokrasiden uzak kalmayan (Engizisyon'u düşünelim) bu tür tutumlar, ırklaştırılmış kategorilerin aşağılamasıyla, insanlıktan çıkarılmasıyla, kovulmasıyla ve katledilmesiyle sonuçlanmıştı. Böylesi tutumları bilim kuramıyla doğrulama iddiası ve elimizde bulunan mükemmel tekniklerden yararlanılarak yoketme yollarının daha verimli hale getirilmesi modernliğe özgü durumlardır.

Kaçınılmaz biçimde ve kuşkusuz kesin olarak bizi etkileyen şu olguyu vurgulayalım: Naziler, bilimin adını kullanarak ve bilimsel-teknik akılcılığın yöntemlerini akılcı bir biçimde uygulayarak jenosit projelerinde başarılı oldular; ancak kendi profesyonel etkinliği sırasında kullanacağı yönteme karar veren sosyolog ya da tarihçi, kendi bilgi projesindeki metafizik yaklaşımı dışlayarak bunu mutlak bir tekillik haline dönüştürmemelidir. Nazilerin projesi ırkçı bir kuram adına yürütüldü: Bazı halkların tamamını fiziksel bakımdan ortadan kaldırmaya yönelen, Devlet eliyle formüle edilip düzenlenmiş bir ihtirası gerçekleştirmek üzere, yöntemsel ve bürokratik yollara başvurarak insan aklını kullanmak. Uygulanan siyaset kadar, kuram da korkunçtu. Her ikisi de kendi tarih bilincimizin, bir bakıma aşılamayacak kadar derin bir boyutunu oluşturuyorlardı. Şunu da hatırlatmak gerekir ki, halkları ortadan kaldırmaya yönelik eylemlere girişmek için, insanların ırkçı argümanlara başvurması şart değildir. Geçmiş yüzyıllarda ortaya çıkmış olan dinsel tutkular ve bizim yaşadığımız yüzyılda komünizmi –başlangıçta, modern toplumlarm eşitlik idealine uygun, üstün düşüncelere dayanıyordu– yerleştirme isteği de, en zayıf olanların aşağılanmasına, insanlıktan çıkarılmasına ve katledilmesine yol açmıştır. Komünist toplum, etnik ve ırkçı tutkuları muhafaza ediyor, onların kendini ifade etmeleri karşısında mücadele edebilmeleri için gerekli siya-

33 Vos ve Wagatsuna, 1966; ayrıca bkz. Sabouret, 1983.

sal imkânları vermiyordu. Sosyologlar, bazı filozofların ve antropologların modernlik konusunda getirdiği mutlak eleştiriye razı gelemezler. Modernliğin konumu görelidir. Yunanlılardan bugüne bütün Batı toplumlarının kesin olarak ırkçılığın izlerini taşıdığını söylemek, farklı tarihsel durumları aynı düzeye koymak (hoşgörülü ve hoşgörüsüz farkçılık, dünyevi ve kurumsal ırkçılık, farkçı ve asimilasyoncu sömürge ırkçılığı, sömürü ırkçılığı ve yoketme ırkçılığı, bireylerin ve toplumsal düzenin ırkçılığı) aynı anlamı ve aynı etkileri olmayan toplumsal tutumları ve mantıkları aynı biçimde mahkûm etmek anlamına gelecektir. Hoşgörülü farkçılık kurbanları, bazı durumlarda kendi otantik özelliklerini muhafaza etmek için bu durumu elverişli sayabilirler. Örneğin, Osmanlı İmparatorluğu'nda *millet*in üyesi olan Yahudiler, Rumlar ve Ermeniler, kendi geleneklerini sürdürmeyi ve kendi aralarındaki çatışmaları halletmeyi sağlayan bu durumu kabul ediyorlardı. Ne var ki bu "çözüm", eşitlikçilik karşıtı bir ilkeye dayandığı için demokratik bir toplumda model oluşturamaz.

İşte bu yüzden, toplumlar ile, Colette Guillaumin'in kitabının başlığıyla belirtmek gerekirse "ırkçı ideoloji"nin ifade düzeyleri arasındaki tarihsel farkları ihmal etmemenin iyi olacağını düşünüyorum. Düşünceleri bir önceki başlıkta çözümlenen yazarlara ilişkin radikal eleştiri, onların mutlak olarak mahkûm edilmesini istediği, yani göreli değerlendirmeler yapmadığı için, sonuçta onların tümüyle aklanmasına yol açma riski taşıyor. Mutlak olarak mahkûm etmek de özcülüğe yol açabilir; entelektüel ve siyasal seferberliğe başka bir yönden engel olabilir: Eğer ırkçılığın özü, bizim zihinsel ve tarihsel dünyamızın özüyle aynıysa, mücadele etmek ne işe yarar ki? Paradoksal bir biçimde bu, belirlenimciliğin başka bir biçimiyle buluşmak değil midir?

Her ne kadar aynı ideolojiden doğmuş olsalar da, ırkçı ya da ırklaştırıcı kuramlar ile ırksalcılık arasındaki ayrımdan vazgeçmemenin de iyi olacağını düşünüyorum. Yurttaşlık ilkesi, birbirinden farklı ve eşitsiz bireylere eşit hukuksal ve siyasal haklar ve görevler vermeye dayanır. Irksal grup olarak nitelendirilen birbirinden farklı *tarihsel ortaklaşmalara* bağlı olan bireyler, iktisadi ve toplumsal gruplara da bağlı oldukla-

rı için aynı haklardan yararlanabilecek, aynı muameleye maruz kalabilecek ve kolektif yaşama aynı biçimde katılabileceklerdir. Tarihsel deneyimin, ırkçılıktan ırksalcılığa sık sık kayıldığını kanıtladığı doğrudur; her ikisinin aynı düşünce tarzından yola çıktığı da doğrudur. Bunların dışında, ırkçı ideolojinin ve önyargıların ırksalcılığa doğrulama sistemi kazandırdığı, ancak bunların saldırgan davranışlarla ya da ayrımcılıkla sonuçlanmak zorunda kalmadığı da doğrudur. Sosyologlar, bu ayrımları çözümleme düzeyinde tutmalıdırlar –özellikle, toplumlarımızın merkezi değerlerinin en şiddetli biçimde çarpıştığı toplumsal yaşam söz konusu olduğunda, araştırma yapmak için varsayım düzeyinde tutmalıdırlar. Tarih bağı ile çözümleme bağı birbirine karıştırılamaz.

İster ırkçılık söz konusu olsun ister ırklaştırıcı ideoloji, bu düşünce tarzının ayırt edici özellikleri, daha önce de belirttiğimiz gibi özcülük ya da tözcülüktür. Bunlar, toplumsal yaşamla ilgili kendiliğinden ve sürekli bir düşünce tarzlarıdır ve her zaman için entelektüel düşünceyi yolundan saptırma riski taşırlar. "Toplumsal varlık olarak insanlar *özcü* düşünceye eğilim gösterirler. Her "etni", her toplumsal grup diğer etnilerin ya da grupların global bir gösterimini, bir stereotipini geliştirir."[34] Örneğin, hiç durmadan şöyle söyleriz: "Korsikalılar ya da Brötanyalılar şöyledir..."; ya da "Kadınlar böyledir..."; ya da "Gençler şöyledir...". Irçılıkkarşıtı bazı militan düşünürler bile, bu tehlikeden her zaman kaçınamadıkları için, "ırkçıları" ya da "sömürgecileri" betimlerken, hiç değişmeyen ve sistemli biçimde onların değersizliğini anlatan özelliklerden söz ediyorlardı. Bazı ırkçılık karşıtı kuramlar da ırklaştırıcı eylemlere dönüşebilir. Günümüzde sık sık yapıldığı gibi, bilimsel bir öneriyi ortaya atan bir bilim insanı burjuvaziden, şu ya da bu ulusal ve etnik kökenden geliyor diye o önerinin değersiz kabul edilmesi de ırklaştırıcı bir düşünce tarzıdır. Ancak, özcü yapıdaki bütün bu yaygın önermeler, varsayılan ırklara göre farklılaşan siyasal ve hukuksal muameleye dayalı toplumsal bir örgütlenmede ya da bazı durumlarda siyasal bir örgütlenmede –sömürge toplumunda ya da Gü-

34 Aron, 1969, s. 86.

ney Afrika'daki apartheid düzeninde olduğu gibi– ya da hatta ırkçı bir felsefeye dayanan Nazi düzeninde farkların –sosyoloji çözümlemesindeki özgül konunun- azımsandığını öne sürmezler. Burada önemli olan, bireylerin araştırmacıya söylediklerinden ortaya çıkan ırkçılık ile ırkların varlığını ilan eden ya da demokrasiye rağmen ırksal düzenin sürdüğü toplumsal bir sistem arasındaki ayrımı yapmaktır. Burada önemli olan, siyasal sistemin mahkûm ettiği bir tortu halini almış ırklaştırıcı tutumlar ve davranışların görüldüğü toplumsal durumlar ile günümüz Batı demokrasilerinde ırkçılığı Güney Afrika'daki gibi bir toplumsal örgütlenme sistemi olarak algılayan kamuoyundaki çoğunluğun görüşünü birbirinden ayırmaktır. Siyasal değişiklikler sayesinde tartışılabilecek hale gelen Güney Afrika'daki apartheid düzeninin hukuksal ve siyasal ırkçılığı (sömürü ırkçılığının mantığı çerçevesinde) ile farkçı ırkçılığın en uç biçimi olan ve hedefi aşağı ırkların iktisadi sömürüsü ve siyasal egemenlik altına alınması değil yokedilmesi olan nazi rejimini de birbirinden ayırmak gerekir. Siyasal ve toplumsal koşulların, –sosyolojik araştırmanın kısmen anlaşılır hale getirmeye çalıştığı– bazı durumlarda, ırkçı düşünce tarzını kolektif yaşamın ana boyutlarından birine dönüştürdükleri ve bazen toplumsal kurumlara nüfuz etmesine yol açtıkları biliniyor. Mantığı özcülüğe dayanan bütün önermelere tek bir kategoride yer vermemek gerekir.

ETNİ VE YURTTAŞLIK ÇATIŞKISININ ÖTESİ Mİ?

Ulusların oluşmasıyla birlikte *tarihsel ortaklaşmalar*da, kendi otantik yapılarının ve kendi değerlerinin inkâr edildiğine tanık olduklarına göre, ilan edilmiş değerler bakımından patolojik sayılabilecek etnik-ırksal düzenin gelişebildiği söylenebilir mi? Etnik-ırksal düzen, kamu düzeninin tikel kültürleri tanımayı kabul etmemesinden ve en iyi ihtimalle onları özel ortama havale etmesinden doğmamış mıdır? Yurttaşlığın uğradığı başarısızlıklar, biraz da keyfi biçimde "toplulukçu" terimi altında gruplanan siyaset felsefecilerini yeni bir toplumsal örgütlenme üstünde düşünmeye itti; böyle bir örgütlenmeyle, tek bir siyasal bütünlükte bir araya getirilen çeşitli nüfuslar daha iyi dikkate alınabilirdi.

Böylelikle, modern demokratik toplumun özünde bulunan ve yurttaşlık tarafından benimsenmiş bireyin saygınlığına yönelik değer ile bu yurttaş-bireyin, kendi kültürünün otantikliğiyle birlikte tam olarak kabul edilme ihtiyacı arasındaki gerilime yeni bir çözüm bulunabilirdi.

Elbette yapılmak istenen şey, Will Kymlicka ya da Charles Taylor gibi siyaset felsefecilerinin düşüncesini birkaç sayfada sunmaya çalışmak değil; etnilerarası ilişki sosyolojisinin temel sorgulamasını kendi görüşleriyle nasıl devam ettirdiklerini ortaya koymak istiyoruz. Onların yaklaşımı Kanada'da yaşanan özel deneyimi ve bir ölçüde Birleşik Devletler'i konu alıyor. Bununla birlikte, evrensel özlemler taşıyan siyasal formüller de öneriyorlar. Onları birbirinden ayıran felsefi fark bir yana, bu formüller, siyasal uluslar halinde bir araya gelmiş *tarihsel ortaklaşmalar* arasındaki kaçınılmaz gerilimlerin çözülmesine fırsat veriyor mu? Aynı formüllerden yararlanarak, yeni bir toplumsal bütünleşme biçimi üstünde düşünülebilir mi: Artık, bireylerin en azından siyasette homojenleşmesini sağlayacak bir projeye dayanmayan, ancak bireylerin kültür çeşitliliğinin kurumsal bakımdan tanınmasına yol açacak bir bütünleşme?

Sosyoloji projesi saygınlığını şuradan alır: Toplumsal sorunları yapılabilirlik, somut etkiler ve kurumlar bağlamında sormak; sosyologlar, toplumsal yaşamın çatışkılarını formüller üstünden çözmekle ve karşıtları uzlaştırmak için de sözcükleri kullanmakla yetinmemelidirler. Bundan böyle sosyologlar sorularını şu bağlamlarda sormalıdırlar: "Toplulukçu" düşünürler, bütün bir etnilerarası ilişkiler sosyolojisinde yer alan ikili sorgulamaya somut bir cevap, yani *toplumsal ve siyasal kurumlar bağlamında* bir cevap verebiliyorlar mı? Birinci sorgulama: Eşitsiz yurttaşlığa denk düşmeyen farkçı bir yurttaşlık oluşturulabilir mi? Fark ile eşitlik arasındaki çelişkiden kaçınılabilir mi? İkinci sorgulama: Tikel aidiyetlerin siyasal ve hukuksal olarak kabul edildiği koşullarda, bunların billurlaşmasından ya da durağanlaşmasından nasıl kaçınılabilir? Dolayısıyla, tikelliklerin kamu tarafından kabul edilmesinin, sonsuz bir talep sürecine yol açmaması ve toplumsal parçalanmayla sonuçlanmaması için ne yapmak gerekir?

Kymlicka ve Taylor, şu iki yaklaşım arasındaki karşıtlığı aşacak yeni bir toplumsal örgütlenme tasarlamaya çalıştılar: Birleşik Devletler'de "liberal"[35] olarak nitelendirilen düşünürlerin tavsiye ettiği asimilasyon siyaseti ve kimi aşırı çokkültürcülük yandaşlarının kimlik ya da toplulukçu görüş anlamında içe çekilmeyi öneren ve ayrılıkçılığa kadar giden –*Black sociology*nin düşünürleri de bu grup içindeydi– görüşleri. Kymlicka, bu tartışmada ılımlı bir liberal görünümündeydi; bir yandan bireysel yurttaşlığın, aşılması imkânsız ilkelerini sürdürme kaygısı taşıyor, diğer yandan da kolektif kimliklerin ifade edilmesine yer açmaya çalışıyordu. Buna karşılık Charles Taylor, yine ılımlı bir "toplulukçu" olarak ortaya çıktı; yurttaşların eşitliğini ihmal etmeden tikel kültürlerin kamu tarafından kabul edilmesine yönelik bir ilke arıyordu.[36] Buna karşılık her ikisi de, Amerikan liberalizminin ve aşırı toplulukçuluğun yönelttiği eleştirilerden sonra, *aynı zamanda* hem bütün yurttaşların eşitliğini hem de onların kültürel özgüllüklerinin kamu tarafından kabul edilmesini sağlayacak, siyasal meşruluğu ve toplumsal örgütlenmeyi kapsayan bir ilke üstünde düşünmeye çalıştılar –böylelikle, onlara göre gerçekten bütünleşmiş ve demokratik bir toplum yaratılabilecekti.

Birleşik Devletler'de sürdürülen asimilasyon siyasetini ve ona eşlik eden liberal felsefeyi eleştirerek onu, tikel kültürleri yok etmekle suçladılar. Bilebildikleri kadarıyla (Charles Taylor'ın durumu böyleydi), aynı toplumsal felsefeye dayanan Fransız usulü cumhuriyetçi yurttaşlığı da eleştirdiler. Modern değerler adına, haklı olarak, jacobin sıfatıyla birlikte anılan siyasetin geçmişte yol açtığı suiistimalleri de ortaya çıkardılar. Ne var ki, jacobinlik ile –yalnızca ilkesiyle bile toplumsal parçalanmaya sürükleyebilecek– çokkültürcü içe kapanmanın yol açtığı fiili suiistimalleri aynı düzlemde değerlendirmek doğru olabilir

35 Özellikle, Charles Taylor'da adları geçen John Rawls, Ronald Dworkin, Bruce Ackerman söz konusudur. Bu yazarlar, kişi haklarının kolektif haklardan üstün olduğunu ortaya koyar ve bunların "*strong procedural Comitment to treat people with equal respect*"e bağlı olduğunu söylerler (Taylor, 1992, s. 56).

36 Dikkatimi bu noktaya çektiği için Alain Renaut'ya teşekkür ederim.

mi? Amerikan liberalleri ile Fransız cumhuriyetçilerinin yapmak istediği, ilkesel olarak yurttaşların medeni ve siyasal eşitliğini birleştirirken, kamu alanı ile özel alanı birbirinden ayırıp tikel bir *tarihsel ortaklaşma* karşısındaki bağlılıklara saygı göstermekti. Toplumsal ve siyasal bütünleşmeye, yurttaşlığın oluşum ve uygulama alanı olan kamu alanının birliği-eşitliği-evrenselliği sayesinde ulaşılacaktı; bireyler ve gruplar, kendi tikel dinsel ve tarihsel sadakatlerini özel alanda sürdürmek için gerekli özgürlüğü ve sorumluluğu taşıyacaklardı.

"Toplulukçu" düşünürlerin "liberal ortodoksluk" ya da "usul"en liberalizm (Fransa'daki sosyoloji dilinde, çeşitliliğin yurttaşlıkla yönetilmesi olarak adlandırılan görüş) olarak adlandırdıkları asimilasyona yönelik bu siyasal "çözüm", Kymlicka ve Taylor'a göre, hakiki bir demokrasi için yetersiz kalıyordu; çünkü insanların kendi saygınlıklarını yalnızca soyut yurttaşlar olarak değil, aynı zamanda somut bireyler olarak, yani tekil bir tarihin ve bir kültürün taşıyıcıları olarak yaşama gereksinimlerini dikkate almıyordu. Nitekim "Liberaller" Devleti'nin sözde tarafsızlığının (ya da *benign neglect*) hakiki bir yansızlığa ulaşmadığını vurguluyorlardı. Kamu alanındaki uygulamalar ve değerler, gelenekleri ve değerleri marjinalleştirilmiş ya da folklorize edilmiş tikel ortaklaşmalara fiilen kendini dayatıyordu. Resmi dil, aile içindeki rolüne indirgenmiş diğer dilleri bertaraf ediyordu, çoğunluğun bayramları ulusal bayramlara dönüşmüştü, vb. Amerikan "liberalizm"i ya da çeşitliliklerin "cumhuriyetçi" uslupla yönetilmesi kültürel çoğulculuğa ulaşamadı ve kendini ona uyarlayamamıştı. Yandaşları da, ne Fransız Kanadalıların ne de yerli nüfusların haklı taleplerine karşılık verebilmişlerdi; göçmen nüfusların gereksinimlerini dikkate almayı da beceremişlerdi. Tarih boyunca azınlık haklarını tanımayı kabul etmemiş olmanın sonucu fetih ve sömürgeleşme, zorunlu asimilasyon ve adaletsizlik olmuştu. Bundan böyle, bugüne dek inkâr edilen haklar tanınmadan hakiki bir demokrasiye ulaşılamazdı.

Will Kymlicka, bu eleştiriyi benimsemekle birlikte, statü bakımından eşitsiz gruplara dayanan çoğul toplumlara (hem Avrupa sömürgelerinde hem de Osmanlı İmparatorluğu'nun benimsediği *millet*

düzeninde örneklerine rastlanır) ve demokratik denetimden yoksun olduğu için toplumsal parçalanmayla ve azınlık nüfusların etnikleşmesiyle sonuçlanacak çokkültürcülüğe karşı çıkar. Bununla birlikte, bazı mutlak çokkültürcülük yandaşlarının da hatırlattığı gibi toplulukların yalnızca yan yana gelmelerinin bile toplumu parçalayabileceğini inkâr etmez. Etnik aidiyetleri mutlaklaştırmanın bireylerin özgürlüğüyle çelişebileceğini de görmezden gelmez. Bu yüzden de, tavsiye ettiği tikel ortaklaşmaların kamu yaşamında tanınması koşulsuz olmayacaktır, çünkü onların tanınması kimliklerin içe kapanmasına yol açmamalıdır. Bireyler, tikel bir grubun parçası olmaya zorlanmamalıdır, böyle bir guba girip çıkmakta özgür olmalıdırlar, aksi takdirde onların özgürlüğü tartışmalı hale gelir. Ayrıca, grup içi normların (*internal restriction*) toplumun toplam değerleriyle çelişkili olmaması da önemlidir. Grubun varlığını olduğu gibi korumak için (*external pretection*), mutlak kültür göreliliği adına grup üyelerine yönelecek antidemokratik uygulamalar kabul edilemez. Örneğin erkekler ile kadınların eşitsizliğini doğrulamak için küçük kızların sünnet edilmesi ya da kocaların karılarını dövme hakkı gibi geleneklerden söz edilemez. "Demokratlar dış korumayı kolaylaştırmak ve iç zorbalığa engel olmak zorundadırlar."[37] Nihayet, azınlık haklarının tanınmasının, gruplardan birinin diğerleri üstünde egemenlik kurmasıyla sonuçlanmaması gerekir. Gruplar arasında eşitlik olmadığı takdirde, apartheid durumuyla karşı karşıya kalma tehlikesi yaşanır. Kymlicka, etnikleşme ve ayrılıkçılık karşısında daha otantik ve daha etkili, yani daha demokratik çoğul bütünleşmeyi hedefler.

Bu koşullara saygı gösterildiği sürece farkçı bir yurttaşlık kurulabilir. Kolektif hakların tanınması da, duruma göre farklı biçimler almalıdır. Siyahları, Kızılderili nüfuslardan oluşan ulusal azınlıkları ve göçmenlerin bağlı olduğu etnik grupları birbirinden ayrı görmek önemlidir. Siyahların ya da Kızılderililerin durumunda, onların özgüllükleri dikkate alınmak istenmediği için hakları verilmemiştir ve köken kültürleri yok edilmiştir. Bundan böyle köken kültürleri tam anlamıyla tanın-

37 Kymlicka, 1995, s. 37.

malıdır. Buna karşılık, yeni topluma katılmak için kendi istekleriyle ve özgürce Amerika'ya gidenlerden oluşan etnik grupların, yalnızca göç etmiş olmakla bile egemen kültüre uyum göstermek zorunda olduklarını kabul ettikleri doğrudur ve fiilen de böyle yapmışlardır. Onların durumuyla ulusal azınlıkların durumu aynı değildir. Dolayısıyla kadınlar, sakatlar, Siyahlar ya da yoksullar gibi uzun süre ayrımcılığa maruz kalmış ve gerçekten toplumla bütünleşmek için mücadele eden bazı grupların polietnik haklarını (örneğin, Yahudilerin *şabbat* hakkı ve Sihler'in türban takma hakkı kamu yaşamında benimsenmelidir) ya da temsil haklarını (kotaya göre değil orantılı temsil) yerleştirmeyi hedefleyen bir federalizm biçimi ya da *self-government* düzenekleri benimsenmelidir. Tikel grupların bütün talepleri kabul edilemez, ancak ortak değerlerin çoğuyla uyumlu olanları kabul edilebilir ve kabul edilmelidir. Farkçı yurttaşlık kolektif haklarla karıştırılmamalıdır. Buna göre siyasal temsil, medeni toplumun yalın aynası olmak zorunda kalmaz, aksi takdirde kimliklerin içe kapanmasıyla karşı karşıya kalınır.

Ancak, Avrupalı sömürgelilerin Siyahlar ve yerliler karşısındaki sorumluluğu göz önüne alındığında, liberallerin öne sürdüğü siyasal argümanlar kabul edilemez; ülkenin birliği ve sözde Amerikan geleneği adına, kültürel özgüllüklerin kamu yaşamında tanınmasıyla birlikte sonsuz tikel taleplerin yolunun açılmasından ve sonunda ayrılıkçılıkla karşı karşıya kalınmasından korkuyorlar. "Liberaller"in yaptığı gibi, 1964'e kadar uygulanan "Ayrı fakat eşit" sloganına dayanan eski siyasetin zararlarından söz edilerek, günümüzde azınlıkların talep ettikleri özel haklar reddedilemez. Özel hakların zorunlu sonucu hak eşitsizliği değildir. Tam tersine, farkçı yurttaşlık hakiki bir demokratik adaletin kurulmasının koşuludur: "Adaletle ilgili demokratik (*liberal*) ilkeler ile ulusal azınlıklara verilecek kimi özel statü biçimleri uyum içindedir. Üstelik bu ilkeler, onlara özel statüler verilmesini gerektirir."[38]

Taylor da, gerçek demokrasiyi yerleştirmek için demokratik çokkültürcülüğün bir biçimini öneriyordu. Onun için söz konusu olan,

38 Kymlicka, 1995, s. 171.

vatanseverliğin zayıflaması ve modern toplumun metalaşmasıyla mücadele etmek, tikel kültürlerin siyasal kurumlar tarafından tanınmasını sağlayarak modern topluma kaynak oluşturmaktı. Günümüzde önemli olan tek şey, insan potansiyellerinin eşit olduğunu söyleyip onların farklı biçimlerde gerçekleşmesini kabul etmek değildi, bütün kültürlerin eşit değerde olduklarını da benimsemek gerekiyordu. Siyasal katılımın azalmasıyla yurttaşlıkta kendini gösteren bireycilik, sorumsuzlaşma ve araçsal aklın üstünlüğü gibi rahatsızlıkların tanıma siyasetiyle telafi edilmesi önemliydi. "Usul"en liberalizmin karşısında tanımlanması gereken yeni katılım demokrasisi, kültür farklarının hukuksal ve siyasal bakımdan tanınmasını şart koşmalıydı.

Taylor'a göre, modern toplumlarda yurttaşların eşitliği biçiminde kendini ifade eden kişisel özerkliğe verilen değer ile somut bireylerin tikel bir kültüre ait olmalarından doğan otantiklik değeri arasında gerilim yaşanıyordu. Birey, bir yandan yurttaş olarak saygınlığının kabul edildiğini görürken, diğer yandan da belli bir tarihsel ortaklaşmaya üye olmasından ileri gelen otantikliğinin de tanındığını bilmeliydi. Modern demokratik insan, onun varlığına anlam kazandıran kültürünün kamu yaşamında tanınmasından mahrum kalmamalıydı, aksi takdirde tam anlamıyla gelişmesi mümkün olamazdı. İnsan, yalnızca kendi topluluğu içinde kendini gerçekleştirebilirdi: "Tanıma, insanlara yönelik bir nezaket kuralı değildir yalnızca, insana özgü yaşamsal bir gereksinimdir."[39] Bu yaklaşımıyla, Kymlicka'nın felsefesine karşı çıkıyordu. Ona göre, birey değil kolektif öncelikliydi. Bireylerin kimliğini saptayan şey, artık toplumsal hiyerarşideki konumları olmadığı ve modern insan kendi kimliğini ve statüsünü kaçınılmaz olarak sorguladığı ölçüde, tanıma da daha büyük bir gereksinim haline geliyordu. Ayrıca, diğer kimlikler ve kurumlar zayıflıyor, toplumsal bağ giderek siyasallaşıyordu. Ontolojik ve etik temelleri atılmış siyasal bir çokkültürcülükten yararlanılarak, evrenselcilik ile farkçılık arasındaki karşıtlık aşılmalıydı. Siyasal düzlemde ise, bir yandan tikel kültürlerin varlığını

39 Taylor, 1992, s. 42.

desteklerken, diğer yandan da bireyin zaman aşımına uğramayan haklarının sürekli tanınması gerekiyordu. Tanıma alanında eşitlikçi bir siyaset uygulanmalıydı. Kanada ulusunun yaşadığı bunalım, kimlik ve kolektif tanıma sorunuydu. Fransızca konuşanlar ile İngilizce konuşanların gelenekleri farklı olduğuna göre, eşit biçimde tanınmalıydılar. En başta, dille kurulan ilişki onları karşı karşıya getiriyordu; İngilizlerde araç, Fransızlarda ise kimlik niteliğindeydi: Kanada bunalımında esas olan dil sorunuydu. Birliği, çeşitlilikte aramak gerekiyordu; "deli gömleği" gibi bireylere giydirilen yapay homojenlikte değil. Kanada demokrasisinde birliğe ulaşmanın tek yolu, iki kültürü eşit olarak tanımaktan geçiyordu. Farklılıklara yer açılmalı ve onların çeşitli biçimlerde kendilerini ifade etmeleri sağlanmalıydı: Federalizm, yerinden yönetim, yerel özerklik, vb. Modern toplumlar kendilerini derin çeşitlilikle (*deep diversity*) tanımlıyorlardı ve bunu tam anlamıyla kabul etmek önemliydi. Farklı yurttaşlık biçimlerinden yararlanılarak modern insanın tanınmakla ilgili gerçek gereksinimlerine karşılık verilebilirdi. Taylor'ın elde ettiği bu sonuç, Michael Walzer'ın başka çözümlemelerden yola çıkarak vardığı sonuçla çakışır. O da "yeni liberalizm"in, aşılmaz bireysel özgürlüklere saygı ile müdahale siyasetlerine başvuran kamu hedeflerini bütünleştirmesi gerektiğini düşünüyordu. Tikel kültürlerin değerleri ortak değerlere ters düşmedikçe, bu kültürleri destekleyen siyasetler ile bireysel yurttaşlık bütünleştirilebilirdi. Böylelikle, tikele saygı ile evrensel değerleri birbirine eklemleyecek gerçek "demokratik çoğulculuk" gelişebilirdi.

Bu çözümlemeler hakkında ne düşünmeli? Hiçbir zaman Devlet'in gerçek anlamda tarafsız olmadığı doğrudur, kamu kurumları tarafından oluşturulup güvence altına alınan ortak kültürün de kendini tikel kültürlere dayatmayacağı söylenemez; ancak bunlar, bütün yurttaşların ulusal topluma tam anlamıyla katılmaları için ödenmesi gereken bedeller değil midir? Birleşik Devletler'de yaşayan Kızılderililerin en girişimci olanları bile ya özel statülerinden vazgeçiyorlar ya da ulusal siyasal toplumdaki çatışmalarda kendilerini göstermek için onu kaynak ve tikel ayırma aracı olarak kullanıyorlar. Toplulukçu düşü-

nürlerin hedefiyle liberallerinki aynı: Aynı siyasal birlik içinde çeşitli *tarihsel ortaklaşmaların* demokratik yoldan bütünleşmesi. Felsefi karşıtlıkları bir yana, liberaller ile toplulukçuları karşı karşıya getiren alan hedefler değil siyasal stratejilerdir –bu kitapta beni tek ilgilendiren de bu.

Örneğin, göçmenlere özel fakat geçici haklar tanındığında, daha yumuşak ve daha sancısız bir bütünleşme sürecinin yolu açılmış olur. Böyle bir süreçte söz konusu olan şey, ılımlı liberalizmin ya da Fransızca ifadesiyle hoşgörülü cumhuriyetçiliğin bir biçiminin benimsenmesidir; bu biçim, siyasal yaşamın kültürel ya da toplumsal koşullarına daha duyarlıdır, geleneksel liberalizme göre demokrasinin modern biçimlerine daha iyi uyum sağlar, tikel nüfusların gereksinimleri karşısında daha esnek ve daha özenli bütünleşme yolları önerir. Kymlicka, Kanada hükümetinin 1971'de benimsediği, çokkültürlü siyesete ilişkin şu düzenekleri onaylıyordu: Tarih ve edebiyat programlarını gözden geçirirken azınlıkların katkısını ortaya koymak, azınlık dinlerinin bayram günlerini yasalaştırmak, özel giysileri kabul etmek (Sihler'in ünlü türbanı), ırkçılık karşıtı ders programları benimsemek, okullarda ve işletmelerde ırkçı ya da cinsiyetçi söylemlere engel olacak iç yönetmelikler uygulamak, etnik inceleme programlarına ve festivallere kamu fonları vermek, yönetimde anadilde hizmet vermek, ilköğrenimde ikidilli okul programları uygulamak.[40] Gerçekten de bu önlemlerin çoğu "ılımlı" ya da "hoşgörülü" liberalizme uygundur ve evrensel değerlere dayanır. Ortak değerlerle çelişmedikleri sürece, geleneksel kültürler hakiki liberalizm için hiçbir sorun yaratmazlar. Buna karşılık, Kymlicka'nm aktardığı son çokkültürlü siyaset düzeneğinin (karma okullara tahammül edemeyen Siyahlara ayrılmış okullar açmak), geleneksel kültürlerin bütünleşmesini kolaylaştırdığı *a priori* kabul edilebilir mi? Değerlerimiz dikkate alındığında, azınlıkların varlığını kabul etmesi ve onların kolektif yaşama katkısını vurgulamasını istediğimiz ve doğru bulduğumuz kamu okullarının, her şeyden önce

40 Kymlicka, 1995 b.

"toplum oluşturma"yı sağlayacak demokratik değerlerin ve uygulamaların öğretildiği bir yer olarak kalması gerekmez mi?

Buna karşılık, kimi gruplar lehine özel siyasal statüler kesin olarak oluşturulduğunda ılımlı liberalizmden de söz edilemez, çünkü bu durumda, onları "özel" kalmaya mahkûm etmekten nasıl kaçınılacaktır? Bazı gruplar, toplumsal bakımdan uzaklaştırılmak pahasına kendi geleneksel kültürlerini sürdürmelerini mutlak biçimde öne çıkardığı için bazı gruplar bu çözümü tercih edebilirler. 60'lı yılların sakin devrimine kadar, kendi kimliklerinin "hayatta kalma"sına öncelik veren Québeclilerin durumu böyleydi; Birleşik Devletler'deki Amishlerin ve Kanada'daki Hutteritelerin durumu da. Ancak, eşitlikçi olmayan bir statü yaratarak otantikliğin bedelini ödemek istemeyenler için bu çözüm, tikel bir *tarihsel ortaklaşma*ya duyulan sadakat ile eşitlikçi temelde ulusal topluma katılma iradesi arasındaki gerilimi çözmez. Nasıl olur da, farklı siyasal statüler eşit olabilir? İktisadi ve ticari mantık, yurttaşlık bağları aleyhine kendini dayattıkça toplumun parçalanmasını zayıflatmak yerine kuvvetlendirme tehlikesiyle karşı karşıya kalmıyor muyuz? *Tarihsel ortaklaşmaların* çoğulculuğu kurumsal olarak tanındığı için, çoğulcu toplum biçimlerine yönelmeyen modern toplum yoktur.[41]

Toplulukçu düşünürler, dünya çapında sonsuz çeşitli biçimlerde gözlemlenen etnik-dinsel kimliklerin sürekliliğini ya da doğuşunu dikkate alıyorlar. Marxçı ya da liberal sosyologların ilk kuşakları da, asimilasyon siyasetinden yana oldukları için modern toplumun mantığı geliştikçe kolektif yaşamdaki etnik boyutların zayıflayacağını öngörüyorlardı. Gerçekten de demokratik toplum akılcı, bireyci ve bürokratik olma *eğilimindedir.* Ne var ki somut toplumlar, hem analitik bir model, hem bir ideoloji, hem de kimileri için bir ideal olan şeyle hiçbir zaman uyum içinde olmadılar. Asimilasyon sosyologlarının benimsediği etnik boyutların tükenme eğilimi gösterdiği düşüncesi, ideal tip

41 Harry Goulbourne'da, 1991, geliştirilen argümanları izliyorum. Stephen Castels'e göre (Ceri'ye sunulan tebliğ, Siyaset Bilimleri Ulusal Vakfı, Haziran 1997), Avustralya'da yürürlüğe sokulan çokkültürlü siyaset bu gelişmeyi gözden kaçırıyordu.

ile tarihsel gerçekliğin belli ölçüde birbirine karıştırılmasından kaynaklanıyordu. 60'lı yıllardan sonra, önceki kuşaklara karşı çıkan sosyologlar etniğin varlığını yeniden keşfettiler, birlik ile yurttaşlık olgusu ve bunların taşıdığı değer aleyhine onun değerli olduğunu öne sürdüler. Ancak her iki dönemde de, iki toplum türü arasındaki karşıtlık ta yatan sorun ortaya konuldu: Bir yanda geleneksel, toplulukçu ya da "mekanik" toplum, diğer yanda modern, bürokratik ve medeni ya da "organik" toplum. Bununla birlikte, toplumsal yaşamın hiçbir alanı tek bir mantığa bağlı değildir. Bürokratik ya da iktisadi ilişkiler bile, Weber'in sözcük dağarcığına uygun olarak söylemek gerekirse, yalnızca toplumsallaşma süreci bağlamında çözümlenemezler. Onları, toplumsal örgütlenmeyle ve toplumsal ilişkilerle ilgili iki ilkenin *diyalektiği* bağlamında düşünmek gerekir. Herbert Gans, asimilasyon ve etnisite görüngülerini göz önüne alırken, bir *straight line theory*ye değil, bir *bumpy line theory*ye başvurulması gerektiğini söylerken, tümüyle farklı bu düşünce tarzını kastediyordu.[42] Tönnies'in formüle ettiği ve Weber'in yeniden ele aldığı, *Gesellschaft* ile *Gemeinschaft* arasındaki karşıtlığın ilk anlamı da budur zaten. İdeal-tipik düzende oluşan bu karşıtlık, sosyologların uygulamasında çok sık dondurulmuştur. Yurttaşlık ilkesi (ya da, Weber'in sözcük dağarcığına uygun olarak, toplumsallaşma ilkesi) ile etnik düzeydeki (ya da topluluklaşma düzeyindeki) tarihsel gerçeklikler arasında bulunan kaçınılmaz gerilimdeki düzenlemeler üstünde düşünmek gerekir.

Yurttaşlıkta eşitlikçi düzenin ilan edilmesine eşlik etmesi gereken toplumda, iktisadi koşulların göreli eşitliği egemen olmalıdır; ayrıca, aynı siyasal birlik içinde kaçınılmaz olarak kendini sürdüren ya da yeniden oluşan *tarihsel ortaklaşmaların* varlığına bağlı toplumsal statüler de bu topluma eşlik etmelidir. İster Avrupalıların sömürgeci yayılmasından, ister imparatorluklara karşı boy gösteren isyanlardan, isterse komşu eyaletlerin ilhakından doğmuş olsunlar, bütün siyasal toplumlar, kaçınılmaz olarak, –ister halk, ister din biçiminde kendini

42 Gans, 1994, Sollors'ta yeniden ele alınmış, 1996, s. 588.

göstersin– çeşitli *tarihsel ortaklaşmalara* gönderimde bulunan insanları bir araya getirirler. Sosyoloji soruşturması, bu *tarihsel ortaklaşmaların* devam etmesiyle doğan kimlikleri ve dayanışmaları aşacak bir yurttaşlık düzeni kurmanın ne kadar zor olduğunu ortaya koymuştur. Bireyler, bağlı oldukları çeşitli kökenleri ve geçmişten miras aldıkları toplumsal gösterimleri unutmayı becerememiş ya da istememişlerdir. Modern toplumun ütopik olma özelliği de işin içine girince, etnik-dinsel kimlikleri ve talepleri yeniden yaratmış ya da icat etmişlerdir; bunlar, *tarihsel ortaklaşmaların* az çok efsanevi, içerik bakımından az çok zengin yeni biçimleridir ve duruma göre daha dinsel ya da daha etnik yollarla ifade edilirler. Özellikle, Avrupa sömürgeciliğine karşı patlak veren isyanlardan doğmuş ülkelerde bu duruma daha sık rastlanır. Avrupa'da görüldüğü gibi, yüzyıllar süren ilhaklar sonucunda oluşmuş ülkelerde bile, yakın tarihte tikelci taleplerle kendini gösteren hareketler kanıtlamıştır ki, ulus-altı kimlikler her an uyanmaya ya da doğmaya hazırdır. İngiliz sosyologlar eski metropolün topraklarında yeni bir ırk düzeninin belirmesiyle birlikte sömürge-sonrası toplumun doğuşuna tanık oldular.

En eski demokratik uluslarda bile, Siyahlara ve Yahudilere hâlâ atfedilen gösterimler, yurttaşlığın karşı karşıya kaldığı başarısızlıkların en iyi örnekleridir. Avrupalılarm Siyahlarla ilgili gösterimleri, önce paganlığa sonra da şeytana bağlandı, çünkü siyasal örgütlenmeyi din ilkeleri temellendiriyordu; bundan sonra kurulan bağlantı da kölelik oldu, çünkü Siyahlar 18. yüzyılda görülen üçgen ticaretin kurbanlarıydılar ve siyasal özgürlük, merkezi bir değer olarak görülüyordu; nihayet kültür alanındaki gecikmeyle bağlantı kuruldu, çünkü Batı'nın entelektüel ve teknik başarıları kendini, bütün dünyaya dayatmaya başlamıştı. Modern ulusların meşruluğu döneminde Siyahlar, eşit ölçüde değerini kaybetmiş iki modern tarihsel koşulun, köleliğin ve sömürgeleşmenin kurbanı oldular; bu koşulların karşısına, siyasal meşruluğun ilkeleri ve değerleri çıkarıldı. Kısacası, yüzyıllardan beri Avrupa toplumları için olumsuzu temsil ediyorlar. Bugüne dek, "çoketnili" bir toplumda eşitlik temelinde hiç tanınmadılar. Apartheid sonrası Güney

Afrika deneyimi, belki de bu alanda yaşanan ilk örnektir. Başka bir biçimde de olsa, Yahudiler, Batı toplumlarının gözünde olumsuzu temsil etmiştir: Toplumsal örgütlenme ilkesinin dinsel temellere dayandığı dönemde Yahudiler, Tanrı katili olarak aşağılanıyor ve işkence görüyorlardı. Siyasal düzenin ulus ilkesi temelinde örgütlenmesiyle birlikte Yabancılar –üstelik iç yabancılar– olarak görülmeye başlandılar. Ulusal topluma nesnel katılımları ve ulusçuluk çağında gösterdikleri ateşli vatanseverliğe rağmen bu gösterim hiç değişmedi. Siyonistler, kendi projelerini doğrulamak için öne sürdükleri argümanlarda, demokratik ulusların, ilan ettikleri değerlere er geç ihanet edeceklerini söylüyorlardı ve bu argümanlar 20. yüzyıl tarihi boyunca sık sık doğrulandı.

Yurtaşlığın olumlanmasına rağmen ırklaştırma görüngülerinin sürmesi, yurttaşlar toplumunun temellerinin ne denli kırılgan olduğunu gösterir. Doğallık karşıtı olan bu toplum bir ütopya, yani eşitlerden oluşan siyasal bir topluluk yaratmak için etnik ve iktisadi gerçekliklere ters düşen bir düzen ilan etti. Ancak siyasal toplum, kolektif yaşamın akıldışı önyargılarını, fantazmalarını ve nefretlerini tek başına aşamaz. Devlet, kendi ilan ettiği akılcılık özlemine her zaman uygun davransa bile, sivil toplumun ayırt edici özelliklerine karşı kendi normlarını dayatamaz. Dolayısıyla, tikel *tarihsel ortaklaşmalara* özgü aidiyet ya da özdeşleşme duygularından esinlenen davranışların, demokrasilerde yurttaşlık tarafından denetim altında tutulabileceğine dair hiçbir örnek yoktur: Daniel Bell'in isabetli olarak kaydettiği gibi bu duygular, her seferinde tekil bir karışım içinde hem insanların duygusal gereksinimlerini hem de maddi ve siyasal çıkarlarını tatmin etmelerini sağlarlar. Farklılaşmalar ve eşitsizlikler ile eşitlik ideali arasındaki kaçınılmaz gerilim; tikel kimlikler için duyulan ve her zaman ötekileri dışlama yoluna sapabilecek meşru bağlılık ile siyasetin soyut evrenselliğini savunan ve etnik düzeni bertaraf etme eğilimi gösteren modern tutku arasındaki gerilim; bu iki gerilimin var olduğu ortamda siyasetin –ve ahlakın– yolu dardır.

Weber'in çözümlemeleri geliştirildikten sonra demokrasi çağındaki etnik çatışmaların anlamı sorgulanabilir. Yurttaşlar toplumunda

toplumsal bağ siyasal yapıdadır. Etnilerarası ilişkiler bu noktada öylesine merkezileşirler ki, genel toplumsal ilişkilerle karışma eğilimi gösterirler: Onlara ilişkin inceleme de sosyoloji projesiyle karışmaya başlar. Aslında bu ilişkiler, genel anlamıyla toplumsal düzenden, yani Weber'in söz dağarcığına göre statü, iktisat ve siyaset düzeninden ayrılamaz. Etnik sıfatıyla birlikte anılan çatışmalar, siyasal ve iktisadi çatışmalardan ayrı tutulamaz. Ancak bu çatışmalar, her bireyin saygınlığına ve kimliğine bağlı oldukları ölçüde, onlardan çok daha uç biçimler alma tehlikesi göstermezler mi ya da, en azından, bu çatışmaların daha da şiddetlenmesine ve daha dramatik biçimler almasına yol açmazlar mı? Dünyanın büyüsü bozulduğunda, dinle ya da büyüyle hiçbir ilgisi kalmadığında tutkular da siyasal kolektifi (duruma göre, bir Devlet ile donatılmış etni ya da ulus) kuşatmaya başlar. Benedict Anderson'ın ulusal ya etnik özellikteki "hayali topluluk"u, geçmişte dine ya da hanedana dayanan hayali toplulukların yerini aldı. *Tarihsel ortaklaşmalar* arasındaki çatışmalar, bir boyutunu temsil ettikleri siyasal ve iktisadi çatışmalardan bağımsız olarak anlaşılamadıklarına göre, hiçbir özgüllüklerini de muhafaza etmezler mi? İnsanların güçlü ve zengin olmaktan çok ve ondan önce, kabul edilmeye gereksinimleri vardır. İlkesi gereği tikellikleri aşabilecek yurttaşlık zayıfladıkça, etnik-dinsel tutkuların gelişme olasılığı artar. İnsan aklına inanmak irade ve iyimserlik çabası gerektirir.

Sonuç

Öteki ile ilişki, onun farkını anlamanın ve ele almanın yolu, her tür kimlik oluşumunun can damarıdır. İnsanların yaşamında karşılaşmalar ve sürtüşmeler arttıkça, bu ilişkinin türlerini anlamak da yaşamın ekseni haline gelir. Uzak oldukları için birbirlerine karşı kayıtsız kalan ve Lévi-Strauss'a göre ırkçılığın bilinmediği kapalı toplumlar dünyası; o dünya öldü. Rousseau, zamanında bunu görmüştü: "Ticaret, yolculuklar ve fetihler çeşitli halkları daha çok bir araya getiriyor [...], iletişim artıkça yaşama tarzları da durmaksızın birbirine yaklaşıyor." Ancak bu genel karşılaşmalarda bireylere ve *tarihsel ortaklaşmalara* özgü tikel kimlikler zayıflamadığı gibi, dünya ve "yaşam tarzları" görünürde homojenleşme eğilimi gösterdikçe, daha büyük bir güçle kendilerini ortaya koyup yeniliyorlar. Nitekim, siyasal Avrupa'nın oluşturulmasında siyasal düzlemde yaşanan sorunlar da bu gerçeğe ışık tutuyor.

Siyasal örgütlenme, toplumdaki yerini yaratma ve kendi varlığına bir anlam verme yükümlülüğünü bireye bıraktığından, insanın kendi kimliği üstünde yaptığı sorgulama modernlikle eştözlüdür. Dünyayla ilgili din ya da siyaset kapsamlı bütün açıklamalar, geçmişte bireylerin bireysel ve kolektif mutsuzlukları açıklamasını sağlamıştı; bu

açıklamaların bir kısmı tükendi, bir kısmı da tükenmek üzere. İnsanların kendisi ve kendi kimliği üstünde yaptığı sorgulama ve statü arayışı toplumsal yaşamın değişmezlerinden biri haline geldikçe, kaçınılmaz biçimde, etnik ve dinsel özellikler taşıyan *tarihsel ortaklaşmaların* olumlanması ve talepleri de modern insanın kendi kaderine ilişkin ezeli sorgulamasını cevaplıyor.

Her toplum, kendi özgün projesine bağlı özgül başkalık biçimini oluşturuyor. Yurttaşın haklarının ve ödevlerinin evrenselliğine dayanan demokratik toplumlarda, başkalığın özgül biçimini oluşturan süreçler, genellikle birbirine karıştırılan "yabancı"ya ve "yoksul"a yöneliyor esas olarak. Geçmişte ortaya çıkmış, fakat hâlâ benimsenen gösterimler yüzünden, siyasal düzenin işleyişinin koşulu olan saygınlığı toplumsal yaşamda görmeyenler, ırklaştırma sürecinin kurbanlarına dönüşme riski taşıyorlar. Üretken olmayanlar karşısında takınılan tutum da buna benziyor: Örgütlenmiş toplumların benimsediği ortak normu zenginliklerin üretilmesi çevresinde tartışmalı hale getiriyor. İktisadi etkinliğe katılmamak için "haklı nedenler"inizin olması lazım: Çocuklar, yaşlılar, hastalar, belki de anneler gibi. Ya da en azından, yoksulun ve işsizin, kendileri için öngörülen modellerle uyum içinde olmaları gerekiyor: Üstesinden gelemeyeceği bir koşulun kurbanı olmuş saygılı ve uysal "iyi huylu yoksul" ya da iş arayan ve müşkülpesentlik yapmadan karşısına çıkacak işi kabul etmeye hazır "iyi huylu işsiz". Modern toplumlarda, bütün sonuçlarıyla birlikte her zaman alt-insanlarla ilgili tanımlamalar yapılmaya çalışılıyor; onlar, toplumsal kaderleri yüzünden hem yurttaşa hem de çalışana ilişkin normu tartışmalı hale getiriyorlar. Modern toplumlarda, bütün toplumların karşı karşıya kaldığı başkalık oluşturma süreçleri, alt-insanlık iddialı tanımla hep doğrulanmaya çalışılıyor.

Sosyoloji soruşturması, modern toplumun evrensellik boyutlarına sıkı sıkıya bağlıdır. Akılcı bilgi projesi olarak, bilimsel ya da teknik-bilimsel toplumun tümünde kendini ifade eden bilme iradesi niteliğindedir. Ancak aynı zamanda, aynı toplumsal ve siyasal uzamı paylaşan bütün yurttaş-bireylere, toplumsal işleyişin gerçekliklerini anla-

ma ve kendi siyasal haklarının tümünü gerçekten uygulamak için bu gerçeklikleri yargılama hakkı veren demokrasi tutkusuna da katkıda bulunur. Sosyologların açıkça ya da üstü kapalı olarak benimsediği değerlerin, demokratik toplumun bütün değerleriyle çakışması tesadüf değildir. Örneğin, ayrımcılık ya da ırkayrımı karşısında alınan önlemler gibi en nesnel entelektüel araçların, toplumsal yaşamda eşitlik ilkesinin nasıl hiçe sayıldığını göstermeyi hedeflemesi ve bu sonuca ulaşması da tesadüf değildir. Sosyologlar, bıkıp usanmadan toplumsal sınıfların varlığını ve egemenliğin etkilerini sorguladıklarında, bütün insanların eşitliğini savunan temel değer adına hareket ederler. Ortaya attıkları görüşler ve soruşturmalarda elde ettikleri sonuçlar, Apel ve Habermas'ın "tartışmanın etiği"ni kuramsallaştırırken hatırlattıkları gibi, demokratik yaşamın koşullarından birine, tartışmaların kamusallığına katkıda bulunuyor. İlan edilen ilkelerin ve değerlerin eksiklerini gün ışığına çıkarırken de, demokratik toplumun kendine sürekli olarak yönelttiği eleştiri ortamının düzenlenmesine katılırlar. Toplumun bağlı olduğu değerler adına, ilan edilmiş normlar ile toplumsal yaşamın somut biçimleri arasındaki sapmaların aydınlatılması, demokrasi mantığına uygundur. Sosyologlar bu sapmaları ortaya koyarak, toplumsal uygulamaların yurttaşlar toplumunun ve sosyolojinin ortak değerlerine bir ölçüde daha saygılı davranmasına katkıda bulunabilirler.

Ancak, bu sapmaların anlamını da sorgulamak gerekir: "Düzeltilebilecek", "sınırlandırılabilecek" ya da "denetim altına alınabilecek" eksiklikler olarak mı yorumlanmalılar, yoksa modern toplumun mutlak olarak mahkûm edilmesine yol açacak zorunluluklar olarak mı? Evrensel ilkelere gönderimde bulunan bir toplum, kendisi için talep ettiği değerlere, tanım gereği ihanet etmiştir. Böylesi bir ihanet, toplumsal örgütlenmenin temellerini hangi an tartışmalı hale getirir? Başka toplum tiplerini sorgulamadan bu soruya cevap verilemez, çünkü, sosyologların doğrudan gerçekliğe yönelttikleri kaçınılmaz eleştirileri görelileştirmek gerekir. Ahlaki bakımdan rahatlatıcı olan ve entelektüeller için de toplumsal getirisi olan suçlamaya sığınmak, hakkaniyete gölge düşürür: Toplumsal gerçeklikler ile bizim

toplumumuzun ilan ettiği düşünceyi ya da ideali karşılaştırmak gerekir, bu gerçeklikler ile eskiden ve başka yerlerde yaşamış toplumların gerçekliklerini de karşılaştırmak gerekir. Sosyolog, kendi eleştirisini eleştirmeden toplumu eleştiremez.

Haklı olarak yurttaşlığın sınırlarını ve başarısızlıklarını bulup ortaya çıkarmak, bu ilkenin kendisini mahkûm etmeye ya da bertaraf etmeye yol açmamalıdır; çünkü yurttaşlık, tarihsel deneyimin doğruladığı ve demokratik toplumu düzenlemek için elimizde bulunan tek düşüncedir. Bütün eksikliklerini bilmemiz ve bu eksikliklerin anlamını çözümlememiz gerekir. Hiç bıkmadan şunu da hatırlatmalıyız ki, yurttaşlık bir öz değil, bir tarihtir. Farklı düzeylerde, çeşitli kurumsal biçimlerde uygulanabilir. Önemli olan, somut olarak nasıl düzenleneceği ve yeniden düzenleneceğidir; birbirine açılan toplumların gerçekliklerine nasıl uyarlanması gerektiği ve nasıl uyarlanabileceğidir. Ancak şunu da unutmamak gerekir ki, yurttaşlık düşüncesinin ve kurumlarının, somut kökler ve tikel aidiyetler üstündeki aşkmlığı düşüncesi, tarihsel gönderimleri, dinleri ve yaşam koşulları farklı olan nüfusların fiilen bir arada yaşamasını sağlayacak tek düşüncedir. Bu aşkmlığı şu demokrasi düşüncesinden yola çıkar: Farkların ve eşitsizliklerin ötesinde, bütün insanlar saygınlık bakımından eşittir ve hukuksal, siyasal bakımdan eşit muamele görmelidirler.

Sosyoloji soruşturmasında yaşanan zorluklar bile, bireylerin kendi toplumları üstünde edinebilecekleri bilginin ne denli sınırlı olduğunu göstermeye yeter. Sosyologların yaptığı araştırmaların, toplumsal tartışmalara ne ölçüde nüfuz ettiğini görmüştük; bu tartışmalarla kurdukları ilişkinin ne denli belirsiz olduğunu da. Tikel *tarihsel ortaklaşmalara* gönderimde bulunan bireylerin ve grupların ilişkilerinin biçimlerini ele alan sosyologların, kaçınılmaz biçimde ulusal üslubu benimsediklerini de görmüştük. Bu bakımdan, her ulusal toplumun, kendi tikel siyasal projesinden doğan bir tekilliği vardır. Entelektüel geleneğin kendisi bile ulusaldır. Bu olgu, ulusun kendisiyle ilgili görüşlerdeki gecikmeyi ve modern araştırmaların ulusçu talep hareketleriyle ilgili bilgi yönünde gelişmiş olmasını açıklar. "Etnilerarası ilişkiler" terimine

verilen anlam bile, her topluma özgü toplumsal bir inşanın ürünüdür. Etnik ya da "ırksal" bir düzeyi kapsamak zorunda değildir. Etnilerarası ilişki uzmanları, bugüne dek birikmiş bilgileri bütünleştirmeyi sağlayabilecek büyük bir kuramın yokluğundan yakınıp dururlar; ancak bunun yalın nedeni, toplumla ilgili büyük bir kuramın elimizin altında olmaması değil midir? Etnilerarası ilişkiler, *tarihsel ortaklaşmaların* aynı siyasal birlik içinde bütünleşmelerine ilişkin yolları ve onların varlığı yüzünden ortaya çıkan tikel tarihsel çatışmaları ifade ettiği sürece, genel olarak toplumlarla ilgili bir kuram oluşturulamayacağı için, etnilerarası ilişkiler alanında da genel bir kuram ortaya atılamaz.

Bütün bunlar, sosyoloji girişiminin mutlak göreliliğe mahkûm olduğu anlamına gelmez. Sosyoloji bilgisinin toplumsal aktörlerin söylemine karışmasının nedeni, mutlak nesnelliğin imkânsız olması değildir. Bilgi, ulusal entelektüel bir geleneğe bağımlı olmanın ötesinde, aklın evrensel yönelimi olma niteliğindedir. Her tür akılcı araştırma; yani soruşturmaya ve düşünceye dayalı, kendinin eleştirisi olan araştırma toplumsal uygulamaların anlaşılmasına katkıda bulunur. Kaçınılması gereken şey, kendi zamanında oluşmuş Fransız sosyolojisini ya da günümüz Amerikan sosyolojisini sosyolojinin *kendisiyle* karıştırmaktır. Önceki bölümde göreli kültür göreliliği üstüne önerilen çözümlemeler, sosyolojinin kendisine uygulanabilir. Bilgi girişiminden vazgeçilmedikçe, sosyoloji projesi de mutlak göreliliğe indirgenemez. Her bir ulusal geleneğin ortaya koyduğu sosyoloji, bir ufuk ya da bir yönelim olarak algılanması gereken genel bilgi girişimine katkıda bulunur.

Sosyologlar, tam göreliliği tümüyle benimsemek ve çözümlemeleri tarihsel deneyimle karşılaştırma riskini alarak çözümlemeler önermek gibi saygın bir rol üstlenirler. Bakış açıları gereği, ulusal özgüllükleri ve tarihsel olayları dikkate almaktan kaçınamazlar; bir bakıma. tarihsel ve göreli bağlamda düşünmeye mahkûmdurlar. Ütopyanın ve özcü düşüncenin kışkırtmaları karşısında diğerlerinden daha dikkatli olmalıdırlar. Somut toplumların gerçekliklerini ve baskılarını göz önünde bulundurmayı reddeden soyut evrenselciliğin sapmaları karşısında direnmek zorundadırlar. Çelişkileri aydınlatmak konusunda diğerlerin-

den daha büyük bir sorumluluk taşırlar ve –Claude Lévi-Strauss'un, uluslararası kuruluşlardaki rutin ırkçılık karşıtlığını belirtmek için kullandığı ifadeyle– onları yalnızca "saygılı sözler"le çözmekten kaçınmalıdırlar. Onlara göre eşitlik ile fark, bireyin saygınlığı ile kültürün otantikliği arasındaki çatışkılar, –zaten tartışılması mümkün olmayan– her iki tarafın değerli olduğunu ortaya koymakla yetinen fazla yalın uzlaştırma formülleriyle çözülemez. Sosyologlar, tarihsel deneyimden yola çıkarak toplumsal kurumlar bağlamında düşünmelidirler. Ancak, toplulukçuluğun çekiciliğine de kapılamazlar; çünkü, mutlak farkçılık ya da görelilikle yakın bağlar kuran bu yaklaşım, tikelciliklerin, yurttaşlık ilkesinin yaratıcı ütopyası ve aklın evrensel ufku –insanların çeşitliliği ve toplumsal koşullarının eşitsizliği ötesinde, onlar arasındaki eşit alışverişin koşulu–karşısındaki zorunlu aşkınlığına aldırmaz.

Etnilerarası ilişkilerin incelenmesi, sosyolojinin kaçınılması ve üstesinden gelinmesi zor açmazlarını örnekler. Sosyologlar, kimi toplumsal görüngüleri etnik, ırksal ya da ırkçı nitelikleriyle belirtip çözümlerken onları kışkırtmazlar elbette; ancak, onların toplumsal bakımdan görünürlüğünü ve aktörlerin tamamının onlarla ilgili bilincini artırarak, istemeden de olsa onların güçlenmesine katkıda bulunurlar.

Tocqueville, örnek bir üslupla, sosyoloji çözümlemesi ile dolambaçsız ifade ettiği ahlaki hoşnutsuzluğu birbirinden ayırıyordu.

> "Güney Eyaletleri'nde kabul edilen kölelerle ilgili mevzuat, günümüzün akıl almaz bir canavarlığıdır ve tek başına, insanlık yasalarında yaşanan bir tür çalkantıyı gün ışığına çıkarmaya yeter.
>
> Doğanın düzeninin altüst edildiğini gördüğümde, yasalar karşısında insanlığın boşuna bağırıp çağırdığını ve çırpındığını duydukça bu ihlalleri yapan günümüz insanlarını bozguna uğratmanın hiçbir yolunu bulamadığımı itiraf etmeliyim; ancak şunu da belirtmeliyim ki, bin yıllık eşitlikten sonra dünyaya yeniden köleliği getirenlere karşı büyük bir nefret biriktiriyorum içimde [...]. Tam tersine, Birleşik Devletler'deki Amerikalıların yerliler karşısında takındığı tutum, biçimlere ve meşruluğa duyulan en saf sevgiyle soluk alıp vermektedir [...]. Benzersiz canavarlıkları yüzünden asla temizleyemeyecekleri bir balçığa bulanan İspanyollar, ne Kızılderi-

> li ırkını yok etmeyi başarabildiler ne de onun kendi haklarından yararlanmasına engel olabildiler; Birleşik Devletler'deki Amerikalılar ise, bu iki sonuca müthiş kolay ulaştılar ve sakin, yasal, insansever davranarak ne kan döktüler ne de dünyanın ahlaki değerlerinden tekini ihlal ettiler. İnsanlığın yasalarına daha çok saygı göstererek insanları yok edemezsiniz."

O gün bu gündür sosyologlar çözümlemelerinde, bilimsel çalışma yapma tutkusuyla üstü kapalı bir suçlamaya yer verdiler sık sık; bu da, salt çözümsel tartışmayı zorlaştırdı ve "ırkçılık" suçlaması fazlaca sık kullanılan bir argüman oluşturdu.

Etnilerarası ilişki uzmanlarının tamamı İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana ırkçılığa karşı mücadele etmek istiyor, ancak, ırklar arasındaki ilişkileri konu seçtikleri için ırkların toplumsal gerçeklikler halinde oluşmasına katkıda bulunmuş oluyorlar. "Bütün kategoriler gibi ırk kategorilerinin de Devlet tarafından herhangi bir biçimde tanınması onları dondurma, meşrulaştırma ve devamlılığını sağlama etkisi yaratır";[1] aynı etki, bilimsel etkinlik içinde söz konusu. Günümüz sosyologlarının büyük çoğunluğu yurttaş olarak ırkçılık karşıtı militanlar da oldukları için, onların araştırma etkinlikleri, istemeden de olsa kendiliğinden ırksallaştırılmış kategorilerin dondurulmasına, meşrulaştırılmasına ve devamlılığının sağlanmasına katkıda bulunabilir her zaman. Colette Guillaumin'in ırk ilişkileri sosyolojisine yönelttiği ve daha sonraları geniş bir kesim tarafından desteklenen eleştiri, bu noktayı ele alır. Ancak kaçınılmaz olarak, onların "ırkçılık" takıntısı, suçladıkları durumun öğelerinden biri halini alır. Öyle ki, herkes birbirini "ırkçılık"la suçlayacak hale gelir.

Söylemlerin kendisi, diğerlerinden çok daha fazla olay niteliğindedir. Deneysel-istatistik bilgi, hem toplumsal nesneyi hem de bilimsel nesneyi inşa eder. Çözümleme kategorilerinin inşası bile belirlenimciliğe sürükleme riski taşır. Durkheim, ulusal-altı ya da ulusal-üstü aidiyetlere ya da tikel gönderimlere kamu alanında yer vermeyen Fransız ulu-

1 Van den Berghe, Stanfield'de, 1993, s. 241.

sunun bu ilkesine derinden bağlıydı; toplumsal yaşamdaki etnik boyutların yok olacağını düşündüğü için, onları dikkate almıyordu. Günümüz Fransa'sındaki bazı ırkçılık karşıtı militanlar, aynı nedenlerle, "ırk" ve "ırkçılık" terimlerinin yasa metinlerinden çıkarılması gerekip gerekmediğini soruyorlar kendilerine; çünkü bu metinlerin varlığı bile ırkların var olduğu düşüncesini içeriyor. Irkla ilgili ayrımcılıkları metinlerden yararlanıp yasaklamak, ırkların var olduğunu kabul etmek değil midir? "*Irk* ya da etnik azınlıklar kavramını resmen kabul etmek, meşrulaştırmak", "yasaların ayrımcı mantığı içinde yer almak"[2] değil midir? İşte bu nedenle, Birleşik Devletler'deki Siyahlar, önceleri "zenciler" (*Negroes*), daha sonra "renkli insanlar" (*Coloreds*) olarak adlandırılanlar, sırasıyla "Siyahlar" (*Blacks*), "Afro-Amerikalılar" (*Afro-Americans*), nihayet "Afrikalı-Amerikalılar" (*African-Americans*) olarak adlandırılmak istediler ve bu hakkı elde ettiler. Bu son adlandırmalar, göçmenlikle ilgili olumlu düşüncelere bağlıyordu onları. Sözcükler, başka alanlarda olduğundan çok daha fazla toplumsal gerçekliklerin yaratılmasına katkıda bulunur. İnsanlığı ırklar halinde düşünmek yalnızca betimlemeye değil, aynı zamanda inşaya yönelik bir eylemdir.

Uzun süre ayrımcılığa maruz kalmış grupları kapsayan ve olgulara değiniyormuş gibi görünebilecek cümleler; "Medyada çok sayıda Yahudi çalışıyor" ya da "Siyahların hapishanelerdeki oranı yüksek" gibi ifadeler, yalın nesnel saptamalar olmaktan çıkıyor (doğru bile olsalar); çünkü bunlar, bu "saptamalar" Yahudilere ve Siyahlara zulmedenlerin argümanı olarak kullanıldı uzun süre. Bunlar, "Denizcilik alanında pek çok Brötanyalı çalışıyor" ya da "Gümrükçülük yapan pek çok Korsikalı var" demekle aynı şey değildir. Çünkü bu ifadeler hiçbir zaman Brötanyalılara ya da Korsikalılara eziyet etmek için kullanılmamıştır. Araştırmalarda elde edilen her tür sonuç bu tür önermelerle noktalanabilir, çünkü tanımları ne olursa olsun, çeşitli kategorilerin üyelerinin, toplumsal yaşamın çeşitli mevkilerinde eşitsiz temsil edilmeleri olağandır. Toplum ile sosyoloji arasındaki bağ, diğer alanların toplum-

2 Costa-Lascoux, 1992 a, s. 324, italikler yazarın.

la kurduğu bağdan daha yakındır. Sosyolog, nesnellik tutkusuna rağmen kendi içinde bulunduğu toplumsal koşullardan tümüyle kaçamaz; ancak onun yaptığı çözümlemeler de, aynı ölçüde belli bir aidiyet tarafından belirlenmez. Yahudi araştırmacılar Yahudi düşmanlığı karşısında daha duyarlıdır, ancak bu durum yaptıkları araştırmaların niteliğine gölge düşüremez; yapılan çalışmalar bu tekil konunun ötesinde, insanlar arasındaki ilişkilerin anlaşılmasına katkıda bulunur. Kaldı ki, soruşturmalardan elde edilen sonuçlar ne olursa olsun, daha önce de söylediğimiz gibi, araştırmacının etnik aidiyetine gönderimde bulunmadan, günümüz Birleşik Devletler'inde elde edilen sonuçları yorumlamak mümkün değildir. Günümüzde, "ırkçı" sıfatı bütün Batı toplumlarında hakaret olarak kullanılmaktadır; ideolojik ya da entelektüel tartışmalarda rakibin meşruluğunu ortadan kaldırmanın bir aracı olmuştur artık. Birleşik Devletler'de yapılan araştırmalar, en büyük tutku yaratan toplumsal sorunlara doğrudan bağlıdır ve buralarda elde edilen sonuçlar da doğrudan doğruya siyasal alanda yorumlanır. Araştırmacılar arasındaki anlaşmazlıklar, bilim ya da akademi çevrelerinde sürdürülen polemiklerden çok karşılıklı ırkçılık suçlamalarıyla noktalanmaktadır. Nihayet, sosyologların siyasal eylem için doğrudan sonuçlar elde edemeyeceklerine inanılan diğer konuların aksine, etnilerarası ilişkilerle ilgili hiçbir bilimsel çalışmayı, ırkçılık karşıtı mücadeleye katkıda bulunacak bir bölüm yazmadan tamamlayamamışlardır.

Bu tartışmalarda hiç kimse, bir varsayımın ya da bir kuramın doğruluğu ya da yanlışlığı ile onun doğru kabul edilmesinin yaratabileceği tehlike arasındaki ayrımı açıkça yapmıyor: Bu yüzden de, biyolojistlerle yapılan her tür tartışma entelektüel meşruluğunu kaybediyor. Belli bir araştırmanın sonuçlarının kullanılması karşısında kayıtsız kalınamaz, ancak bu muhtemel kullanımdan ötürü herhangi bir bilgi projesini kesintiye uğratmak da yanlıştır. Oysa, sırf siyasal bakımdan suiistimal edildi diye dışlanan varsayımlar pek çoktur.

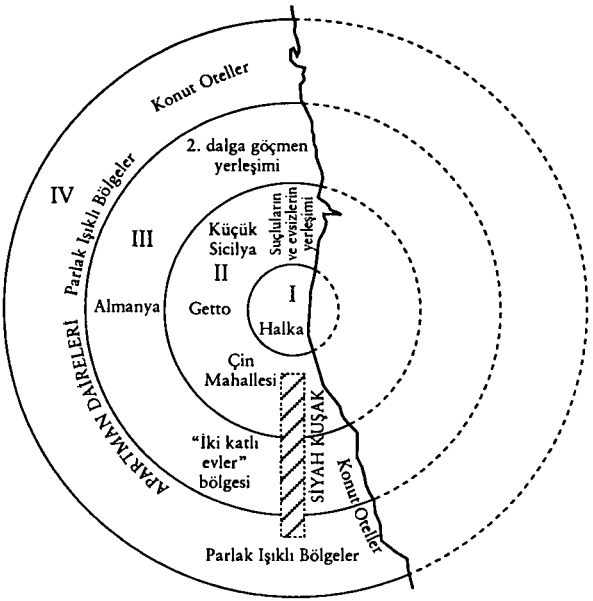
Fiili eşitsizlikler yaşanıyor diye demokrasi projesi, ilkesi gereği tartışma konusu yapılmamaktadır, çünkü bu proje, gerçekte ve toplumsal olarak eşitsiz kişilerin siyasal ve hukuksal bakımdan eşit mu-

amele görmeleri düşüncesine ve idealine dayanmaktadır. Bununla birlikte, demokratik toplumda eşitsizlik olarak algılanan farkların saptanmasının, kişilerin eşitsiz muameleyle karşı karşıya kalmasında çoğu kez argümanları fiilen oluşturduğu da doğrudur. Modern toplumların siyasal ve ahlaki meşruluğuna, modernliğin kendi anlamına yöneltilebilecek yargılara bu denli derinden bağlı sorunları ele alırken, bunlarla ilgili sonuçları sunan ve çözümleyen sosyologların son derece uyanık davranmaları gerekir. Max Weber'in kanaat etiği ile sorumluluk etiği arasında var olduğunu düşündüğü karşıtlığı hatırlatmak gerekirse, kanaat etiğine uyum sağlamakla yetinemezler; yani sosyologlar, elde ettikleri sonuçlarla ilgili okumaları ve yorumları ihmal ederek araştırmalarını yayımlayamazlar. Bununla birlikte, bütün diğer araştırmacılar gibi sosyologlar da insan aklına inanırlar; her ne kadar gösterdikleri bu kararlılığın akılcılığı hakkında bazen kuşku duymaktan geri kalmamaları gerekse de. Toplumsal aktörlerin, onların çalışmalarındaki sonuçları bazen eleştirel bir biçimde kullanabilecekleri ya da ihmal edebilecekleri argümanıyla bilimsel girişimden vazgeçemezler.

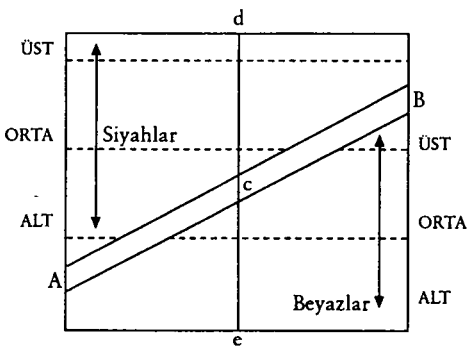
Otantikliğin ve eşitliğin modern değerler sisteminin can damarını oluşturması ve birbirleriyle çelişir hale gelebilecekleri olgusu; 20. yüzyılda yaşanan ve –tarihin gördüğü en büyük katliamlar olmasa da– en akılcı biçimde düzenlenmiş soykırımların sözde bilimsel bir ırk kuramı adına yapılmış olması olgusu; pek çok halkı tümüyle ortadan kaldırırken kullanılan bilimsel düzenlemelerde insan aklının kullanılmış olması olgusu; bütün bunlar, *tarihsel ortaklaşmalar* arasındaki ilişkilerin aldığı biçimler üstüne yapılan araştırmaları son derece zahmetli hale getirmektedir. Sosyologlar, nesnel yargılar getirmeyi zorlukla başarabiliyorlar ve çoğunlukla, düşünce gayretiyle siyasal mücadeleyi birbirine karıştırıyorlar. Sosyolojik nesnelliğin kaçınılmaz sınırları olduğunu asla unutmamalıyız. Bununla birlikte, zayıflıklarımız ne olursa olsun –toplumsal bilimler alanında çalışan araştırmacıların, diğer alanlarda çalışanlardan daha az zayıf mı olması gerekiyor? – sosyoloji düşüncesi tarihini sürdürmeyi ve eleştirel aklı, yani kendisine karşı da eleştirel olan aklı kullanmaya devam etmeliyiz.

Demokratik dünya,[3] öteden beri, tartışmasız kabul edilen doğrulamaların, kestirme düşüncelerin ve cani formüllerin tehdidi altındadır; ancak, bu kitabı yazarak yapmaya çalıştığım gibi, hiçbir şey bizi mücadele etmekten men edemez. Sabırlı, dürüst ve pek çoğu etki yaratabilen araştırmaların sesi yurttaşlar tarafından duyulsun diye.

3 Araştırma dünyası, demokratik dünyanın bir parçasıdır.



Büyük bir kentin şematik görüntüsü.
Burgess tarafından yapılmış Chicago haritasına uygun olarak (1925).



Kast grupları krokisi.
W. Lloyd Warner'a göre, "American Caste and Class", *American Journal of Sociology*, 1936, s. 235.

Şekil 1

Kaynakça

ADI GEÇEN ESERLER

Bu liste, etnilerarası ilişki sosyolojisine dair bir kaynakça değildir. Elbette, bu konu üstünde okumuş olduğum çalışmaların tamamını da kapsamıyor; bu metin bünyesinde ya da dipnotlarda doğrudan doğruya tartışılan, yani adı geçen eserleri içeriyor.

Abou Selim, *L'Identité culturelle. Relations interethniques et problèmes d'acculturation*, Paris, Anthropos, 1986 (1981).

Abou Selim, *Cultures et droits de l'homme*, Paris, Hachette, "Pluriel", 1992.

Abou Selim, *Retour au Parana. Chronique de deux villages guaranis*, Paris, Hachette, "Pluriel/Intervention", 1993.

Abou Selim, *La "République" jésuite des Guaranis (1609-1768) et son héritage*, Paris, Perrin-Unesco, 1995.

Ackerman Nathan W., Jahoda Marie, *Antisemitism and Emotional Disorder. A Psychanalytical Interpretation*, New York, Harper, 1950.

Adorno Theodor W., Frenkel-Brunswik Else, Levinson Daniel J., Sanford R. Nevitt, *The Authoritarian Personality*, New York, Evanston ve Londra, Harper and Row, 1950.

Alba Richard, *Ethnic Identity. The Transformation of White America*, Yale University Press, 1990.

Allport Gordon W., *The Nature of Prejudice*, Reading, Addison-Wesley, 1954.

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

Anderson Benedict, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londra, Verso, 1983 (Fransızca çevirisi: *L'Imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte, 1996).

Anderson Nels, *The Hobo. The Sociology ofthe Homeless*, The Chicago University Press, 1923 (Fransızca çevirisi: *Le Hobo*, Paris, Nathan, 1993, Olivier Schwartz'ın önsözü).

Anwar Muhammad, *Race and Politics. Ethnic Minorities in the British Political System*, Londra, Tavistock, 1986.

Aron Raymond, *Les Désillusions du progrès*, Paris, Calmann-Lévy, 1969.

Aron Raymond, *Les Étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1965, "Tel", 1967.

Aron Raymond, *Études sociologiques*, Paris, Puf, "Sociologies", 1988.

Aron Raymond, *Essais sur la condition juive contemporaine*, Paris, de Fallois, 1989.

Auletta Ken, *The Underclass*, New York, Vintage, 1982.

Balandier Georges, *Vocation actuelle de l'Afrique noire*, Paris, Puf, 1955.

Balibar Étienne, Wallerstein Immanuel, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, 1988.

Balibar Étienne, *Les Frontières de la démocratie*, Paris, La Découverte, 1992.

Banfield Edward, *The Moral Basis of a Backward Society*, New York, The Free-Press of Glencoe, 1958.

Banton Michael, *Sociology of Race Relations*, Londra, Tavistock, ve New York, Basic Books, 1967 (Fransızca çevirnisi: *Sociologie des relations raciales*, Payot, 1971).

Banton Michael, *The Idea of Race*, Londra, Tavistock, 1977.

Banton Michael, *Racial and Ethnic Competition*, Cambridge University Press, 1983.

Barth Fredrik (yönetiminde), *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organisation of Culture Difference*, Bergen, 1963, Boston, Little-Brown, 1969.

Baslez Marie-Françoise, *L'Étranger dans la Grèce antique*, Paris, Les Belles Lettres, 1984.

Bastide Roger, *Anthropologie apliquée*, Paris, Payot, 1971.

Bastide Roger, *Le Prochain et le Lointain*, PARIS, CUJAS, 1970.

Beetham David, *Max Weber and the Theory of Modern Politics*, Cambridge, Polity Press, 1985.

Benedict Ruth, *Race, Science and Politics*, New York, Modern Age, 1940.

Benedict Ruth, *Patterns of Culture*, Londra, Routledge and Kegan Paul, 1963 (1935).

Berger Morroe, Abel Theodore. Page Charles H. (yönetiminde), *Freedom and Control in Modern Society*, New York, Van Nostrand, 1954.

Bettelheim Bruno, Janowitz Morris, *The Dynamics af Prejudice*, New York, Harper, 1950.

Bettelheim Bruno, Janowitz Morris, *Social Change and Prejudice. Including the Dynamics of Prejudice*, New York, The Free Press, 1964.

Blackwell James E., Janowitz Morris (yönetiminde), *Black Sociologists. Historical and Contemporary Perspectives*, The University of Chicago Press, 1974.

Blalock Hubert M. Jr., *Toward a Theory of Minority-Group Relations*, New York, Wiley, 1967.

Blauner Robert, "Internal Colonialism and Ghetto Revolt", *Social Problems*, n° 16, bahar 1960, s. 108-408.

Blauner Robert, *Racial Oppression in America*, New York, Harper-Collins, 1972.

Bocock Robert, Thompson Kenneth (yönetiminde), *Social and Cultural Forms of Modernity, Understanding Modern Society*'nin III. cildi, Londra, Polity Press Open Society, 1992.

Bogardus Emory S., "Measuring Social Distance", *Journal of Applied Sociology*, n° 9, 1925, s. 299-308.

Bogardus Emory S., "Race Friendliness and Social Distance", *Journal of Applied Sociology*, n° 11, 1927, s. 272-287.

Bogardus Emory S., "A Social Distance Scale", *Sociology and Social Change*, n° 7, 1933, s. 265-271.

Bonacich Edna, "A Theory of Ethnic Antagonism: the Split Labor Market", *American Sociological Review*, n° 37, 1972, s. 547-559.

Bonacich Edna, "A Theory of Middlemen Minorities", *American Sociological Review*, n° 38, 1973, s. 583-594. Bonacich Edna, "Advanced Capitalism and Black/White Relations in the US: a Split Labor Market Interpretation", *American Sociological Review*, n°41, 1976, s. 34-51.

Bonacich Edna, Modell John, *The Economie Basis of Ethnic Solidarity. Small Business in the Japanese American Community*, University of California Press, 1980.

Bonnet Serge, *Sociologie politique et religieuse de la Lorraine*, Paris, Armand Colin, 1970.

Bonnet Serge, *L'Homme du fer*, Presses Universitaires de Nancy, 1984-1987, 4 cilt.

Bourdieu Pierre, "La domination masculine", *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 84, Eylül 1990, s. 4-31.

Bourdieu Pierre, "Esprits d'État. Genèse et structure du champ bureaucratique", *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 96-97, Mart 1993, s. 49-62.

Bourdieu Pierre, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, "Liber", 1997.

Bourricaud François, *Pouvoir et société dans le Pérou contemporain*, Paris, Armand Colin, 1963.

Brubaker William R. (yönetiminde), *Immigration and the Politics of Citizenship in Europe and North America*, New York ve Londra, University Press of America, 1989.

Burgess Ernest W., Bogue Donald J., *Contributions to Urban Sociology*, The Chicago University Press, 1964.

Carmichael Stockely, Hamilton Charles V., *Black Power. The Politics of Liberation in America*, New York, Random House, 1967 (Fransızca çevirisi: *Le Black Power. Pour une politique de libération aux États-Unis*, Paris, Payot, 1968).

Castles Stephen, Kosak Godula, *Immigrant Workers and Class Structures in Western Europe*, Oxford University Press, 1973.

Cayton Horace R., Drake St. Clair, *Black Metropolis. A Study of Negro Life in a Northern City*, New York, Harcourt, Brace, 1945.

Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS), *The Empire Strikes Back. Race and Racism in 70s Britain*, Londra, Hutchinson, 1982.

Child I. L., *Italian or American*, Yale University Press, 1943.

Clark Kenneth B., *Dark Ghetto. Dilemmas of Social Power*, New York, Harper and Row, 1965.

Clastres Pierre, *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1980.

Cohen Ronald, "Ethnicity: Problems and Focus in Anthropology", *Annual Review of Anthropology*, n° 7, 1978, s. 379-403.

Cooley Charles H., *Social Organization. A Study in the Larger Mind*, New York, Scribners's, 1909.

Costa-Lascoux Jacqueline, *De l'immigré au citoyen*, Paris, La Documentation Française, 1989.

Costa-Lascoux Jacqueline, "La relativité des mots et la prégnance des faits", *Mots*, n° 18, 1992 a, s. 317-329.

Costa-Lascoux Jacqueline, "L'étranger dans la nation", *Raison Présente*, n° 106, 1992 b, s. 79-93.

Costa-Lascoux Jacqueline ve Weil Patrick (yönetiminde), *Logiques d'États et immigrations*, Paris, Kimé, 1992 c.

Coulon Alain, *L'École de Chicago*, Paris, Puf, "Que sais-je?", 1992.

Cox Oliver C, "The Modern Caste School of Race Relations", *Social Forces*, n°21, Aralık 1942, s. 218-226.

Cox Oliver C, *Caste, Class and Race. A Study in Social Dynamics*, New York, Doubleday, 1948.

Cross Malcolm, *Entzinger Han, Lost Illusions. Caribbean Minorities in Britain and the Netherlands*, Londra, Routledge, 1988.

Cross Malcolm (yönetiminde), *Ethnic Minorities and Industrial Change in Europe and North America*, Cambridge University Press, 1997.

Crowley John, "Le rôle de la CRE dans la représentation des minorités ethniques britanniques", Revue européenne des migrations internationales, VI, 1990, 3, s. 45-62.

Davis Allison, Dollard John, *Children of Bondage*, The Chicago University Press, 1940.

Davis Allison, Gardner Burleigh B., Gardner Mary, *Deep South. A Social Anthropological Study of Caste and Class*, The Chicago University Press, 1941.

Davis James C, *Who is Black? One Nation's Rule*, Pennsylvania University Press, 1991.

Delacampagne Christian, *L'Invention du racisme. Antiquité, Moyen Âge*, Paris, Fayard, 1983.

Deutsch Karl, *Nationalism and Social Communication. An Inquiry into the Foundation of Nationality*, Cambridge ve Londra, The MIT Press, 1969 (1953).

Delannoi Gil, Taguieff Pierre-André (yönetiminde), *Théories du nationalisme. Nation, nationalité, ethnicité*, Paris, Kimé, 1991.

Despres Léo (yönetiminde), *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*, Paris ve La Haye, Mouton, 1975.

Dollard John, *Caste and Class in a Southern Town*, Yale University Press, 1937 (1988 yeni baskı).

Doyle Bertram W., *The Etiquette of Race Relations in the South*, The University of Chicago Press, 1937 (1988 yeni baskı).

Drake St. Clair, "Tendances récentes des recherches sur les noirs aux États-Unis d'Amérique", *Bulletin international des sciences sociales*, Paris, Unesco, 1957, s. 502-522.

Du Bois William E. Burghard, *The Philadelphia Negro, A Social Study*, Philadelphia University Press, 1899 (New York, Schocken, 1967 yeni baskı; Millwood, N.Y., Krauss-Thompson, 1988 yeni baskı).

Du Bois William E. Burghard, *The Souls of Black Folk*, The Chicago University Press, 1903.

Du Bois William E. Burghard, *The Autobiography of W. E. B. Du Bois*, New York, International Publishers, 1968.

Dummett Ann, *Subjects, Citizens, Aliens and Others. Nationality and Immigration Law*, Londra, Weidenfeld ve Nicholson, 1990.

Dumont Louis, "Caste, racisme et "stratification", *Cahiers internationaux de sociologie* XXIX, 1960, s. 91-112, reproduit dans *Homo hierarchicus*, Paris, Gallimard, "Bibliothèque des sciences humaines", 1966, annexe A.

Dumont Louis, *Essais sur l'individualisme*, Paris, Seuil, 1983.

Durkheim Émile, *De la division du travail social*, Paris, Puf, 1960 (1893).

Durkheim Émile, *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris, Puf, "Quadrige", 1982 (1895).

Durkheim Émile, *Le Suicide*, Paris, Puf, "Quadrige", 1990 (1897).

Durkheim Émile, *Leçons de sociologie*, Paris, Puf, 1950 (1900).

Durkheim Émile, *La Science sociale et l'action*, Paris, Puf, 1970 (1907).

Durkheim Émile, *Textes. 1: Théorie sociale, 2. Religion, morale, anomie*, Paris, Minuit, 1975.

Durkheim Émile, Compte rendu de Franz Boas, "The Mind of the Primitive Man", *Année sociologique*, XII. cilt (1909-1912), 1913.

Eisenstadt Shmuel N., *An Absorption of Immigrants. A Comparative Study Based Mainly on the Jewish Community in Palestine and the State of Israel*, Londra, Routledge and Kegan Paul, 1954.

Elias Norbert, *La Société des individus*, Paris, Fayard, 1991 (1986-1987).

Ellison Ralph, *Invisible Man*, New York, Random House, 1952.

Ellwood Charles A., *Sociology and Modern Social Science*, New York, American

Book Company, 1910.
Enloe Cynthia, *Ethnic Conflict and Political Development*, Boston, Little-Brown, 1973.
Enloe Cynthia, "The Growth of the State and Ethnic Mobilization: The American Experience", *Ethnic and Racial Studies*, IV, 1981,2, s. 183-202.
Evans-Pritchard E. E.,*Tke Nuer*, Oxford, Clarendon Press, 1940 (Louis Évrard'ın Fransızca çevirisi: *Les Nuers*, Paris, Gallimard, "Tel", 1994).
Fanon Frantz, *Les Damnés de la terre*, Paris, Maspero, 1961.
Fassin Éric, "Discours sur l'inégalité des races. The Bell Curve: polémique savante, rhétorique raciale et politique publique", *Hérodote*, 1997, n° 85, s. 34-61.
Fenton Steve, *Durkheim and Modem Sociology*, Cambridge University Press, 1984.
Ferry Jean-Marc, *Les Puissances de l'expérience*, Paris, Cerf, 1991.
Ferry Luc, Renaut Alain, *Des droits de l'homme à l'idée républicaine*, Paris, Puf, 1985.
Festinger Leon, *A Theory of Cognitive Dissonance*, Stanford University Press, 1957.
Festinger Leon, *When Prophecy Fails*, University of Minnesota Press, 1956.
Field S. (yönetiminde), *Ethnic Minorities in Britain. A Study of Trends in their Position since 1961*, Londra, HSMO, 1981.
Fitzhugh George, *Sociology for the South or The Failure of Free Society*, Richmond, Morris, 1854.
Fourier Martine, Vermès Geneviève, *Ethnisation des rapports sociaux. Racismes, nationalismes, ethnicismes et culturalismes*, L'Harmattan-ENS Fontenay-Saint-Cloud, 1994.
Fraisse Geneviève, *Muse de la raison, la démocratie exclusive et la différence des sexes*, Aix-en-Provence, Alinea, 1989.
Francis Emerich K., *Interethnic Relations. An Essay in Sociological Theory*, New York ve Amsterdam, Elzevier, 1976.
Frazier Franklin E., *The Negro Family in Chicago*, The Chicago University Press, 1932.
Frazier Franklin E., *The Negro Family in the United States*, The Chicago University Press, 1939.
Frazier Franklin E., "The Negro Family in Bahia, Brazil", *American Sociological Review*, n° 7, 1942, s. 465-478.
Frazier Franklin E., "Sociological Theory and Race Relations", *American Sociological Review*, n° 12, 1947, s. 265-271.
Frazier Franklin E., *The Negro in the United States*, New York, Mac Millan, 1949.
Frazier Franklin E., *Race and Culture Contacts in the Modern World*, New York, Knopf, 1957.

Frazier Franklin E., *Black Bourgeoisie*, Glencoe, Illinois, The Free Press, 1957 (Fransızca çevirisinin ilk yayınlanışı: *Bourgeoisie noire*, Paris, Plon, 1955).

Frazier Franklin E., Lincoln Eric C, *The Negro Church in America*, New York, Schoken, 1963.

Freud Sigmund, *Moïse et le monothéisme*, Paris, Gallimard, "Idées", 1967 (1939).

Freyre Gilberto, *Maîtres et esclaves. La formation de la société brésilienne*, Paris, Gallimard, "Tel", 1978 (1933).

Friedmann Georges, *Fin du peuple juif?*, Paris, Gallimard, "Idées", 1965.

Fuchs Lawrence, *The American Kaleidoscope. Race, Ethnicity and the Civic Culture*, Wesleyan University Press, 1990.

Furnivall J. S., *Netherlands India. A Study of Plural Economy*, Cambridge University Press, 1944.

Furnivall J. S., *Colonial Policy and Practice. A Comparative Study of Burma and Netherlands India*, Cambridge University Press, 1948.

Gans Herbert, *The Urban Villagers*, New York, Free Press, 1962 (1982 yeni baskı).

Gans Herbert, "Symbolic Ethnicity: the Future of Ethnic Groups and Cultures in America", *Ethnic and Racial Studies*, II, 1979, 1, s. 1-19.

Gans Herbert, "Symbolic Ethnicity and Symbolic Religiosity: Towards a Comparison of Ethnic and Religious Acculturation", *Ethnic and Racial Studies*, XVII, 1994, 4, s. 577-592.

Gans Herbert, *The War against the Poor. The Underclass and Antipoverty Policy*, New York, Basic Books, 1995.

Gans Herbert, Glazer Nathan, Gusfield Joseph R., Jenks Christopher (yönetiminde), *On the Making of Americans. Essays in honor of David Riesman*, University of Pennsylvania Press, 1979.

Gauthier Philippe, "La citoyenneté en Grèce et à Rome: participation et intégration", *Ktema, Civilisations de l'Orient, de la Grèce et de la Rome antiques*, n° 6, 1981, s. 176-179.

Geertz Clifford (yönetiminde), *Old Societies and New States*, New York, The Free Press, 1963.

Gellner Ernest, *Nations and Nationalism*, Oxford, Blackwell, 1983.

Giddens Anthony, *The Class Structure of the Advanced Societies*, Londra, Hutchinson, 1973.

Giddings Franklin H., *Principles of Sociology. An Analysis of the Phenomena of Association and of Social Organisation*, New York, Mac Millan, 1896.

Gifford (Lord) (chairman), *The Independent Inquiry Disturbance of October 1985 at the Broadwater Estates, Tottenham*, Londra, HMSO, 1986.

Gilroy Paul, *There Ain't no Blacks in the Union Jack*, LONDRA, Hutchinson, 1987.

Gilroy Paul, "The And of Antiracism", *New Community*, 17, n° 1, 1990, s. 71-83.

Girard Alain, Stoetzel Jean, *Français et immigrés. L'adaptation des Italiens et des Polonais en France*, Paris, Ined-Puf, 1953.

Glasgow Douglas G., *The Black Underclass. Poverty, Unemployment and the Entrapment of Ghetto Youth*, New York, Vintage, 1980.

Glass R., *Newcomers. West Indians in London*, Londra, Allen and Unwin, 1960.

Glazer Nathan, Moynihan Daniel P., *Beyond the Melting Pot. The Negroes, Puerto Ricans, Jews, Italians, and Irish of New York City*, The MIT and Harvard University Press, 1963.

Glazer Nathan, *Affirmative Discrimination. Ethnic Inequality and Public Policy*, New York, Basic Books, 1975.

Glazer Nathan, Moynihan Daniel P., (yönetiminde), *Ethnicity. Theory and Experience*, Harvard University Press, 1975.

Glazer Nathan, *Ethnic Dilemmas 1964-1982*, Harvard University Press, 1983.

Glazer Nathan, Young Kenneth (yönetiminde), *Ethnic Pluralism and Public Policy. Achieving Equality in the United States and Britain*, Londra, Heineman, 1983.

Glazer Nathan, *We Are All Multiculturalists Now*, Harvard University Press, 1997.

Goldschmidt Victor, "La théorie de l'esclavage et la méthode", et "Les renversements du concept d'égalité, des Anciens aux Modernes", *Écrits, t. 1, Études de philosophie ancienne*, Paris, Vrin, 1984.

Gordon Milton M., *Assimilation in American Life. The Role of Race, Religion and National Origin*, New York, Oxford University Press, 1964.

Gordon Milton M., *Human Nature, Class and Ethnicity*, New York, Oxford University Press, 1978.

Gorer Geoffrey, *The American People. A Study in National Character*, New York, Norton, 1948 (Fransızca çevirisi: *Les Américains. Étude d'un caractère national*, Paris, Calmann-Lévy, 1949).

Goulbourne Harry, *Black Politics in Britain*, Avebury, Aldershot, 1990.

Goulbourne Harry, *Ethnicity and Nationalism in Postimperial Britain*, Cambridge University Press, 1991.

Goulbourne Harry, "New Issues in Black British Politics", *Social Science Information*, XXXI, 1992, 2, s. 355-373.

Greeley Andrew M., *Ethnicity in the United States. A Preliminary Reconnaissance*, New York, Wiley, 1974.

Grégoire (abbé), *Essai sur la Régénération physique, morale et politique des juifs*, Paris, Stock, "Judaïsme/Israël", 1988 (1787).

Guillaumin Colette, *L'Idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, Paris ve La Haye, Mouton, 1972.

Guillaumin Colette, "Caractères spécifiques de l'idéologie raciste", *Cahiers internationaux de sociologie*, n° 53, 1972 b, s. 247-274.

Guillaumin Colette ve Poliakov Léon, "Max Weber et les théories bioraciales du xx^{e} siècle", *Cahiers internationaux de sociologie*, LVI. cilt, Ocak-Haziran 1974, s. 115-126.

Habermas Jurgen, *Écrits politiques*, Paris, Cerf, 1990 (1985-1990).

Hacker Andrew, *Two Nations. Black and White, Separate, Hostile, Unequal*, New York, Free Press, 1996.

Hannerz Ulf, *Soulside. Enquiries into Ghetto Culture and Community*, Columbia University Press, 1969.

Hansen Marcus Lee, *The Immigrant in American History*, Harvard University Press, 1940.

Hansen Morgens H., *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, Oxford, Blackwell, 1991 (Fransızca çevirisi: *La Démocratie athénienne à l'âge de Démosthène*, Paris, Les Belles Lettres, 1993).

Hare Nathan, *Black Anglo-Saxons*, New York, Marzani and Munsell, 1965.

Hassner Pierre, "Vers un universalisme pluriel?", *Esprit*, Aralık 1992.

Haupt Georges, Löwi Michael, Weill Claudie, *Les Marxistes et la Question nationale* (1848-1914), Paris, Maspero, 1974.

Hechter Michael, *Internal Colonialism. The Celtic Fringe in British National Development 1536-1966*, University of California Press, Londra, Routledge ve Kegan Paul, 1975.

Heer Friedrich, *L'Univers du Moyen Âge*, Paris, Fayard, 1970 (1961).

Herberg Will, *Protestant-Catholic-Jew. An Essay in American Religious Sociology*, Garden City, N.Y., Doubleday, 1955 (Fransızca çevirisi: *Protestant-catholique-juif*, Paris, SPES, 1960).

Héritier Françoise, *Masculin/féminin. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 1996.

Herskovits Melville J., *The American Negro*, New York, Knopf, 1928.

Herskovits Melville J., "The Negro in Bahia, Brazil: a Problem in Method", *American Sociological Review*, 1943, s. 394-402.

Hill Clifford, *Immigration and Integration. A Study of the Settlement of Coloured Minorities in Britain*, Oxford, Pergamon, 1970.

Hoggart Richard, *The Uses of Literacy. Aspects of Working-Class Life*, Londra, Penguin-Chatto and Windus, 1957 (Fransızca çevirisi: *La Culture du pauvre*, Paris, Minuit, 1970).

Hollinger David A.,"Postethnic America", *Contention*, 11, 1992, l, s. 79-96.

Hollinger, David A., *Postethnic America. Beyond Multiculturalism*, New York, Basic Books, 1995.

Horowitz Donald, *Ethnic Groups in Conflict*, University of California Press, 1985.

Hughes Henry, *Treatise on Sociology. Theoretical and Practical*, Philadelphie, Lippicott, Grambo, 1854.

Hughes Everett, "Dilemmas and Contradictions of Status", *American Journal of Sociology*, Mart 1945, s. 353-357.

Intignano Béatrice d', *Femmes si vous saviez*, Paris, de Fallois, 1996.

Isajiw W. W., "Definitions of Ethnicity", *Ethnicity*, n° 1, 1974, s. 111-124.

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

Jencks Christopher, *Rethinking Social Policy. Race, Poverty and the Underclass*, Harvard University Press, 1992.

Jensen Arthur R. "How Much Can we Boost IQ and Scholastic Achievement?", *Environment, Heredity and Intelligence*, Harvard Educational Review Reprint series 2, 1969.

Jodelet Denise, Viet Jean, Besnard Philippe, *La Psychologie sociale. Une discipline en mouvement*, Paris ve La Haye, Mouton, 1970.

Johnson Charles, *The Negro in Chicago*, The Chicago University Press, 1922.

Johnson Charles, *The Shadow of the Plantations*, The Chicago University Press, 1934.

Johnson Charles, *Growing Up in the Black Belt*, New York, Schocken Books, 1967.

Johnson Mark R. D., "The Question of Ethnic Origin in the 1991 Census", *New Community*, XIX, 1993, 2, s. 281-289.

Kallen Horace M., *Culture and Democracy in the United States. Studies in the Group Psychology of the American Peoples*, New York, Boni and Liveright, 1924.

Kallen Horace M., *Cultural Pluralism and the American Idea*, University of Pennsylvania Press, 1956.

Katz Michael (yönetiminde), *The "Underclass" Debate*, Princeton University Press, 1993.

Kilani Mondher, *L'invention de l'autre. Essai sur le discours anthropologique*, Lausanne, Payot, 1994.

Killian Lewis M., *The Imposible Revolution? Black Power and the American Dream*, New York, Random House, 1968.

Kivisto Pierre ve diğerleri (yönetiminde), *American Immigrants and their Generations. Studies and Commentaries on the Hansen Thesis after Fifty Years*, University of Illinois Press, 1990.

Klineberg Otto, *Race Differences*, New York, Harper, 1935.

Klineberg Otto (yönetiminde), *Characteristics of the American Negro*, New York, Harper, 1944.

Klineberg Otto, *Psychologie sociale*, Paris, Puf, 1963 (1957).

Kuper Leo, Smith Michael G., *Pluralism in Africa*, University of California Press, 1969.

Kymlicka Will, *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford University Press, 1995.

Kymlicka Will, "The Impact of "Multiculturalism" on the Integration of Immigrant Groups", Paper for Canadian Heritage, Eylül 1995 b.

Lacorne Denis, *La Crise de l'identité américaine. Du melting-pot au multiculturalisme*, Paris, Fayard, 1997.

Ladner Joyce A., *Tomorrow's Tomorrow. The Black Woman*, Garden City, N.Y., Doubleday, 1971.

Ladner Joyce A. (yönetiminde), *The Death of White Sociology*, New York, Vintage Books (Random House), 1973.

Lapeyronnie Didier, *L'Individu et les Minorités. La France et la Grande-Bretagne face à leurs immigrés*, Paris, Puf, "Sociologie d'aujourd'hui", 1993.

La Piere Richard, "Attitudes Versus Actions", *Social Forces*, n° 13, 1934, s. 230-237.

Las Casas Barthélémy de, *L'Évangile et la Force*, Paris, Cerf, 1964 (Marianne Mahn-Lot'un çevirisi ve sunumu) (1552).

Layton-Henry Zig, *The Politics of Race in Britain*, Londra, George Allen and Unwin, 1984.

Layton-Henry Zig, *The Politics of Immigration. "Race" and "Race" Relations in Postwar Britain*, Oxford, Blackwell, 1992.

Le Bon Gustave, *Les Lois psychologiques de l'évolution des peuples*, Paris, Alcan, 1894.

Le Cour Grandmaison Olivier, Withol de Wenden Catherine (yönetiminde), *Les Étrangers dans la cité. Expériences européennes*, Paris, La Découverte, 1993.

Le Goff Jacques, *La Civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, Arthaud, 1967.

Lemaine Gérard, Matalon Benjamin, *Hommes supérieurs, hommes inférieurs? La controverse sur l'hérédité de l'intelligence*, Paris, Armand Colin, "Collection U", 1985.

Lenski G. E., "Status Cristallisation: A Non Vertical Dimension of Social Status", *American Sociological Review*, XIX, 1954, 4, s. 405-413.

Lévi-Strauss Claude, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, "Terre humaine", 1955.

Lévi-Strauss Claude, *Anthropologie structurale II*, Paris, Plon, 1973.

Lévi-Strauss Claude, *Le Regard éloigné*, Paris, Plon, 1983.

Lévy André, *Psychologie sociale. Textes fondamentaux anglais et américains*, Paris, Dunod, 1965.

Levy Mark L., Kramer Michael S., *The Ethnic Factor. How American Minorities Decide Elections*, New York, Simon & Schuster, 1972.

Lewis Bernard, *Semites and Anti-Semites. An Inquiry into Conflict and Prejudice*, New York, Norton, 1986 (Fransızca çevirisi: *Sémites et antisémites*, Paris, Fayard, 1987).

Lewis Oscar, *Five Families. Mexican Case Studies in the Culture of Poverty*, New York, Basic Books, 1959.

Lewis Oscar, *Les Enfants de Sanchez*, Gallimard, 1963 (çeviri: *The Children of Sanchez. Autobiography of a Mexican Family*, New York, Random House, 1961).

Lieberson Stanley, "A Societal Theory of Race and Ethnic Relations", *American Sociological Review*, n° 26, 1961, s. 902-910.

Lieberson Stanley, *Ethnic Patterns in American Cities*, New York, The Free Press, 1963.

Lieberson Stanley, *A Piece of the Pie. Blacks and White Immigrants since 1880*, Stanford University Press, 1980.

Lieberson Stanley ve Waters Mary, *From Many Strands. Ethnic and Racial Groups in Contemporary America*, New York, Russell Sage, 1988.

Liebow Elliot, *Tally's Corner. A Study of Negro Streetcorner Men*, Toronto, Boston, Little-Brown, 1967.

Light Ivan, *Ethnic Enterprise in America*, The University of California Press, 1972.

Lipset Martin Seymour, *The First New Nation. The United States in Historical and Comparative Perspective*, New York, Basic Books, 1963.

Lomoky Kofi, *Going to School. The African-American Experience*, State of New York University Press, 1990.

Long John, *Voyages*, yeni baskı Paris, Metaillé, 1980.

Long Marceau (başkanlığındaki Kurul raporu), *Être français aujourd'hui et demain*, Paris, UGE, 10/18, 1988, 2 cilt.

Lopreato Joseph, *Peasants No More*, San Francisco, Chandler, 1967.

Lukes Steven, *Emile Durkheim. His Life and Work*, Londra, Allen Lane, 1973.

Mac Kay J., "An Exploratory Synthesis of Primordial and Mobilisationist Approaches to Ethnic Phenomenon", *Ethnic and Racial Studies*, V, 1982, 4, s. 395-420.

Mannoni Octave, *Psychologie de la colonisation*, Paris, Seuil, 1950.

Martiniello Marco, *L'Ethnicité dans les sciences sociales contemporaines*, Paris, Puf, "Que sais-je?", 1995.

Massey Douglas S., Denton Nancy A., *American Apartheid, Segregation and the Making of the Underclass*, Harvard University Press, 1993 (Fransızca çevirisi: *American Apartheid*, Paris, Descartes, 1995).

Mauss Marcel, *Œuvres. 3: Cohésion sociale et divisions de la sociologie*, Paris, Minuit, 1969.

Mead Margaret, *And Keepyour Powder Dry: an Anthropological Look at America*, New York, Morrow, 1942.

Meehan Elizabeth, "Citizenship and the European Community", *Political Quarterly*, Nisan-Haziran 1993, s. 172-186.

Meehan Elizabeth, *Citizenship and the European Community*, Londra, Sage, 1993 b.

Memmi Albert, *Le Racisme*, Paris, Gallimard, "Folio", 1994 (1982).
Memmi Albert, *Portrait du colonisé précédé du portrait du colonisateur*, Paris, Buchet-Chastel, 1957.
Mendras Henri (yönetiminde), *Éléments de sociologie. Textes*, Paris, Armand Colin, 1978.
Merton Robert K., "Insiders and Outsiders. A Chapter in the Sociology of Knowledge", *American Journal of Sociology*, n° 18, 1972, s. 9-47.
Meyer Jean, *Les Européens et les autres. De Cortès à Washington*, Paris, Armand Colin, 1975.
Miles Robert, Phizacklea Annie, *Racism and Political Order*, Londra, Routledge, 1979.
Miles Robert, *Racism and Migrant Labour*, Londra, Routledge and Kegan Paul, 1982.
Miles Robert, *White Man's Country: Racism in British Politics*, Londra, Pluto Press, 1984.
Miles Robert, "Marxism Versus the Sociology of "race relations"?", *Ethnic and Racial Studies*, VII, 1984, 2, s. 217-237.
Miles Robert, "Class Relations and Racism in Britain in the 1980s", *Revue européenne des migrations internationales*, III, 1-2, 1987, s. 223-238.
Miles Robert, *Racism after Races Relations*, Londra, Routledge, 1993.
Modood Tariq, "Catching Up with Jesse Jackson: Being Oppressed and Being Somebody", *New Community*, XVII, 1990, 1, s. 85-96.
Modood Tariq, "Colour, Class and Culture: the Three C's of Race", *Equal Opportunity Review*, n° 30, 1990, s. 31-33 b.
Mommsen Wolfgang J., *The Age of Bureaucracy. Perspectives on the Political Sociology of Max Weber*, Oxford, Blackwell, 1974.
Montesquieu, *Cahiers 1716-1765*, Paris, Grasset, 1941.
Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Paris, Gallimard, "La Pléiade", 1951.
Moore Robert I., *La Persécution. Sa formation en Europe, x^e-xiii^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1991 (1987).
Moscovici Serge, *Introduction à la psychologie sociale*, Paris, Larousse, 1972-1973, 2 cilt.
Moscovici Serge (yönetiminde), *Psychologie sociale*, Paris, Puf, 1984.
Moscovici Serge, *Psychologie des minorités actives*, Paris, Puf, 1996 (1976).
Moynihan Daniel P., *The Negro Family. A Case for National Action*, Washington D.C., US Department of Labor, 1965.
Murray Charles, *Loosing Ground. American Social Policy 1950-1980*, New York, Basic Books, 1984.
Murray Charles, Herrnstein Richard, *The Bell Curve. Intelligence and Class Structure in American Life*, New York, The Free Press, 1994.

Myrdal Gunnar (R. Sterner ve A. Rose ile birlikte), *An American Dilemma. The Negro Problem and Modem Democracy*, New York, Harper and Row, 1944 (yeni baskı 1962, 1972).

Myrdal Gunnar, *Challenge to Affluence*, New York, Random House, 1963.

Nairn Tom, *The Break-Up of Britain. Crisis and Neo Nationales*, Londra, New Left Books, 1981 (1977).

Nanton Philip, "The New Orthodoxy: Racial Categories and Equal Opportunity Policy", *New Community*, XV, 1989, 4, s. 549-564.

Nicolet Claude, *Le Métier de citoyen dans la Rome républicaine*, Paris, Gallimard, "Bibliothèque des histoires", 1976.

Nisbet Robert A., *The Sociological Tradition*, Londra, Heineman, 1966 (Fransızca çevirisi: *La Tradition sociologique*, Paris, Puf, "Sociologies", 1984).

Nisbet Robert A., "Citizenship. Two Traditions", *Social Research*, XLI, 1974, 4, s. 612-637.

Noiriel Gérard, *Le Creuset français. Histoire de l'immigration*, Paris, Seuil, 1988.

Noiriel Gérard, *La Tyrannie du national. Le droit d'asile en Europe*, Paris, Calmann-Lévy, 1991.

Noiriel Gérard, "Socio-histoire d'un concept: les usages du mot nationalité au XIX^e siècle", Genèses, n° 20, Eylül 1995.

Olzak Susan, Nagel Joane, *Competitive Ethnic Relations*, Academie Press, 1986.

Ozouf Mona, *Les Mots des femmes. Essai sur la singularité française*, Paris, Fayard, "L'esprit de la cité", 1995.

Pagès Roger, "Du reportage psycho-sociologique et du racisme: à propos de la marche civique sur Washington", *Revue française de sociologie*, 1963, n° 4, s. 424-437.

Park Robert E., *Race and Culture. Essays in the Sociology of Contemporary Man*, Glencoe, Illinois, The Free Press, 1950.

Park Robert E., Burgess Ernest W., *Introduction to the Science of Sociology*, New York, Greenwood Press, 1924.

Passeron Jean-Claude, "La rationalité et les types de l'action sociale chez Max Weber", *Revue européenne des sciences sociales*, n° 98, 1994, s. 27-45.

Patterson Orlando, *Ethnic Chauvinism. The Reactionnary Impulse*, New York, Stein & Day, 1977.

Patterson Sheila, *Black Strangers. A Study of West Indies in London*, Londra, Tavistock, 1963.

Paugam Serge (yönetiminde), *L'Exclusion. L'état des savoirs*, Paris, La Découverte, 1996.

Pettigrew Thomas F., "Personality and Socio-Cultural Factors in Intergroup Attitudes: a Cross-Cultural Comparison", *Journal of Conflict Resolution*, 1958, n°2, s. 29-42.

Pettigrew Thomas F., "Regional Differences in Anti-Negro Prejudice", *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 1959, s. 28-36.

Phizacklea Annie, Miles Robert (yönetiminde), *Labour and Racism*, Londra, Routledge ve Kegan Paul, 1980.

Phizacklea Annie, *Homeworking Women. Gender, Racism and Class at Work*, Oxford, Blackwell, 1995.

Poliakov Léon, *Le Mythe aryen*, Paris, Calmann-Lévy, 1971.

Pouillon Jean, Maranda Pierre (yönetiminde), *Échanges et communication. En hommage à Claude Lévi-Strauss*, Paris ve La Haye, Mouton, 1970.

Poulter Sebastian, *English Law and Ethnic Minority Customs*, Buttworths, 1986.

Poulter Sebastian, "Cultural Pluralism and its Limits: a Legal Perspective", dans Britain. *A Plural Society*, Londra, Commission for Race Equality, 1989.

Poutignat Philippe, Streiff-Fénart Jocelyne, *Théories de l'ethnicité*, Paris, Puf, "Le sociologue", 1995.

Rainwater Lee, Coleman P., Handel G., *Worksman's Wife. Her Personnality, World and Life Style*, New York, Oceana, 1959.

Rainwater Lee, Yancey William L. (yönetiminde), *The Moynihan Report and the Politics of Controversy*, Cambridge, MIT University Press, 1967.

Rainwater Lee, *Behind Ghetto Walls. Black Families in a Ghetto Slum*, Chicago, Aldine, 1970.

Rath Jan, *Minosering: De Social costructe van ethnische minderheden*, Thèse Utrecht, 1991.

Rattansi Ali, Westwood Sallie (yönetiminde), *Racism, Modernity and Identity. On the Western Front*, Londra, Polity Press, 1994.

Rex John, "The Plural Society in Sociological Theory", *British Journal of Sociology*, X, 1959, s. 114-124.

Rex John, Moore R., *Race, Community and Conflict. A Study of Sparkbrook*, Oxford University Press, 1967.

Rex John, *Race Relations in Sociological Theory*, Londra, Weidenfeld, New York, Schocken, 1970.

Rex John, Tomlinson Sally, *Colonial Immigrants in a British City. A Class Analysis*, Londra, Routledge ve Kegan Paul, 1979.

Rex John, Mason David (yönetiminde), *Theories of Race and Ethnic Relations*, Cambridge University Press, 1986.

Rex John, "The Political Sociology of a Multicultural Society", *European Journal of Multicultural Studies*, I. cilt, n° 3, 1991.

Rex John, Drury Béatrice (yönetiminde), *Ethnic Mobilization in a Multicultural Europe*, Avebury, Aldershot, 1996.

Richmond Anthony H., *Migration and Race Relations in an English City. A Study in Bristol*, Oxford University Press, 1973.

Richmond Anthony H. (yönetiminde), *Readings in Race and Ethnic Relations*, Londra, Pergamon, 1972.

Robb James H., *Working-Class Antisemite. A Psychological Study in a London Borough*, Londra, Tavistock, 1964.

Rodinson Maxime, *Peuple juif ou problème juif?*, Paris, Maspero, 1981.

Rokeach Milton (yönetiminde), *The Open and Closed Mind*, New York, Basic Books, 1960.

Rosanvallon Pierre, *Le Sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, Paris, Gallimard, "Bibliothèque des histoires", 1992.

Rose Peter I., *Mainstream and Margins. Jews, Blacks and other Americans*, New Brunswick, New Jersey, Transaction, 1983.

Ross Edward A., *Principles of Sociology*, New York, The Century, 1920.

Rostow Walt Whitman, *The Stages of Economic Growth. A Non-Communist Manifesto*, Cambridge University Press, 1960.

Rostow Walt Whitman, *Politics and the Stages of Growth*, Cambridge University Press, 1971.

Sabouret Jean-François, *L'autre Japon. Les burakumin*, Paris, La Découverte, 1983.

San Juan Jr. E., *Racial Formation/Critical Transformations. Articulation of Power in Ethnic and Racial Studies in the United States*, Londra ve New York, Humanities Press, 1992.

Sartre Jean-Paul, *Réflexions sur la question juive*, Paris, Gallimard, "Idées", 1954 (1946).

Sayad Abdelmalek, "Les trois "âges" de l'immigration algérienne", *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 15, 1977, s. 59-81.

Scarman (Lord) (chairman), *The Brixton Disorders 10-12 april 1981*, Londra, HMSO, 1981.

Schermerhorn Richard A., *Comparative Ethnic Relations. A Framework for Theory and Research*, New York, Random House, 1970 (yeni baskı 1978).

Schnapper Dominique, *La France de l'intégration. Sociologie de la nation en 1990*, Paris, Gallimard, "Bibliothèque des sciences humaines", 1991.

Schnapper Dominique, "Le sens de l'ethnico-religieux", *Archives des sciences sociales des religions*, n° 81, 1993, s. 149-163.

Schnapper Dominique, *L'Europe des immigrés*, Paris, François Bourin, 1992.

Schnapper Dominique, *La Communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard, "NRF essais", 1994.

Sherif M., Harvey O. J., White B. J., Wood W. R., Sherif C. W., *Intergroup Conflict and Cooperation*, The University of Oklahoma, 1961.

Sherif C.W. ve Scherif M. (yönetiminde), *Attitude, Ego-Involvement and Change*, New York, Wiley, 1967.

Shils Edward, "Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties", *The British Journal of Sociology*, VIII, 1957, s. 130-145.

Silverman Maxim, *Deconstructing the Nation. Immigration, Racism and Citizenship in Modem France*, New York ve Londra, Routledge, 1992.

Simpson George E., Yinger Milton J., *Racial and Cultural Minorities. An Analysis of Prejudice and Discrimination*, New York, Harper, 1990 (beşinci baskı) (1953).

Sivanandan Ambalvaner, *Communities of Resistance. Writings on Black Struggles for Socialism*, Londra, Verso, 1990.

Smelser Neil, *Handbook of Sociology*, New York ve Londra, Sage, 1988.

Smith Anthony D., *The Ethnic Revival in the Modern World*, Cambridge University Press, 1981.

Smith Anthony D., *The Ethnic Origin of Nations*, Londra ve New York, Blackwell, 1986.

Smith Anthony D. (yönetiminde), *Ethnicity and Nationalism*, Leiden, Bril, 1992.

Smith Anthony D., "Civic and Ethnic Nationalism Revisited. Analysis and Ideology", *Bulletin of the Association for the Study of Ethnicity and Nationalism*, kış 1996-ilkbahar 1997, Londra, LSE, s. 9-11.

Smith Michael G., *The Plural Society in the British West Indies*, The University of California Press, 1965.

Sollors Werner, Beyond Ethnicity. Consent and Descent in American Culture, Oxford University Press, 1986.

Sollors Werner (yönetiminde), *Theories of Ethnicity. A Classical Reader*, Londra, Mac Millan Press, 1996.

Solomos John, *Black Youth, Racism and the State. The Politics of Ideology and Policy*, Cambridge University Press, 1988.

Sowell Thomas, *Ethnic America. A History*, New York, Basic Books, 1981 (Fransızca çevirisi: *L'Amérique des ethnies*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1983).

Sowell Thomas, *The Economies and Politics of Race. An International Perspective*, New York, Morrow, 1983 (Fransızca çevirisi: *Race, politique et économie*, Paris, Puf, 1986).

Sowell Thomas, *Race and Culture. A World View*, New York, Basic Books, 1994.

Srinivasan Shaila, *The Asian Petty Bourgeoisie in Britain. An Oxford Case Study*, Avebury, Aldershot, 1995.

Stanfield John H. II (yönetiminde), *A History of Race Relations Research. First-Generation Recollections*, Newbury ve Londra, Sage, 1993.

Stonequist Everett V., *The Marginal Man. A Study in Personality and Culture Conflict*, New York, Charles Scribner's Sons, 1937.

Stouffer Samuel A. *et al*, *The American Soldier*, Princeton University Press, 1949, 2 cilt.

Suttles Gerald D., *The Social Order of the Slum. Ethnicity and Territory in the Inner City*, Chicago University Press, 1968.

Swann (Lord) (chairman), *Education for All. The Report of the Committee of Inquiry into the Education of Children from Ethnic Minority Groups*, Londra, HMSO, 1985.

Taguieff Pierre-André, *La Force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, La Découverte, 1988.

Taguieff Pierre-André (yönetiminde), *Face au racisme*, Paris, La Découverte, 1991, 2 volumes.

Tajfel Henri, Billig Michael G., Bundy R. F., Flament C, "Social Categorization and Intergroup Behaviour", *European Journal of Social Psychology*, 1971, n° 1, s. 149-177.

Tajfel Henri, *Differenciation Between Social Groups. Studies in the Social Psychology of Intergroup Relations*, Londra, Academie Press, 1978.

Tajfel Henri, *Human Groups and Social Categories. Studies in Social Psychology*, Cambridge University Press, 1981.

Tajfel Henri (yönetiminde), *Social Identity and Intergroup Relations*, Cambridge University Press, 1982.

Taylor Charles, *Multiculturalism and the "Politics of Recognition"*, Princeton University Press, 1992.

The Negro in Chicago. *A Study of Races Relations and a Race Riot*, Report of the Chicago Commission on Race Relations, The Chicago University Press, 1922.

Thernstrom Stephan, Orlov Ann, Handlin Oscar (yönetiminde), *Harvard Encyclopedia of American Ethnic Groups*, Harvard University Press, 1980.

Thomas William I., Znaniecki Florian, *The Polish Peasant in Europe and America*, Chicago University Press, 1918-1920, 5 cilt (ikinci baskı, New York, Knopf, 1927, 2 cilt).

Thrasher F. M., *The Gang. A Study of 1313 Gangs in Chicago*, The Chicago University Press, 1927 (ikinci baskı, kısaltılmış, 1963).

Tocqueville Alexis de, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Michel Lévy, 1868 (1835).

Todorov Tzvetan, *La Conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris, Seuil, 1982.

Todorov Tzvetan, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Seuil, 1989.

Tomasi Silvano M., Engel Madeline H. (yönetiminde), *The Italian Experience in the United States*, Staten Island, N.Y., Center for Migration Studies, 1970.

Tribalat Michèle *et al*, *Cent Ans d'immigration*, Paris, INED, "Travaux et documents", 1991.

Tripier Maryse, *L'Immigration dans la classe ouvrière française*, Paris, L'Harmattan, 1990.
Turner B. S., *Citizenship and Capitalism*, Londra, Allen ve Unwin, 1986.
Van den Berghe Pierre L., *Race and Racism. A Comparative Perspective*, New York, Wiley, 1967.
Van den Berghe Pierre L., *Race and Ethnicity. Essays in Comparative Sociology*, New York, Basic Books, 1970.
Van den Berghe Pierre L., *The Ethnic Phenomenon*, New York, Elzevier, 1981.
Vatin Claude, *Citoyens et non-citoyens dans le monde grec*, Paris, SEDES-CDU, 1984.
Vos George de, Wagatsuna Hiroshi, *Japan's Invisible Race. Caste in Culture and Personality*, University of California Press, 1966 ve 1972.
Walby Sylvia, *Theorizing Patriarchy*, Oxford, Blackwell, 1990.
Ward Robin, Jenkins Roy (yönetiminde), *Ethnic Communities in Business. Strategies for Economic Survival*, Cambridge University Press, 1984.
Warner Lloyd W., "American Class and Caste", *The American Journal of Sociology*, XLII, Eylül 1936, s. 234-237. Washington Booker T., *The Story of the Negro. The Rise of the Race from Slavery*, Londra, Unwin, 1909.
Washington Booker T., *Up From Slavery*, New York, Unwin, 1986 (1901).
Washington Joseph R. (yönetiminde), *The Declining Significance of Race? A Dialogue among White and Black Social Scientists*, University of Pennsylvania Press, 1987.
Waters Mary C, *Ethnic Options. Choosing Identities in America*, University of California Press, 1990.
Waxman C. I., *The Stigma of Poverty. A Critique of Poverty Theories and Policies*, New York, Pergamon, 1977.
Weber Max, *Économie et société*, Paris, Plon, 1971 (çeviri).
Weber Max, *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, "Bibliothèque des sciences humaines", 1996 (çeviri).
Weinberger-Thomas Catherine, *L'Inde et l'imaginaire*, Paris, EHESS, 1988.
Weinfeld M., "Myth and Reality in the Canadian Mosaïque: Affective Identity", *Canadian Ethnic Studies-Études ethniques au Canada*, XIII, 1981, 3, s. 80-100.
Westie Franck R., "The American Dilemma: An Empirical Test", *American Sociological Review*, n° 30, 1965, s. 527-538.
Whyte William F., *Street Corner Society*, Chicago University Press, 1943.
Wieviorka Michel, *L'Espace du racisme*, Paris, Seuil, 1991.
Wieviorka Michel ve diğerleri, *La France raciste*, Paris, Seuil, 1992.
Wieviorka Michel (yönetiminde), *Racisme et modernité*, Paris, La Découverte, 1993.

Wilson Edward O., *Sociobiology. The New Synthesis*, Harvard University Press, 1975.

Wilson Edward O., *On Human Nature*, Harvard University Press, 1978.

Wilson William J., *Power, Racism and Privilege. Races Relations in Theoretical and Sociohistorical Perspectives*, New York, Mac Millan, 1973.

Wilson William J., *The Declining Significance of Race*, The University of Chicago Press, 1978.

Wilson William J., *The Truly Disavantaged, The Inner City, the Underclass and Public Policy*, The University of Chicago Press, 1987 (Fransızca çevirisi: *Les Oubliés de l'Amérique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1994).

Wilson William J., *When Work Disappears. The World of the New Urban Poors*, New York, Knopf, 1996.

Wirth Louis, *The Ghetto*, The Chicago University Press, 1928 (Fransızca çevirisi: *Le Ghetto*, Presses Universitaires de Grenoble, "Le champ urbain", 1988, Pierre-Jacques Rojtman'ın giriş yazısı ve çevirisiyle).

Yinger Milton J., "Toward a Theory of Assimilation and Dissimilation", *Ethnic and Racial Studies*, IV, 1981, 3, s. 249-264.

Yinger Milton J., "Ethnicity", *Annual Review of Sociology*, 1985, s. 151-180.

Young Michael, Wilcox Peter, *Family and Kinship in East London*, Londra, Routledge ve Kegan Paul, 1957.

Yuval-Davis Nira, Anthias Flora, *Woman-Nation-State*, Londra, Mac Millan, 1989.

Zborowski Mark, "Cultural Components in Responses to Pain", *Journal of Social Issues*, VIII, 1952, n° 4, s. 16-30.

Zborowski Mark, *People in Pain*, San Francisco, Jossey-Bass., 1969.

Dizin

a contario 219
A Methodological Note on Facts and Valuations in Social Science 331
A Non Communist manifesto 235
a priori 489, 538
a sense of peoplehood 69
ABD 3, 5, 6, 9, 14-6, 69, 71, 82, 83, 86, 88, 89, 91, 109, 111, 117, 122-5, 128, 130, 141, 145, 155, 158, 164, 166-9, 171, 175, 194, 196, 198, 203, 216, 217, 224, 228, 230, 233, 234, 239, 246-9, 255, 258-61, 264, 265, 271, 273, 278, 294, 297, 301, 308, 312, 315, 327, 331, 332, 334, 343, 372, 374, 381, 385, 391, 403, 404, 409, 414, 420, 446, 453, 470, 495, 496, 504, 505, 512, 520, 523, 531, 532, 553
Abou, Selim 29, 33, 183, 185, 188, 240, 252, 253, 516
Ackerman, Bruce 532
adalet 535
  ikili 241
Adams, R. 206
Adem 55
adetler 50, 85, 86, 89, 94, 182
Adorno, Theodor Wiesengrund 122, 128, 132, 139
affirmative action 111, 171, 172, 267, 352-5, 357, 359, 371, 374, 376, 377, 408
aforoz 45
Afrika 164, 175, 195, 240, 244, 247-9, 251-3, 256, 260, 263, 266, 291, 330, 334, 341, 418
  araştırmaları 197, kökenli 314, 405, kültürü 345
Afrikalı(lar) 69, 158, 344, 374, 378, 391, 552
Afrikalı Amerikalı 166, 287, 297, 312, 349, 353, 357
Afrikalı siyahlar 399
Afrikalılaştırma 344
Afrikanizm 251
Àgacinski, Sylviane 512
ahlak 7, 9, 170, 179, 182, 183, 184, 188, 333, 440, 542
  ölçütleri 178, ahlakın evrenselliği 175, çifte 45
ahlaki davranış 174
aidiyet 7, 68, 84, 97, 99, 116, 139, 146, 151, 154-6, 172, 178, 187, 188, 197, 204, 222, 236, 245, 247, 250, 255, 271, 302, 307, 409, 430, 447, 462, 495
  cinsel 425, çift 223, dinsel 399, etnik 172, 246, 284, 285, 287, 290, 299, 353, 366, 399, 439, 501, 534, ırksal 87, kültürel 185, toplumsal 504, ulusal 92, 93, 500
aile 81, 88, 117, 166, 170, 182, 241, 252, 275, 275, 276, 285, 321, 322, 333, 363, 371, 438, 447
akademizm 417
Akdeniz 265
akıl 187
  eleştirel 174
akılcı 234, 274, 546, 549
  evrenselcilik 386, tercih 296, 297, 376, evrenselcilik kuramı/Banton 295

akılcılık 76, 116, 174, 297, 517
aklın evrenselliği 175
akrabalık 104, 113-6, 182, 321
alaşım 372
Aleksander, VI 57
Algonkin 443
Alkalimat 344, 345
Allport, Gordon Willard 127, 131-3, 139, 145
Alman(lar) 9, 10, 18, 100, 106, 122, 169, 342, 441
halkı 386, Yahudisi 122, 173, Amerikalı 273
Alman Sosyoloji Derneği 99
Almanya 10, 75, 77, 95, 97, 129, 155, 157, 223, 279, 439, 462, 495
Alsace 94
alt insan 45, 493, 527, 546
Alt Sahra 16, 255
altbölümler 261
Althusser, Louis 413
altsistem 261
American Journal of Sociology 318
American Sociological Association 324, 339
American way of life 280, 283
Amerika 103, 176, 195, 204, 228, 233, 256, 427, 521, 535
modeli 408, kuzey 206
Amerikalı(lar) 86, 264, 270, 288, 307, 330, 332, 347, 352
siyahlar 70, 89, 169, 273, 280
Amerika Birleşik Devletleri *bkz.* ABD
Amerikan 136, 227, 301, 305, 331, 334, 392, 454, 516, 535
amentüsü 314, 329-31, anayasası 6, asimilasyonu 288, demokrasisi 111, 201, 224, 233, 279, 319, 328, 347, deneyimi 522, devleti 375, 376, emperyalizmi 260, gettosu 401, ırkçılığı 377, ikilemi 329, 333, 341, imparatorluğu 57, kimliği 346, kültürü 325, 357, siyaset bilimi 426, sosyolojisi 9, 14, 212, 236, 267, 308, 312, toplumu 69, 171, 202, 210, 222, 234, 237, 267, 269, 278, 280-4, 286-9, 294, 298-300, 303, 310, 312-4, 324, 339, 340, 342, 351, 368, 370-2, 376-8, 480, 504, ulusu 207, uzamı 208
Amerikan Sosyoloji Derneği 349
Amerikancılık 278
karşıtlığı 291
Amselle, Jean-Loup 245
an American Dilemma/Myrdal 140, 327
anadil 279
anaerkil 32, 325
anayasa 369, 370, 469
anayasal siyaset 429, anayasal vatanseverlik 461, 501
Anderson, Benedict 202, 208, 427, 430, 433, 463, 494, 501, 543
Anderson, Nels 208
Anglikan 509
Angllar 389
anglo-conformity 278
Anglosakson 77, 105, 168, 316
Annee sociologique 441
ansiklopediciler 77
Anthias, Flora 425
antikçağ 110, 460, 507
Antil(ler) 158, 168, 170, 246-9, 253, 257, 362, 391, 400, 402-5, 418
Antilli siyahlar 399
Antonowsky, A 216
antropoemi 26, 42
antropoloji 3, 7, 109, 160, 162, 173, 184, 234, 433, 478

antropolog(lar) 3, 5, 16, 60, 119, 126, 159, 161, 163, 164, 174-6, 180, 181, 183, 184, 196, 197, 239, 240, 252, 253, 255, 256, 483, 489, 518, 520, 524
antropolojik 104, 121, 480
fark 89, tipler 85
Anwar 390, 404
apartheid 6, 43, 71, 217, 222, 240, 242, 246, 249, 258, 308, 397, 411, 524, 530, 541
Apel, Karl-Otto 547
Araplar 7, 445, 477, 523
toplumları 264
Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 318
Ari (ırk) 77, 78, 80, 105, 477
aristokratik 53, 54
aristokratlar 481
Aristophanes 40
Aristoteles 3, 37, 39, 53, 58-60, 357, 507
Aron, Raymond 13, 44, 95, 97, 119, 174, 179, 180, 445, 529
Asch, John 122, 146
asimilasyon 48, 62, 63, 116, 117, 175, 181, 186, 188, 194, 197, 201, 202, 204-7, 211, 213, 223-9, 234, 235, 237, 239, 240, 245, 249, 262, 269, 270, 273, 278-80, 289, 290, 295, 299-301, 309, 310, 314, 317, 324, 325, 330, 335, 344, 396, 406, 407, 444, 446, 447, 449, 450, 452, 517, 519, 520, 539
siyaseti 111, 194, 195, 271, 532, yapısal 299, 300, 324, 325, 337
asimilasyoncu 28, 29, 31, 194, 271, 332, 361, 449
sistem 301
asimilasyonculuk 27, 56, 276, 278, 279
asimile edilemez 451
asimetrik 257
askeri
fetih 249, merkezileşme 430
Asur 265
Asya 240, 253, 263, 266
kökenli 286, güneydoğu 168, 253
Asyalı(lar) 123, 205, 265, 283, 286, 298, 306, 324, 337, 356, 357, 400, 403, 405
Amerikalı 287, kadınlar 424
aşağılama 89, 90
aşırı sağ 135
Atina 36, 37
Atlanta 312
Auletta, Ken 368
Auschwitz 9, 175, 518
Authoritarian Personality, The /Adorno 128, 129
Avam Kamarası 399
Avrupa 7, 43, 48, 71, 76, 80, 98, 105, 128, 175, 180, 195, 196, 197, 224, 239, 240, 245, 247, 250, 255, 270, 271, 278, 285, 288, 305, 344, 358, 387, 390, 393, 398, 420, 421, 430, 432, 440, 441, 445, 451, 454, 455, 457, 462, 473, 482, 497, 499, 504, 510, 525, 541, 545
demokrasileri 461, hukuku 461, kökenli 248, 253, 286, 295, 297, 324, 336, 373, 392, 399, ortak pazarı 291, sosyologları 308, sömürgeciliği 234, topluluk hukuku 457, toplumları 198
vatanı 440, yurttaşı 458, yurttaşlığı 456
Avrupa Adalet Divanı 498

Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi 498
Avrupa Yüksek Adalet Mahkemesi 460
Avrupa Topluluğu 456, 460
Avrupalı(lar) 55, 58, 61, 68, 77, 176, 181, 184, 206, 208, 241, 244, 251, 256, 258, 259, 327, 378, 385, 386, 397, 426, 457, 488
Amerikalı 287, Güney 123, Yahudi 213
Avrupalılaştırma 243
Avrupa-merkezli 305, 414
Avustralya 168, 194, 198, 206, 375
Avustralyalı 391
Avusturya 99
Avusturya-Macaristan 236, 463
ayaktakımı 228
Aydınlanma 32, 35, 67, 77, 478, 518
Aydınlanmacılar 33, 34
ayrı fakat eşit 313, 411, 520, 523
ayrılıkçılık 311, 358, 360
ayrım 233
ayrımcı 169, 220, 547
ayrımcılık 91, 123, 143, 144, 157, 166-8, 207, 216, 218, 219, 221, 251, 252, 258, 269, 271, 299, 315, 330, 334, 361, 362, 362, 393, 417, 424
karşıtı 353-5
azınlık(lar) 16, 148-50, 155, 166, 194, 195, 233, 257, 262, 264, 290-3, 299, 304, 338, 339, 354, 358, 376, 390, 399, 400, 402, 404-6, 408, 423, 476, 477
grupları 206, 256, 273, 295, 306, 337, 354, 417, hakları 534, kültürü 407, nüfuslar 399, yerelleşmesi 405
ara azınlık(lar) 116, 117, 196, 241, 306
kuramı 303
azınlıkların özgürleşmesi 386
azınlıklaştırma 410
azla yetinme 117

bağdaştırma 252
toplumu 250
bağdaştırmacı 253
bağımsız siyasal birlik 94
bağlanma 449
Bahia 251
Balandier, Georges 240, 242, 243, 245
Balibar, Étienne 451, 465, 480-3, 488, 490, 521, 525
Balkanlaştırma 244
ban 409
Banfield, Edward 333, 334
Bangladeş 400
Bangladeşli(ler) 399, 402, 403, 405, 424
Banton, Michael 12, 71, 77, 197, 202, 295, 296, 327, 394, 473, 488
Barbarlar 36-8, 40-2, 50, 51, 58, 76, 178, 179
Barcelona 58
barınma 91
Barnes, L. 155
Barth, Fredrik 4, 115, 162-5, 274, 288
Basiez, M. F. 41
Bastide, Roger 253
başkalık 472, 474
deneyiminin iki temel biçimi 25
Batı 71, 110, 138, 175, 177-80, 184-6, 265, 271, 276, 277, 282, 327, 358, 375, 469, 477, 478, 484, 507, 508, 523, 541, 553
akh 174, demokrasisi 234, hümanizmi 110, modernliği 93, toplumları 263

Batılı(lar) 110, 180, 182, 184, 186, 234, 275, 468, antropolog 185, yaşam tarzı 465
Bauer, Otto 236, 463, 464
beden 115
bedensel habitus 89
Beetham, David 82
Belçika 249, 254, 255, 455
Kongosu 245
belirlenimcilik 35, 78, 108, 172
mutlak 76
Bell Curve, The / Murray ve Herrnstein 352
Bell, Daniel 282, 290, 292, 293, 309, 337, 542
Benedict, Ruth 126, 173, 174, 176
Benett, Lenore 344
Benton 332, 389, 390, 393, 396, 401, 432
Ben-Tovim, Gideon 416, 417
benzemeyeni itme 150
benzemezlik 213
benzerlik ve soy 104
Berghe, Pierre van den 16, 233
Berlin 236
duvarı 372, 426
Bernstein, Basil 370
beslenme 89, 91
Bettelheim, Bruno 132
beyaz(lar) 34, 61, 63, 76, 78, 79, 90, 91, 107, 109, 111, 124, 125, 127, 169, 180, 182, 202, 205, 212, 214, 215, 217, 219, 230, 230, 231-3, 244, 246-8, 252, 256, 258, 269, 271, 295, 301, 302, 308, 313, 315, 317, 319-22, 325, 329-32, 336, 340-5, 352, 354, 358, 369, 380, 399, 422, 470, 478, 505, 515, 524
Amerikalı 341, sorunu 32, 329, toplum 367, ve siyah 142, 144, 146, 153, egemenliği 411
Beyond the Melting Pot 117, 270, 273, 278, 280, 287, 288, 299, 301, 309, 343, 375
bilgi toplumu 293
bilim 472
dalları 472, ırkçılığı 471
bilimci 529
bilimcilik 523
bilimsel tutku 465
bilimsel üslup 488
bilinçdışı 476
düşünce 475
bilişsel uyumsuzluk 134, 135, 148
Billig, Michael 122, 154
binyılcılık 429
birey 13, 146, 154, 163, 296, 297, 359, 360, 374, 396, 419, 438, 460, 468, 469, 497, 500, 515, 531, 536, 537
ırkçılığı 516, kimliği 518, ve grup 122, 151
bireyci 234, 274
bireycilik 465
bireyin hakları 68
bireyin onuru ve saygınlığı 91
bireylerin eşitliği 410
bireysel haklar 412, 459
bireysel özgürlük 498
bireysel yurttaşlık 435
Birinci Dünya Savaşı 98, 167, 273, 443
Birleşik Devletler *bkz.* ABD
Birleşik Krallık 406, 409, 422
birleşme 299
birleşmiş toplum 254
birlik\eşitlik\evrensellik 195
birlikte yaşama 194, 201
Birmingham 407, 413

biyoloji 53, 108, 111, 477, 509
biyolojik 222, 472, 479
ayıklanma 115, evrim 109, işaret 474
biyolojikleştirme 475
biyolojistler 119, 120
biyolojizm 119, 276
biyo-politik / Foucault 483
biz 13
ve barbarlar 173, ve ilkeller 173, ve onlar 164, ve ötekiler 163, ve paganlar 173
Bizans 43, 44
Black metropolis/Cayton ve Drake 322
Black Power 298, 338-40, 505
Black Sociology 311, 313, 314, 318, 323, 334, 335, 338, 345-7, 351, 512
Blalock, Hubert 27, 218
Blauner, Robert 303-5, 309, 334, 338, 339, 354, 480
BM (Birleşmiş Milletler) 327
Boas, Franz 101, 102, 176, 203
Bogardus, Emory 134, 141
social distance scale 141
Bonacich, Edna 304, 306, 337
Bonnet, Serge 446
Boston 300
Bourdieu, Pierre 67, 490, 500, 507
Bourricaud, François 249
bölge 413
bölgecilik 271
bölünme 372, 503
bölünmüş ruh 211
Bradley, H. 398
Bretagne 270
Brezilya 5, 60, 158, 168, 175, 185, 248, 250, 251, 252, 253, 257, 258, 259, 260, 266
Brika, Jeane Ben 142
(Büyük) Britanya 4, 15, 26, 175, 194, 248, 254, 295, 303, 305, 366, 385, 387-92, 396, 398, 399, 401, 404, 408, 410, 418-21, 424, 426, 432, 455, 488
adaları 422, geleneği 406, Ginesi 258, kültürü 412, parlamentosu 405, sosyolojisi 433
Britanyalı 228, 285, 386, 388, 391, 404
British Dependent Territories Citizens 422
British Nationality Act 421
British Overseas Citizens 422
Brown Power 512
Brown vs Topeka Board of Education 271
Brubaker, William R. 458, 494, 496
Budist 184
Buffon, Georges-Louis Leclerc 76
Burakuminler 47, 135, 263, 479, 526
Burgess, Ernest Winston 202, 207, 209, 223, 298, 370
burjuva 303, 323, 364, 481
yurttaşlığı 490, 505
burjuvazi 135, 323
Burke, Edmund 386
Burundi 249, 307
bürokrasi 99
bürokratik 234, 274
bütünleşme 223, 224, 248, 261, 262, 299, 344, 394, 395, 407, 410, 412, 449-54
bütünleştirici devrim 276
bütünleştirici yapı/Geauthier 53
büyü din 478
Büyük Avusturya Birleşik Devletleri 463
büyük güçler 95

Büyük Keşifler 29, 47, 73, 195
Büyük Keyhüsrev 41
büyük uluslar 100
büyük veba 46

cacique 61, 62
Cagotlar 47, 135, 477, 478
California 306
Calvinciler 228
canavar 47, 49
canlı varlıklar 109, 468
Cape Town 70, 257
Caracalla Fermanı 53
Carmichael, Stokely 339, 340
Carnegie Vakfı 327, 328
Caste, Class and Race/Cox 302
Castels, Stephen 418, 539
Cayton, Horace 318, 320, 322
CCCS (Centre for Contemporary Cultural Studies) 413, 416, 419
centuria 53, 54
Cezayir 241, 265, 451
Cezayirli 447, 450
Chicago 202, 207, 209, 210, 213, 214, 224, 312, 317, 320, 324, 369
ayaklanmaları 202, okulu 35, 79, 197, 201, 203, 225, 227, 237, 262, 269, 270, 273, 278-80, 290, 298, 299, 301, 316, 317, 319, 323, 332, 373, 396, 409, 449
Chicago Üniversitesi 332, 335, 349
Chicanolar 366, 375, 512
Chinatown 168, 208
Chinese Exclusion Act 167
Chiva 161
cholos 249
Cicero 53
cinsel 258
aidiyet 425, fantazma 478, ilişki 90, 257
cinsellik 232
cinsiyet 89, 91, 182, 187, 296, 371, 413, 415, 423, 424, 425, 425, 474, 496, 503, 506, 506, 508, 513, 514
cinsiyetçi 481, 482
cinsiyetçilik 11, 479, 513
civis romanus 53
Cizvit Cumhuriyeti 61, 185
Cizvitler 61, 62
Clark, Kenneth B. 215, 335
Clastres, Pierre 181, 184
closed mind 136
coğrafi köken 283
coğrafya 161
Cohen, Ronald 161
Coleman 322
College de France 77, 181
Columbia 79, 334
Commentary 271
Commonwealth Immigrant Act 422
communal option/Goulborne 411
community studies 194
Comte, Auguste 107, 472
Condorcet, Marie Jean Antoine Caritat 508
connubium 89
consent 69
consistorium 509
converso 62
Cooley, Charles 230
coolie ticareti 264
Cordoba 58
Cosa Nostra 295
Costa-Lascoux, Jacqueline 435, 552
Coulon, Alain 223
Cox, Oliver 233, 303, 339, 362, 413, 480, 232, 302, 327, 338
CRE 392
Crombie, Alistair 488

Cross, Michael 403, 405, 420
Crowley, John 233, 392, 426
cultural deprivation 126
cumhuriyet 439
cumhuriyetçi 436, 441, 452, 454, 533
  bütünleşme 198, model 420, 446, parti 284, tarihçiler 10, yurttaşlık 420
cumhuriyetçilik 503
cüzzamlı 45-7, 477

çalışma azmi 117, 166
Çalışma Bakanlığı 375
çatışma 202, 204, 205, 260, 261, 374
Çekler 99, 100
Çekoslovakya 390
çembersel nedensellik/Merton 35
çevre 110, 114, 115, 123, 124, 160, 481
çevreci(ler) 24, 79, 102, 123, 126
  saf 103
çevrecilik 125
çevresel 394
  ilişki 394
çıkar 116, 292
  genel 375, özel 283
çıkara yönelmiş 293
Çin 7, 40, 171, 173, 195, 261, 442
Çinli(ler) 99, 117, 143, 166-9, 169, 171, 208, 241, 246, 258, 283, 286, 306, 370, 399
  Amerikalı 167, 168
çoğalma 372
çoğul(cu) toplum 239-41, 246-8, 250, 253, 254, 260-2, 278, 292, 395
çoğul cehalet 155
çoğulculuk 249, 255, 262, 267, 287, 394
  yapısal 361
çoğunluk 148, 149, 256, 476, 477
çokdilli 496
çoketnici 410
çoketnili 241, 541
çokırklı 407
çokkültürcü 387, 410-2, 532, 534, 536
çokkültürcülük 194, 277, 357, 358, 386, 406, 407, 409, 422, 489, 535
  eleştirisi 410
çokkültürlü 352, 357, 393, 408, 496, 538
  siyaset 375
çoklu uyrukluk 459
çokoluşçuluk 76
çoktanrıcılık 49
çokuluslu şirketler 423

Dahrendorf 457
Dakar 70
Dan Sperber 159
Danirler 134
Darwinci 79, 108, 472
Darwincilik 11, 391
  yeni 112
Davis, Allison 222, 318, 320
dayanışma 236, 277, 295, 368, 439, 458
De las Casas 58
De l'immigre au citoyen/Costa 435
De Montesinos, A. 57
De Sepulveda, G. 58
Deccal 44
deep diversity 537
Deep South 230, 232, 524
değerler 184, 283
Delacampagne, Christian 42, 477, 478, 526
Delannoi, Gil 235
Delphoi 36
Democracy injonesville 227

demokrasi 10, 17, 63, 97, 120, 201, 205, 215, 222, 234, 239, 267, 268, 275-7, 288, 310, 311, 375, 386, 421, 430, 452, 454, 469, 490, 492, 508, 510, 525, 547
demokrasinin sınırları 490
Demokrat Parti 169, 284
demokratik 136, 240, 255, 488, 491, 493-5, 497, 499-503, 505, 517, 532, 539, 555
çoğulculuk 537, rekabet 473, yurttaşlık 443
demos 460
denizens 456
Denton, Nancy A. 214, 369, 370
derebeylik 437
deri 109, 115, 162, 187, 252, 322, 327, 374, 478
rengi 71, 76, 86, 251
Des Cannibales/Montaigne 50
Despres, Léo A. 165
Detroit 212
Deutsch, Karl 235, 427, 430
Deutschland 20, 208
Deveureux, George 6
devlet 94, 98, 99, 165, 270, 275, 278, 301, 302, 371, 374, 377, 415, 417, 423, 425, 428, 431, 437, 438, 442, 449, 453, 460, 463, 483, 490, 499, 533, 537
ırkçılığı 415, 421, 422
dış düşman 137
dışlama 215
dışsallaştırma 296
diaspora 195
diferansiyel sapma 466
dil 87, 88, 88, 93, 94, 97, 100, 115, 161, 162, 193, 204, 229, 236, 249, 260, 275, 280, 283, 292, 370, 496, 497, 533, 537
birliği 93, 94
din 68, 87, 88, 160, 162, 193, 229, 241, 242, 245, 259, 260, 275, 280, 282, 291, 296, 301, 346, 413, 444, 494, 496, 523, 527
dinsel 93, 194, 287, 309, 454, 477
aidiyet 399, grup 70, hiyerarşi 233
ırkçılık/Le Goff 43
dogma 159
dogmatik 135
dogmatizm 136
doğa 110
bilimleri 474
doğal 500, 509
hukuk 497
doğalcılık 273, 276
doğallaştırma 479
doğaya egemen olma 182
doğrudan ırkçı 423
Doğu Afrika 241
Doğu Avrupa 70, 258
doğum ülkesi 459
Dollard, John 231, 319, 524
Dominiken 57, 60
douloit (köleler) 38
Doyle Bertram W. 231, 318, 320, 524
dövme 115
Dragomanov, Mihail Petroviç 98, 464
Drake, St. Claire 145, 318, 320, 322
Dreyfus, Alfred 18, 438
Du Bois, William Edward Burghard 89, 312, 315-9, 321, 323, 348, 356,
Dummett, Ann 391
Dumont, Louis 233, 468-70, 473, 500, 517, 518, 520, 233, 464
Durkheim, Émile 4, 8, 10, 11, 15, 16, 25, 73, 77-80, 100-5, 107, 121, 136, 387, 426, 436, 437, 438, 439-41, 443, 551

durumcular 115, 165
durumculuk 160, 166
  mutlak 160, saf 166
duygululuk ortamı 462
duygusal 496
  bağ 292, kimlik 294
dünya iktisadı 481
dünya iktisat kuramı/Wallerstein 305, 397
dünya sistemi kuramı 303
dünya uygarlığı 178, 184, 185, 188, 465, 466, 468
düşmanlık 153, 299, 476, 477
düşünme ve duyma tarzları 253
Dworkin, Ronald 532

edebiyat 283
efendi 116, 117, 259, 320
efendi-hizmetkar 257, 258
egemen grup 235, 249, 257, 262, 301
egemen sosyoloji 341
egemenlik 270, 305, 394, 395, 421
egoyabancı 129
egzotik 56, 160, 239
  ve modern 165
egzotizm 7, 40
eğitim 89, 124, 126, 257, 258, 428, 447
  sistemi 429
Eisenstadt, Shmuel 225, 226
ekolojik örgütlenme 207
ekonomist 416
ekonomizm 414
eleutheroi (özgür insanlar) 38
Elias, Norbert 502
Ellison, Ralph 313, 316, 333
Ellwood, Charles 79, 202, 316
emek
  göçü 418, örgütlenmesi 302, piyasası 304, 337, 397, 400, 403, 415, 509, piyasasının parçalanması 303, 304, 337, ikili emek 424, ikili emek pazarı 304, 337
emperyalist 27, 420
Empire Strikes Back, The 414
encomienda 57, 60, 257
Endonezya 241, 242, 258
Endülüs 57
Engizisyon 46, 527
Enloe, C. 375
entelektüeller 96, 97, 99
Entzinger 420
equal opportunity 356
equal status basis 112
equal status contact 136
erkekler ve kadınlar 39, 40
Ermeni(ler) 70, 229, 528
Eski Ahit 55
Eski Commonwealth 390
esnek çoğulcu toplum 249
eşit statü 301
eşitlik 67, 246, 314, 319, 344, 361, 458, 483, 497, 508, 510, 511, 512, 513, 514, 517, 542, 550, 554
  biçimsel 91, eşitlik içinde ayırmak 272, 476, ve adalet 412
eşitlikçi 469, 470, 473, 473, 481, 525, 528
eşitlikçilik 291
eşitsiz 500, 506
eşitsizlik 250, 258, 271, 298, 347, 355, 362, 412, 469, 490, 491, 503
ethnclass 116, 299, 300, 302, 503
Ethnicity 282
Ethnic Phenomenon, The 110, 111, 118, 358, 276
ethnos 460
ethos 202
etik 35

etkileşimci 506
etkinlik 257
etni 115, 117, 196, 246, 430, 431, 431, 496, 506
etnik 68, 69, 71, 81, 85, 89, 96, 101, 104, 107, 114, 121, 155, 157, 163, 168, 174, 195, 197, 201, 202, 205, 222, 224-8, 235, 236, 239, 247, 248, 269-71, 275, 277, 286, 287, 290, 293, 298, 301-3, 387, 397-9, 413, 423, 454, 481, 491, 495-7, 499, 514, 515, 543, 549
aidiyet 172, 246, 284, 285, 287, 290, 299, 353, 366, 399, 439, 501, 534, ayrım 249, azınlık 126, 391, 392, 412, azınlık topluluğu 407, bağlar 102, 277, 278, bilinç 294-6, 373, çatışma 397, 425, çoğulculuk 246, dayanışma 306, dergiler 69, dernek 279, duygu 113, düzen 516, eşitsizlik 250, geçiş 250, görüngü 113, grup(lar) 70, 88, 163-6, 172, 194, 204, 207, 223, 227, 230, 247-9, 251, 254, 256, 261, 262, 266, 279, 280-3, 286, 288, 293, 296, 309, 312, 313, 336, 372, 373, 376, haklar 302, heterojenlik 248, hiyerarşi 228, 249, homojenlik 484, ilişkiler 274, katmanlaşma 194, kimlik 249, 294, 296, 301, 372, koruyucu devlet 357, köken 249, 251, 253, kültür 411, 425, onur 92, özdeşleşme 290, 296, 371, özgüllük 409, paradoks 409 sorunlar 225, topluluk(lar) 84-8, 94, -dinsel 67, 70
etnikleşme 534
etnikleştirmek 16
etniler yaratma 244
etnilerarası 5, 8, 9, 11, 13-6, 91, 100, 114, 122, 157, 171, 193, 196, 201, 202, 224, 225, 242, 255, 256, 266, 267, 269-71, 280, 289, 295, 301, 376, 380, 385, 386, 390, 445, 446, 487, 490, 531, 543, 548, 549, 550, 551
ilişkiler 69, 72, 80, 81, 194, 385, ilişkiler sosyolojisi 3
etnisist(ler) 271, 290, 337, 338, 364, 503
etnisite 37, 113, 115, 116, 160, 163, 164, 194, 197, 237, 250, 261, 267, 271, 273, 274, 277, 281-4, 287-93, 298, 299, 306, 307, 309, 336, 337, 343, 346, 371, 373, 376, 396, 398, 411, 424, 426, 453, 454
hayalî 294, kuramları 289, yeni 287, 376
etnisiteye dayanan entelektüel sanayi 117
etnisizm 295
etno-dinsel/Herbert Gans 70
etnografi 181
etnolog 109, 178, 179, 184
etnoloji 162, 178, 182
etnosantrist 51
etnosantrizm 112, 130, 145, 158, 173, 360
etnosit 181, 273
etnositçi 449, 519
Evans-Pritchard, E. E. 161
evdeki üçüncü dünya 423
evlilik 109, 141, 142, 221, 230, 231, 265, 286, 287, 321, 325, 336, 395, 496
evrensel 183, 187, 248, 374, 414 , 441, 478, 493-5, 497, 504, 509, 511, 513, 519, 533, 547

ahlak 183, biçimsel 182, 183, insanlık 188, kültür 78, miras 189, zorunluluk 470
evrenselci 3, 31, 59, 61, 63, 338, 345, 443, 482, 510
evrenselcilik 18, 27, 28, 30, 54, 186, 189, 268, 273, 279, 279, 347, 356, 481, 489
akılcı 386
evrensellik 62, 174, 188, 346, 347, 348, 462, 491
sanal 68, evrimci 115, biyolojik 115, perspektif 235
evrimcilik 186, 274
evsahibi toplum 299, 301, 406

Fanon, Frantz 240, 242, 243, 244, 334
fark 286, 476, 528, 531, 548
bilinci 202
farkçı 51, 59, 520, 534, 535
ayrışık 520, ırkçılık 519
farkçılık 30, 31, 36, 41, 49, 55, 273
farklı ırklar 77, 203, 205
farklı kültürler 188
farklı olma hakkı 26, 185
farklılaşma 235
farklılaşmacı (miksofob) 26, 194, 248
mutlak farklılaşmacılık 159
farklılık 284, 537
içinde eşitlik 476
Fas 225
Faslı 450
Fassin, Éric 352
faşist 129, 244
federalizm 263, 537
feminist 346, 353, 510, 514
fenotip 115, 250, 264, 423, 479
Fenton, Steve 105, 107
feodal 43, 48
Ferry, Luc 188
Ferry, Jean-Marc 462, 464
Festinger, Leon 122, 134, 144, 148
fırsat eşitliği 221, 355, 356, 392, 407
Field, S. 402
Filipinler 241
Filipinliler 168
Filistin 226, 445
Fisk 312
Fitzhugh, George 79, 202
fiziksel eşsoy 142
folklor 283
folklorik 252
folklorizm 476
Forsythe 344
Foucault, Michel 483
Founding Fathers 314, 323, 335
Fraisse, Geneviéve 508
Francis, Emerich K. 225, 267
Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü 128
Fransa 3, 4, 10, 18, 75, 77, 78, 106, 155, 175, 216, 223, 254, 263, 366, 387, 420, 435, 439, 441, 444, 450, 451, 453, 455, 493, 494, 498, 508-10, 513, 514, 516, 533, 552
Fransız 228, 265, 386-8, 449, 460, 482
Devrimi 52, İnsan Hakları ve Yurttaş Hakları Bildirgesi 462, Kanadalı 229, 479, potası 446, sosyolojisi 101, usulü 446, 452, Yahudisi 173
Fransızlaşmak 446
Frazier, Franklin 69, 79, 215, 251, 270, 299, 312, 317, 318, 320, 323-6, 337, 363
Free Press, The 352
Freud, Sigmund 137, 138, 231

Freyre, Gilberto 250, 251
Friedmann, Georges 444
Furnivall, Frederick James. 240, 241, 255, 262, 411

Gabriel, John 416, 417
Galler 270
Galli 410, 421
Galton, F. 123
Galyalılar 374
Gana 318
Gandi 342
Gans, Herbert 5, 70 271, 294, 300, 309, 322, 540
gastarbeiter 458
geçim 160
Geertz, Clifford 115, 273, 275, 276, 359
gelenek 283
geleneksel 185, 274
  toplum 234
gelir 257, 258
gelişme 234
Gellner, Ernest 390, 428-31, 484
gemeinsamkeit 86
gemeinschaft 236, 237, 274, 281, 540
gender 413
  studies 346
genelleştirme kapasitesi 139
genetik 108, 109, 112-4, 120, 123, 124, 126, 127, 167
gerçek etkiler/Bourdieu 500
Germen(ler) 78, 95, 106, 107, 389, 390
gesellschaft 274, 280, 540
getto 46, 124, 208-13, 215, 223, 247, 305, 321-3, 364, 365, 366, 369, 371, 401, 447, 523
  dili 370, siyah 198, 209, 233, 256
Giddens, Anthony 366
Giddings, Franklin H. 79, 316
Gifford Raporu 393
Gilroy, Paul 390, 415, 416, 420
Gine 247
Girard, Alain 445, 446
giyinme 89, 91
giysi 109, 320
Glasgow, Douglas C. 366, 367
Glazer, Nathan 71, 171, 280, 281, 282, 294, 306, 309, 337, 348, 354, 355, 357
GLC (Greater London Council) 393
Gleason, Philip 69, 278, 309, 346, 463
global 177, 179
Gobineau, Joseph Arthur75, 77, 472, 475
Goffman, Erving 165
Goldschmith, Victor 39
Gordon, Milton M. 69, 261, 265, 283, 300-2, 309, 337, 358-61, 503
Gorer, Geoffrey 237
Gouges, Olympe de 508
Goulbourne, Harry 254, 390, 404, 410, 539
göç 86, 194, 198, 253, 262, 264, 265, 280, 281, 283, 284, 308, 395, 396, 450, 453, 455
  dalgaları 207, 450, sosyolojisi 449, tarihi 387, yasaları 376
Göç ve Uyruk İşleri Dairesi 375
göçebe 493
göçmen(ler) 69, 153, 195-7, 203, 204, 206, 207, 211, 212, 223-6, 237, 265, 278, 280, 285, 289, 294, 295, 337, 286, 391, 398, 401, 435, 445-8, 450, 451, 483, 538
  emek 418, emekçi modeli 413, getto 370, köken 449, yeni 337

göreli iletişimsizlik 464, 467
göreli özerklik 413
görelilik 18, 73, 159, 165
mutlak 166, 179, 188
görenek 88, 89, 202, 275
görünmez ırk 263, 479
görünmez insanlar 313
görünüm 474
gösterim 511-3
Gramsci, Antonio 413, 419
Grandmaison 460
Greeley, Andrew M. 237, 284, 309,
Gregorius 45
grup(lar) 145, 146, 148, 150, 152, 163, 168, 221, 224, 252, 255, 270, 285, 291, 295, 372, 511, 512, 539
aidiyeti 73, 220, çevre 235, dışı 132, eşitliği 356, hakları 412, içi norm 534, özgüllüğü 283, ara 195, 250, 257, dış 130
gruplararası etkileşim 262
Guaraniler 61, 62
Guillaumin, Colette 12, 18, 71, 82, 83, 90, 420, 465, 471, 473, 475, 520, 528, 551
Guyana 247
güç eşitsizlikleri 397
günah keçisi/Durkheim 136, 137
Güney 51, 319, 320, 321, 327, 328, 380, 550
Güney Afrika 6, 71, 117, 145, 206, 217, 225, 240, 242, 246, 249, 257-60, 265, 266, 395, 397, 521, 530
güney eyaletleri 91
güney İtalya 285
güvensizlik 131

Habermas, Jürgen 461-4, 500, 547
habitus 86, 88, 89
Hacker 348, 356
Haçlı Seferleri 45
Birinci Haçlı Seferi 44, 46, İkinci Haçlı Seferi 46
hak eşitliği 409, 498
hakem ortamı 499
hakikat 183
haklar 533
bireysel 412, 459, ve özgürlükler 456, 500, ve yükümlülükler 500
halk(lar) 70, 81, 162, 300, 314, 343, 465
halkların bilinçdışı 137, ve sınıf 480
Hall 390, 413-6, 422, 424, 432
Hamilton, Charles V. 339, 340
Hammar, Tomas. 456
Hannerz, Ulf 295, 322
Hansen, Marcuse Lee 279
Hare, Nathan 339
Harlem 326
Hartley, E. L. 134
Harvard 288, 315, 349
Harvard Encyclopedia of American Ethnic Groups 283
Hassner, Pierre 188
hastalar 47
hastalık 49
Haupt, Georges 463
Havariler 45, 55, 60
hayalet uluslar 294
hayali farklar 476
hayali ırklar 473
hayali topluluk 427
hayvan toplumları 83, 114, 118
Hechter, Michael. 305, 389
Heer, Friedrich 48
Hegel, G.W.F. 499
Helen 40, 41

Herberg, Will 280, 287, 309
Héritier, Françoise 507
Herodotos 3, 40
herrenvolk 97
herrenvolk democraties 258, 266
Herrnstein, Richard 122, 352
Herskovits, Melville J. 251, 262
Hıristiyan 5, 52, 55, 59, 61, 138, 474, 523
ahlakı 436, Batı 34, 173, bayramları 408, Yahudi karşıtlığı 471
Hıristiyanlar 46, 264
safkan eski 62, safkan olmayan yeni 62, ve Müslümanlar 44, ve Yahudiler 46
Hıristiyanlık 42, 44, 45, 47, 56, 62, 188, 329
Hırvatlar 70, 93, 94, 157
hısımlık 283
hidalgo 57
hijyen 109
himayeci 257, 260
himayecilik 243, 256, 394, 395, 476
Hindistan 3, 7, 173, 195, 232, 233, 253, 263, 265, 469
Hindu 402
Hint 258, 372, 400, 403, 404, 405, 412, 507
Hint-Avrupa 76, 78
Hintli(ler) 117, 241, 168, 184, 241, 386, 391, 399, 402, 403, 405, 424
Hispanic 287, 298, 336, 337, 357
Hitler 14, 129, 140, 156, 475
Hitlercilik 126
hiyerarşi 76, 78, 126, 228, 229, 249, 441, 469, 470, 481
hiyerarşik 58, 227, 500
hobo/serseri 208
hobohemia 208
Hoggart, Richard 322
Hollanda 155, 241, 254, 386, 403, 455, 459
Hollinger, David A. 287, 336, 374
home rule 26
Homeros 41
homo sociologicus 202, 297
homojen 205, 289, 294, 476, 483
homojenleşme 466
Horowitz, Donald 372
hoşgörü 26, 49, 63, 145, 184, 478, 528, 538
karşılıklı 407, 467
hoşgörüsüzlük 130, 181
Howe, Irving 307
Hughes, Henry 79, 202, 323
hukuk 53, 495, 505
devleti 411, 430, 462, 491, 501
hukuksal evrenselcilik 54
Human Area Files 161
Hutu 307
hümanist 35, 118, 481
hümanizm 33, 110
hyphenated Americans 273

Imbruglia, G. 62
Introduction to the Science of Sociology 202
IQ 123, 125-7, 167
ırk 12, 17, 23, 26, 63, 69, 78, 80, 81, 84, 85, 88-90, 93,100-2, 104, 105, 107-9, 112, 116, 120, 125, 131, 134, 156, 162, 165-7, 196, 203, 220, 246, 251, 252, 255, 257, 258, 283, 289, 292, 301, 303, 308, 319, 320, 347, 374, 389, 393, 397, 413, 414, 416, 418-20, 422-5, 433, 435-7, 449, 464, 472-5, 504, 525, 551, 552, 554

aşağı 79, 123, bilinci 354, bölünmesi 348, çatışmaları 260, 262, düzeni 158, 338, farkı 241, grupları 88, 296, 324, 363, ilişkileri 69, 194, 204, 270, 302, 325, 351, 390, 394, 396, 397, 418, 488, ilişkileri çevrimi 204, ilişkileri sosyolojisi 197, incelemeleri sanayisi 336, kuramları 82, önyargısı 379, sorunları 71, 391, tiksintisi 83, toplumu 246
Irk ve Kültür 108
Irk ve Tarih 108, 176
ırka göre yapılanmış 414
ırkayrımcılığı 326, 390, 399
ırkayrımı 202, 207, 212-6, 221, 229, 258, 281, 284, 312, 344, 364, 369, 371, 377, 380, 387, 515, 525
ırkça tanımlanmış sınıf fraksiyonları 415
ırkçı 25, 42, 75, 79, 113, 119, 120, 157, 217, 244, 262, 265, 333, 417, 473, 476, 478, 480, 517, 518, 526, 529, 530, 547, 553 ayrımcılık 233, düşünce 197, düşünürler 77, ideoloji 471, 473, 528, ilişki 476, kuramlar 387, 473, 479, 526, öğreti 305, önyargı 127, 158, sistem 301, şiddet 111, taciz 400, yapı 342
ırkçılık 4, 8, 9, 11, 12, 14, 35, 63, 72, 112, 115, 133, 139, 140, 144, 157, 181, 194, 222, 233, 244, 262, 264-7, 269, 271, 273, 303, 330, 345, 353, 361, 362, 367, 369, 374, 388, 390, 393, 402, 406, 412-4, 416, 419, 420, 422, 426, 432, 433, 438, 447, 464,-70, 474, 475, 477, 478, 480-3, 489, 504, 506, 517, 521, 551 dinsel 43, dolaylı 401, farkçı 519, gündelik 155, ırksız 107, 263, karşıtı 17, 80, 107, 108, 111, 112, 155, 156, 167, 172, 178, 217, 355, 391, 392, 393, 406, 408, 412, 416, 425, 520, 550, kurumsal 303, 362, modern 465, 469, 480, örtülü 156, simgesel 155, yapısal 303, yeni 12, 155, 401, 415
ırkın görünürlüğü 71
ırkın kod adı 368
ırkın siyasal inşası 414
ırklar 103, 176, 194, 252, 270, 271, 309, 390, 476
ırklar ve uygarlık 102
ırklararası ilişkiler 336
ırklaştırıcı 473, 479
ırksal 71, 81, 104, 114, 121, 155, 201, 202, 227, 228, 239, 247, 248, 261, 269, 271, 286, 290, 298, 302, 303, 397, 398, 399, 472, 480, 549 aidiyet 87, azınlık 337, 352, 386, belirlenimcilik 464, düzen 516, grup 69, 70, 281, 282, 309, ilişkiler 72, önyargı 148, topluluk 86
ırksalcı 388, 518, 526, 528, 529
ırksalcılık 12, 517
ırksallaşma 354, 418
Isabel 56, 57

ibadet 452
İbranice 77
iç dışlama sistemi 49
İç Savaş 90, 157, 169, 257, 362, 522
içsel uyum 113, 118
içselleştirme 67, 296

ideoloji 292
ideolojik 419, 430, 488, 496
ideolojiler 291
ifade 452
ifşa 10
iki dilli 250
iki kültür arasında 211, 212
ikianlamlı diyalog 181
İkinci Dünya Savaşı 9, 126, 133, 169, 176, 194, 234, 309, 313, 323, 385, 391, 418, 445, 497
ikinci kuşak 448, 449, 458
iktidar 48, 54, 99, 115, 165, 195, 250, 255, 258, 270, 292, 301, 309, 422, 423, 474
karşı- 195
iktisadi 397, 457, 498, 499, 500
değişim 363, gelişme 235, liberalizm 401, oyuklar 306, sınıf 227, sistem 405
iktisat 232, 234, 399, 405, 428, 429, 432, 525
ilahiyat 63
ilerleme 17, 186, 437, 473
ilerlemeci 521
iletişim 31
iletişim uzamı/Habermas 501
ilhak 262-4
ilk yeni ulus 196
ilkel 125, 239
ilkeller 5, 160, 164, 184
ilksel 274, 275, 277, 292, 303
bağ 275
ilkselci 293
ilkselcilik 273, 274, 276
imparatorluk 390, 391, 397, 411, 418, 421, 423, 430, 432
altüst olmuş imparatorluk 451
inançlar 182
inançlı sözler 468
İncil 45, 55, 60, 259
inclusive fitness 113
indirgemeci 416
indirgemecilik 414
İngiliz 422, 429, 449
ırkçılığı 390, Kanadalı 228, kapitalizmi 414, sosyolog 479
İngiltere 77, 139, 155, 263, 265, 305, 389, 401, 406, 420, 432
yeni 266
insan
doğası 175, 360, hakları 27, 67, 118, 188, 455, 461, 462, 501, 519, ilişkileri 69, ilişkileri/sömürge ilişkileri 344, onuru 17, sermayesi 166, toplumları 114, 118, toplumunun duygusal arzusu/Elias 502, türünün birliği 76, ve ulus 32, ve yurttaş 73
insanın hayvansal saldırganlığı 133
insanın temel doğası 359
insanlığın kutsal görevi 467
İnsan Hakları Avrupa Sözleşmesi 409
İnsan Hakları Bildirgesi 110
İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi 327, 499
insanlık 183, 440, 443, 498
insiders/outsiders 343, 349
intermarriage 284
intihar 106
intihar/Durkheim 101
İrlanda 254, 279
İrlandalı(lar) 70, 94, 168, 169, 170, 214, 229, 281, 284, 286, 305, 307, 342, 374, 392, 403, 421
Amerikalı 309, kuzey 228
İsa 52, 55, 59, 60, 62
İskoç(lar) 305, 422, 429
İskoçya 270
İskoçyalı 410, 421

İslam 46, 404, 405, 445, 448, 454
aile hukuku 409
İspanya 57, 523
İspanyol(lar) 58, 60, 427
Amerikalı 287
İspanyolca 249, 285
İspanyollaşma 250
İsrail 55, 198, 225, 226, 249, 376, 444, 495
İsrailoğulları 49
istatistik 4
İsveç 214, 279, 332, 386, 455, 510
İsveçli 386
İsviçre 254, 264, 495
iş ilanlarında ayrımcılık 401
işbölümü 91, 306
işçi partisi 404, 405
işçi sınıfı 292, 303, 304, 366, 412, 415, 419, 423, 482, 504, 505
işlevselciler 115
işlevselcilik 224
işsizlik 365, 366, 403
itaat 148
İtalya 516
İtalyan(lar) 142, 168-71, 208, 210, 214, 229, 281, 283-6, 307, 322, 340, 370
Amerikalı 14, 197, 209, 222, 273, 286, 294, 300, 307, 308,
iyi vahşi 26, 41, 51

Jackson, J.S. 155
jacobin 386, 387, 447, 449, 532
Jaffrelot, Christopher. 235, 426
Jahoda, Marie 138
Jamaikalı 386
Janowitz 132, 338, 339
Japon(lar) 6, 131, 132, 137, 142, 168, 169, 171, 206, 283, 286, 306, 479, 504
Amerikalı 169
Japonya 47, 135, 198, 260, 263, 442, 526
Jaulin, Robert 181, 182
Jencks, Christpher 351
Jenkins, Roy 402, 407
jenosit 527
Jensen, Arthur 127
jest 320
Jiengler 161
Jim Crow yasaları 256, 321
Johnson, Charles 312, 318-20, 323, 326, 399
Jonesville 227
jus commercii 53
jus connubii 53
jus soli 495
Jütler 389

kabile 160, 162, 165, 235, 239, 442
kabileleştirme 244
Kadın ve Yurttaş Hakları Bildirgesi 508
kadınlar 16, 18, 425, 471, 477, 508
Kadınlar meclisi 40
kafatası 109
Kafirler 44, 45, 59
kalıtım 77, 102, 104, 109, 114, 122, 130, 436, 437, 472
kalıtımcılar 124, 125, 127
kalıtsal habitus 85
kalkınma hamlesi 234
Kallen, Horace M. 278, 279, 287, 288, 309, 463
kamu 194
alanı 195, 198, 221, 247, 248, 272, 357, 399, 449, 452, 509, 513, fonları 453, ile özel 194, özgürlükleri 452, siyaseti 373, 376, 451, yaşamı 248

kamusal 199
kan 78, 93, 105 ,109, 236
bağı 275, ortaklığı 85, 88
Kanada 194, 198, 265, 294, 375, 531, 538
Kanadalı 391
Kandinsky, Vassili 153
kapalı zihinler 136
kapitalist(ler) 96, 233, 304, 413, 420, 480, 525
ulus 406
kapitalizm 265, 302, 303, 412, 415, 423, 427, 430, 465, 481, 482
Karayib 400, 405, 412
karizma 277
karma evlilik 221-3
karma nüfus 266
Karşı Reform 46
karşılıklı bağımlılık içinde bağımlılık 476
karşılıklılık 114
kast 5, 116, 117, 206, 229-33, 241, 242, 246, 253, 257, 263, 309, 320, 321, 328, 356, 398, 524
kategori 150, 153, 154
kategorik 36
katı toplum 247
katı ve esnek 246
katmanlaşma 227, 230, 289, 302
Katolik 93, 280, 284, 309, 309, 346, 429, 471, 509
İrlandalı 285, Kilisesi 251, 259, 454
Katolikler 130, 254
Katz, Michael 368
kayırmacılık 114, 116, 117
kayyum 210
Kedourie, Elie 390, 429, 430
Keller, Gottfried 95
Kelt 420
Kelt saçağı 305
kendini doğrulama 359
kendini savunma 359
kent 235, 249, 257, 323, 324, 363, 402, 433, 452
ayaklanmaları 393, gerillaları 253, köylüleri 300, küçük burjuvazisi 253, sosyolojisi 201, 207, 418, uzamı 201, 204, 207, 211, 213, 214, yoksulu 369
kentleşme 373
kentsel yenileşme/siyahların dışlanması 344
Kenya 258
keşifler 55
ketum 168, 184
ketumluk 117, 166
Kıbrıslı 392
kıskançlık 138
Kızılderili(ler) 14, 50, 55-8, 60, 61, 88, 89, 175, 181, 196, 246-50, 252, 253, 260, 378, 379, 443, 471, 478, 494, 524, 534
Amerikalı 287
Kızılderili İşleri Bürosu 375
Kızılderililer sorunu 196
Kilani 7
Kilise 45, 46, 48, 57, 62, 63, 93, 138, 173, 195, 264, 280, 316, 325, 371, 438, 471
Killian, Lewis 336, 339, 358
Kimbangu hareketi 245
kimlik 439, 462, 516, 537, 539, 545
bağdaşmayan 420, duygusal 294, etnik 249, 294, 296, 301, 372, kapsayıcı 291, kolektif 87, özel kimlikler 195, toplumsal 151
King, Martin Luther 335, 342, 347, 356
Kirby 155

kişilik ve tutuculuk 135
kişisel saygınlık 221
kitle iletişim ağları 235
kitlesel göç 212, 445
kitlesel tüketim toplumu 234
klan 81, 88, 442
Klasik Atina 41
Klee 153
Klineberg, Otto 122, 125, 126, 158
koalisyon 466
koku 47, 477, 478
kolektif 536-8
  çoğulcu sistem 301, kimlikler 87
Kolomb, Kristof 56, 250
komşuluk 84, 283
komünist
  devletler 282, toplum 262
komünizm 9, 282, 527
konformizm 146-9
Konfüçyüs 171
konsensüs 442, 469
konut modeli 283
konut otel 208
konut yardımı 367
Kore 263
Korsika 270, 495
korunan emekçiler 304
koruyucu devlet 282, 291, 292, 365, 460, 505, 509, 510
Kosak, Godula 418
kota 511, 513, 535
kozmos 110
köken 223, 225, 243, 279-81, 284, 295, 299, 373, 411, 452, 461, 472, 534, 208
köle 41, 42, 53, 58, 69, 116, 117, 170, 187, 195, 196, 206, 259, 264, 343, 379, 418, 472
köle halk 90
köleci 251
kölecilik 6, 265
kölelik 8, 32, 38, 39, 49, 57, 79, 90, 91, 116, 124, 169, 202, 231, 251, 266, 317, 342, 345, 362, 363, 380, 470, 471, 520, 522, 541
kötü kalpliler 178
kötü yoksullar 366
kötüler 178
köy 438
köylü 249, 250, 253
kralın hukukçuları 48
Kramer 284
kreolleşme 254, 412
Ksenophon 41
kultur 94
kulturgemeinschaft 463
kulturpolitisch 99
kulturvolk 95
Kuper, Leo 240, 246
kurban 59, 140, 141, 150
kurucu halk 254
kurucu ilke 67
kurumsal aile 325
kurumsal çoğulculuk 265
kutsal 478
  biyoloji 477, makam 57, yeni 465
Kuzey 327, 344, 379, 380, 521, 522
kuzey eyaletleri 90
küçük beyazlar 91
küçük uluslar 95, 96
küfür yasası 409
kültür 12, 25, 55, 89, 93, 94, 99, 103, 107, 109, 114, 126, 162, 164, 169, 172, 174, 177, 187, 223, 241, 243, 249, 276, 289, 412, 419, 422-4, 428, 463, 465, 475, 479, 497, 532, 535
  açığı 126, asimilasyonu 247, bağdaşımı 251, bağdaştırmacı 253, çeşitliliği 472, emperyalizmi

292, özgünlüğü 466, sistemi 427, ve kimlik 415
kültüralist 332, 334, 365
sosyolog 298
kültüralizm 269, 333
kültürcülük 171, 309
kültürel 194, 244, 262
aidiyet 185, asimilasyon 283, 299, 300, 324, 337, ayrımcılık 325, azınlık 386, bakımdan yoksun bırakılmış/yasadışı olarak yoksun bırakılmış 344, birlik 198, buyrultusallık 183, çoğulcu 411, çoğulculuk 237, 265, 278-80, 288, 359, fark 412, görelilik 173-4, 184, 407, homojenlik 254, 264, özgüllük 294
kültürler 175, 176, 180, 185, 188, 189, 234, 466, 467, 468
arasında koalisyon 465
kültürlerin göreliliği 188
kültürlerin sadakati 468
kültürleşme 186, 202, 252, 300, 394, 395
kademeli 181, maddi 253
kültürün saygınlığı 95
Kymlicka, Will 531-4, 536, 538

La Bruyére, Jean de 51
La Democratie en Amerique 80, 378
La Piere, Richard T. 14, 143, 155, 156, 158
Labour 404, 421
Lacorne, Denis 489
Ladner, Joyce A. 335, 343
laikleştirme 477
laiklik 454, 461
Las Casas, Barthélémy de 57, 59-61
Laterano konsili 47
Latin 105, 257, 427
Amerika 16, 250, 253, 263, 266, 333
Layton-Henry, Zig 404
Lazarsfeld, Paul 334
Le Bon, Gustave 77
Le Goff, Jacques 43, 44
lehçe 88
Leiris, Michel 176, 179, 181, 185
Lemaine, Gérard 123, 142
Lenski, G.E. 323
Léon, Abraham 480
Lévi-Strauss, Claude 26-8, 42, 51, 93, 108-10, 112, 118, 159, 174, 176-9, 181, 182, 184, 188, 284, 464-8, 472, 545, 550
Lewin, Kurt 140
Lewis, Bernard. 523
Lewis, Oscar 333
liberal 26, 234, 236, 270, 275, 290, 293, 421, 430, 532, 533, 535, 538
çoğulcu sistem 301, Ortodoksluk 533, sol 111, usulen 533, 536, Yahudi 352
liberalizm 241, 504
iktisadi 401, ılımlı 538, yeni 537
libido 139
Lieberson, Stanley 194, 206, 207, 212, 286, 309, 487
Light, Ivan 306
Lilienfeld 73
Lima 249
Lincoln, Abraham 131
linç 257, 258
Linton, Ralph 184, 262
Lipset, Seymour Martin 196
Little Italy 214
Little Sicily 208
Litvanyalı 210
Liverpool 393, 417
Lomoky, Kofi 342

Londra 403
Londra Kent Meclisi 405
Long, John 3
Long, Marceau 455
Lord Kames 34, 35, 73
Lorraine 439, 446
Lukes, Steven 104
Lübnan 240
Lübnanlaşma 273
Lynd, Helene ve Robert 202, 227, 320

Maastricht Anlaşması 457
Macarlar 99, 100
maddi güven 505
makrososyoloji 5, 270
Malezya 168, 258
Malinowski, Bronislaw 160
Mandela, Nelson 524
Manent, Pierre 26
Manethon 477
manici 242
Mannheim, Karl 469
Mannoni, Octave 240, 243
mantıksal ilişki 197, 488
marjinal 16, 211
  insan 202
marjinalleşme 314, 366
Martiniello, Marco 273, 453
Marx, Karl 236, 403, 499
Marxçı 115, 197, 232, 236, 270, 271, 290, 298, 327, 334, 338, 344, 347, 348, 375, 397, 398, 410, 414, 416, 418, 436, 465, 480, 483, 490, 503-5, 515, 521, 539
Marxçılık 128, 235, 267, 302, 337, 343, 412-4, 424, 426, 429, 432, 433
  post- 433, yeni 298, 303, 413, 425, 433
Mason 396, 416, 419
Massey, Douglas S, 214, 369, 370
Matalon, Benjamin 123
matbaa 427
Mauritius 247
Mauss, Marcel 10, 93, 426, 432, 441-443
Mayo, Elton 274
Mead, Margaret 198, 237
medeni 275, 300, 500, 501, 503, 535
  bağlar 276, haklar 498, 509
medya 366, 367
Meehan, Elizabeth 457
Meksika 137, 258-61, 266, 358
Meksikalılar 168, 169, 283
melez 85, 101, 108, 116, 142, 143, 176, 211, 212, 222, 249, 251-3, 259, 472
melezleşme 180, 183, 254, 395
melezlik 476
Memmi, Albert 132, 133, 242-4, 476, 483
Mendras, Henri 132
meritokratik 482
merkez 442
Metron, Robert K. 35, 131, 132, 144, 234, 235, 280, 343
mesafe 188, 214, 215, 218, 257, 522
  koyma 90
Mesihçilik 245
meslek 258
mesleki katılım 447
mesleki yetkinlik 221
meşruluk 68, 261, 496
metafizik çağ 472
metoikos 37, 42
  ve yabancılar 36
metropol 244, 395, 397
mezhepler 93, 280
Mezzogiorno 295
Mısır 265

Middletown 227
Midlands 423
mikrososyoloji 5
Miles, Robert 398, 403, 410, 418, 419, 432, 433, 479, 488
Milgram, Stanley 122, 146, 147
Mill, John Stuart 264, 514
millet 528, 533
Milton, G. 299
Mind of the Primitive Man, The /Boas 102
Mississippi 306
misyoner 60
Mitterrand, François 458
modern 25, 185, 188, 236, 239, 240, 252, 262, 267, 268, 289, 290, 387, 413, 432, 432, 437, 451, 464, 467, 468, 477, 483, 484, 492, 494, 497-9, 503, 515, 517, 519, 521, 525-7, 531, 536, 537, 539-41, 546, 554
demokrasi 194, evrenselci 189, evrenselcilik 67, ırkçılık 465, 469, 480, toplum 21, 28, 67, 68, 72, 189, 197, 221, 234, 235, 274, 373, 428, 469, ulus 270
modernist 431
modernler 263
modernleşme 373
modernlik 4, 8, 69, 70, 180, 287, 471, 528
Modood, Tariq 390, 405
Moğollar 45
Mommsen, Wolfgang J. 98
monarşi 389
Mongollar 44
Montagu, Ashley 125
Montaigne 6, 26, 30, 31, 49, 50, 51
Montesquieu 31-3, 61, 107, 154, 440, 441
Moore, Robert I. 48, 396
Morgan, L.H. 176
Moritanya 246
Moscovici, Serge 121, 122, 148, 149
Mots 449
Moynihan, Daniel P. 171, 280-2, 307, 307, 309, 337, 338, 339, 321, 335
muhafazakâr(lar) 377
yeni 271, 354
muhalefet kültürü 371
Muhammed 44
mumyalaştırılmış 245
Murray, Charles 122, 351, 352, 363
mutlak göre 175, 176
mutlak göreli 182, 183
mükemmel tanı 183
Müslüman 61, 454
Britanyalı 393, edep 408, kültür 407
Müslümanlar 44, 62, 399, 406, 408, 409, 451, 477
müzik 283
Myrdal, Gunnar 140, 317-9, 327-34, 341, 345, 346, 366

Nagel, Joane 373, 376
Nairn, Tom 421, 433
Nairoll 161
Nanton, Philip 410
Nations and Nationalism 428
nation building 234, 235
National Association for the Advancement of Colored People 318
Nationalism
Native Americans 197, 287, 512
Nature of Prejudices, The /Allport 128
Nazi(ler) 6, 9, 122, 157, 187, 387, 463, 520, 522, 527, 530
Nazizm 128, 176, 282

nefret 258
Negro Family, The /Frazier 323
neoetnisite 308
neolitik 177
nesnellik 17
nevrotik 138
nevroz 137
New Commonwealth 390
New England 228
New York 37, 271, 281, 337, 370
New York Review Books 271
Newburyport 227
Nisbet, Robert A. 387, 521
Noiriel, Gérard 446, 489
Norveç 214
Norveçli 386
nüfus 385, 530
  hareketleri 193, yapısı 228

Occitanie 270
okuryazarlık 235
Old Societies and New States 276
olgu 474
olgunlaşma toplumu 234
oligarşik 53, 54
olumsallık 174
Olzak, Susan 373
optimum 466
ordu 99
organik 105, 437, 540
  dayanışma 102
organikopsişik 101, 103, 104, 121
ortaçağ toplumu 209
ortak duygu 87
ortak kültür geleneği 236
ortak siyasal anılar 93
ortak yarar 375
ortak yaşam 85, 89
Ortodoks 93
  gruplar 70
Osmanlı 528, 533
O'Sullivan, K. 69
otantik 30, 184, 536, 554
otantiklik 10
otoritarizm 415
otorite 277, 291, 325
otoriter 128-30, 145, 157
  kişilik 128, 131
Otoriter Kişilik 135
oturma 460
  hakkı 458, 499, ülkesi 459, ve çalışma hakkı 456
oy 258
  hakkı 319, 325, 340, 458, 459, 482, 494, 505
Ozouf, Mona 513, 514

öğreti 474
öjenizm 143
öncecilik 234
öncelikçi 115
önyargı 35, 128, 129, 131-5, 139, 143-6, 150, 154, 155, 157, 167, 202, 251, 269, 361, 470, 480
önyargılı 136
  kişilik 133
Önyargının Doğası 127
örgütlenme 226
örgütlü gruplar 4
örgütsüzleşme 203
örnek kentler/örnek sömürgeler 344
öteki 6, 7, 9, 13, 18, 25, 214, 386, 391, 478, 483, 488, 489, 522, 545
  aşağılık 472, ben ve 25, 27, biz ve 163
ötekini dışlamak 27
ötekini içine almak 27
ötekinin reddi 28
özcü 13, 78, 128, 464, 471, 493, 528, 529

özcülük 12, 73, 120, 223, 479
karşıtı 425
özdeşleşme 151, 152, 287, 299, 307
özel alan 195, 452, 509
özel haklar 511, 535
özel mahalleler 47
özel topluluklar 307, 452
özerklik 413, 416, 462
özgür emek 397
piyasası 396
özgürleşme 344
özgürlük 344
bireysel 498
özsaygı 153
özürlüler 47

pagan 43, 44, 49, 56, 60, 541
Pages, Robert 142
Pakistanlı(lar) 399, 400, 402, 403, 405, 424
Pangermanizm 78, 80
Birliği 80
Papa 138
Papa Urbanus II. 44
Paraguay 61, 252
Cizvitleri 62
parçalı 248
Parekth, 390
Park, Robert Ezra 202-7, 211, 212, 234, 279, 301, 312, 318, 320, 324, 325, 348
parlamento 389
Parsons, Talcott 236
parya grupları 62, 263
Pascal, Blaise 11, 50
Passeron, Jean-Claude. 83, 297, 489
pathos 100
patolojik 140, 157, 330, 332, 333, 338, 345, 363, 470
Patterson, Orlando 308, 396
Paulus, III. 55, 57
perennialist 431
Persler 40, 249, 250, 255, 494
Pettigrew 145, 155, 307, 369, 506
Philadelphia 125, 315
Philadelphia Negro, The 315, 316, 318
The Polish Peasant 197, 203, 488
Phizacklea, Annie 398, 403, 418, 423,
Piore, Michael J. 337
Piskoposluk Kilisesi 320
plantasyon 5, 91, 206, 257, 259
Platon 42
pogrom 46, 258
Polak 504
Poliakov, Leon 35, 55, 63, 82, 99, 108, 465, 471, 477
polietnik 535
polis 36-8, 53
politeia 38
political correctness 352
political issue 286
politik iktisat 418
Polonya 98, 203
ve Katoliklik 70
Polonyalı(lar) 168, 202, 203, 209, 210, 229, 285, 286
Amerikalı 14, 204, 222, 308
popülist 421
Portekizli 447, 450
Porto Riko 336
Porto Rikolu(lar) 168, 281, 366, 375
postetnik 374
postmodern 374, 433, 499
postmodernist 422, 424
Poulter 408, 409
Poutignat Philippe 228, 273, 453
Powell, Enoch 362, 406, 422
primatoloji 359
primordial anchorage 292

proletarya 96, 97, 260, 303
proleter 291, 302, 415, 472
Prometheus 110, 182
proselitizm 55
Protestan(lar) 210, 228, 254, 259, 280, 285, 309, 513
İrlandalı 285
Protestanlık 93
Prusya 80
psikanalitik 6, 132, 137, 231
psikanaliz 128, 129, 138, 145, 150
psikolog 195
psikoloji 156, 361
psikolojik 104
psikopatoloji 104
psişik 139
bilincin içerikleri/Bastide 253, denge 133
psykhe 359, 360
Pulantzas, Nikos 413

Qeber 540, 554
Quakerlar 409
Quartier latin 208
Quebec 194, 479, 539
Quevedo 58

rabi 210
race relations 194, 393
acts 392, *cycle* 204
Race Science and politics/Race 176
Racial Oppression in America/Blauner 303, 338
Racism after Race Relations/Miles 420
radikal 377
antropolog 181, görelilik 185, siyah düşünürler 303, sosyolog 314, 332, sosyoloji 334, 343, 344
radikalleşme 475
Rahip Gregorie 34, 35, 73
Rahip Jean 45
Rainwater, Lee 321, 322, 338
Rath, Jan 410
Rawls, John 532
Reagan, Ronald 351
reconquista 62
Red Power 512
reduccion (indirgeme) 61, 62
reductio ad absurdum (apodioks) 32
Reich 441
rekabet 152, 202, 204, 205, 256, 260, 296, 373
rekabetçi 257
religio-ethnic groups/Greeley 70
Renan, Joseph Ernst 76-8
renk 182, 266, 292
sınırı 257
renkli 401
insan 552
repatimiento 57
Requerimiento 1513 57
resmi sosyoloji 344
Rex, John 390, 396, 397, 407, 410, 414, 416, 419, 432, 488, 240
Richmond, Anthony 396, 401
Riesman, David 280, 309
Robb, James 139
Robbins, Richard 309, 335
Rodezya 265, 266
Rodinson, Maxime 445
Roethelisberger 274
Rokeach, Milton 122, 135
rol 202, 257
Roma 52, 54, 82, 83, 188, 265, 509
Kilisesi 389
Rosanvallon, Pierre 459, 494, 514
Rose 283, 309, 329
Ross, Edward 76, 79, 316
Rostow, Walt Whitman 234, 235

Rothschild 504
Rousseau, Jean-Jacques 33, 119, 187, 386, 502, 509, 545
Rönesans 29, 110, 181, 265
Ruanda 307
Rudder 436
Rudwick 316, 318
Rum 528
Rus(lar) 70, 214, 229
İmparatorluğu 285
Russell, Bertrand154
Rusya 98, 439, 464
Rümelin 73
Rüşti, Salman 393

sadakat 467
sağ otoritaryanizm 136
sağduyu 222
sağlık 257
sakatlar 47
Sakson(lar) 77, 389
Salamanca okulu 59
Salisbury Review, The 406
Samiler 76-8
San Juan 343
San Martin 494
sanayi 235, 257, 308, 472
sonrası 270, 290, 291, 293
sanayileşme 225, 267, 429
Sand, George 509
sapkın 43-5, 47, 48
Sarazenler 44
sarı tehlike 206
sarık 409
Sartre, Jean-Paul 132, 133, 165, 480
Saussure, Horace Benedict de 183
savaş 119, 186, 326, 328, 331
saygın ikiyüzlülük/Bourdieu 490
saygınlık 141, 398
ve iktidar 96
Sayım Bürosu 375
Saypud 451
Scarman 393
raporu 392
Schaeffle, Albert 73
Schauer, Fred 496
Schermerhorn, Richard 196, 240, 255, 261, 262, 264, 266, 267, 269, 397
Schlesinger, Arthur 282
Schnapper, Dominique 70, 386, 446
Scubla, Lucien 159
second generation settlement 208
seçilmiş halk 55, 138
seçim sosyolojisi 404
seçme hakkı 514
sefalet 345
seküler 70, 430, 454, 479
sekülerleşme 282
self-improvement 170
sempati 141
sendikalar 282
Sepulveda, Gines de 59
sessiz ticaret 394
seventh ward 315
Shaftesbury, Anthony 34
Shermerhorn 256
Shils, Edward 115, 273-6, 309, 359
sınıf 124, 227, 230, 231, 250, 253, 255, 260, 270, 271, 289, 291, 292, 296, 298, 299, 302, 303, 328, 397, 413, 414, 419, 423-5, 480, 503
bilinci 398, çatışmaları 293, 302, 503, dayanışması 116, düzeni 398, farkları 245, 258, iktisadi 227, imge 368, indirgemeciliği 416, kendinde 398, kendisi için 398, orta alt sınıf 228, orta sınıf 232, orta üst sınıf 228, 229, sömürüsü 423, ve halk 480, ve ırk 414, 415,

506, ve kast 320, tehlikeli sınıflar 366
sınıfçı 299, 300, 334, 338
sınıfçılar 271, 298, 337, 364, 479
sınırlar 296
Sırplar 70, 93, 157
Sicilya 285, 295
Sih(ler) 187, 409, 535, 538
Silverman, Maxim 420, 459
simbiyoz 423
simge 283, 477
Simmel, Georg 211
Simpson, George Eaton 14, 216
sinagog 46, 173, 210, 211, 444
Sivanandan, Ambalvaner 390, 422, 423
sivil 275, 276, 496
toplum 248, 460, 499, 542
siyah(lar) 6, 9, 14, 16, 22, 49, 69, 70, 71, 73, 78, 79, 86, 88, 90, 91, 103, 107, 109, 117, 123-7, 130, 134, 139-41, 145, 154, 157, 158, 166-9, 196, 197, 205, 206, 208, 210, 212-5, 217-9, 222, 227, 229-31, 233, 246-8, 251, 252, 257, 258, 265, 269, 271, 280-9, 295, 298, 301, 302, 305, 308, 311-3, 315-7, 319, 321, 324, 325, 328, 331, 332, 336, 337, 339-42, 344, 346, 348, 352, 358, 361, 364, 365, 369, 378, 392, 397, 401, 402, 415, 418, 422, 425, 469, 470, 474, 478, 488, 493, 504, 505, 515, 516, 521, 523, 524, 534, 535, 541, 552
aile 338, 367, Amerikalı 311, bakış açısı 345, biyolojistler 117, burjuva 326, business 326, 342, getto 198, 209, 233, 256, 370, ırk 91, kan 90, kapitalizm 363, kilise 320, 329, kültürü 338, militanlık 111, milletvekili 405, sorunu 196, 201, 328, 329, 332, 337, sosyologlar 309, 311, 313, 314, 319, 320, 329, 334, 335, 349, ticareti 477, ve beyaz 49, 76, ve iktisadi gelişme 365
Siyah Sosyologlar derneği 353
siyasal 93, 160, 161, 202, 222, 235, 244, 246, 251, 255, 257, 275, 277, 279, 281, 284, 286-8, 290, 291, 293, 307-9, 314, 319, 387, 395, 397, 432, 436, 454-7, 460, 487, 492, 496, 497, 499, 500, 502, 503, 505, 507, 511, 512, 514, 521, 523, 529, 536, 538, 539, 545, 547, 553
ayrılıkçılık 194, bağımsızlık 98, 256, birlik 198, 246, bovarizm 429, bütünlükler 193, davranış 87, güç 100, hak 247, istikrar 248, katılım 404, modernlik 67, 70, sistem 258, 397, sorun 194, topluluk 85, 86
siyaset 7, 291, 292, 367, 429, 501, 503, 506, 518
sosyologları 255, anayasal 429, dış 9
siyonist 225, 226, 518, 542
siyonizm 445
Slav(lar) 106, 123
Smith, Michael G. 240, 246-8, 255
Smith, Anthony 390, 411, 430-2, 488
social isolation/Wilson 365
social justice 412
Social Organization 230
social scientists 377, 343
sokak kültürü 403
Sokrates 38
sol 323, 354, 358, 363, 414

liberal 111
solcu 111, 243
otoritarizm 135
Sollors, Werner 69, 271, 343, 504
Solomos, John 402, 413
somatik 470, 474, 475
sosyal adalet 412
sosyal psikoloji 5, 121, 126, 127, 134, 145, 150, 155-7
sosyal psikolog 122, 128, 133, 140, 269
sosyal yardım 367
sosyalist 422
sosyalizm 480
sosyobiyoloji 110, 112, 113, 117-9, 358, 359
sosyoloji düşüncesi 73
Sosyolojik Yöntemin kuralları/Durheim 101
sosyolojileştirmek 301
sosyolojizm 112, 119
Souls of Black Folk, The / Du Bois 317
Southall 161
Sovyetler 249, 255, 264, 293
Sowell, Thomas 166-71, 220, 221, 361-3, 377, 400
soy 84, 104, 472
soyağacı 42
soykırım 181
soyut 501
birey 29, 495
sömürge 14, 60, 161, 222, 239, 240, 241, 242, 244, 245, 254, 260, 263, 267, 305, 327, 330, 334, 380, 397, 472, 481, 483, 487, 494, 506, 515, 521, 522, 525, 529
Afrika 404, durumu/Balandier 242, halkları 245, 303, 305, 391, sistemi 266, siyaseti 63, 244, sonrası 245, 254, 258, 260, 267, 387, 398, 516, 541, toplumu 195, 197, 241, 242, 253, 268
sömürgeci 68, 175, 243-5, 255, 387, 390, 421, 453
sömürgecilik 48, 116, 164, 181, 182, 196, 265, 302, 411, 451, 482
siyaseti 410, sonrası 246, 411, iç 303, 305, 338, 389
sömürgeleşme 206, 256, 262, 265, 266
sömürgeleştirilmiş 391
sömürgeleştirme 4, 9, 245, 344
sömürgeli 245
sömürgesizleşme 240, 271, 375, 426
sömürgesizleştirme 305
sömürü 345, 396, 423, 481, 482, 490
sömürücü ırkçı 423
sömürülen 242, 243
göçmen 304
sözde etnisite 294
sözleşme 236
Spencer, Herbert 73
Srinivasan, Shaila 403
staatpolitisch 99
Stages of Economic Growth, The /*Rostov* 234
stammverstandtschaft/Weber 88
stande/Weber 397
standisch 90, 92
Stanfield, John Jr. 111, 269, 377
statü 202, 218, 232, 240, 249, 252, 254, 257, 286, 292, 293, 302, 367, 373, 397, 469
arayışı 218, eşitliği 245, düzeni 398
stereotip 269, 360
Stoetzel, Jean 445, 446
Stonequist, Everett 211, 212
Stouffer, Samuel 326

straight line theory 540
Sublimis deus 57, 59
suç 295, 447, 448, 450
Sumner, William Graham 164, 202, 203
sükunet 173, 184
sünnet 115, 138, 175, 187
Swann raporu 392, 400, 407, 410
Swift, Jonathan 32

şabbat 535
şammaş 210
şeytan 46, 49, 541
Şeytan Ayetleri 393
şeytani figür 519
şiddet 207, 258, 341, 342, 358, 402, 501
Şili 358

tabulae rasae 502
Tacitus 389
Taguieff, Pierre 25, 26, 519
Taine 78
Tajfel 122, 151, 152
tanıma 89, 536, 537
tartışma etiği 547
tarım toplumu 428
tarih 83
tarihöncesi 474
tarihsel 92, 189, 194, 251, 255, 276, 278, 293, 471, 482, 483, 492, 497, 521
ayrımcı 369, ayrımcılık 364, ortaklaşma 346, çatışma 397, farklar 474, ırk 78, ortak 240, 506, 514, 517, 522, 528, 530, 531, 533, 538-41, 543, 546, 548, 549, ortaklaşma 193, 195, 201, 268, 283, 310, 385, 495, 488, 503 topluluk 68-70
tarihselcilik 236
Taylor, C. 30, 357, 531-3, 535-7
tebaa 525
tecrit 209, 2100
Tek ile Çok 29
tekdüze dünya 467
tektanrıcılık 49, 138
temas 202, 204, 211
temel kişilik hakları 461
Teslis 43
teşrifat 232, 257, 328
Thatcher, Margaret 401, 402, 406, 408
Thernstrom, Stephan 283, 284, 309
Thomas, William Isaac 197, 203, 230, 488
Thomas teoremi 35
Thomasçılık 59
Thrasher, F.M. 202, 208
Tibet 263
tikel 517, 536, 543, 548
tikelcilik 345, 492
tikellik 467, 478, 497, 502, 531
tiksinti 83, 89, 90, 150
tinsel 437, 438
tip 101, 102
Tocqueville, Alexis Charles Henri de 9, 79, 80, 90, 280, 321, 334, 346, 348, 380, 470, 503, 521, 522, 525, 550
Todorov, Tzvetan 6, 25, 28, 40, 41, 56, 76, 183
Tom amca 371
topluluk 84, 202, 390
toplulukçu 452, 453, 491, 492, 530, 531, 533, 537, 539
topluluklararası evlilik 221
topluluklaşma 84, 87, 88, 94
topluluklaştıklarını sanma 86
topluluksal 497

toplum 84, 441
oluşturma 539
toplumdaş demokrasiler 254
toplumsal 8, 92, 101, 103, 124, 203, 204, 233, 251, 270, 274, 278, 280, 281, 307, 413, 419, 437, 464, 480, 498-500
adalet 458, aidiyet 504, ayrışma 366, bilimler ırkçılığı 473, çoğulcu 411, Darwincilik 352, eşitsizlik 197, grup 296, 488, haklar 291, hareket 416, hareketlilik 252, 447, ırk 479, işbölümü 437, katılık 251, katmanlaşma 233, 290, kimlik 151, koruma/kamusal sömürü 344, koşul 92, mesafe 202, mesafe ölçeği 141, müdahale 375, parçalanma 411, psikoloji 3, seferberlik 235, sınıf 227, 285, 289, 309, 364, 413, 424: alt-alt 228, alt-üst 228, orta-alt 228, orta-üst 228, üst-alt 228, üst-üst 228; siyaset 367, 368, sorun 482, topluluk 236, ve kültürel normlar 406, yalıtım 365, yapı 255, -kültürel 476
toplumsallaşabilirlik 76
toplumsallaşma 84, 94
toplumsallık 116
toprak 296, 431
hakkı 495
totalitarizm 420
totaliter 186, 255, 260
Touraine, Alain 415
Tönnies, Ferdinand 540
tözcü 165, 529
Treitschke, Georg Friedrich 10
Trento Konsili 46
Tribalat, Michéle 446
tribunus 53
Trinidad 247
Tripier 448
Tristes Tropiques 6
Tunus 483
Turner, B.S. 459
tutku 293, 297
tutum 128, 144
ölçeği 128
türban 187, 535, 538
Türk(ler) 210, 264

ucuz emekçiler 304
ulus 92-4, 97-9, 162, 225, 235, 246, 289, 291, 292, 296, 301, 386, 387, 413, 426, 427, 429, 432, 440-2, 444, 445, 462, 497, 502, 504
-devlet 8, 80, 99, 193, 194, 224, 263, 288, 291, 387, 402, 449, 455, 457, 459, 480, 481, 494, 499, sonrası 460, 462, sosyolojisi 426, ve din 70, ve kültür 96
ulusal 14, 15, 100, 187, 293, 302, 306, 309, 310, 412, 492, 496, 504
aidiyet 92, 93, 500, asimilasyon 235, azınlık 207, 376, birlik 205, 387, bütünleşme 252, 278, bütünleştirme projesi 410, bütünlük 235, devlet 92, 94, 98, 457, 458, 483, dil 250, emekçi 304, güç 100, hukuk 461, kilise 279, 389, kimlik 372, 462, kültür 94, 98, 252, sonrası 500, 502, sosyoloji 13
ulusallaşma 267
ulusaltı 499
ulusçu 196, 198, 429, 430, 463
ulusçuluk 93, 96, 99, 264, 387, 421, 426, 428, 432, 432, 457, 465, 480, 482, 484, 496
ve kapitalizm 96

uluslar 430, 431, 443, 495, 530
üstü 283, 463, altı 283
uluslararası 306
ilişkiler 68
ulusların genel ruhu 32
uluslaşma 225, 443
ulusun ruhu 33
ulusun saygınlığı 95
underclass 198, 355, 362, 363, 365-8, 371, 377, 397
underworld roomers 208
UNESCO 396
uyarlama 299
uyarlanma 202
uygar 160
insanlar 184
uygarlar/modernler 5
uygarlaşmış ırkçı 423
uygarlaştırma 79, 181, 244
misyonu 63, 473
uygarlık 102, 105, 106, 440
uyruk 495, 496, 498, 502
uyrukluk 105, 202, 223, 455, 458-63, 489, 497
Uyrukluk Kurulu 455
uyum 104, 226
uyuşturucu 371
Uzakdoğu 184

ücretsiz sağlık 367
Üçüncü Dünya 262, 291, 387, 422
Üçüncü Laterano Konsili 45, 46
üniter 278, 445, 455
üretim 250, 309
ilişkileri 419, sistemi 397
üstben 139
üstün halklar 97
üstyapı 302
ütopya 221, 500

vaftiz 57, 62
vahşi 50, 56, 58, 164, 179, 181
Valladolit tartışması 58
Van den Berghe, Pierre 71, 111-3, 115, 116, 145, 158, 233, 240, 249, 255, 256, 258, 260-2, 265, 269, 276, 354, 358, 359, 374, 521, 525, 551
varoluş 340
vatan 439-42, 444
vatansever 536
vatanseverlik 131, 440, 462
anayasal 461, 501
Vatin 37, 39, 41
veba 477
Veil Yasası 509
verimlilik 221
vicdan 452
Vietnam savaşı 288
Vietnamlı 450
volkscharakter 93
volksgeit/Weber 93
Voltaire, François-Marie de 61, 76
Vos 527
Voyages 3
vulgata 172

Wacquant, Loic 198, 368
Wagatsuna 527
Walby, Sylvia 424
Wallerstein, Immanel 305, 397, 451, 465, 480-2, 488, 525
Walorlular 134
Walzer, Michael 537
Ward, Robin 402
Ware, Caroline F. 504
Warner, W. Lloyd 227-30, 232, 233, 257, 280, 318, 320, 376
Washington, Booker T. 319, 376
WASP 79, 196, 202, 227, 229, 273,

278, 284, 286, 292, 313, 353
Waters, Mary C. 286, 295, 298, 308
Waxman 334
We are all third generation/Mead 198
Weber, Max 55, 69, 78-80, 82-4, 86-92, 96-9, 10, 18, 100, 101, 106, 107, 115, 119, 120, 162, 164, 203, 245, 256, 293, 297, 318, 374, 397, 398, 426, 432, 441, 443, 464, 488, 489, 504, 506, 515, 522, 542, 543
Weil, Éric 497
Weimar 306
Weinberger-Thomas, Catherine 3
Weinfeld, M. 294
welfare 166, 267, 342, 351, 363, 367, 368, 371
mother 367, *trap* 367
Westie, Franck 333
White Born Americans 141
Whitehead, Robert 274
Whyte, Frederick Whetven 5, 322
Wieviorka, Michel 479
Wilcox, Peter 322
Wilcox, Preston 344
Williams, Robin 216
Wilson, Edward O. 112, 113
Wilson, Thomas Woodrow 273
Wilson, William Julius 69, 170, 339, 349, 353, 503, 361-5, 368, 369, 377, 524
Wirth, Louis 202, 209, 212, 223
Wirtschaft und Gesellschaft/Weber 84
Wolton, Dominique 490
Wolverhampton 417

yabancı 153, 157, 211, 386, 422, 448, 452, 456, 457, 459, 460, 493, 495, 496, 498, 546
düşmanlığı 158, 483, köken 458
Yahudi(ler) 6, 14, 16, 34, 44-9, 51, 55, 62, 70, 72, 73, 78, 111, 117, 123, 129, 130, 132, 134, 137-40, 166-71, 197, 202, 206, 208, 210-2, 225, 226, 229, 241, 243, 264, 280, 281, 283-6, 306, 308, 309, 313, 316, 321, 325, 335, 336, 339, 340, 346, 353, 356, 370, 392, 409, 436, 438, 439, 445, 463, 473, 477, 495, 498, 504, 528, 535, 541, 542, 552, 553
düşmanlığı 63, 72, 129, 131-3, 135, 137-40, 145, 165, 172, 281, 390, 438, 439, 471, 480, 482, 518, 522, 523, entelektüeller 309, göçmen 209, ırkı 523, karşıtlığı 46, 49, 63, sorunu 480, sorunu/Marx 499
Yahudilik 18, 43, 165
simgesel 294
yalıtılmış 263
yalıtım 213, 214
yamyam 50, 59
Yankee City 227, 230
Yankeeler 228, 229
yapıçözme 450
yapısalcılık 224
yapısöküm 11
yaratıcı kehanet 35
yardımlaşma 279
yassılaştırıcı 407
yaşam biçimi/tarzı 182, 205, 257, 258, 404, 545
yayılmacılık 274
yedek emek ordusu 403
Yemen 225
Yeni Commonwealth 391, 406, 414, 422
Yeni Dünya 25, 52, 55, 197, 378
yeni dünyanın keşfi 50

Yeni Zelandalı 391
yerinden yönetim 537
yerleşiklik 493
yerli(ler) 69, 185, 195, 196, 206, 207, 241, 250, 256, 259, 265, 391, 494, 535
kültürü 186, 305
yerlilere saygı 63
Yichuv 225
Yinger, Milton 14, 216, 273, 294
yoksul(lar) 171, 217, 368, 371, 546
beyaz 504, siyah 322
yoksulluk 281, 351, 363, 364
kültürü 333, 334, 345, 365
yoksunluk-saldırganlık-yansıtma 136, 137
Young, Michael 322
Yunan 47, 49, 52, 210, 229, 478, 528
antikçağı 25, 42, kültürü 36
Yunanistan 265, 510
Yunanlılar 37, 38, 40, 78, 99, 100, 286
yurttaş 52, 54, 236, 248, 289, 286, 439, 457, 483, 495, 501, 508, 509, 513, 515, 518, 528, 531, 533, 540-2, 546, 548, 551, 555
etkin 493, hakları 269, 309, 498, yeni 499, asker- 54
yurttaşlar toplumu 492, 494, 495, 497, 500
Yurttaşlar Cemaati 1, 21, 487, 493
yurttaşlık 1, 7, 17, 68, 194-6, 237, 239, 248, 249, 252, 255, 310, 335, 353, 356, 364, 374, 414, 422, 441, 442, 444, 445, 455, 456, 458, 461, 462, 464, 481, 487, 491-3, 496, 499, 502, 503, 511
bireysel 435, hakları 255, 567, 313, 347, 377, 459, 460, hareketi 342, kuşağı 111, yeni 455-7, 460
Yuval-Davis, Nira 425
Yüksek Bütünleşme Kurulu 450

Zborowski, Mark285
zeka 122, 124, 125, 127
katsayısı 123, ve ırk 122
zenci 34, 76, 78, 79, 344, 378-80, 420, 472, 552
kokusu 90
zengin zenci beyazdır 252
Znaniecki, Floran 197, 202, 203, 488
zoolojik ulusçuluk/Weber 82
zor 242
zorba 243
zorlama 114
zorunlu çalışma 264

Sosyoloji, yurttaşlık ilkesinin anlamını sorgularken; ırkçılığın önyargılarını ve ayrımcılıklarını, etnik ve kültürel azınlıkları, göçmenlerin asimilasyonunu, etnik gruplar arasındaki ilişkileri, milletlerin ve milliyetçiliklerin siyasal, ekonomik ve ideolojik kökenlerini ele alır. Bunu yaparken de, öteki ile ilişki ve başkalık üstüne oluşan düşüncenin Antikçağ'dan günümüze uzanan "farklılık" serüvenini, "öteki"ni düşünme yollarını araştırır.

Eleştirel sosyolojinin günümüzde yaptığı şeylerin başında ise hukuki ve siyasi eşitlik ilkesiyle ekonomik ve toplumsal düzeyde yaşanan eşitsizlikler arasındaki toplumsal gerilimler ile çelişkileri ortaya çıkarmaktır.

Tanınmış Fransız sosyologu Dominique Schnapper *Öteki ile İlişki* adlı bu eserinde, sosyoloji tarihinin özgün akışı içinde kalarak, bu tarihin ulusal üsluplar çerçevesi içinde nasıl yapılandığını ortaya koyup, bunların köken ve öncelik bakımından birbirlerinden çok farklı olduklarına işaret ederken, sosyolojinin özel nitelikler taşıyan nesnel verileri evrenselleştirdiğini ve bu anlamda toplumsal boyutta akılcı bir bilgi gayreti içinde olması gerektiğini vurgulamaktadır.

Sosyoloji

Kapak resmi: Mehmet Güleryüz,
Tanı (ayrıntı), Kraft kağıt üzerine akrilik,
260 x 219 cm. 2005

ISBN 975-6176-37-7

www.bilgiyay.com

İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları