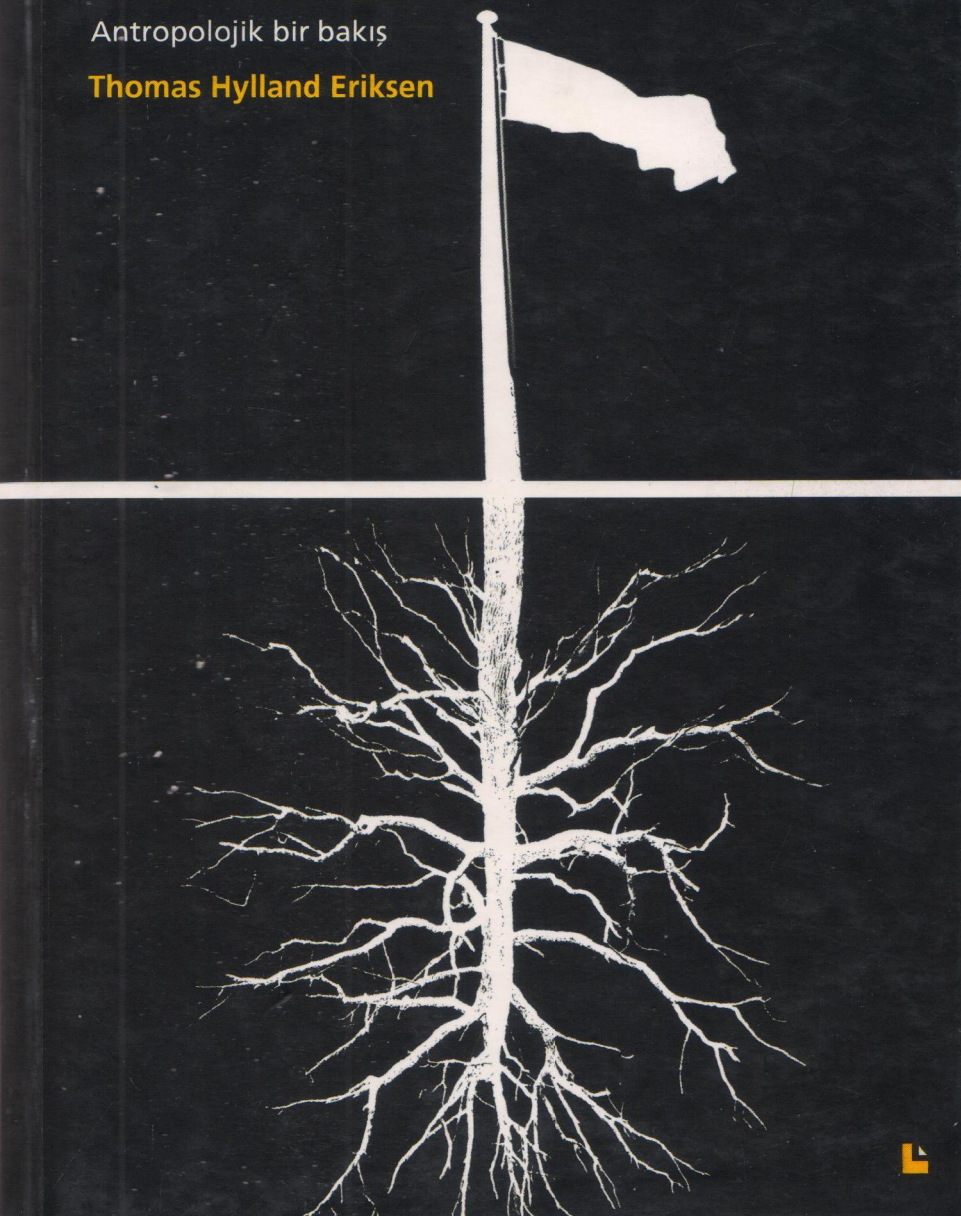
Etnisite ve Milliyetçilik

Antropolojik bir bakış

Thomas Hylland Eriksen



THOMAS HYLLAND ERIKSEN • Etnisite ve Milliyetçilik

avesta | SOSYAL BİLİM: 172 | 8
Ethnicity and Nationalism
Anthropogical Perspectives
Thomas Hylland Eriksen
(Pluto Press, Londra, 1993)
İngilizceden Çeviren
Ekin Uşaklı

Yayın Yönetmeni: Abdullah Keskin
Editör: Abdurrahim Özmen
Kapak: Genco Demirer
Tashih ve Mizanpaj: Avesta
Birinci Baskı: 2004, İstanbul
Baskı ve Cilt: Barış Matbaacılık

© Avesta, 2002
Tanıtım amacıyla yapılacak alıntılar dışında
yayınevinin izni olmadan hiçbir şekilde çoğaltılamaz

AVESTA BASIN YAYIN
REKLAM TANITIM MÜZİK DAĞITIM LTD. ŞTİ.
Evliya Çelebi Mahallesi
Aybastı Sokak 48 / 4
BEYOĞLU / İSTANBUL
Tel: (0212) 251 44 80
(0212) 243 89 74
Fax: (0212) 243 89 75

Ekinciler Caddesi
Nurlan Apt. Giriş Katı No: 2
OFİS / DİYARBAKIR
Tel-Fax: (0412) 222 64 91

ISBN: 975-8637-75-4

Thomas Hylland Eriksen

ETNİSİTE VE MİLLİYETÇİLİK

ANTROPOLOJİK BİR BAKIŞ

İngilizceden Çeviren
Ekin Uşaklı

avesta | SOSYAL BİLİM

THOMAS HYLLAND ERIKSEN-1962 doğumlu T.H.Eriksen, Antropoloji kuramcısı Frederick Barth'dan sonra Norveç'in en önemli ve önde gelen sosyal antropologudur. Halen Oslo Üniversitesi Sosyal Antropoloji Enstitüsü ve Müzesinde profesör olan Eriksen yaşına oranla şaşırtıcı sayıdaki kitaplarında; gezi notlarından sosyal felsefeye, siyasal çözümlemeden kültürel kimlik ve etnisiteye kadar pek çok konuda Bombay, Brüksel, Mauritius ve Trinidad'da yaptığı alan araştırmalarından yola çıkarak çoksesli, çoğul-kültürel modern toplumun sorunlarını irdeledi ve Norveç okurunun dünyaya bakan gözleri oldu. Kuram alanındaki yetkinliğin ancak alan araştırmaları yoluyla kazanılabildiği bir bilim dalı olan sosyal antropolojide yapıtlarıyla ve bitip tükenmeyen enerjisiyle tüm sosyal bilimcilere heyecan vermektedir. Önemli yapıtları arasında "*Küçük Mekanlar-Büyük Sorular*", İngilizce kaleme aldığı "*Etnisite ve Milliyetçilik: Antropolojik Bir Yaklaşım*", "*Kültürel Kesişmeler: Kreolleşme Üstüne Toplu Makaleler*", "*Charles Darwin'in Biyografisi*", "*Kültür Terörizmi, Kültürel Arınma Düşüncesi Üstüne Bir Deneme*" (Norveççeden Çeviren: A.Önder Otçu, Avesta, İstanbul, 2000) ve "*Düşmanın Yeni Portresi*" sayılabilir.

İÇİNDEKİLER

Önsöz / 9
1. ETNİSİTE NEDİR? / 11
Terim olarak 'etnisite' / 15
Etnisite, ırk ve ulus / 16
Etnisite ve sınıf / 19
Etnisite ile ilgili mevcut endişe / 20
Kabileden etnik gruba / 23
Etnisite nedir? / 25
Etnik ilişki 'türleri'? / 28
Analitik kavramlar ve 'yerli' kavramlar / 31

2. ETNİK SINIFLANDIRMA: BİZ VE ONLAR / 35
Kentin ekolojisi / 36
Ergime kâsesi metaforu / 37
Kültürel farklılığın anlatımı / 38
Kalıplaştırmak / 41
Halkların sınıflandırmaları, toplumsal mesafe / 45
İkiye bölme ve bütünleştirme / 47
Etnik damga / 50
Kimliğin aşılması / 52
Birey için etnisite / 55
Etnisitenin kriterleri nelerdir? / 57

3. KÜLTÜREL FARKLILIKLARIN TOPLUMSAL ORGANİZASYONU / 61
Etnisitenin belirleyici bir unsuru olarak isnat / 61
Sınırların korunması / 64
Sınırların aşılması / 66
Etnik dahil etme dereceleri / 68
kaynak rekabeti olarak etnisite / 73
Etnisitenin dereceleri / 75
Çoğul toplum teorisi / 78
Etnisite ve sıralama / 81
Kriterler arasındaki karşılıklı ilişkiler / 84
Kimi tartışmalar / 87

4. ETNİSİTE VE İDEOLOJİ / 93
Toplumsal evrendeki düzen / 95

Anomaliler / 97
Girişimciler / 102
Analojik ve sayısal; biz ve bizler / 103
Etnik kimliklerin ortaya çıkışı / 105
Atasal bir kimliğin yaratılışı / 109
Tarih ve ideoloji / 110
Kimlik sürecinde toplumsal etmenler / 114
Mevcut bir Avrupalı kimliği var mıdır? / 115
Kimlikler ne yapar? / 118

5. TARİHTE ETNİSİTE / 121
Etnik ilişkilerin tarihi gelişimi / 122
Sistem sınırlarının genişlemesi / 123
Kapitalizm / 124
'Siyah' etnik oluşum / 127
Yeni dünyalarındaki Hintliler / 129
'Etnik diriliş': Halktan 'bir halk'a / 131
Sömürgecilik ve göç / 133
Etnik adlandırma semantiği / 135
Modern eğitim ve etnik kimlik / 139
Etnisite, tarih ve kültür / 140
Etnik kimlik içinde kültürel tarih / 143

6. MİLLİYETÇİLİK / 149
Irktan ulusa / 149
Milliyetçilik nedir? / 152
Kültürel bir topluluk olarak ulus / 155
Kültürel sembollerin siyasi kullanımı / 157
Milliyetçilik ve sanayi toplumu / 159
İletişim teknolojileri ve ulus / 161
Din ve mecazi akrabalık olarak milliyetçilik / 163
Ulus-devlet / 165
Devlete karşı milliyetçilik / 166
Milliyetçilik ve öteki / 169
Kimlik sınırları sorunu / 172
Etnik olmayan bir milliyetçilik / 176
Milliyetçilik ve yeniden değerlendirilen etnisite / 179

7. AZINLIKLAR VE DEVLET / 183
Azınlıklar ve çoğunluklar / 183
Azınlıklar ve devlet / 185

Modern dünyada azınlıkların yaratılması / 188
Yerli halklar / 189
Bölgesel karmaşa / 190
Etnik oluşumun aşamaları / 193
Yerli etnik oluşumun etkenleri / 195
Kentli azınlıklar / 198
Sınır süreçleri / 200
Kentli göçmenler için kültür önemli midir? / 202
Kimlikler ve 'kültürler' / 206
ABD'de etnisite: Irk, sınıf ve dil / 208
Çokkültürlülük paradoksu / 211
Kültür üzerine kamu tartışmaları / 214
Azınlıklar ve modernlik / 215

8. ETNİK OLMAYAN / 219
Sosyal teoride değişimler / 220
Sosyal dünyada değişimler / 222
Küreselleşme ve yerelleşme / 223
Kimlikler ve bağlılıklar / 226
Cinsiyet ve etnisite / 229
Etnisitenin ötesinde? / 232
Etnisitenin sonu? / 234
Seyircinin gözü / 238

BİBLİYOGRAFYA / 241

Önsöz

Bu kitap Richard Wilson ve Pluto Yayınları'ndan gelen bir teklif üzerine kaleme alınmıştır. Bu teklifi aldıktan sonra, bu ödevi gerçekleştirmeye vaktim olmayacağını düşünmüştüm. Konu üzerine düşündükten sonra, bunu yapamayacağıma kani olmuştum. Bu kararı inkâr etmiyorum: Hakkında büyük merak duyduğum bir konuyu inceleyen bu kitap üzerinde çalışmak büyük bir zevk oldu.

Etnisite ve milliyetçilik çalışmaları çoğu antropolojik araştırmanın ampirik odak noktasını oluşturmakla beraber büyük önemi haiz teorik ve metodolojik konuların meydana gelmesinde de bir vasıta olmuştur; aynı zamanda çağdaş dünyanın anlaşılması için modeller de temin etmektedir. Etnik ilişkiler dünyadaki her bir toplumda tanımlanabilir ve kamu anlayışının aksine, vahşi ve değişken olabilecekleri gibi, dengeli ve barışçıl da olabilirler. Bu fenomenlerin çalışılmasında çeşitli araştırma metotları sunan ve farklı etnik fenomenleri anlamamızı, değerlendirmemizi ve karşılaştırmamızı mümkün kılan

teorik kavramlar ve modeller sunan sosyal antropoloji, diğer sosyal bilimlerden farklıdır.

Dolaylı ya da doğrudan, bu kitabın yazılmasında pek çok kişinin katkısı olmuştur. Richard Wilson ve Leif John Fosse tüm metni okumuştur ve önerileri oldukça aydınlatıcı olmuştur. Birçok meslektaşım ve öğrencim özellikle de etnisitenin cinsiyet ve sınıf ile ilişkisi üzerine farklı fikirler vermişlerdir. Oslo Üniversitesi Antropoloji Müzesi ve Bölümü'ndeki eski öğretmenlerimi de -Eduardo Archetti, Harald Eidheim ve Axel Sommerfelt- her şeyden önce, bana etnisitenin kendini açıklayıcı olmadığını öğrettikleri için burada anmak istiyorum. Son olarak, tamamlanana dek yazarın kendi çalışmasına hâkimiyetini sağlayan kelime işlemcilerini yaratan kişilere de teşekkür etmek istiyorum.

Oslo, Haziran 1993

1. ETNİSİTE NEDİR?

Bir fark yaratmak için en az iki şeye ihtiyaç vardır... Açıkça, her ikisi de tek başına -akıl ve algı için- bir gayri-varlık, bir gayri-oluştur. 'Oluş'tan ya da "gayri-oluş"tan farklı değildir. Bir bilinemeyen, bir Ding an sich, bir alkıştan çıkan ses.

Gregory Bateson (1979:78)

"Etnik gruplar", "etnisite" ve "etnik çatışma" gibi kelimeler İngiliz dilinde oldukça yaygın kullanılır hale gelmiştir ve basın, televizyon haberleri, siyasi programlar ve gündelik konuşmalarda da kullanılmaya başlanmışlardır. Aynı şey, "millet" ve "milliyetçilik" için de söylenebilir ve birçoğumuz bu terimlerin anlamlarının genellikle belirsiz ve bulanık algılandıklarını kabul etmek durumundayız.

Sosyal bilimlerde paralel bir gelişme yaşanmıştır. 1980'ler ve 1990'ların başlarında, özellikle de siyaset bilimi, tarih, sosyoloji ve sosyal antropoloji alanlarında etnisite ve milliyetçilik üzerine kaleme alınmış bilimsel yayınlarda bir patlamaya tanık olduk.

Sosyal antropoloji açısından bakacak olursak, etnisite 1960'ların sonlarından bu yana temel uğraş alanı olmaya başlamış ve 1990'larda da araştırmaların odak noktası olarak kalmıştır. Bu kitapta, antropolojik yaklaşımların etnisite çalışmaları üzerindeki önemi üzerinde durulmaktadır. Uzun süre-

li alan çalışmalarına dayanan antropoloji, sosyal hayatın ilk elden bilgilerini günlük etkileşim düzeyinde genelleme avantajına sahiptir. Etnisitenin yaratıldığı ve yeniden yaratıldığı yer de burasıdır. Etnisite sosyal konumlar ve karşılaşmalar, insanın hayatın talepleri ve engelleri ile başa çıkma yolları üzerinden meydana gelir ve ilişkilendirilir. Gözlem noktası yerel hayatın tam da merkezinde olan sosyal antropoloji, bu süreçleri araştırmak için eşsiz bir konumda yer almaktadır.

Antropolojik yaklaşımlar, etnik ilişkilerin insanlar tarafından hangi yollarla belirlenip algılandığını; diğer gruplar kadar kendi grupları hakkında da ne şekilde düşünüp konuştuklarını ve belirli dünya görüşlerinin ne şekilde kabullenilip, reddedildiğini de araştırmamızı mümkün kılar. İnsanlar için etnik aidiyetin önemi, antropolojinin ayırdedici temel özelliği olan, yerinde yapılan ayrıntılı araştırmalarla incelenebilir. Sonuç olarak karşılaştırmalı bir disiplin olarak sosyal antropoloji etnik fenomenler arasındaki farklılıkları da benzerlikleri de çalışır. Bu sayede de çağdaş dünyada etnisiteye dair farklı ve kompleks bir görüş sunar.

Etnisite ve milliyetçiliğe duyulan mevcut akademik ilginin önemli bir nedeni, böylesi bir fenomenin çoğu toplumda inkâr edilmesi imkânsız bir biçimde görünür bir hale gelmiş olmasıdır. Yirminci yüzyılın başlarında pek çok sosyal teorisyen, etnisite ve milliyetçiliğin önemini yitireceğine ve sonunda modernleşme, sanayileşme ve bireyselleşmenin bir sonucu olarak yok olacağına inanmaktaydı. Bu hiçbir zaman gerçekleşmedi. Aksine, etnisite ve milliyetçilik, özellikle de İkinci Dünya Savaşından bu yana siyasi açıdan daha da büyük bir önem kazandı.

1991'de dünyadaki otuz yedi ana silahlı çatışmanın otuz beşi iç çatışmalardı ve çoğu -Sri Lanka'dan Kuzey İrlanda'ya kadar- birer etnik çatışma olarak tanımlanabilirdi. Şiddetli etnik

hareketlerin yanı sıra, Kanada'daki Quebek bağımsızlık hareketi gibi birçok şiddet içermeyen etnik hareket de mevcuttur. Dahası, dünyanın pek çok yerinde ulus inşası -eski sömürgelerde siyasi uyum ve millî kimliğin yaratılması da siyasi gündemde önemli bir yer kaplamaktadır. Etnik ve milli kimlikler aynı zamanda, Avrupa ve Kuzey Amerika'ya göçmen işçi ve mülteci akınını takiben oldukça önemli bir geçerlik kazanmıştır; ki bu da bu bölgelerde yeni, kalıcı bir etnik azınlığın oluşmasına neden olmuştur. İkinci Dünya Savaşından itibaren ve özellikle de 1970'lerden bu yana, İnuitler (Eskimolar) ve Samiler (Laplar) gibi yerli nüfuslar siyasi olarak örgütlenmişler ve etnik kimlikleri ile bölgesel (teritoryal) haklarının devlet tarafından kabul edilmesini talep etmişlerdir. Sonuç olarak, Avrupa'daki siyasi kargaşa etnik ve milli kimlik konusunu siyasi hayatın önplanına taşımıştır. Kıtanın bir ucunda, eski Sovyetler Birliği bir düzineden fazla etnik tabanlı devlete bölünmüştür. Orta ve Doğu Avrupa'daki güçlü sosyalist devletlerin ortadan yok oluşuyla birlikte, millet ve azınlık sorunları emsalsiz bir hızla belirmeye başlamıştır. Diğer uçta, Batı Avrupa'nın ulus-devletleri yakın bir ekonomik, siyasi ve muhtemelen kültürel kaynaşmaya doğru ilerlediğinden, bunun tam tersinin gerçekleştiği görülmektedir. Ne var ki, burada da etnik ve milli kimlikler son yıllarda önemli bir sorun olmaya başlamıştır. Birçok insan Avrupa'nın sıkı entegrasyonu ile milli ve etnik kimliklerini kaybetmekten korkmaktadır. Böylesi bir sürece daha olumlu bir açıdan bakan diğerleri, bir pan-Avrupa kimliğinin, örneğin bir Avrupa spor takımı ve Avrupa ordusunun kurulması gibi farklı bağlamlarda etnik ve milli kimliklerin yerini almasını memnuniyetle karşılamaktadır. Haziran 1992'de Danimarka'nın Avrupa Birliği'ne katılımına dair referandumdan önce gerçekleşen seçimler sırasında, Avrupa Birliği karşıtı önemli sloganlardan biri: "Avrupalı olabileceğim bir

ülke istiyorum" idi. Bu slogan bireysel kimliklerin siyasi süreçler ile yakından ilişkili olduğunu ve sosyal kimliklerin, örneğin Danlar ya da Avrupalılar, bir kere ve herkes için verilmediğini, üzerinde anlaşılmış kimlikler olduğunu ifade etmekteydi. Bu her iki anlayış da etnisite çalışmaları için çok büyük bir önemi vardır.

Bu kitap, sosyal antropolojinin etnisite sorununa ne şekilde ışık tutabileceğini gösterecektir; ki bu sosyal antropologların etnik fenomen ile ilgili sorularını ve bu soruları cevaplamakta ne şekilde ilerlediklerini sorgulamaktadır. Bu yolla kitap, günlük politikaların uygulanabilirliğine dair bugünkü yorumlanışının çok daha ilerisine giden, bir dizi kavramsal araç sunacaktır. Tartışılacak kimi sorular şunlardır:

- Etnik gruplar, farklı sosyal koşullarda farklılıklarını nasıl korurlar?
- Etnisite hangi koşullar altında önem kazanır?
- Etnik kimlik ve etnik siyasi örgütlenme arasındaki ilişki nedir?
- Milliyetçilik her zaman etnisitenin bir şekli midir?
- Etnisite ve diğer kimlik, sosyal sınıflandırma ve sınıf ile cinsiyet gibi siyasi sınıflandırmalar arasındaki ilişki nedir?
- Toplumlar sanayileştiklerinde etnik ilişkiler ne hal alır?
- Tarihin, etnisitenin yaratılmasındaki önemi nedir?
- Etnisite ve kültür arasındaki ilişki nedir?

Bu sunuş bölümü kitapta kullanılan temel kavramları tanıtacaktır. Aynı zamanda bu kavramların farklı anlamları da incelenmekte ve bu yolla kimi ilkesel teorik sorunlar da anlatılmaktadır.

Terim olarak 'etnisite'

Kelimenin sözlüklerde yer alışının ilk defa 1972'de yayımlanan *Oxford İngilizce Sözlük*'te gerçekleştiğine işaret eden Nathan Glazer ve Daniel Moynihan "Etnisite yeni bir terim gibi görünmektedir" diye belirtirler (1975:1). Terimin ilk kullanılışı Amerikalı sosyolog David Riesman'a atfedilmektedir (1953). Ne var ki "etnik" kelimesi çok daha eskidir. Yunanca *ethnos*'dan gelmektedir (ki o da *ethnikos* kelimesinden gelmektedir) ve kâfir ya da pagan manasına gelmektedir (R. Williams, 1976: 119). On dördüncü yüzyılın ortasından, giderek 'ırksal' özellikleri ifade etmeye başladığı on dokuzuncu yüzyılın ortalarına dek İngilizcede de bu anlamıyla kullanılmıştır. Birleşik Devletler'de, 'etnikler' İkinci Dünya Savaşı sırasında Yahudiler, İtalyanlar, İrlandalılar ve çoğunluğunu İngiliz soyundan gelenlerin oluşturduğu baskın gruptan aşağı görülen diğer insanları kibarca işaret eden bir kelime olarak kullanılmaya başlanmıştır. Sosyoloji ve sosyal antropolojinin kurucularından hiçbiri -kısmen Max Weber bir istisnadır- etnisiteye fazla bir önem atfetmemiştir.

1960'lardan itibaren, etnik gruplar ve etnisite; Ronald Cohen'in belirtmiş olduğu gibi kullanıcıları tarafından tanımlanmamış olsalar bile (1978), Anglofon sosyal antropolojisinde sık sık kullanılan terimlere dönüşmüştür. Bu kitapta, bir dizi etnisite yaklaşımını inceleyeceğim. Farklı analitik amaçlara hizmet ediyor olsalar da, bu yaklaşımların çoğu birbiriyle yakından ilişkilidir. Tüm yaklaşımlar etnisitenin insanların sınıflandırılması ve grup ilişkileri ile alakalı olduğunda hemfikirdir.

Günlük dilde etnisite kelimesi hâlâ "azınlık sorunları" ve "ırk ilişkileri"ni tanımlamakta kullanılmaktadır ama sosyal antropolojide kendilerini kültürel açıdan farklı tanımlayan ve

başkalarınca da bu şekilde tanınan gruplar arasındaki ilişkileri ifade etmektedir. Her ne kadar, 'etnisite ile ilgili söylemin ulus-altı birimler ya da bir tür azınlık veya bir diğeri ile ilgili olduğu' doğru olsa da (Chapman, 1989: 17), çoğunluklar ve baskın kişiler de azınlıklardan daha az 'etnik' değildirler. Bu durum, özellikle milliyetçilik ve azınlık-çoğunluk ilişkilerinin tartışıldığı 6 ve 7. bölümlerde açıkça görülebilecektir.

Etnisite, ırk ve ulus

Etnisite ve 'ırk' arasındaki ilişkiye dair öncelikle belirtilmesi gereken birkaç şey vardır. Irk terimi belirsiz tanımlayıcı değerini vurgulamak için özellikle tırnak işareti içine alınmıştır. Bir zamanlar yaygın olarak insanlığı dört ana ırka ayırmak için kullanılırken, modern genetik, ırklardan söz etmemek eğilimindedir. Bunun iki başlıca nedeni vardır. Birincisi, insan grupları arasında her zaman öylesine yoğun bir karışım oluşmuştur ki, ırklar arasında sabit sınırlardan bahsetmek anlamsız olacaktır. İkincisi, ırsi fiziksel özelliklerin dağılımı net sınırları takip etmemektedir. Diğer bir deyişle, bir 'ırksal' grup içindeki çeşitlilik, genellikle iki grup arasındaki sistematik çeşitlilikten daha fazladır.

Yine de ırk kavramı, insan davranışlarını tanımlaması açısından önemli olabilir; bu düzeyde, ırk 'biyolojik' bir gerçekliği olsa da olmasa da kültürel bir yapı olarak var olur. Irkçılık, açıkça kişiliğin bir şekilde; 'ırklar' arasında sistematik bir farklılık gösteren ve bu yolla hiçbir 'nesnel' mevcudiyeti olmasa bile sosyolojik bir önem taşıyan ırsi özellikler ile ilintili olduğu varsayımı üzerine inşa edilmektedir. İngiltere ve Amerika'da ırk ilişkileri üzerine çalışan sosyal bilimciler şahsen ırkın varlığına inanmak durumunda olduklarını düşünmemektedirler; çünkü çalışmalarının nesnesi, ırkın mevcut olduğu

fikrinin sosyal ve kültürel kabulüdür. Eğer bir toplumdaki sözü geçen kişiler kızıl saçlı insanların ırsi kişilik özelliklerine dair benzer bir teori geliştirmiş olsalardı ve şayet bu teori toplumsal ya da kültürel bir kabul görseydi, aynı nedenlerle "kızıl saçlılar araştırmaları" da, araştırmacılar kızıl saçlıların gerçekten de diğerlerinden farklı olduklarına inanmasalar bile, bir akademik araştırma konusu haline gelirdi. Irk ile ilgili düşüncelerin önemli olduğu toplumlarda, bu nedenle etnisite üzerine yerel söylemin bir parçası olarak araştırılabilirler.

Kelimenin bu anlamıyla, ırk ilişkileri çalışmaları etnisite ya da etnik ilişkiler çalışmalarından ayrılmalı mıdır? Pierre van Berghe (1983) böyle düşünmemekte; daha çok 'ırk' ilişkilerini etnisitenin özel bir durumu olarak değerlendirmektedir. Aralarında Micheal Banton'ın (1967) da bulunduğu diğerleri ise ırk ve etnisite arasında bir farklılaştırma olması gerektiğini savunmuşlardır. Banton'a göre, etnisite grubun tanımlanması ile ilgili iken, ırk insanların sınıflandırılmasını ifade etmektedir. Etnisitenin genellikle "biz"in tanımlanması ile ilgili olduğunu, ırkçılığın ise daha çok "onlar"ın sınıflandırılması çevresinde temellendiğini iddia etmektedir (Banton, 1983: 106: Jenkins, 1986: 177). Ne var ki, etnisite pek çok şekil alabilir ve etnik ideolojiler üyeleri arasında ortak bir soyu vurgulama eğiliminde olduğundan, Banton'ın gruplar ve katmanlar arasında yaptığı ayrım faydalı olsa bile (bölüm 3), ırk ile etnisite arasındaki ayrım problemli bir hal alır. Bu nedenle, ırk ilişkileri ile etnisite arasında bir ayrım yapmayacağım. 'Irk' hakkındaki düşünceler etnik ideolojilerin bir parçası olabilir de, olmayabilir de; ayrıca mevcudiyetleri ya da yoklukları da etnik-içi ilişkilerde belirleyici bir etken olarak görünmemektedir.

Etnik zeminde ayrımcılıktan *Trinidad*'da 'ırkçılık', *Mauritius*'ta (Eriksen, 1992a) ise 'komünalizm' olarak söz edilir; ama

ifade edilen atfedilmiş ayrımcılığın biçimleri neredeyse birbirinin aynıdır. Diğer taraftan, azınlıklardan ya da baskın gruplardan 'farklı görünen' grupların, diğerlerine göre çoğunluğun içinde daha az asimilasyona maruz kalmaları ve isteseler bile etnik kimliklerinden kaçmalarının güç olduğu kesinlikle doğrudur. Ne var ki, bu egemen dile yeterince hâkim olmayan azınlık grupları için de geçerlidir. Her iki durumda da, etnik kimlikleri zorunlu bir statüye, bütünüyle kaçamayacakları kişiliklerine atfedilen bir görünüme dönüşür. Irk ya da derinin rengi de aslında her toplumda belirleyici bir değişken değildir.

Etnisite ve milliyet terimleri arasındaki ilişki, hemen hemen etnisite ile ırk arasındaki kadar karmaşıktır. Etnik ve ırk kelimeleri gibi, ulus kelimesi de eski bir geçmişe sahiptir (R. Williams, 1976: 213-14) ve İngilizcede farklı anlamlarla kullanılmıştır. Bu anlamları burada tartışmaktan sakınarak, millet ve milliyetçiliğin akademik söylemde analitik olarak hangi anlamlarda kullanıldığı üzerine yoğunlaşmalıyız. Etnik ideolojiler gibi, milliyetçilik de yandaşlarının kültürel benzerliğini vurgulamaktadır ve uygulama yoluyla diğerleri ile arasına sınırlar çizmektedir; ki 'başkaları' bu yolla birer yabancıya dönüşürler. Milliyetçiliğin ayırt edici özelliği tanımı açısından devletle olan ilişkisidir. Bir milliyetçi siyasi sınırların kültürel sınırlar ile mücavir olması gerektiğini savunurken; pek çok etnik grup bir devlet üzerinde egemenlik talep etmez. Bir etnik gruptan siyasi liderler böyle taleplerde bulunduğunda, etnik hareket de tanımı gereği milliyetçi bir harekete dönüşür. Her ne kadar milliyetçiler karakterlerinde etnik olma eğilimindeyseler de, bu her zaman geçerli değildir. Etnisite ile milliyetçilik arasındaki ilişkiyi 6 ve 7. bölümlerde daha dikkatli bir şekilde inceleyeceğiz.

Etnisite ve sınıf

Etnisite terimi, üyeleri kendini farklı kabul eden gruplar arasındaki ilişkileri ifade eder ve bu gruplar toplum içinde hiyerarşik olarak sıralanabilirler. Bu nedenle etnisite ile sosyal sınıf arasındaki farkı net bir biçimde belirlemek gerekmektedir.

Sosyal bilimler literatüründe, sınıfa dair iki temel tanım vardır. Biri Karl Marx, diğeri Max Weber'den gelmektedir. Kimi zaman her iki tanımdan ögeler birleştirilir.

Sosyal sınıflara dair Marksist bakış açısı ekonomik unsurları vurgular. Bir sosyal sınıf toplumdaki üretken süreçle olan ilişkisine göre tanımlanır. Kapitalist toplumlarda, Marx'a göre, üç temel sınıf mevcuttur. Birincisi, kapitalist sınıf ya da burjuvazidir; ki bu sınıfın bireyleri üretim araçlarına sahiptir (fabrikalar, araçlar ve makineler gibi) ve diğer insanların işgücünü satın alırlar (onlara iş verirler). İkincisi, küçük burjuvazidir; ki bu sınıfın bireyleri de üretim araçlarına sahip olmakla birlikte diğer kişileri istihdam etmezler. Küçük dükkân/işletme sahipleri bu sınıfın tipik örneklerindendir. Üçüncü ve en kalabalık sınıf ise proletarya ya da işçi sınıfıdır; ki üyeleri geçinmek için işgüçlerini kapitaliste satmak zorundadır. Aristokrasi gibi, üyeleri toprak üzerinden geçiren işsiz, yeterli derecede çalışmayan insanlardan oluşan lümpen proletarya (serseriler gibi) gibi başka sınıflar da mevcuttur.

Marx'ın yaşadığı on dokuzuncu yüzyılın ortalarından beri, sınıf teorisi farklı yönlerde gelişmiştir. Bu teorinin taraftarları yine de sınıfların belirlenmesinde mülk ilişkisini vurgulamaktadırlar. Bu teorinin daha merkezi bir unsuru ise sınıf mücadelesi fikridir. Marx ve yandaşları, baskı gören sınıfların önünde sonunda kendilerine baskı yapanlara karşı ayaklanarak, onları bir devrimle düşüreceklerini ve siyasi düzen ile iş-

çi sınıfının sosyal örgütlenişini değiştireceklerini savunmuşlardır. Marx'ın bakış açısıyla, toplumların gelişmesini temin eden temel yol budur.

Sosyal sınıfa dair kısmen sosyal tabakalaşma teorilerine dönüşmüş olan Weberci yaklaşım, sınıfların belirlenmesinde gelir, eğitim ve siyasi etki gibi çeşitli kriterleri birleştirir. Marx'tan farklı olarak, Weber sınıfları birer potansiyel kolektif grup olarak değerlendirmemiştir; sosyal sınıfların üyelerinin her zaman ortak siyasi çıkarları olduğuna inanmamıştır. Weber sınıflardan çok 'statü grupları'ndan bahsetmeyi yeğlemiştir.

Sosyal sınıf teorileri her zaman sosyal sıralandırma ve gücün dağılımı sistemlerini ifade etmiştir. Diğer taraftan, etnisite her zaman sıralamayı ifade etmez; etnik ilişkiler bu bakışla pekâlâ eşitlikçi de olabilir. Yine de, birçok çok etnikli toplum, etnik üyeliğe göre sıralanmaktadır. Bu tür bir sıralamanın kriterleri sınıfsal sıralamanınkinden farklıdır ve atfedilen kültürel farklılıkları ya da 'ırkları' refere ederler; mülkiyet ya da kazanılmış statüleri değil.

Etnisite ve sınıf arasında yüksek bir *karşılıklı bağıntı* olabilir; ki bu da belirli etnik gruplara ait insanların büyük olasılıkla belirli sosyal sınıflara da ait oldukları anlamına gelmektedir. Sınıf ve etnisite arasında açıkça görünür bir ilişki olabilir; hem sınıf hem de etnisite sıralama için birer kriter olabilir ve etnik aidiyet de sınıf üyeliği için önemli bir etken teşkil edebilir. Sınıf farklılıkları da etnik farklılıklar da toplumların yaygın bir unsuru olabilir ama tek ve aynı değildirler ve birbirlerinden analitik olarak ayırt edilmeleri gerekmektedir.

Etnisite ile ilgili mevcut endişe

1950'den bu yana yayımlanmış olan İngilizce antropolojik

yayınlarda bir kelime taraması yapacak olursak, kimi anahtar kelimelerin kullanım sıklığında belirgin değişiklikler fark ederiz. Örneğin 'yapı' ve 'işlev' gibi kelimelerin modası hızla kaybolurken, 1965'ten 1980'lerin başlarına dek 'taban ve üst yapı', 'üretim araçları' ve 'sınıf mücadelesi' gibi Marksist terimler popülerlik kazanmışlardır. 'Etnisite', 'etnik', ve 'etnik grup' gibi terimler ise 1960'ların sonlarından bu yana daha çok kullanılmaya başlanmıştır. Bunun iki ana nedeni olabilir. Bunlardan biri toplumsal dünyadaki değişimken, diğeri sosyal antropolojideki baskın düşünme biçimindeki değişimlerle ilgilidir.

Malinowski, Boas, Radcliffe-Brown, Lévi-Strauss, Evans-Pritchard ve diğerlerinin çalışmalarıyla örneklenen klasik sosyal antropoloji özellikle tekil 'kabile' toplumlarına odaklanırken; İkinci Dünya Savaşının ardından dünyada meydana gelen değişimler bu toplumların çoğunun diğer toplumlar, devlet ve küresel toplum ile olan ilişkilerini arttırmıştır. Sosyal antropologlar tarafından incelenen pek çok halk milli özgürlük hareketlerine ya da sömürge sonrası devletlerde etnik çatışmalara karışmıştır. Önceleri 'kabile' ya da 'yerli' olarak değerlendirilenlerden birçoğu, 'etnik azınlıklar'a dönüşmüştür. Dahası, kabileler ya da geleneksel grupların çoğu eski üyesi, yerel toplumlar ile ilişkilerinin sosyologlar, sosyal psikologlar ve sosyal antropologlarca derinlemesine araştırıldığı Avrupa'ya ya da Kuzey Amerika'ya göç etmişlerdir.

Bazı etnik gruplar farklı gelenek, dil ve kimliklerden insanlarla ilişki içine girdikleri ve yoğun bir biçimde siyaset ya da iş piyasasında rekabete dayalı ilişkiler kurdukları şehirler ya da bölgesel merkezlere taşınmışlardır. Çoğunlukla, göç eden insanlar eski akrabalıklarını ve komşu sosyal ağları yeni kentsel bağlam içinde korumaya çalışmaktadır ve hem etnik çevreler hem de etnik siyasi gruplaşmalar genellikle bu tür kentsel yerleşimlerde ortaya çıkmaktadır. Sosyal ve kültürel değ-

şimin hızı yüksek olsa da, insanlar yeni bir ortama taşınmaktansa kendi etnik kişiliklerini korumaya eğilimlidirler. Bu tür sosyal değişimler 1920'lerden beri Kuzey Amerika şehirlerindeki öncü çalışmalarda ve 1940'lardan itibaren de Güney Afrika'da incelenmeye başlanmıştır. Bu çalışmalara sonraki bölümde yeniden değineceğiz.

Birleşik Devletler'de yapılmış olan etkin bir etnik kimlik araştırmasında Glazer ve Moynihan (1963) 'Amerika'nın ergime kâsesi'ne dair işaret edilebilecek en önemli noktanın, aslında bu yerin hiçbir zaman oluşmamış olduğunu belirtmişlerdir. Amerikan toplumunun etnik farklılıkları yok etmektense, insanlarda köken ve soya dair bir kaygıyla ifade edilen yeni bir kişisel bilinç formu yaratmış olduğunu iddia ederler. Dahası, pek çok Amerikalı hâlâ iş ya da eş ararken etnik ağlarını kullanmaya devam etmektedir. Çoğu kendileri ile aynı kökeni paylaşan insanların çoğunlukta olduğu çevrelerde yaşamayı tercih eder ve Amerikalı olmanın yanı sıra kendilerini 'İtalyan', 'Leh' ve benzer aidiyetlerle tanımlamaya devam eder (ataları anavatanlarını terk ettikten iki ya da daha fazla kuşak sonra bile).

Antropolojik araştırmalardan edinilen önemli bir anlayış; etnik örgütlenme ve kimliğin, modernlik ve modern devlete radikal bir şekilde muhalif olan 'tözsel' (primordial) bir fenomen olmaktan çok, modernleşme sürecine karşı sıkça gösterilen birer tepki olduğudur. Jonathan Friedman'ın da ortaya koyduğu şekliyle, "etnik ve kültürel parçalanma ve modernist kaynaşma iki ayrı argüman, bugün dünyada yaşananlara dair iki ayrı direniş şekli değil; küresel gerçekliğin iki inşa edici eğilimidir" (Friedman, 1990: 311).

Bu, etnisitenin özellikle modern bir fenomen olduğu anlamına mı gelir? Bu şaşırtıcı ama bir o kadar da geçerli bir sorudur. Yukarıda değinilen çağdaş etnik süreçler, karakter olarak

modern diye tanımlanabilirler. Siyasi etnisite üzerine etkili bir belirlemesinde Abner Cohen (1974a), kavramın muhtemelen, en çok Üçüncü Dünya olarak tanımlanan yerlerdeki toplumsal değişim durumlarında meydana gelen yeni siyasi kültürlerin incelenmesinde işlevsel olduğunu iddia etmiştir. Ne var ki modern olmayan, Batılı olmayan toplumlarda da önemli etnisite çalışmaları yürütülmüştür.

Etnisite ve etnik süreç ile ilgili çağdaş endişe, kısmen yukarıda değinilenler gibi tarihi değişimler ile ilgilidir. Yine de, etnisiteye dair artan ilginin, düşüncenin baskın antropolojik üslubundaki değişimleri yansıttığı da ileri sürülebilir. Eski yapısalcı fonksiyonalistlerin yapmaya çalıştıkları gibi 'toplumları' hatta 'kültürleri' bir şekilde izole, statik ve homojen birim olarak değerlendirmektense; bugün pek çok antropolog sosyal dünyalara dair analizlerinde akışkanlık ve süreç, çok anlamlılık ve karmaşıklığı ifade etmeye çalışmaktadırlar. Bu bağlamda, gruplar arasında karşılıklı yerleşim ve değişken bir iletişime dinamik bir konum yüklediğinden, etnisite oldukça yararlı bir kavramdır.

Kabileden etnik gruba

Daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi, incelediğimiz sosyal birimlerin doğasına dair Anglofon sosyal antropoloji terminolojisinde bir değişim gerçekleşmiştir. Eskiden 'kabileler'den bahsedilirken, bugün 'etnik grup' teriminin kullanımı daha yaygındır. Ronald Cohen (1978: 379) şöyle der: "Oldukça ani bir biçimde, fazla bir açıklama ya da resmiyet olmaksızın, etnisite aynı anda her yerde var olan bir gerçeğe dönüşmüştür." Terminolojideki bu değişim, yalnızca bir kelimenin bir diğerinin yerini almasından daha fazlasını ifade etmektedir. Özellikle 'etnik grup' teriminin kullanımı temas ve karşı-

lıklı ilişkiyi akla getirir. Tam bir izolasyon içindeki bir etnik gruptan söz etmek, bir alkıştan çıkan sesten söz etmek kadar saçmadır (Bateson, 1979: 78). Tanımı gereği, etnik gruplar şu ya da bu ölçüde farklıdır ama diğer etnik grupların üyelerinin mevcudiyetinden de haberdardırlar -ve onlarla ilişki içindedirler-. Dahası, bu gruplar ya da katmanlar bir anlamda bu temas yoluyla yaratılırlar. Grup kimlikleri her zaman olmadıkları şey ile ilişkili olarak tanımlanmalıdır -diğer bir deyişle, gruba üye olmayanlarla.

'Kabile'den 'etnik grup'a terminolojik sıçrayış, antropologların sık sık gizli bir biçimde desteklemekle itham edildikleri bir etnosantrik ya da Avrupa merkezli önyargıyı hafifletir ve hatta üstün kılar. Kabilelerden bahsettiğimizde, kendimizle üzerinde çalıştığımız insanlar arasında dolaylı olarak keskin, nitel bir mesafe yaratmış oluruz; bu mesafe genellikle modern ile geleneksel ya da ilkel olarak adlandırılan toplumlar arasındaki mesafe ile örtüşür. Bunun yerine katmanlar ya da etnik gruplardan bahsedersek, bu keskin mesafenin korunması güçleşir. Hemen hemen tüm insanlık, ister Avrupa'da ister Malezya'da ister Orta Amerika'da yaşıyor olsun, bir etnik gruba aittir. İngiliz kentlerinde, Bolivya kırsalında ve Yeni Gine adalarında da etnik gruplar mevcuttur. Antropologların kendileri de etnik gruplar ve milletlere aittir. Ayrıca, etnisite çalışmalarında kullanılan kavramlar ve modeller modern olmayan kadar modern içerik için de, Batılı olmayan kadar Batılı toplumlar için de kullanılabilir. Bu açıdan bakıldığında, etnisite kavramının sosyal antropolojinin iki önemli boşluğu arasında bir köprü oluşturduğu söylenebilir: Statik yerine dinamikler üzerine odaklanmayı gerektirir ve "biz" ile "onlar", modernler ile kabile hayatı yaşayanlar arasındaki sınırları göreli kılar.

Etnisite nedir?

Etnisiteden bahsettiğimizde, gruplar ve kimliklerin izolasyon yerine karşılıklı bir temas içinde geliştiklerine işaret ederiz. Peki ama bu grupların doğası nedir?

A.L. Kroeber ve Clyde Kluckhohn 1950'lerin başlarında 'kültür'ün çeşitli anlamlarını araştırdıklarında (Kroeber ve Kluckhohn, 1952), yaklaşık 300 farklı tanım bulmuşlardır. Her ne kadar Ronald Cohen etnisite üzerine yazanların terimi açıklama zahmetine girmediklerini belirtmekte haklıysa da, tanımların mevcut sayısı yine de yüksektir ve artmaktadır (B. Wiliams, 1989). Burada etnisitenin çeşitli tanımlarına girmektense, teorik perspektifler arasındaki belirgin farkların üzerinde duracağım. Bir başlangıç noktası olarak, terimin sosyal antropologlarca kullanılırken geçirdiği son gelişmeleri inceleyelim.

'Etnik grup' terimi 'bir halk' gibi bir anlamda kullanılmaya başlanmıştır. Peki 'bir halk' nedir? İngiltere'nin nüfusu bir halkı mı tanımlar; pek çok halkı mı kapsar (Narrin'in iddia ettiği gibi, 1977) yoksa Germanik halklar ya da İngilizce konuşanların ya da Avrupalıların bir bölümünü mü oluşturur? Tüm bu konumların savunucuları vardır ve halkların tayinindeki bu çok anlamlılık antropologlarca aşılması gereken bir sorun olarak değerlendirilmektedir. Tayland'daki bir etnik ilişkiler çalışmasında Michael Moerman (1965) şu soruyu sorar: "Lueler kimlerdir?" Lue, araştırmasının odaklandığı etnik gruptu, ama onların kim olduklarını tanımlamaya çalıştığında -diğer etnik gruplardan ne şekilde farklı olduklarını- hızla bir çıkmaza girdi. Onun sorunu, çağdaş sosyal antropolojinin oldukça sık rastlanan bir sorunudur ve grubun sınırları ile ilgilidir. Kültürel grupları belirlemek için antropologlarca kullanılan dil, siyasi örgütlenme ve bölgesel yakınlık gibi bir dizi

kriteri sıraladıktan sonra, şöyle der: "Dil, kültür, siyasi örgütlenme, vb. tam olarak ilişkili olmadığından, bir kriter ile belirlenen birimler bir diğeri ile belirlenen birimler ile çakışmıyor' (Moerman, 1965: 1215). Lue'ye kişisel olarak tipik özelliklerinin ne olduğunu sorduğundaysa, bölgedeki diğer komşu gruplar ile paylaştıkları kültürel özelliklerden bahsediyorlardı. Bölgedeki diğer gruplar ile yakın ilişki içinde yaşıyorlardı; özel olarak belirlenmiş bir geçim yolları, belirlenmiş bir dilleri, ayırt edici gelenekleri ve dinleri yoktu. Onları bir etnik grup olarak tanımlamak neden uygundu? Bu sorunları sıraladıktan sonra, Moerman şu sonuca varmıştır: "Bir kişi kendini bir Lue olarak tanımlayarak ve bir Lue olduğuna inanarak ve Lue olduğunu geçerli kılan davranışlar sergileyerek bir Lue olur" (Moerman, 1965: 1219). Bu 'Lue olma durumunun' nesnel kültürel unsurlara ya da kesin sınırlara bağlı olarak belirlenebileceğini iddia edemeyen Moerman, bu durumu emik sınıf affı olarak tanımlar.[1] Etnik grupların bu şekilde betimlenmeleri sosyal antropolojide oldukça etkili bir yöntem haline gelmiştir (*bkz. bölüm 3*).

Bu etnik grupların her zaman ayırt edici bir kültürleri olması gerekmediği anlamına mı gelir? İki grup kültürel açıdan benzer olup ama yine de iki ayrı etnik grup oluşturabilirler mi? Bu, ileriki bölümlerde daha derinlemesine ele alacağımız karmaşık bir sorudur. Bu noktada, yaygın olan bir ortak görüşün aksine iki grup arasındaki kültürel farklılığın etnisitenin ayırt edici özelliği olmadığını belirtmeliyiz. İki farklı, yalnızca kendi kabilesi içinden evlilik yapan grup, örneğin Yeni Gine'de bir bölgede, pekâlâ farklı dillere, dini inançlara ve hatta teknolojilere sahip olabilir ama bu her zaman aralarında etnik

1 Antroplojik literatürde *emik* terimi 'yerlinin bakış açısı'nı ifade eder. Araştırmacının kavramları, tanımları ve analizlerini ifade eden *etik* teriminin karşıtıdır. Terimler fonemik ve fonetik'ten gelmektedir.

bir ilişki olduğu anlamına gelmez. Etnisitenin ortaya çıkması için, grupların birbirleri ile asgari bir temasının olması zorunludur ve birbirlerinin fikirlerini, birbirlerinden kültürel olarak farklı olarak algılamaları gerekmektedir. Eğer bu koşullar mevcut değilse, etnisite yoktur; çünkü etnisite bir grubun özelliklerinin değil, ilişkilerinin bir görünüşüdür.[2] Bu bir kilit noktadır. Aksine, bazı gruplar kültürel açılardan benzer görünebilir ama yine de aralarında sosyal açıdan oldukça yüksek bir etnikler arası ilişki olabilir. Yugoslavya'nın parçalanmasının ardından Sırplar ile Hırvatlar arasındaki ilişki ya da kıyı bölgesinde yaşayan Samiler ile Norveçliler arasındaki gerilim bu tür bir ilişkinin örneği olabilir. Aynı zamanda, bir grup içinde etnisite olmadan da kayda değer bir kültürel çeşitlilik olabilir (Blom, 1969). Sosyal ilişkilerin yalnızca kültürel farklılıkların önemli olarak algılanışlarına ve sosyal olarak geçerli kabul edilişlerine dek bir etnik ögeleri vardır.

Etnisite, kendilerini asgari düzeyde düzenli bir ilişki içinde oldukları grupların bireylerinden kültürel açıdan farklı kabul eden kişiler arasındaki toplumsal ilişkinin bir unsurudur. Bu nedenle, metaforik ya da hayali bir akrabalıkla özelleştirilmiş (diğerleriyle bir zıtlığa dayanan) bir sosyal kimlik olarak tanımlanabilir (Yelvington, 1991: 168). Kültürel farklar grupların üyeleri arasındaki ilişkilerde de düzenli bir değişiklik yarattığında, toplumsal ilişki etnik bir ögeye sahip demektir. Etnisite, ilişki içindeki edinimleri de kayıpları da ve kimliğin yaratılmasındaki anlamın ögelerini de ifade eder. Bu nedenle sembolik olduğu kadar siyasi ve örgütsel bir unsurdur.

Etnik grupların aynı köken mitleri vardır ve neredeyse her zaman endogamiyi teşvik eden ideolojileri vardır; ki bunun da oldukça çeşitli bir uygulamalı önemi haizdir.

2 Glazer ve Moynihan (1975: 1) etnisiteyi 'etnik grubun karakteri ya da niteliği' olarak tanımlar. Bunu ilişkilere dair bir unsur olarak ele almanın avantajları ileriki bölümlerde gösterilecektir.

Etnik ilişki 'türleri'?

Bu oldukça genel ve muğlak etnisite tanımı oldukça yüksek sayıda çok farklı sosyal fenomeni bir araya toplar. Benim Pakistanlı manavımla olan ilişkimin de etnik bir yanı vardır; yani, eski Yugoslavya'daki savaşın ve Amerika şehirlerindeki "ırk isyanlarının" da bir etnik ilişkisi olup olmadığı tartışılabilir. Bu fenomenlerin tek bir kavramsal çerçeve içinde kıyaslanmalarını meşru kılacak, ilginç bir ortak yönleri var mıdır? Cevap hem evet, hem de hayırdır.

Antropolojik etnisite çalışmalarının bir savı da, her *etnikler arası* durumda göreli olarak benzerlik gösteren bir etnik süreçler mekanizması olabileceğidir: Bu anlamda, tüm etnik fenomenlerde paylaşılan belirli biçimsel özellikler belirleyebiliriz.

Diğer taraftan, etnisiteye dair önemli toplumsal bağlamların büyük ölçüde farklılık gösterdiğine ve etnik kimlikler ile etnik örgütlenmelerin farklı toplumlarda, farklı bireyler için ve farklı koşullarda büyük ölçüde farklı bir önem taşıdıklarına şüphe yoktur. Bununla birlikte unutmamalıyız ki, antropolojik karşılaştırma her zaman toplumlar arasındaki benzerlikleri göstermez; aynı zamanda önemli farklılıkları da açığa çıkarabilir. Bu tür farklılıkları keşfetmek için öncelikle, karşılaştırmanın temeli olarak kullanılabilecek bir tür ölçme aletine, bir sabit ya da kavramsal mihenk taşına ihtiyacımız vardır. Öncelikle etnisite ile neyi ifade ettiğimizi bilirsek, bu kavramı aksi takdirde oldukça farklı olacak toplumlar ve toplumsal bağlamlar için ortak bir payda olarak kullanabiliriz. Etnisite kavramı bu yolla bizlere yalnızca benzerliklere dair bir şeyler öğretmekle kalmaz, aynı zamanda da farklılıklara dair bir şeyler öğretir.

Her ne kadar etnisite kavramı karşılaştırmadaki işlevi azal-

masın diye her zaman aynı anlama gelmek zorunda olmasa bile, sosyal bağlamları dikkatle ayırt etmemiz de kaçınılmazdır. Farklı toplumlardaki kimi *etnikler arası* bağlamlar oldukça benzer ve kolayca karşılaştırılabilir görünebilirken, diğerleri büyük oranda farklılık gösterirler. Çeşitliliğe bir örnek vermek için, etnik çalışmaların bazı tipik ampirik özelliklerini, etnik grup türlerini kısaca tanımlayacağım. Bu liste fazla ayrıntılı değildir.

(a) Kentsel etnik azınlıklar. Bu kategori, diğerlerinin yanı sıra Avrupa kentlerindeki Avrupalı olmayan göçmenleri ve Amerika'daki İspanyol kökenlileri, Afrika ve başka ülkelerde sanayi şehirlerine göç edenleri de içerir. Göçmenler üzerine yapılan araştırmalar uyum, yerel toplumun etnik ayrımcılığı, ırkçılık ve kimlik idaresi ile kültürel farklılık üzerine odaklanmıştır (bölüm 4 ve 7). Afrika'da kentleşmeyi araştıran antropologlar tamamen yeni yerleşim birimlerine yapılan göçü takiben siyasi örgütlenme ve toplumsal kimlikte meydana gelen değişiklikler ve bu değişimin sürekliliğine odaklanmışlardır (bölüm 2). Siyasi çıkarları olsa da bu etnik gruplar çok nadiren siyasi bağımsızlık ya da bağımsız bir devlet kurma talebinde bulunurlar ve bu gruplar kapitalist üretim ve tüketim sisteminin içine entegre edilmiş bir kural gibidirler.

(b) Yerli halklar. Bu kelime bir bölgenin, siyaseten göreli güçsüz ve baskın ulus-devlete yalnızca kısmen entegre olmuş yerli halkı için kullanılan bir terimdir. Yerli halklar endüstriyel olmayan bir üretimle ve devletsiz bir siyasi sistemle ilgilidirler (Azınlık Hakları Grubu, 1990). Biscay Körfezi'nde yaşayan Basklar ve Büyük Britanya'da yaşayan Galler, teknik açıdan bakıldığında Kuzey İskandinavya'da yaşayan Samiler ya da Amazon'da yaşayan Jivarolar kadar yerli olsalar da, birer yerli halk olarak kabul edilmezler. "Yerli halklar" kavramı, bu ne-

denle kesin bir kavram değil, daha çok ailevi benzerlikler ve çağdaş siyasi meselelere dayandırılan bir kavramdır (bölüm 4 ve 7).

(c) Ulus-öncesi halklar (etno-milliyetçi akımlar). 1990'ların medyasında en popüler etnik gruplar olan bu gruba Kürtler, Sihler, Filistinliler ve Sri Lankalı Tamiller dahildir ve sayıları artmaktadır. Tanımları gereği, bu grupların kendi ulus-devletlerine dair hak iddia eden ve 'başkalarınca idare edilemeyeceklerini' savunan siyasi liderleri vardır. Bu grupların bir ulus-devlet olmanın yanı sıra, şehirli azınlıklar ya da yerli halklara göre milletler ile daha köklü ortak özelliklere sahip oldukları söylenebilir (bölüm 6). Daima bölgesel olarak yerleşmiş; sınıfsal ve eğitimsel başarılarına göre farklılaştırılmışlardır ve geniş gruplardır. Ortak terminolojiye göre bu gruplar 'devletsiz halklar' olarak tanımlanabilirler. Antropologlar Euzkadi ya da Bask ülkesi (Heiberg, 1989), Bretanya (McDonald, 1989) ve Québec (Handler,1988) gibi toplumlardaki bu tür akımları incelemişlerdir.

(d) 'Çoğul toplumlarda' etnik gruplar. 'Çoğul toplum' terimi genellikle kültürel açıdan heterojen nüfusları olan, sömürge olarak yaratılmış devletleri ifade eder (Furnivall, 1948; M.G. Smith, 1965). Kenya, Endonezya ve Jamaika çoğul toplumların tipik örneklerindendir. Her ne kadar siyasi ve ekonomik sistemlere aynı şekilde katılmaya zorlansalar da, çoğul toplumu meydana getiren gruplar diğer konularda son derece farklı kabul edilirler (kendi kendilerini de farklı addederler). Çoğul toplumlarda, ayrılma genellikle bir seçenek değildir ve etnisite de bir grup çekişmesi olarak ifade edilme eğilimindedir. Richard Jenkins'in de belirtmiş olduğu gibi (1986) pek çok çağdaş devlet, çoğul devlet olarak kabul edilebilir.

Daha önce önerilen etnisite tanımı, diğer açılardan ne denli farklı oldukları gözetilmeksizin, tüm bu grup 'türlerini' içe-

rebilir. Elbette ki, şehirli azınlıklar, yerli halklar,ulus-öncesi halklar ve çoğul toplumların tamamlayıcı gruplarınca üretilmiş etnik ilişkilerin siyasi unsurları vardır (karşılıklı ilişkideki kazançlar ve kayıplar). Benzer türden gruplarca temsil edilen önemli özellikler ve sorunlar arasındaki büyük çeşitliliğe rağmen, etnisite terimi onlar için bir ortak payda olarak kullanılabilir. Sonraki bölümlerde, etnisiteye antropolojik yaklaşımların farklı toplumsal bağlamlar ve tarihi durumlar arasındaki farklılıklara ne şekilde ışık tutabileceği anlatılacaktır.

Analitik kavramlar ve 'yerli' kavramlar

Bu bölümde tartışılacak olan son sorun antropolojik kavramlar ile onların konuları arasındaki ilişkiye dairdir. Bu karmaşık kollara ayrılan bir sorundur ve (i) analitik teori ile 'yerli teori', (ii) antropolojik teori ile sosyal örgütler ve (iii) 'yerli teori' ile sosyal örgütler arasındaki ilişkileri kapsamaktadır.

'Kabile'den 'etnik gruba' geçişin, 'modernler' ile 'ilkeller' arasındaki eski önemli mesafeyi azalttığı iddia edilebilir. Milliyetçiliğe duyulan artan antropolojik ilgi 'kendimizi araştırmaya' doğru atılan ileri bir adımı gerektirmektedir. Çünkü eğer etnisite modern olduğu kadar, gayri-modern de olabiliyorsa, milliyetçilik modern çağ ile, Fransız Aydınlanması ve Alman Romantizmi ile paralel başlangıç noktalarıyla ele alınarak tanımlanmalıdır. Milliyetçi sloganlar, akımlar ve semboller antropolojik araştırmaların merkezine daha sonraları girmiştir. Bir modern devlet ideolojisi olduğundan, milliyetçilik antropologların da şahsen içinde yaşadıkları sosyal dünyanın içinde mevcuttur. Her ne kadar belirli milliyetçilikler arasında ilginç farklılıklar olsa da, bu tür bir milliyetçilik modern bir ideolojidir. Yabancı bir ülkede milliyetçilik çalışırken, kişinin kendi toplumunu tam bir tezat olarak kullanması da bu

yüzden zordur; ki antropologlar bunu egzotik toplumlar diye addettikleri toplumları çalışırken sık sık uygulamışlardır. Gerçekten de, Richard Handler'in de gözlemlediği gibi (1988), milliyetçilik ve sosyal bilimler, antropoloji de dahil olmak üzere aynı tarihi modernleşme, sanayileşme ve on dokuzuncu yüzyıldaki bireyselliğin gelişmesi koşullarından beslenmiştir. Bu nedenle Handler, antropologlar için milliyetçiliğe karşı yeterli analitik mesafeyi korumalarının güç olduğunu iddia eder; ilgili kavramlar ve düşünme biçimleri çok yakından ilişkilidir (aynı zamanda Hersfeld, 1987; Just, 1989).

Handler'in bakış açısı, modern etno-politik akımlarla da ilişkilidir. Bu akımlar adına konuşanlar, genellikle kültürün antropolojik algılanışından etkilenen bir kültür kavramı yaratma eğilimindedirler ve kimi durumlarda bilinçli olarak kendilerini, klasik antropolojik monografilerde anlatılan 'kabileler'i anımsatan 'kabileler' olarak tanımlarlar (Roosens, 1989). Bu durumlarda, antropolojik teori ile 'yerli teori' arasında kendine has bir ilişki vardır. Ayrıca, antropologlar kendi toplumlarındaki yanlışlığı ispatlanmaya çalışılan durumları incelediklerinde, bilimsel açıdan kavramsal araçların, kelimelere ideolojik olarak yüklenmiş olan yetersiz ve belki de gündelik anlamlarıyla kirlenmesi riski yüksektir. Bu nedenle, etnisite ve milliyetçilik gibi fenomenleri çalışırken analitik terim ve yorumlama seçimlerimizde özellikle ihtiyatlı olmamız gerekmektedir.

Handler ve diğerlerince milliyetçilik ve modern etno-politik ile ilgili olarak işaret edilen noktalar, sosyal antropolojinin genel sorunları olarak değerlendirilebilir. Temel problem, antropolojik teori, 'yerli teori' ve sosyal örgütlenme arasındaki ilişkinin ne şekilde ifade edileceğine dairdir (Mitchell, 1974). Bir açıdan, etnisite dünyaya çıkıp, etnisite ile ilgili sorular yönelten analist tarafından yaratılmıştır. Bir kişi cinsiyet ile ilgi-

lenmiş olsaydı, şüphesiz etnisite değil cinsiyet ile ilgili unsurlarla karşılaşırdı. Diğer taraftan, soruların yöneltildiği toplumlarda yaşayan bireyler ya da bilgi kaynakları da etnisiteye dair sorunlarla ilgilenebilirler ve bu şekilde olgu gözlemcinin aklının dışında da mevcudiyetini sürdürür. Ama, örneğin etnisite ve milliyetçilik gibi kavramlarımız kendi icatlarımız olduğundan, aktörlerin de dünyanın yapılanışına dair yollar üzerine aynı fikirleri paylaştıklarını farz etmemeliyiz -bizimle aynı kelimeleri kullanıyor olsalar bile! Tarih ve sosyal kimlik sosyal olarak yapılanmıştır; kimi zaman kabul edilen ya da en azından resmi gerçekler ile oldukça zayıf bir ilişki ile.

Genellikle insanların söyledikleri ile yaptıları arasında bir çelişki vardır ve yerli kaynakların kendi toplumlarını tanımlamaları ile antropologların aynı toplumu tanımlamaları arasında da her zaman bir çelişki vardır. Gerçekten de, pek çok antropolog (örneğin Holy ve Stuchlik, 1983) fikirler ile eylemler ya da insanların söyledikleri ile yaptıkları arasındaki ilişkinin incelenmesi ve açıklığa kavuşturulmasının, disiplinimizin temel amacı olduğunu savunurlar. Onların tüm sosyal eylemlerin altında bir basit, 'ekonomik' çıkarlı rasyonalitenin yattığını varsayan 'rasyonalist' perspektifine itiraz edenler de olabilir; ne var ki genel sorun yine de önemlidir: Neden insanlar bir şey söyleyip de sonra tamamıyla bunun zıddını yaparlar ve bu nasıl araştırılabilir?

Bu çelişki etnik çalışmalarda da mevcuttur ve kendi kavramlarımız ve modellerimiz ile 'yerli kavram' ve modeller ve sosyal süreç arasındaki farklılıklardan tamamen haberdar olduğumuzu gösterir. Bazı toplumlarda, antropologlar bu tür bir ayrımcılığın var olduğunu fark etseler bile, insanlar farklı grupların bireylerine sistematik olarak farklı şekillerde muamele edildiğini inkâr edebilirler. Bunun tam tersine, alan çalışması esnasındaki konuşmalarda Müslümanlara karşı hiçbir

ilgileri olmadığına yemin eden Hıristiyanların, aslında Müslümanlar ile güçlü ve kimi zaman gizli ilişkiler yürüttüklerine de birçok kereler şahit oldum. Aslında bu, antropolojik anlayışa hâkim olan bu türün sıkça görülen çelişkilerinden biridir.

2. ETNİK SINIFLANDIRMA: BİZ VE ONLAR

İyi bir sınıftan geliyordu, zeytinimsi bir teni ve iri dalgalı saçları vardı ('iyi' saç, diye düşünüyordu Bayan Henery; Batı Hindistanlı renkli orta sınıftan biri olarak insan saçını 'iyi' ve 'kötü' olarak değerlendiriyordu - kimi zaman 'iyi' ve 'sert'; 'iyi' saç görünüşte Avrupalı olandır; 'kötü' ve 'sert' saç garip, siyahi olan türdür).

Edgar Mittelholzer (1979: 58)

Etnisitenin ilk *eylemi* içerdekiler ile dışardakiler; Biz ve Onlar arasında sistematik bir ayrım uygulamaktır. Bu tür bir ilke var olmazsa etnisite olamaz, çünkü etnisite bireyleri birbirini kültürel olarak farklı kabul eden şekillendirilmiş kategoriler arasında kurumsallaşmış bir ilişki gerektirmektedir. Bu ilkeye dayanarak, kendilerini farklı addeden bu iki ya da daha çok grubun, karşılıklı temasları artarsa ayırt edicilikleriyle doğal olarak daha da ilgili olmaya ve daha benzer olmaya eğilimli oldukları söylenebilir. Bu nedenle etnisite toplumsal ilişkiler yoluyla yapılanır. Bu bölümde, bu temas süreçlerinin genel unsurları ele alınacaktır. Sonraki bölümlerde, kişiler arası düzeydeki etnik ilişki bağlamları açıklanacaktır -etnik grupların formasyonu (bölüm 3) ve etnik kimlik ve ideolojilerin yaratılışından (bölüm 4), etnisiteyle ilgili tarihi konumlar (bölüm 5) ve etnisite ile devlet arasındaki ilişkiye dek (bölüm 6, 7). Her ne kadar etnisite yalnızca bireysel *amillerce* yaratılmış olmasa da, amillere kültürel olarak tanımlanmış çıkarlarını da-

yatmak için araçlar ve örgütsel kanallar temin eder. Bu çifte yönlülüğün bilincinde olmak çok önemlidir.

Kentin ekolojisi

Karmaşık çok etnikli toplumlara dair en eski ampirik araştırmalardan bazıları Chicago Ekolü olarak tanınan ve antropologlar kadar kent sosyologlarından da meydana gelen grup tarafından yürütülmüştür (Park, 1950; Hannerz, 1980). 1920 ve 1930'larda Robert Park ve iş arkadaşları tarafından incelenen en temel sorunlardan biri, Amerikan şehirlerinde etnik grupların nasıl farklı kalabildikleri idi -ve zaman içinde bunu korumayı nasıl başarabildikleri. Diğer bir deyişle, etnik ilişkilerdeki süreklilik ve değişimle ilgileniyorlardı. 'Kültürleşme' ve '*Amerika'nın kaynaşma noktası*' gibi kavramların yaygın kullanılışını Park ve meslektaşlarının çabalarına borçluyuz. Kültürleşme ile, göçmenlerin yeni kültürel bağlama adaptasyonunu kast ediyorlardı. Bu etnik farklılıkların tamamıyla asimilasyonuna ya da kaybolmasına yol açabilirdi (ama bu bir kaide değildi).

Park kenti, kendi içsel dinamikleriyle farklı bireyler ve gruplar için türlü fırsatlar ve kısıtlamalar yaratan bir tür ekolojik sistem olarak değerlendiriyordu. Bu sistem aynı zamanda, sınıf ve 'ırk' ya da etnisiteye dayalı çeşitli farklı 'sosyal dünyayı' da içermekteydi. Bu sosyal dünyalar etnik farklılıklar gibi, ekonomik kaynaklara da erişimi eşit olmayan farklı fiziki çevrelere tekabül etmektedir. Ekonomik adaptasyon ile etnik kimliğin kombinasyonu böylece Little Sicily (Küçük Sicilya) ve Chicago'daki 'Black Belt ' (siyah kemer) gibi 'doğal alanlar' yaratmıştır. Bu alanlar işbölündeki yerleri ve içinde yaşayan halkın kültürel kimlikleri üzerinden, birbirlerinden oldukça keskin bir biçimde ayrılırlar. Ekonomik, siyasi ve kültürel

kaynaklar büyük ölçüde her bir etnik alt-sistemin içinde öyle bir şekilde bir araya toplanır ki, birey hedeflerinin pek çoğunu etnik ağlar sayesinde gerçekleştirebilir. Sistemin içindeki devingenlik bir bütün olarak kültürleşme yoluyla başarılabilir -beyaz, İngilizce konuşan çoğunluğun değerlerine ve yaşama biçimlerine adaptasyon- ki bu da, bireyler ya da grupların ekonomik başarılarına bağlıdır. Ulf Hannerz Chicago Ekolü'nün bir değerlendirmesinde (1980: 44), "tipik 'ırk ilişkileri' çarkı rekabet, karmaşa ve yerleşim yoluyla izolasyondan, asimilasyona dönüşecektir" diye belirtmektedir.

Park'ın çalışmalarındaki temel noktalardan biri, her toplumun ekonomik ve siyasi sistemlerdeki konumlarına bağlı olarak farklı oranlarda ve farklı biçimlerde, farklı grupların ortaya çıktığı, kültürleştirildiği ve sonunda asimile edildiği az çok başarılı bir ergime kâsesi olduğudur.

Ergime kâsesi metaforu

Chicago Ekolü'nce araştırılan etnikler arası bağlamlar kısa bir geçmişe sahipti ve muhtemelen atipikti. 1900'de Chicago nüfusunun neredeyse %80'i göçmenler ve onların çocuklarından meydana gelmekteydi; 1930 gibi yakın bir tarihte nüfusun %35'ini yabancı bir ülkede doğmuş olanlar oluşturuyordu. 1960 ve 1970'lerin 'etnik dirilişini' takiben, ergime kâsesi fikrini ampirik olarak yanlış olarak eleştirmek oldukça yaygınlaşmıştı, çünkü etnisitenin ölümünü önceden haber vermişti. Aslında, eleştiriler etnik grupların hiçbir zaman kaynaşmadıklarını, aksine aralarındaki farklılıkların iki ya da daha fazla kuşaklık karşılıklı adaptasyon ile daha da çok belirginleştiğini iddia etmekteydi.

Bu tür gelişmeler (bölüm 7) Park için anlaşılmaz olamazdı. O, etnisite ve etnik çatışmanın (ya da ırk ayrımcılığı) gruplar

arasındaki ilişkinin bir unsuru olduğunu ve bunun nedeninin karşılıklı anlaşmaların mevcut 'ekolojik düzenine' karşı yapılan gerçek ya da hayali tehditler olduğunu vurgulamıştır. Diğer bir deyişle, herhangi bir etnik grubun sosyal devingenliği -yukarı ve aşağı doğru- diğer gruplara karşı bir gerilime neden olurdu.

Park etnik sınıflandırmanın akışkan karakterinin de bilincindeydi. Bireyler kent hayatının akışkanlığı ve geçiciliği içinde sosyal bağlamlar arasında hareket ettikçe, etnik üyeliklerinin göreli önemi değişir. Bu nedenle bir 'bireyin ait olduğu gruplara ve bu gruplardan hangisinin diğerlerinden izole olduğuna bağlı olarak, pek çok "kişiliği" olabilir' (Park, 1955[1921], Lal'de geçer, 1986: 290).

Bunlar ve Chicago Ekolü'nün ilgili değerlendirmeleri etnisite çalışmalarındaki kalıcı değeri kanıtlamıştır: Bu çalışmalar etnik ilişkilerin akıcı ve akdedilebilir olduğunu; önemlerinin durumlara göre değişiklik gösterdiğini; ayrıca eski geçmişleri ve kültürel kökenlerine dair tüm iddialarıyla etnik kimliklerin bilinçli olarak maniple edilebileceklerini ve modern toplumlarda ekonomik rekabet için kullanılabileceklerini göstermiştir. Şimdi göreceğimiz gibi, Chicago Ekolü'nünkilerle büyük ölçüde uyumlu sonuçlar antropolojik 'kabile hayatı' ve kentleşen Güney Afrika'da etnikler arası ilişkiler çalışmalarında da ortaya çıkmıştır.

Kültürel farklılığın anlatımı

Etnisiteyi oluşturan grup içi ilişkiler nüfus artışı, ticareti sağlayan yeni iletişim teknolojilerinin bulunması, kapitalist üretim ve borsa sistemine yeni grupların dahil olması, yeni grupları tek bir siyasi sistemin içine çeken siyasi değişiklikler ve göç gibi etkenlerle meydana geliyor olabilir. Aşağıdaki ça-

lışmalar bu süreçlerden bazılarını örneklemektedir.

1930'larda Güney Rodezya'nın (bugünkü Zambiya) Copperbelt bakır madenlerinde artan bir işgücü talebi vardı. Bu durum kırsal kesimden madencilik yapılan kentlere bir göç akımı başlattı ve işçiler büyük barakalara yerleştirildiler. Bu işçilerin sosyal konumlarında birkaç önemli değişiklik meydana geldi. Kırsal bölgedeki kasabalarda eskiden kendi kendilerine geçinen birer köylüyken, ekonomisi paraya dayalı kentlerde ücretli işçiler oldular. Genellikle, sosyal örgütlenmeleri eskiden akrabalık üzerine kurulurken, artık bireysel olarak madencilik girişimine bağlıydılar. İşçilerin çoğu barakalarda yalnız yaşıyordu. Evlilerse ailelerini, en azından ilk zamanlarda kasabalarında bırakmış oluyorlardı. Sonuç olarak, eskisine kıyasla çok daha geniş bir alana yayılmış ve çok daha karmaşık bir sosyal sistemin içinde yer alıyorlardı. Kasabalılar olarak az çok kendine yeten ve diğer etnik grupların üyeleri ile yalnızca ara sıra ilişki kuran kişilerken; kent sakinleri olarak, kendi kasabalarının dışından olan etnik gruplardan birçok birey ile sürekli bir iletişim içinde oluyorlardı. Ev, iş yeri ve boş zaman faaliyetlerini başkalarıyla paylaşıyorlardı. Bazı kentlerde, düzinelerce 'kabile' temsil ediliyordu.

Bu kentleşme süreci Lusaka'daki Rhodes-Livingstone Enstitüsü'nde konuşlanmış olan antropologlarca incelendi. En tanınmışları Godfrey Wilson, Max Gluckman, J. Clyde Mitchell ve A.L. Epstein idi. Bu grup, üyelerinin daha sonraları Manchester Üniversitesi ile kurdukları yakın ilişkiler nedeniyle, günümüzde Manchester Ekolü olarak tanınmaktadır. Wilson'ın *Essay on the Economics of Detribalization* (Kabile Hayatının Bozulması Ekonomisi Üzerine Deneme) (G. Wilson, 1941-2) çalışması da dahil olmak üzere, bazı çalışmaları daha çok değişim üzerine odaklanmışken; Mitchell'ın *The Kalela Dance* (Kalela Dansı) (Mitchell, 1956) adlı küçük monografisi gibi

diğerleri sosyal ve kültürel değişim ile süreklilik arasındaki ilişkileri inceliyordu. Wilson gözlemlediklerini kabile hayatından çıkış süreci olarak tanımlarken, Mitchell madencilik yapılan şehirlerde bir çeşit yeniden kabileleştirme (ki bugün bunu etnisite olarak adlandırırız) yaşandığını iddia ediyordu.

Her ne kadar 'akraba' grupları ve 'kabileler' kentlerde ekonomik açıdan kısmen önemsiz olsalar da, grup aidiyeti halk ritüelleri ve günlük temaslarda fazla öne çıkan bir şekilde vurgulanıyordu (Goffman, 1959). Yani etnisite kasten 'gösteriliyordu'. Diğer çok etnikli durumlarda etnisite daha az önplana çıkartılabilirdi; ki bu da aktörlerin bunu önemsiz bir biçimde sergiledikleri ve etnisiteyi durumun önemsiz bir unsuru olarak göstermeye çalıştıkları anlamına gelmektedir.

Her ne kadar kentlerdeki insanlar sosyal olarak kabileye dair ya da etnik çizgilerle örgütlenmiş olmasalar da, başkalarıyla yoğun ilişkiler kurma durumu altında, güçlü bir şekilde kendi etnik kimliklerinin bilincine varıyorlardı. Karşı karşıya kalma durumuna dair standart yollar geliştirdiler ve kendilerini, kişinin temaslarının çoğunlukla etnik-içi olduğu bir kasaba yerleşkesinde oldukça yapay kalacak bir şekilde, etnik 'haritalarına' göre sosyal olarak yönlendirdiler. Kent ortamında gelişen, kulüpler ve birahanelerde bir araya gelen akran grupları gibi sosyal alt-sistemlerden çoğu etnik aidiyete dayanmaktaydı.

Mitchell (1956) bu tür bir yeni durum olan, kalela dansı üzerinde yoğunlaşır. Bu dans Luanshya'da Pazar akşamları Bisa kategorisinin erkek üyelerince yapılırdı. Modern bir şekilde giyinirlerdi ve dans grubun geleneksel kültürel repertuarını yansıtmazdı. Ne var ki, kalela dansı ve dansa eşlik eden şarkılar çarpıcıydı ve grup kimliğini ortaya koymaktaydı: Şarkılardan çoğu diğer grupları alaya alıyor ve Bisa anavatanını yüceltiyordu. Benzer performanslar diğer gruplarca da sergileni-

yordu. Bu yolla insanların sosyal kimlikleri ortaya konuluyor ve çarpıcı bir yolla vurgulanıyordu. Bir köyde yerleşkesinde bu tür ritüeller gereksiz olurdu, çünkü hem yerli halk birbirini tanırdı hem de köyler bir kural olarak tek-etnikti.

Kalıplaştırmak

Copperbelt'te özel durumlarda kültürel farklılıklar da vurgulanmaktaydı. İki birey ilk defa karşılaştığında, birbirleri hakkında sordukları ilk soru etnik aidiyetlerine dair oluyordu. Bunu öğrendiklerine, birbirlerine karşı ne şekilde davranacakları da aşağı yukarı belirginleşiyordu, çünkü gruplar arasında standartlaşmış ilişkiler vardı. Bazı grupların 'dostça', bazılarınınsa 'düşmanca' ilişkileri vardı ve diğerlerininse 'şakalaşma' üzerine kurulu ilişkileri. Eğer kişi birinin etnik kimliğini biliyorsa, ona karşı ne şekilde davranmasının uygun olacağını da bilmiş oluyordu. Her grubun bireyleri diğerlerinin erdemleri ve kötü huylarına dair belirli bir nosyona sahipti ve bu nosyonlar kalela dansı gibi halk ritüellerinde ifade edilerek, dramatize ediliyordu.

Bu tür nosyonlar bir grubun 'kültürel bilgisinin' bir parçası haline geldiğinde ve düzenli ya da az çok diğerleriyle olan ilişkilerini yönlendirmeye başladığında, bunu etnik kalıplaştırma olarak tanımlayabiliriz. Mitchell şöyle açıklar:

> Kent sakinleri etnik kökenlerini konuştukları dil ve genel yaşama biçimleri ile sergilerler. Bu kabilesel grupların komşuları ve tanıdıklarını kolaylıkla, onlara karşı tutumlarını belirleyen kategorilere ayırmalarını mümkün kılar. Copperbelt'teki Afrikalılar için 'kabile' birincil sosyal ilişki kategorisidir; örneğin, bir Afrikalının diğerine ne şekilde tepki vereceğine dair ilk belirgin özelliktir. (Mitchell, 1956: 32)

Bu stereotipler genellikle ırkçılık ve ayrımcılıkla ilişkili olarak anılırlar; öyle ki, örneğin beyaz Amerikalılar siyahlara karşı yürütülen ayrımcılığı, siyahların 'tembel ve dengesiz tutumları'na atıfta bulunarak meşrulaştırabilirler. Kalıplar, her ne kadar her zaman geçerli olmasa da, az çok aşağılayıcı olma eğilimindedirler. Birçok Avrupalının olumlu 'ilkel insan' stereotipi vardır; onların yaşam standartlarının kendilerininkinden yüksek olduğunu iddia ederler. Sosyal antropolojide analitik olarak kullanılan kalıplaştırma kavramı, bir grubun kültürel ayırt ediciliğinin standartlaşmış nosyonlarının yaratılmasını ve tutarlı bir biçimde uygulanmasını ifade eder. Stereotipler, baskın gruplar kadar baskı gören gruplarca da kabul görür ve etnik gruplar arasında iyi kötü bir güç eşitliğinin bulunduğu toplumlar kadar, belirgin güç dengesizliğinin olduğu toplumlarda da yaygındır. çok-etnili toplumların çoğunda, her ne kadar daima bu tür stereotipleri savunmayan bireyler olsa da -'istisna' olarak görülen kişiler-, etnik stereotipler mevcuttur.

Hint Okyanusu'ndaki çok-etnili Mauritius toplumunda, toplam nüfusun 1 milyonunu 1715'teki Fransız koloni döneminden itibaren peş peşe dalgalarla gelen göçmenlerin torunları teşkil etmektedir. En önemli etnik kategoriler Hindular ve Müslamanlar (Hint soyundan), Kreoller (büyük ölçüde Afrika ve Malgaş soyundan), Renkliler ('karma' soydan), Sino-Mauritanlılar (Çin soyundan) ve Franko-Mauritanlılar (Fransız ve İngiliz soyundan) kategorileridir. Gruplar birbirlerinin ve kendilerinin stereotiplerine sahiptirler (Eriksen, 1988; 1992a). Bu stereotiplerin en önemlileri Şekil 2.1'de özetlenmektedir.

DİĞERLERİNCE VARSAYILAN STEREOTİPLER	
Kreoller	Tembel, neşeli, dikkatsiz
Hindular	Cimri, sahtekâr, çalışkan
Müslümanlar	Dini fanatikler, başka gruplar ile karışmayanlar
Franko-Mauritanlar	Kendini beğenmiş, çökmüş, gayri-demokratik
Renkliler	Zeki, fazla hırslı, kibirli
OTO-KALIPLAŞTIRMA	
Kreoller	Eğlenceyi seven, şefkatli, dost canlısı
Hindular	Duyarlı, aileye önem veren
Müslümanlar	Yüce, köklü bir kültürün üyeleri
Franko-Mauritanlar	'Gerçek Mauritanlı', ağır başlı
Renkliler	'Gerçek Mauritanlı', zeki

Şekil 2.1: Mauritanlı etnik stereotipiler
Kaynak: Eriksen, 1988.

Bu noktada, etnikler arası ilişkilerin konuşmalarda adları geçtiği için, stereotiplerden ayrılabileceklerini de unutmamalıyız; ne de olsa insanların söyledikleri ile eylemleri arasında bir çelişki vardır. Amerrika'da yapılmış olan, tutumlar ve eylemler arasındaki ilişkiye dair ünlü bir çalışmada La Piere (1934) Amerika'nın Batı Sahili'ni Çinli bir çiftle birlikte gezer ve onlarla birlikte birçok lokanta ve oteli ziyaret eder. Yalnızca bir kere onlara servis yapmayı reddederler. Bunun üzerine kuruluşlara, 'Çin ırkından gelenleri' müşteri olarak kabul edip etmeyeceklerine dair bir anket gönderir. Çoğunluk kabul etmeyecekleri yanıtını verir.

Stereotipler mutlak olmak durumunda değildir ve her zaman insanların gerçekte ne şekilde davrandıklarını iyi açıkla-

mazlar. Bu nedenle, stereotiplerin nedenleri ve kullanımı üzerinde durmalıyız.

Öncelikle, Coppertbelt'te olduğu gibi Mauritius'da da, stereotipler, bir düzen yaratmak için bireye yardım eder; aksi takdirde ortam son derece karmaşık bir toplumsal evrene dönüşür. Dünyanın insan çeşitlerine bölünmesini mümkün kılar ve bu tür bir sınıflandırma için basit kriterler temin eder. Bireye toplumu anladıkları izlenimini verirler.

İkinci olarak, stereotipler toplumun kaynaklarına erişimdeki öncelikleri ve farklılıkları meşru kılar. Bir yönetici gruba yöneltilmiş olumsuz stereotipler ise güçsüzlük ve mağduriyet duygularını teskin edebilir. Hakları çiğnenenlerin sembolik bir intikamı olarak değerlendirilebilirler.

Üçüncüsü, stereotipler kişinin kendi grubunun sınırlarını tanımlaması için büyük bir önemi haizdir. Bireyi kendi grubunun erdemlerine dair bilgilendirir ve diğerlerinin kötü özelliklerini anlatarak, 'Ben bir X'im, Y değilim' düşüncesini meşrulaştırır. Pek çok olayda stereotipler şu ya da bu şekilde kişinin kendi grubunun üstünlüğünü iddia eder. Ne var ki, kendilerinin negatif ve baskın grubun olumlu stereotiplerine de sahip olan azınlıklar da mevcuttur.

Stereotipler kimi zaman kendi kendilerini tatmin eden kahinler olarak da işlev görürler. Baskın bir grup, baskı gören bir grubun entelektüel gelişimini, sistematik olarak onların değersiz olduklarını söylemek kaydıyla engelleyebilir. Elbette, çok az ya da hiçbir gerçeklikleri olmayan birçok stereotip de vardır; Afrikalılar ya da diğerlerince komşularının yamyamlar olduğuna inanılması gibi (Arens, 1978).

Sonuç olarak, stereotipler ahlaken farklı anlamlar taşıyabilir ve değişik zümrelerce yanlışlıkları ispat edilmeye çalışılabilir. Mauritius'da şu sık sık tekrarlanan bir söylemdir: "Eğer bir Kreole'nin on rupesi varsa, o on beş harcayacaktır; ama eğer

bir Hindu'nun on rupesi varsa, o yedisini harcar ve kalanını biriktirir." Bu söylem kimi zaman Hindular kadar Kreolelerce de, kendi topluluklarının ahlaki üstünlüğünün bir kanıtı olarak kullanılır.

Buradaki temel nokta kalıplaştırmanın etik karakteri değildir. Daha çok, stereotiplerin sosyal dünyaya dair düzenli bir 'harita' temin etmek yoluyla bireyin kendi grubunu, diğerlerine kıyasla tanımlamasına yardım ettiği ve kaynaklara erişimdeki sistematik farklılıkları meşrulaştırabildikleri vurgulanmalıdır.

Halk sınıflandırmaları, toplumsal mesafe

Yukarıda da belirtmiş olduğumuz gibi, Copperbelt'teki gayri resmi gruplaşmalar etnik aidiyete dayandırılma eğilimi göstermekteydi. Örneğin, kent sakinlerinin büyük bir çoğunluğu birlikte içki içmek için, kendi 'kabilelerinden' ya da etnik kategorilerinden kişileri seçiyorlardı. Barakalarda da kendi gruplarından oda arkadaşları seçiyorlardı. Ne var ki, bu mümkün değilse odalarını uzak gördükleri kişilerdense, yakın olarak kabul ettikleri kişilerle paylaşmayı tercih ediyorlardı (Mitchell, 1974). Mesafe, uzaklık algılayışı, der Mitchell, kültürel ve coğrafi kriterleri birleştiriyordu; örneğin, kuzeyden gelen anaerkil insanlar kendilerine en yakın gördükleri kişiler, yine kuzeyden anaerkil insanlar oluyordu. Kentliler üzerinde yapılan geniş çaplı bir araştırmada (ki muhtemelen erkek önyargılıydı) Mitchell ve asistanları şu 'toplumsal mesafe ya da yakınlığın aşamaları' ölçeğini kullanmışlardır:

1. Evlilik yoluyla onu yakın akraba olarak kabul eder.
2. Onunla bir öğünü paylaşır.
3. Onunla birlikte çalışır.
4. Kasabasında yakın bir yerde yaşamasına izin verir.

5. Kabilesine ait alana yerleşmesine izin verir.
6. Yalnızca kendi kabilesine ait alanda bir ziyaretçi olmasına izin verir.
7. Kabilesine ait alandan dışlar.
(Mitchell, 1956: 23)[1]

Bu tür toplumsal mesafe algılayışı temelinde, kent sakinleri kişinin yalnızca Biz ve Onlar arasında ayrım yapmakla kalmayıp, aynı zamanda da çeşitli düzeylerde gruba kabul etme ya da gruptan dışlamanın gerçekleştiği bir toplumsal sınıflandırma sistemi geliştirmişlerdir -ve bunu karşılıklı ilişkiler yoluyla güçlendirmişlerdir-. Diğer bir deyişle, farklı düzeylerde grup aidiyeti harekete geçirilebiliyordu. Örneğin, yerel siyasette bir birey, evliliğe dair sorunları önemsemeden, daha büyük bir grubun üyesiymiş gibi davranırdı.

Mauritius'daki resmi olarak dört etnik 'topluluktan' meydana gelen etnik sınıflandırmanın işleyişini araştırdım; yani Mauritius Anayasası bu dört topluluğun varlığını kabul etmektedir: Hindular (%52), Müslümanlar (%16), Sino-Mauritianlar ya da Çinliler (%3) ve 'genel nüfus' (%29). Genel nüfus Afrikalı, Avrupalı ve melez ırkları içinde barındıran kategoridir. Neredeyse hepsi Katoliktir ama kendilerini bir etnik grup olarak tanımlamazlar. Nadiren kendi aralarında evlilik yaparlar ve seçimlerde de çoğunlukla ortak bir oy kullanmazlar. Dahası, bu kategori hem Kuzey Hindistan'dan Biharileri (en kalabalık kesim) hem de kendilerini kuzeylilerle aynı etnik gruptan saymayan Tamiller ve Telugulardan bir kesimi içinde ba-

1 Bu tür sınıflandırma Bogardus sosyal farklılıklar düzlemine dayanmaktadır ve Chicago Ekolü'nce Amerikan kentlerindeki etnisite araştırmalarında kullanılır. Orijinal kategoriler şunlardır: (1) Evlenir. (2) Sürekli görüştüğü bir arkadaş olarak edinir. (3) Birlikte aynı ofiste çalışır. (4) Mahallesinde birkaç ailesi olur. (5) Yalnızca konuştuğu bir tanıdığı olur. (6) Mahallesinin dışında yaşar. (7) Ülkesinin dışında yaşar.

rındırdığından, 'Hinduların' da bir etnik grup olarak tanımlanamayacakları ortaya çıkmaktadır.

Mauritius'ta kaç etnik grubun var olduğuna dair kesin bir şey söylemek imkânsızdır. Kültürel farklılıklar çeşitli durumlarda söz konusu edilir ama her zaman aynı toplumsal mesafeyi ifade etmezler. Bir Mauritian Hindusu, örneğin ahlaken kast seviyesinde evlenmeye zorlanabilir ama genellikle tüm (kuzeyli) Hinduları temsil eden partiye oy verecektir. Ayrıca, diğer Mauritianlarca varlıkları inkâr edilen gruplar arasında da mesafeler yaratılmaktadır. Örneğin Kreoleler, Rodriguallılarla (Mauritius'un bağımlılığından, Rodrige) ve Mauritianlı Tamiller arasında da ayrım yaparlar. Benzer bir şekilde, Mauritianlı Tamiller kentli ve köylü Tamiller arasında da ayrım yaparlar; ki bazen bunun boyutları gruplar arasındaki evlilikten vazgeçirmeye kadar varabilir; ne var ki bu tür ayrımlar Tamil 'topluluğunun' dışında fazla yaygın değildir. Bu nedenle 'Mauritius'ta kaç etnik grup vardır?' sorusuna vereceğimiz yanıt, bunun koşullara bağlı olduğudur.

Genel bir kaide olarak, etnik halk sınıflandırması ayrıntıda aktörüne yakındır. Bir beyaz Franko-Mauritianlı için Şii ve Sünni Müslümanların aralarında evlilik yapmamaları ya da Marathiler ile Bihariler (ki her iki grup da Hindudur) arasında siyasi sadakat olmayışı fazla önemli değildir. Temsilciler için, bu tür mesafeler özel durumlarda ve kişinin diğerlerine kıyasla tanımlanması ile kimlikle ilgili konularda çok önemli olabilir.

İkiye bölme ve bütünleştirme

Etnisite üzerine pek çok çalışma, etnik grupların göreli ayırt edilebilirliği üzerinde durmuştur. Çok-etnili bir toplumsal sistem içinde yaşayan grupların pek çok açıdan farklı kal-

dıklarına genellikle kesin gözüyle bakılmaktadır ve birçok çalışma bu grupların farklı kalmayı nasıl başardıkları üzerine odaklanmaktadır (bkz. bölüm 3). Ne var ki, etnisite ilişkinin bir unsuru olduğundan, karşılıklı temas ve bütünleştirici unsuru da eşit bir şekilde vurgulanabilir. Buna belirli bir ölçüde Fredrik Barth Swat'taki etnik 'konumlar' üzerine yaptığı eski bir çalışmasında değinmiştir; Barth bu çalışmasında ortak yaşamanın (symbiosis) biyolojik metaforunu grup ilişkilerini açıklamak için kullanmıştır (Barth, 1956); bu unsur aynı zamanda etnikler arası ilişkilerde izolasyonun derecelerinin değiştiğini iddia eden Chicago Ekolü'nün de merkezi noktalarından biriydi (örneğin Wirth, 1956 [1928]). Barth Swat vadisindeki (Kuzey Pakistan) üç etnik grup olan Patanlar, Kohistanlar ve Gujarların ekonomik olarak nasıl yalnızca doğal çevreye değil, aynı zamanda çevrelerinin insani koşullarına, yani birbirlerine adapte olduklarını göstermiştir. Ticaret, değiş tokuş gereksinimleri ve temin etmekte uzmanlaştıkları hizmetler yoluyla karşılıklı iç bağlılıklar yaratmışlardı. Örneğin dağlarda yaşayan Gujarlar, hayvan yemi için ovalarda yaşayan Pathanlara, Pathanlar da süt ürünleri için Gujarlara bağımlıydılar.

Harald Eidheim'ın (1971) Kuzey Norveç'teki Samilerle ilgili yaptığı çalışmasında, etnikler arası yerleşim süreçleri oldukça ayrıntılı bir biçimde karşılıklı etkileşim düzeyinde anlatılır. Eidheim negatif kalıplaştırmanın paylaşılan bir kültürel repertuarla ilişkilendirilebileceğini gösterir -gerçekten de, bu her iki unsur da muhtemelen sabit bir etnikler arası ilişki sistemi için gerekli ögelerdir.

Grup üyeliği ve bağlılık, kalıplaştırma ve Samiler ile Norveçliler arasındaki çekişme ve rekabetin vurgulanması yoluyla meşrulaştırılır ve güçlendirilir. Bu karşılıklı sınır tayini süreci 'ikiye bölme/ayırma' olarak adlandırılabilir.

Ne var ki, etnikler arası etkileşimin gerçekleşebilmesi için kültürel farklılıkları vurgulama sürecinin özünde, karşılıklı tanımanın da olması gerekmektedir. Aksi halde, en azından gruplardan birinin etnik kimliği, etkileşim durumunda önemsenmeyecektir. Farklılıkların bu şekilde değerlendirilmesi de 'bütünleşme' olarak adlandırılabilir. Bu noktada, etnisite üzerinden ifade edilen kültürel farklılıklar birer gerçek ve önemli birer nitelik olarak addedilir. İkiye bölme daima Biz-Onlar türünden bir ilişkiyi ifade ederken, bütünleştirme Biz-Siz türünden bir ilişki olarak tanımlanabilir. Kişi bir etnikler arası ilişkiye girdiğinde, bir bütünleştirme alanının oluşturulması gerekmektedir. Bu, etkileşimin yer aldığı paylaşılan bir dil olabilir.

Güçle ilişkili olarak, bütünleştirme iki zıt sonuca yol açabilir. Çoğunlukça tanınmayı arzulayan yerli halklar ve diğer azınlık hareketleri, çoğunlukla eşit bir zeminde uzlaşabilmek için, bir bütünleştirici ideoloji yaratmaya çalışabilirler. Diğer taraftan baskın gruplar da azınlıklara karşı yürütülen ayrımcılık ve istismarı meşru kılmak için bütünleşmekten bahsedebilirler. Bu işin etnik bir biçimde bölündüğü toplumlarda, örneğin el emeği ile yapılan düşük ücretli işlerin çoğunun belirli etnik gruplarca üstlenildiği toplumlarda geçerlidir. Bu gibi durumlarda, baskın gruplar el emeği ile yürütülen işleri yapmanın X grubunun 'doğası' olduğunu; onların -kültürel olarak ya da doğaları gereği- prestijli işlerde çalışmalarının 'uygunsuz' olduğunu vurgulayabilirler. Güney Afrika'daki eski ayrımcı sistem bütünleştiriciliğin bu hiyerarşik türünü örneklemektedir.

Yürütülen önemli tartışmaların önemli bir noktası da, etnikler arası ilişkilerin her zaman çatışmalı olmadığıdır. Kimi zaman güç dengelerinde tutarsızlıklar olsa da (Swat'ta, Pathanlar açıkça baskın gruptur), iletişim ve ticaret gibi etnikler

arası sistemler karşılıklı anlaşma ve işbirliğine dayanabilir. Gerçekten de, etnikler arası ilişkilerde az bir bütünleştirme varsa, genellikle zayıf grubun kimliğini değiştirmek ya da asimilasyon yapmak gibi bir eğilim de vardır. Özetlemek gerekirse: Etnisite hem Biz-Onlar tezatının meydana gelmesini (ikiye bölünme) hem de paylaşılan bir etnikler arası söylem ve etkileşim alanını (bütünleştirme) gerektirmektedir.

Etnik damga

Antropolojik etnisite çalışmalarında çok da merkezi bir yere sahip olmasa da, birçok etnikler arası ilişkinin siyasi güç ve ekonomik kaynaklara erişim açısından asimetrik olduğu bir gerçektir. Bu nedenle, bu noktada yüzyıllardır aleni hiyerarşik unsurlarla damgalanmış olan bir etnikler arası ilişkiyi tanıtmak uygun olacaktır.

Kuzey İskandinavya'da yaylalarda yaşayan Samilerin aksine, Norveç Kuzey Denizi sahilinde yaşayan Samiler rengeyiği çobanları değildirler. Aynı bölgede yaşayan Norveçliler gibi, onlar da geçimlerini balıkçılık ve tarımla sağlarlar. İki nüfus yüzyıllardır temas halindedir. Aynı ekonomik statüyü paylaşırlar, aynı tür evlerde yaşarlar, aynı tür kıyafetleri giyinirler ve aynı Protestan dinine inanırlar. Bu karışık topluluklardan biriyle karşılaşan Eidheim (1969; 1971) Samileri Norveçlilerden ayırt eden kültürel özellikler aramıştır. Saha çalışmasının ilk aylarında yerel halk Norveçliliklerini gösterebilmek için büyük acılara katlanmışlardır. Hep yerel Norveç lehçesini konuşmuşlardır. Ev kadınları temizlik konusunda son derece titiz görünmüşlerdir. (Pislik, Norveçlilerce tipik bir Sami alışkanlığı olarak algılanmaktadır.) Dış görünüşe bakılırsa, toplulukta hiç Sami bulunmamaktaydı. Ne var ki, her ne kadar "Samiler ve Norveçliler arasında ... 'çelişen kültürel özellikler' ol-

masa da, bu etnik etiketler aileler ve bireyler kadar topluluklara da yapıştırılmıştı ve günlük hayatta kullanılıyordu" (Eidheim, 1971; 51).

Zaman içinde Eidheim'ın sıra dışı bir kuzeyli olduğunu ve yerel etnik sistemden hiçbir çıkarı olmadığını anlayan kaynak kişileri ona güvenmişlerdir. Onları daha iyi tanıdıkça, yerel halkın çoğunluğunun evlerinde Sami dilini konuştukları ortaya çıkmıştır (Norveççe ile alakası olmayan bir dil). Gerçekten de, Fiyort nüfusunun çoğunluğu Sami idi. Ne var ki, insanlarla toplumdaki etnisite hakkında konuşmak mümkün değildi. Kimi durumlarda, örneğin dükkânlarda ya da rıhtımda, insanlar açık bir biçimde Norveçli gibi davranıyorlardı. Bu gibi durumlarda kesinlikle Norveççe konuşuyorlardı.

Ülkenin bu bölümünde Samiler patron-müşteri ilişkilerinde geleneksel olarak en zayıf gruptular ve Norveçliler tarafından ilkel, geri kalmış, aptal ve pis olarak niteleniyorlardı. Bu nedenle, halkın bir arada bulunduğu durumlarda Sami etnik kimliğinin üzeri örtülmeye çalışılıyordu. Aksine, Norveç kültürüne hâkimiyetleri vurgulanıyordu; kendilerini başkalarına Norveçli olarak tanıtıyorlardı. Sami kimliği bir çeşit sırra dönüşmüştü. Yine de, topluluktaki herkes kimin 'gerçekten' bir Sami olduğunu, kimin olmadığını biliyordu. Bu nedenle, her ne kadar Samiler ve Norveçliler arasında birkaç 'nesnel kültürel farklılık' olsa da, kısa vadede tam bir kimlik değişimi neredeyse imkânsızdı (bir kişinin hayatı boyunca). İstenmeyen ve tahminen sabit kişilik özellikleriyle ilişkilendirildiğinden, Sami kimliği damgalanmış bir kimlik olarak tanımlanabilirdi. Sami olarak tanınmak, bir kişinin Norveçlilerden aşağı olduğu anlamına geliyordu ve elbette bu durum Sami kimliğinin önplana çıkartılmamasının temel nedeniydi. Dahası, birçok Sami de Sami kültürüne dair egemen, aşağılayıcı görüşü paylaşıyordu ve çocuklarına Sami dilini öğretmeyi reddediyordu.

Bu türden kendini hor görme durumu, çok-etnili bağlamlardaki güçsüz grupların bir özelliğidir.

Dağlarda yaşayan Samiler bir etnik birleşme sürecinden geçmişlerdi: Siyasi olarak etnik bir temelde örgütlenmişlerdi. Bu kıyıda yaşayan Sami nüfusu ise daha çok bir asimilasyona uğramış, zaman içinde ayırt edici özelliklerini kaybetmiş ve egemen nüfusla karışmışlardı. Sonunda, Eidheim'ın saha çalışması yaptığı dönemde, Sami soyundan gelenler birer Norveçliye dönüşecekti; tıpkı daha önceden Sami olup birkaç kuşaklık 'Norveçlileşmenin' ardından Norveçli kabul edilen, sahil şeridinde yaşayan diğer tüm küçük balıkçı topluluklar gibi. Bu tür süreçler ayrımcılık yapılan azınlıklarda sıkça rastlanan bir durumdur ama egemen nüfus tarafından vurulmuş olan damganın silinebilmesini gerektirmektedir. Örneğin, eğer Samiler Norveçlilerden fiziksel olarak çok farklı olsalardı, asimilasyon süreci muhtemelen daha zor olurdu.

Ne var ki, sahil şeridinde yaşayan pek çok Saminin, kimi zaman sorunlu bir şekilde Norveçli ve Sami kimlikleri arasında 'bölünmüş' oldukları da belirtilmelidir. Sami atalarının varlığını ve büyükbabalarının (ve kimi zaman ebeveynlerinin) Norveçlilerinkinden çok daha farklı bir yaşam tarzı olduğunu bilen genç kuşaktan birçok kişi aşağı statüsüne rağmen Sami kimliğine bağlıdır. Diğer Sami bölgelerinde son yıllarda Sami kimliğinin erdemlerini vurgulayan ve bir şekilde Amerika'daki 'Siyah güzeldir' hareketini anımsatan, önemli bir Sami dirilişi hareketi oluşmuştur.

Kimliğin aşılması

Copperbelt çalışmalarında ortaya çıkan en önemli anlayışlardan biri, Robert Park'ın 'kentsel ekoloji'sinin habercisi olduğu şu görüştür: Etnisite ve sosyal kimlikler genel olarak iza-

fidir ve koşullara bağlıdır. Mitchell'ın da belirtmiş olduğu gibi, bir birey bazı durumlarda bir 'kabile' üyesiymiş gibi, bazı durumlardaysa bir 'şehirli' gibi davranabilir (Mitchell, 1966). Bu gerçek bize kültürel farklılıkların yaygın olduğu tipik çoketnili koşullarda bile etnisitenin önemini yitirdiği pek çok durum olduğunu hatırlatmalıdır. Bu yalnızca etnik içi ilişkiler için değil, aynı zamanda etnikler arası ilişkiler için de geçerlidir. Mauritian Hinduları ve Kreoller dolaylı ya da açık bir biçimde birbirlerinin etnik kimliklerini zikretmeden de sık sık karşı karşıya gelirler; örneğin koşulların iş arkadaşlığı ya da ortaklık gibi statüler üzerinden tanımlandığı durumlarda.

Yine Copperbelt ve Mauritius'tan elde edilen bilgiler göstermektedir ki, 'biz' kategorisinin sınırları genişleyebilir ve duruma göre değişebilir. Mauritius'taki genel seçimlerde bir birey kendini genel olarak Hindu toplumu ile tanımlayabilir; iş ararken geniş aile çevresi gerekli kategori olabilir ve yurtdışında kişi yalnızca Mauritianlı kimliğine bürünerek, kendini Hindistan'dan gelen Hindulardan çok Hıristiyan ve Müslüman Mauritianlılara yakın hissedebilir (Eriksen, 1992a: bölüm. 9). Benzer bir şekilde, İskandinav kimliği de, bir İskandinav yurtdışındayken komşu İskandinav ülkelerden kişilerle karşılaştığında oldukça büyük bir önem kazanır. Kimliğin önplana çıkartılmadığı diğer pek çok durumda bu, sosyal konumun tanımlanmasında geçerli bir öge olarak görünmemektedir. Diğer bir deyişle, bireylerin pek çok statüsü ve olası kimliği olabilir ve etnik kimliklerin ne zaman ve ne şekilde önem kazandıkları sorusu ampirik bir sorudur.

Kimliğin bu akışkanlığı ve izafiliği kimi zaman kimliğin aşılması olarak, bir etkileşim gibi çalışılabilir. Kalela Dansı muhataplarının kendi ilişkilerinin tanımına itiraz ettikleri bu tür bir kimlik aşılışını örneklemektedir. Mitchell durumu şöyle açıklamaktadır:

Bir adam ve üç kadın bir birahanede bira içmektedirler. Kadınlardan biri Lozi kabilesinden gelmektedir. Adam Ngoni, diğer iki kadın ise Ndebele kabilesindendir. Aniden Lozi kabilesinden gelen kadın adamdan bir bozuk para kaparak: "Bir yabancı parasını kaybetti" diyerek kendisine bir bardak bira alır. Adam parayı neden aldığını sorar ve geri vermesini ister. Kadın, kabileleri arasında bir şakalaşma ilişkisi olduğunu ve parayı bu yüzden aldığını söyler. Adam bu türden bir ilişkinin varlığını kabul etmez. Sonra Lozi ile Ndebele kabileleri arasında bu türden bir şakalaşma ilişkisi olduğu ve kadının adamı bir Ndebele olduğunu sandığı ortaya çıkar. Ngoni ve Ndebele kabilelerinin dilleri ve yaşadıkları coğrafya yakındır. Adam ısrarla bir Ndebele değil, bir Ngoni olduğunu söyler ama kadın adamın parasını geri vermez (Mitchell, 1956: 39-40).

Bu durumda, Lozi kadını bir Ngoni'nin pratik nedenlerden ötürü bir Ndebele ile aynı olduğu ve bu nedenle kendisine standartlaştırılmış bir şekilde davranılabileceği konusunda ısrar ederken; adam kesinlikle bir Ndebele olmadığını söyler. Kadının Ngonileri, Ndebele ile aynı genel kategoriye sokan tasnifinin geçerliliğini kışkırtır. Benzer bir şekilde, Londralı Brahminler de İngilizlerden, Jamaika kökenli siyahi Britanyalılara uygulanan standartlaşmış davranışları görmekten hoşlanmazlar. Bu gibi bir durumda Brahminler, göçmenler arasında önemli farklılıklar olduğunda ısrar ederek, İngilizlerin tasnife dayalı 'göçmen' kategorilerini sorgularlar.

Kimliğin aşıldığı diğer etnikler arası durumlarda, konu etnik kimliğin geçerli kabul edilip edilemeyeceği olabilir. Bu gibi durumlarda etnik boyutu tamamıyla reddetmek güç olsa da, etnik kimlik yaygın bir biçimde fazla ya da az önemi haiz olabilir. Açıkça görülmektedir ki, sahil şeridinde yaşayan Samiler gibi damgalanmış ya da güçsüz etnik kategorilerin bireyleri, egemen Norveçlilerle ilişki kurarken çoğunlukla etni-

sitenin önemini azaltma eğilimini gösterirler -ya da kendilerini Norveç kimliğinin taşıyıcıları olarak göstermeye çalışabilirler.

Burada önemli olan, etnisitenin toplumsal hayatın değişken ve çok anlamlı bir unsuru olabileceği ve belirli bir ölçüye kadar insanlarca maniple edilebilecek olmasıdır. Elbette ki etnik kimlikler belirsiz bir biçimde maniple edilemezler ve kişi, örneğin bir İrlandalının 'gerçekten de' Jamaikalı olduğunu iddia ederek insanlara çeşitli kimlikler atfedemez. Etnisitenin önemi sosyal koşullara göre değişebilir ve genellikle önemini belirleyecek olanlar da bireylerin kendileridir.

Birey için etnisite

Etnisite ne zaman önemli olur? Etnisitenin kültürel farklılıklar 'önem kazandığında' ortaya çıktığını zaten belirtmiştik. Ama bu ne tür bir 'önem/fark'tır? Bu, burada yalnızca incelemeye başlayabileceğimiz karmaşık bir sorudur.

Copperbelt'in madencilik şehirlerinde, 1940'lar ve 1950'lerde etnisite işlerin tahsisinde küçük ama belirgin bir rol oynamıştır. Her ne kadar işçiler maden şirketlerince istihdam ediliyor olsalar da, insanlar iş ararlarken etnik ağlarını birer bilgi ve tavsiye kaynağı olarak kullanabiliyorlardı. Etnik farklılıkların evlilikle ilgili olarak hâlâ önemi vardı. Mitchell (1956) ve Epstein (1958; 1978) her ne kadar etnisite ya da 'kabilecilik' 'günlük sosyal ilişkilerde önemli bir kategori' olmaya devam etse de; 'işbirlikçi grupların örgütlenmesi için bir temel teşkil etmese de'; bugün etno-politik olarak tanımlayacağımız durumun da ılımlı bir şekilde baş gösterdiğini belirtmişlerdir (Mitchell, 1956: 42). Ne var ki, aynı dili konuşan gruplar kilise hizmetlerinin başka bir dilde yürütülüyor oluşunu protesto ediyorlardı ve etnik kimlik bu yolla belirli bağlamlarda siyasi bir işlev görüyordu.

Çoklu bir toplum olarak Copperbelt'ten daha eski bir tarihe sahip olan Mauiritus'ta, etnisite pek çok şekilde birey için önemli olabiliyordu. İşler geleneksel olarak, kişisel tanışıklıklar ya da akrabalık yoluyla etnik temellerde tahsis ediliyordu. Pek çok durumda dini kurumlar ve kültler de etnik aidiyet ile yakından bağlantılıydı. Siyaset tam bir şekilde 'etnikleştirilmişti' ve Mauritianlar görünürde kendi 'topluluklarının' çıkarlarını gözeten partilere oy verme eğilimindeydiler. Gençlik kulüpleri etnik ya da dini özellikler taşıyordu ve Mauritianların arkadaş edindikleri ve olası karı-kocalarıyla tanıştıkları yerler de genellikle bu kulüpler oluyordu. Pek çok aile geleneksel olarak çocuklarının 'cemaat' içinden evlenmeleri hususunda baskı yapıyordu. Bu, Mauritius'ta etnik aidiyetin insanlara yaşam fırsatları, eşler, arkadaşlar ve dinlerini uygulama imkânı tanıdığı anlamına gelmektedir.[2] Ayrıca, etnik kimlik bir şekilde geçmişin yaşatılması olanağı ve kişisel itibar da sağlamaktadır. Etnisitenin bu unsuru bölüm 4 ve takibinde daha ayrıntılı bir biçimde incelenecektir.

Etnik aidiyetin kişisel bir önemi haiz olması için, bireye değerli kabul ettiği bir şey sunmalıdır. Ne var ki, bir önemli itiraz kaydı düşebiliriz: Bazı durumlarda, etnik kimlikler dışarıdan egemen gruplarca, tayin edildikleri grubun bir üyesi olmak istemeyenlere empoze edilebilir.

Yıllar boyu, sosyoloji ve sosyal antropoloji modernleşmenin, etnik farklılıkları dengeleyeceğini ve ortadan kaldıracağını iddia etmiştir. Genel argüman modern, bireyselci ve bürokratik toplumlarda etnik gruplara bağlı kalmanın kârlı olmayacağı ve modernleşme sürecinin gruplar arasındaki kültürel farklılıkları da yok edeceği şeklinde idi. Bu Max Weber'in ba-

2 Bu açıklama, adanın dramatik bir ekonomik dönüşümden geçtiği (sömürge toplumundan, sanayi toplumuna) 1980'lerden önce Mauritus için geçerli idi. Bu değişimlerin bazı sonuçları bölüm 8'de tartışılacaktır.

kış açısı idi. Godfrey Wilson 'kabilelerin yok oluşu'ndan bahsetmişti ve Philip Mayer de daha sonraki bir tarihte yaptığı (1961) Güney Afrika'daki kentleşmeyle ilgili bir çalışmasında 'sendikaların kabilelerden daha büyük olduğunu' savunarak, gözlemlediklerini ergime kâsesi süreci olarak tanımlayan Park ile aynı savı paylaşmıştı.

Sendikalar kabilelerden daha önemli midir? Etnisite yalnızca değişim durumlarında esneklik göstermekle kalmayıp; aynı zamanda birçok kişinin değişim süreçleriyle ortadan kalkacağını zannettiği zamanlarda da güçlü bir şekilde belirmiştir. Diğer taraftan, etnisitenin örgütsel formu kadar anlamının da topluma bağlı diğer unsurlardan etkilendiğine şüphe yoktur. Toplumsal değişim sürecinde etnisitenin gerçekte nasıl bir hal aldığını bulmak için, yalnızca ortadan mı kalktığını yoksa aynı şekilde mi kaldığını sormaktansa, soruyu daha etkili bir biçimde yöneltmeliyiz.

Etnisitenin kriterleri nelerdir?

Etnik grup dinamikleri ve etnik yapılanma sürecini incelemeden önce, etnik sınıflandırma ve aidiyeti sorgulamamız gerekmektedir. Şu şekilde de sorabiliriz: Etnisitenin içeriği nedir? Nasıl oluyor da bazı insan kategorileri etnik diye adlandırılabiliyorken, diğerleri bu şekilde tanımlanamıyorlar? Sosyal sınıfların ya da Somerset sakinlerinin, veya bir bilim kurguda adı geçen toplulukların üyeleri etnik grup olarak tanımlanmazken; Samiler, Bisalar ve Mauritianlı Kreoller etnik gruplar olarak kabul ediliyorlar? Uzun bir süredir 'etnik grupları' 'kültürel gruplarla' denk görmek oldukça yaygındı; 'paylaşılan bir kültüre' sahip tüm insan kategorileri birer etnik grup olarak kabul ediliyordu. Gördüğümüz gibi, bu durum meşrulaştırılması güç bir durumdur. Tayland'da yaptığı bir alan çalışması

sırasında Moerman'ın da keşfetmiş olduğu gibi (Moerman, 1965) kültürel özelliklerin paylaşılması genellikle grup sınırlarını aşmakta ve dahası, insanlar her zaman kendi 'kültürel özelliklerini' aynı kişilerle paylaşmamaktadır. Kişi bazılarıyla aynı dili, diğer bir grup insanla aynı dini ve tamamıyla farklı bir kategoriden gelen başkalarıyla da aynı ekonomik stratejileri paylaşabilir. Diğer bir deyişle, kültürel sınırlar kesin sınırlar değildir ve her zaman etnik sınırlarla örtüşmezler. Eugeen Roosens'in (1989: 12) de belirtmiş olduğu gibi: "Brüksel'deki her zaman Fransızca konuşmak zorunda olan Flamanların, Batı Flandra'daki bu kısmen izole edilmiş kırsal bölgelerde etnik kardeşlerinden daha 'bilinçli' bir Flamana dönüşmeleri muhtemeldir." Bu gözlem bizlere etnisitenin bir grubun kültürel mülkiyeti olmadığını, bir çeşit ilişki biçimi olduğunu da göstermektedir. Eğer bir yerleşim tamamıyla mono-etnik ise aslında orada etnisite de yoktur, çünkü kültürel farklılıklardan bahsedecek kimse de yoktur.

Etnisiteyi meydana getiren kriterlerin de değişken olduğu açıktır. Bu kriterler yalnızca bir etnik grubun paylaşılan kültür ile damgalanması ya da paylaşılan din, dil ve gelenekler gibi 'paylaşılan özellikler'den ibaret değildir. Mauritian örneğine baktığımızda bunu açıkça görebiliriz. Mauritius'da yasal olarak varlığını sürdüren dört etnik grup içinden ikisi dinle tanımlanmakta (Hindular ve Müslümanlar), biri coğrafi kökenlerine dayanarak tanımlanmakta (Çinliler), diğeri ise Fransa, Afrika ve/veya Madagaskar'dan gelen insanları içeren geriye kalanlar kategorisi ile tanımlanmaktadır. Bu son grubun nerdeyse tüm üyeleri Katoliktir ama Çinlilerin de çoğu Katolik olduğundan, bu ayırt edici bir kriter değildir. Hindu olarak tanımlanan grubun içinde de az sayıda Katolik bulunmaktadır.

Birçok antropolog neyin etnisite olduğunu neyin olmadığını belirleyen kriterler sorunu ile boğuşmuştur. Abner Cohen

(1974b) Londra borsacılarının da bir etnik grup teşkil ettiklerinin söylenebileceğini; kendi cemaatleri içinden evlendiklerini (en azından kendi sınıflarından biri ile evlendiklerini) ve ortak bir kimlik taşıdıklarını iddia ederek oldukça uç bir noktaya varmıştır. Birçok başka antropolog etnik statüyü zaman içinde kaydedilen daha aleni bir kalıcılık ve hayali akrabalıklara dayanan daha net bir kültürel kimlik ile sınırlandırmayı isteyecek ve belki de kişinin tamamıyla kurtulamayacağı etnik kimliğin bireye yapışıp kaldığını vurgulayacaktır (Barth, 1969a). Yine de genel sorun mevcudiyetini korumaktadır: Etnik gruplar ile sosyal sınıflar gibi diğer gruplar arasındaki sınır nereye çizilmelidir?

Manning Nash (1988) tüm etnik grupların en küçük ortak paydalarının '*yatak*, kan ve kült' metaforları olduğunu iddia etmiştir. Bununla tüm etnik grupların kendilerini biyolojik olarak nesillerini sürdüren ve tür içinden evlenen, paylaşılan bir geçmiş ideolojisine ve ortak bir dine sahip insanlar olarak değerlendirdiklerini anlatmak istemiştir. Etnisite için nesnel olduğu söylenen bir dizi kriterin belirtildiği bu tür bir tanımlama birçok durumda çürütülmeye çalışılmıştır (bkz. bölüm 3). Yine de, etnik gruplar ya da kategoriler birlikteliklerini meşru kılacak bir ortak atalar nosyonuna sahip olmak eğilimindedir. Ama bu tanımlama bile uygulamada sorunlu olabilir. Ortak atalardan söz etmek için kaç kuşak geriye dönülmesi gerkemektedir?

Bazı etnik gruplar ideolojilerinde 'ırk' ya da 'kan' nosyonlarını kullanırlar. Diğer gruplarsa daha çok kültürel kifayet kriterini kullanırlar. Kimi gruplar diğerlerinin asimilasyonuna izin vermezken, bazıları buna izin verir. Ne var ki, hepsi bir ortak kültür fikrine sahiptir; işte etnik gruplar bu açıdan sosyal sınıflardan ayrılırlar.

Burada değinilen en önemli sorun etnisite ile kültür arasın-

daki ilişkiye dairdir ve bir etnik grubun nerede bitip, bir diğerinin nerede başladığı sorusunu yöneltmektedir. Bu soruların her ikisini de sonraki bölümlerde yeniden ele alacağız.

Bu bölüm etnisitenin izolasyon değil, temasın bir ürünü olduğunu vurgulamıştır ve izole edilmiş bir etnik grubun neden anlamsız olduğunu göstermiştir. İçinde taşıdığı anlam gereği, etnisite insan kategorileri arasındaki ortaklıkları da farklılıkları da içerir -hem bölünmeyi hem de bütünleşmeyi. Bir sonraki bölümde sosyal antropologların etnik bütünleşme süreçlerini ve etnik farklılıklar ya da etnik sınırların zaman içinde korunmasını nasıl kavramsallaştırdıkları açıklanacaktır.

3. KÜLTÜREL FARKLILIKLARIN TOPLUMSAL ORGANİZASYONU

Kültürel özellikler mutlakiyetler ya da yalnızca entelektüel kategoriler değil; hak iddialarını resmileştiren kimlikler temin etmek için başvurulan kategorilerdir. Rekabette az bulunan toplumsal araçlara üstün olan stratejiler ve silahlardır.

Peter Worsley (1984: 249)

Buraya kadar stereotipleştirme, önplana çıkartma ve geri plana itme, bölünme ve bütünleşme ile etnik damga gibi etnikler arası süreçlerin merkezi unsurlarını inceledik. Bu bölümdeyse bir adım daha atarak şu soruyu sormak istiyorum: Etnik gruplar nasıl gelişir, hangi amaçlara hizmet eder ve zaman içinde nasıl yeniden üretilirler? Her ne kadar bireylerin davranışlarına bağımlı olan kişiler arası etnik süreci incelemeye devam edecek olsak da, etnisitenin başka, daha kapsamlı toplumsal bağlamları da ifade edebileceğini vurgulayacağız.

Etnisitenin belirleyici bir unsuru olarak isnat

Önceki bölümün sonlarına doğru, etnisite ile kültür arasındaki ilişki sorusu yöneltilmişti. Etnik grupların kültürel gruplarla aynı olduklarını ve ortak kültürün etnik kimliğin temelini oluşturduğunu söylemenin yanlış olacağını belirtmiştim. Bu soru pek çok antropologca sorulmuştur ve birçoğu 'kültü-

rel içerik'tense toplumsal ilişkiler ve örgütlemeler üzerine yoğunlaşılması gerektiği sonucuna varmıştır. Edmund Leach'in Yukarı Burma'da bulunan Kaçinler üzerine meşhur monografisi (Leach, 1954) Kaçin-Şan etnik ilişkisini analiz etmektedir. Leach toplumsal örgütlenmenin kültürden daha esaslı olduğunu iddia etmektedir:

> Kültür, toplumsal konumların formunu, 'elbisesi'ni teşkil eder. Bana kalırsa, kültürel konum tarihin verili bir faktörü, ürünü ve rastlantısıdır. Kaçin kadınlarının evlenmeden önce neden saçlarını kesip ardından da türban taktıklarına dair bilgim; İngiliz kadınlarının sosyal statülerinin değiştiğini göstermek için neden belirli bir parmaklarına bir yüzük taktıklarına dair bilgimden daha fazla değil; ilgilendiğim tek şey bu Kaçin bağlamında türbana girmenin sembolik bir önemi olması. Bu kadınların sosyal statüsüne dair bir işarettir. (Leach, 1954: 16)

Daha geç bir tarihte yazılmış oldukça etkileyici bir makalesinde Fredrik Barth (1969a) Leach'in 'kültürü' etnik çalışmaların önplanından kaldırarak araştırmanın odak noktasının, grubun 'kültürel özü' değil, grubu biçimlendiren *sınırlar* olması gerektiğini iddia ettiği genel perspektifi onaylar. Her ne kadar Chicago Ekolü, Leach'in çalışmaları, Copperbelt çalışmaları ve daha az tanınan Sovyet meslektaşların katkılarında selefleri olsa da (Bromley, 1974); Barth'ın makalesi net ve öz oluşu ile oldukça farklı bir noktada durmuş ve antropolojik etnisite çalışmalarındaki araştırma alanının belirlenmesinde öncü bir rol oynamıştır.

Etnik grupları kültürel birimlerle tanımlayan antropologlara itiraz eden Barth, etnik grupların bu şekilde tanımlanmalarının 'sınırların korunmasını sorunsuz kabul etmemizi kolaylaştırdığını ve maddeler haline getirilmiş özelliklerin berabe-

rinde getirdiği izolasyondan kaynaklandığını' vurgular: 'Irksal farklılıklar, kültürel farklılıklar, toplumsal ayrımcılık ve dil engelleri, kendiliğinden ve örgütlü düşmanlık (Barth, 1969a: 11). Onun görüşüne göre bu, iki temel nedenden ötürü talihsiz bir durumdur.

Öncelikle, etnik grupların kültürel eşsizliklerine yoğunlaşılması yanlış bir şekilde grupların izole olma eğilimi gösterdikleri sonucunu doğurur. Barth aksini iddia ederek, ortak kültürün, grupların eskiden beri var olan bir ögeleri olarak değil; bir kaynaşma ya da uzun vadeli bir sosyal sürecin sonucu olarak görülebileceğini söyler.

İkinci olarak, ortak kültür *nosyonuna* dayanan tanımlamalar etnik sınırların korunmasını sorunsuz bir süreç olarak tanımlar ki, bu da yanlıştır. Barth, antropolojik etnisite çalışmalarının temel görevinin etnik sınırların korunması ve sonuçlarının araştırılmasından ibaret olduğunu iddia eder. Gruplar birbirleri ile sürekli bir ilişki içinde olduklarından kültürel çeşitliliğin süreklilik olgusunun da araştırılması gerekmektedir; çünkü bu bir doğa gerçeği değildir.

Etnisiteye böyle bir yaklaşım etnikler arası ilişkilerde *toplumsal olarak etkili* olan noktalara odaklanılması gerektiğini savunur ve Barth etnik grubu sosyal örgütlenme açısından dikkate alır. Bu, etnik grupların bireyleri üzerinden bir bakışla tanımlanması gerekliliğini getirir. Üyelerin şu ya da bu şekilde o grubun üyesi olmayanlarla da paylaştıkları 'nesnel kültür' özelliklerinin listelenmesi yerine, Barth etnisiteyi, bireyleri 'temel, en genel kimlikleri' üzerinden sınıflandıran kategorik tespitler olarak tanımlar. Sosyal açıdan geçerli olması için etnik aidiyetin bireylerin kendilerince kabul edilmesi gerektiğinden, Barth için can alıcı kriter budur. Barth'ın belirttiği gibi, "bireylerin aleni davranışlarında ne denli farklı olduklarının hiçbir önemi yoktur -eğer diğer bir aynı kökten B katego-

risine kıyasla, A olduklarını söylüyorlarsa, ... A 'ların' ortak kültürüne olan bağlılıklarını beyan ediyorlardır" (Barth, 1969a: 15). Etnik gruplar arasındaki devamsızlık öncelikle bir sosyal devamsızlıktır; kültürel bir devamsızlık değildir.

Farklı bir yaklaşım etnik kimliklerin ve sınırların faillerin kendilerinin yalnızca önemsiz bir uca çekebilecekleri geniş çaplı tarihi süreçlerle ilişkili olarak çalışılması gerektiğini savunabilir (bkz. bölüm 5). Şimdilik, etnik sınırlar üzerine odaklanan bir bakış açısıyla ortaya çıkabilecek etnik süreç anlayışlarına değineceğiz.

Sınırların korunması

Araştırmanın odak noktasının etnik grupları birbirinden ayıran sınırlar olması gerektiğini vurgulayarak Barth, etnisiteye *ilişkisel* ve *araçsal* bir yaklaşımı savunur. Etnik grup sınırlarla vurgulanan diğerleriyle olan ilişkileri üzerinden tanımlanır ve sınır da değişken bir önemi olabilen ve zaman içinde değişebilen bir toplumsal üründür. Grubun kültürü kadar sosyal örgütlenme de etnik sınırları kaldırmadan değişime uğrayabilir. Kimi durumlarda, gruplar gerçekten de sınırların güçlenmesiyle eşzamanlı olarak kültürel açıdan daha benzer bir hale gelebilirler. Hint soyundan gelen nüfusun kültürel açıdan '*Kreolleştirilmesi*' ile aynı zamanda güçlü bir etnik canlandırmanın ve sınırların korunmasına dair önemin artmasının gerçekleştiği Trinidad'ta da durumun bu olduğu iddia edilebilir (Vertovec, 1992; Eriksen, 1992b; aynı zamanda bkz. bölüm 5). Jan-Petter Blom (1969) ise özel ekonomik koşullara bağlı olarak, Norveçli dağ çiftçilerinin ovalarda yaşayan çiftçilere oranla oldukça farklı bir hayat sürmelerine rağmen, etnik bir grup olarak değerlendirilmediklerini göstermiştir. Bu nedenle etnik sınırların 'kültürleri' içerdiğini iddia etmek ya-

nıltıcı olacaktır. Kültürel farklılıklar, yalnızca bu tür farklılıklar toplumsal ilişkilerde geçerlik kazanırsa etnisite ile ilgili olur.

1991 senesinde Yugoslavya'da patlak veren iç savaş ve sonuç olarak federasyonun parçalanması, etnik sınırların izafiliğini örneklemektedir. Sırplar ve Hırvatlar arasında 1945'ten beri barış vardı ve iki grup arasında gerçekleşen evlilikler çok yaygındı. Sırplar ve Hırvatlar aynı dili konuşurlar. Belki de gruplar arasındaki temel kültürel farklılıklar, Hıristiyanlığın farklı mezheplerine inanıyor olmaları ve farklı alfabeleri kullanıyor olmalarıdır (Sırplar Ortodokstur ve Kiril alfabesini kullanırlar; Hırvatlar ise Katoliktir ve Latin alfabesini kullanırlar). Ne var ki, Haziran 1991'de savaşın patlak verişiyle, ısrarla grupların uzlaştırılamaz oldukları ve kültürel açıdan zıt oldukları vurgulanmıştır; Sırplar Hırvatların faşist olduklarını, Hırvatlar ise Sırpların emperyalist olduklarını iddia etmişlerdir.[1] Yıllardır uyumaktà olan etnik sınırlar harekete geçirilmiştir; iki kuşaktır geçerliliği olmadığı varsayılan kültürel farklılıklar aniden 'hatırlanmış' ve sanki iki grubun yan yana yaşamaları imkânsızmışçasına ileri sürülmüştür. Kültürel farklılıklar yalnızca ilişkilerde *fark yarattıklarında* etnik sınırların yaratılmasında önem kazanırlar.

Barth kültürel çeşitliliğin aslında sınırların bir nedeni değil bir etkisi olduğunu da savunmaktadır. Eğer Sırplarla Hırvatlar arasındaki karşılıklı bölünme devam ederse ve ülkeleri arasın-

1 Gellner (1983) geçmişe kıyasla çok etnikli Bosna'daki etnik grupları birbirinden ayırt eden dini etiketlerin, farklılık göstermediğini yazmıştır. 'Bosna Müslümanlarının kast ettikleri, kendilerini bir Sırp ya da Hırvat olarak tanımlayamayacakları (onlarla aynı dili paylaşmanın yanı sıra), çünkü bu tanımlamaların Ortodoks ya da Katolik olmak anlamını taşıdığıydı... Bugünlerde, bir Bosna Müslümanı olmak için Allah'ın olmadığına inanmanız değil, ama Allah ve Muhammed'in onun Peygamberi olduğuna inanmanız gerekmektedir ama inancınızı da kaybetmiş olmalısınız' (Gellner, 1983: 71-2).

daki ulusal sınırlar kalıcı olursa, diğer kültürel özellikleri gibi dillerinin de giderek farklılaşması kaçınılmaz olacaktır.

Sınırların aşılması

Etnik sınırlar her zaman yalnızca bir bölgeye dair sınırlar değil, sosyal sınırlardır. Grupları tamamıyla birbirlerinden izole etmezler; dahası, sürekli bir bilgi, iletişim, alışveriş akışı vardır. Hatta kimi zaman insanlar bile bir sınırdan ötekine geçebilirler. Bu son nokta örneklenmelidir, çünkü genellikle insanların etnik aidiyetlerini değiştirmedikleri gibi yaygın bir inanış vardır.

Barth tarafından verilmiş olan bir örnek Kuzeybatı Pakistan'daki Patan-Beluci sınırıdır. Değişken siyasi sistemler arasındaki farklardan ötürü, Patan toplumundaki yerini kaybeden bir Patan erkeği, tüm ev ahalisi ile birlikte bir Beluci şefinin yanaşmasıymışçasına asimile edilebilir. Her ne kadar Patanlar arasında yanaşma küçük görülse de, Belucilerde yeterince saygıdeğer olabilir. Doğal olarak bu kimlik değişimi iki taraflıdır: Kişi Beluci kimliğini kabullenerek Patan kimliğini kaybeder; o kişinin Patan kökenleri hâlâ görülebilir olsa da. Bu yolla, aralarındaki kişisel akışa rağmen sınırlar korunmuş olur.

Gunnar Haaland (1969) Batı Sudan, Darfur'daki sınır mekanizmalarını açıklar. Haaland yerleşik ekiciler olan Fur ile göçebe Baggaralar arasındaki ilişkiyi tanımlar. Yüzyıllardır ilişki içinde olmalarına rağmen, iki grup 'genel hayat tarzı, süregiden alışkanlıklar, dil, ev tipleri ve silahlar ve performansın geliştirilmesi standartları gibi değişik kültürel özellikleri' ile farklılık göstermektedirler (Haaland, 1968: 59) Gruplar arasındaki etnik sınır katı bir sınır gibi görünmektedir. Lueler ve komşularının durumundan, Chicago'nun etnik bölünmeleri ya da Copperbelt'teki klanlar arasındaki ilişkilerden farklı ola-

rak, Furler ve Baggaralar arasındaki sınırlar oldukça belirgindir ve farklı kültürel uygulamalar ile yakından ilişkilidir. Yine de sınırları sık sık aşan insanlar da mevcuttur.

Fur ile Baggara arasındaki ilişki ekonomik tamamlayıcılığa dayandırılabilir. Mal değişimi yaparlar; özellikle Furlar darı satarak, karşılığında süt ve çiftlik hayvanları alırlar. Gruplar arasında bazı değişim hizmetleri de vardır. İletişim içindeki kimliklerde açık bir bölünme gözlenebilir. Haaland, bazı Furların hâlâ Baggara olmayı tercih etmelerindeki temel neden, ekonomiktir diye iddia eder. Her ne kadar Furlar öncelikle darı üreticileri de olsalar, pek çoğu aynı zamanda ineklere de sahiptir. Bir Fur çiftçi ailesinin belirli sayıda ineği olduğunda, yerleşik hayat sürmelerinin bir anlamı kalmaz. Bu durumda aile yarı göçebe bir hayata geçmek yoluyla kaynaklarını daha etkin bir biçimde tahsis eder. Bu tür bir değişim kimlik değişimi sürecinin yalnızca ilk basamağıdır. Yarı göçebe bir hayata geçişin ardından, belirli bir süre sonra ev ahalisi hâlâ darı ekmeye ve Fur kasabasına yakın kalmaya devam ederse, sonunda yağmur mevsiminde uzak Baggara alanlarına göç etmeye yetecek sayıda sığırı olacaktır ve darı üretimine bağımlı olmayacaktır. Bunun ardından ailenin bireyleri Arapça konuşan Baggaralara bağlanacaktır. Çocuklar Arapça konuşarak büyüyecek ve Fur kültürünün kategorilerini öğrenmeyecektir. Kendilerini birer Baggara olarak görecekler ve başkaları tarafından da bu şekilde kabul edileceklerdir; 'Yerel Fur şeceresi ile bağları kopacaktır' (Haaland, 1969: 65). Dahası yerleşik Furlar ile ilişkilerinde de birer Baggara olarak görüleceklerdir, çünkü aynı standartlaşmış statüler pazar yeri ve etnikler arası karşılaşmaların yaşandığı diğer mekânlarda da geçerli olacaktır. Her yıl Fur nüfusunun yüzde birinin göçebe hayata geçmesi gerçeğine rağmen, gruplar arasındaki sınırlar aynı şekilde korunmaktadır.

Sınırların aşılmasındaki mantık bu durumda açıkça ekonomiktir. Göçebe hayata geçiş de bu nedenle muhtemelen Darfur'da duracaktır, çünkü 1960'larda yerleşik nüfus için yeni yatırım olanakları doğmaya başlamıştır. Peki bu genel bir ilke olarak kabul edilebilir mi? 'Ekonomik' terimini görülmeyen kârlarını da dahil edecek bir biçimde, geniş olarak tanımlamadığımız sürece, bu mümkün değildir. Damgalanmış bir etnik grubun üyesi için, ekonomik olarak bir karşılığı olmasa da, damgayı sileceği için asimile olmak yararlı olabilir. Hindistan'daki kast-tırmanışı çalışmaları (Bailey, 1968) göstermiştir ki, alt kastlar daha yüksek bir ritüel statüye ulaşabilmek için kayda değer miktarlarda para ödemeye istekli olabilmektedirler ve benzer süreçler etnik gruplar içinde de gerçekleşmektedir. Kimlik değişiminin her zaman mümkün olmadığı da hatırlanmalıdır. Birleşik Devletler'deki siyahlar örneğin, bu teşebbüsle birkaç kuşak boyunca estetik cerrahiye yüklü miktarda para yatırsalar bile, beyaz olmayı seçemezler. Bu açıdan, siyahlar ile beyazlar arasındaki sınırlar, Furlar ile Baggaralar arasındaki sınırlardan daha katıdır.

Etnik dahil etme dereceleri

Etnik sınır kavramı etnik çalışmaların odak noktasını gruplar arasındaki *ilişkilere* kaydırır. Sınır *aralarındaki* görünmez bölücü çizgidir. Sınırlar genellikle iki taraflıdır; yani ilişki içindeki her grup kendi kimlik ve ayırt ediciliklerinin sınırlarını karşı tarafa dayatır. Sınırların içerdiği grupların karakterleri hakkında Barth, onların değişkenlik gösteren toplumsal önemlerinden bahsetmektedir. Bir uçta etnisite insanları sınıflandırmak için kullanılan kategorik açıklamalar ya da etiketler olarak işleyebilir; ki Copperbelt'teki durum da büyük ölçüde buydu. Diğer uçtaysa, etnik örgütlenme bireyin hayatında-

ki can alıcı unsurları düzenleyebilir ve toplum düzeyinde büyük bir önem taşıyabilir. Abner Cohen şöyle iddia etmekteydi:

> Etniste ve etnisite vardır... Sanırım kendini, bir dans ya da seremoni gerçekleştirmek için her yıl bir araya gelen bir kolektif topluluk olarak beyan eden yaygın etnisite anlayışı, örneğin Kuzey Irlanda'daki Katoliklerin iddia ettiği etnisite kavramından farklıdır (A. Cohen, 1974: xiv).

Etnisitenin örgütsel önemindeki bu değişkenlik, etnik dahiliyetin derecelerini kullanışlı tipolojilere ayıran -oldukça dağınık ve sosyal açıdan neredeyse anlamsız kategoriden, sıkı kolektif bağları olan gruba kadar- Don Handelman (1977) tarafından açıklanmıştır. O etnik kategori, etnik ağ, etnik kurum ve etnik topluluğu birbirinden ayırır. Şimdi bu tipolojinin Mauritus'taki etnisiteye nasıl ışık tutabileceğini göstereceğim.

Etnik kolektivitenin en az bütünleşmiş türü, bireylerine somut değerler açısından pek az şey temin eden *etnik kategori*dir. Etnik kategori karşıtlık gösteren kategorilerin üyeleri ve yabancıların tanımlanması gerçeği üzerine yapılandırılmıştır; ortak 'değerleri', 'kategorik ortak mallar' olarak açıklanabilir (Handelman, 1974: 264). Diğer bir deyişle, etnik kategori üyeliği bireye diğerlerine karşı uygun şekilde davranmayı öğretir, (kendine atfedilen) kökenleri hakkında bilgi verir ve etnik kategorinin varlığını meşrulaştırır. Etnik grupların mevcut olmadığı ama etnik kategorizasyonun kullanıldığı bir ilişkiler sisteminde etnisite ilişkiye yön veren ilke olarak yine büyük ölçüde önemli olabilir. Mauritus'ta, Kreollerin bir etnik kategori oldukları söylenebilir (Eriksen, 1986; 1988). Kendilerini kültürel açıdan farklı olarak tanımlarlar ve başkalarınca da bu şekilde kabul edilirler. Yine de siyasi olarak bölünmüş-

lerdir ve etnisiteye dayanan etkin kişiler arası ağlar ile yaygın örgütlenmelerden yoksundurlar.

Handelman'ın tipolojisindeki bir sonraki etnik dahiliyet *etnik ağdır*. Bu kavram 'insanların bir etnik aidiyet kümesi olarak birbirleriyle sürekli temas içinde olduklarını' ifade eder (Handelman, 1977: 269). Bu türden bir ağ, etnik kategorizasyona dayanırken, aynı kategorinin üyeleri arasında sağlam kişisel bağlar yaratır ve aynı zamanda yabancılar arasında da temas örgütleyecek biçimde de işleyebilir. Kategoriler ve ağlar arasındaki temel fark, ağların grup üyeleri arasında kaynak dağıtabilme özelliğinde yatmaktadır. Kişinin kendi grubunun iş pazarında tercih edildiği durumlarda etnik ağlar harekete geçirilir. Ne var ki, etnik ağ merkezi bir yapıya sahip değildir ve ikili ilişkiler biçiminde bölünebilir: Hiçbir örgütsel bağı yoktur. Mauritus'ta Franko-Mauritusluların bir etnik ağ teşkil ettikleri söylenebilir. Parlamenter demokraside sayısal olarak küçük bir azınlık olduklarından, ortak siyasi örgütlenmeleri yoktur ve görülür bir grup olarak hareket etmezler ama güçlü bir dayanışma ve kültürel eşsizlik duygusuna sahiptirler. Franko-Mauritusluların bireysel bazda birbirlerini desteklemeye dair güçlü ahlaki zorunlulukları vardır.[2]

Etnik kategori karşılıklı dışlayıcı kimlik etiketlerinin düzenli uygulanması üzerine kurulmuştur ve etnik ağ da etnik çizgiler içinde büyük bir iletişim kanalı kurmaktadır. Bir etnik kategorinin bireyleri aynı çıkarları paylaştıklarını hissettiklerinde ve bunları ifade edecek örgütsel aygıtlar geliştirdiklerinde bir etnik kurumdan bahsetmek yerinde olacaktır. Her ne kadar Handelman bunu yalnızca kendi bireylerini içeren siya-

2 Mauritus'taki alan çalışmaları sırasında, çoğunlukla bir Franko, Mauritusluolduğum düşünüldü. Bir keresinde, bir Franko-Mauritusluyu beni arabasına aldığında, Fransız dayanışmasını dile getirerek, bir yabancı olsaydım durmayacağını ekledi..

si bir baskı grubu olarak tanımlasa da bu nosyon, üyelerinin daha dar ya da daha geniş bir bölümünün bu tür bir örgütlenmede aktif olduğu etnik kategorileri de içerecek biçimde genişletilebilir. Etnik kurum bu durumda kolektif, ortak bir düzeyde etnik kategorinin varsayılan ortak çıkarlarını da içinde barındırır. Mauritus Hinduları grubun hedeflerini ulusal düzeyde ifade eden etnik kurumlarla kaynaşan bir etnik kategorinin örneği olarak gösterilebilirler. Bu tür örgütler siyasi partiler olabilir ama aynı zamanda Hindu gençlik kulüpleri (baitka) ya da dini kurumlar da olabilirler.

Etnik dahiliyetin en üst seviyesi *etnik cemaat*tir. Bu tür bir birliğin, etnik ağlar ve ortak siyasi örgütlenmelerin yanı sıra, az çok kalıcı fiziki sınırları da vardır. Ulus devletlerin siyasi idaresindeki etnik gruplar terimin bu anlamıyla etnik cemaatlerin en yaygın örnekleridir. Çok etnikli bir ada devleti olan Mauritus'ta her ne kadar Sino-Mauritiuslar ya da Çinliler bu koşulları karşılasalar da, sınırsal olarak yerleşmiş hiçbir etnik cemaat yoktur. Akrabalık, arkadaşlık ve sempatiye dayanan sıkı sosyal bağları vardır ve etnik kurumlarında önemli ekonomik ve siyasi kaynak toplamışlardır. 30 bin nüfuslu bu kategorinin neredeyse yarısı Port-Louis'deki Chinatown'da açıkça belirlenmiş bir alanda yaşamaktadır. Handelman'ın Sino-Mauiritanlara bakıldığında kısmen doğru olan temel görüşü, bölgesel olarak yerleşmiş etnik örgütlenmenin üyelerinden ek talepleri olduğudur: Onlar sınırların korunmasından ve bölgenin sürekli bir biçimde kontrol edilmesinden sorumludur.

Şekil 3.1'de de görülebileceği gibi, etnik kategorizasyon diğer dahiliyet biçimlerine oranla daha önceliklidir.

Handelman'ın tipolojisi birçok farklı biçimde okunabilir. Kendisinin de iddia ettiği gibi etnik kökenler ya da kategorilerin dışında kalan etnik grupların oluşumunun incelenmesinde faydalı olacak bir *gelişimsel çerçeve* olarak değerlendiri-

lebilir. Zaman içinde kategoriden ağa, kurumdan cemaate açık bir gelişme görülmektedir. Aynı zamanda, Mauritus örneklerimin de gösterdiği gibi, farklı türlerin aynı çok-etnili toplumda bir arada var olabildikleri bir sabit etnik örgütlenme tipolojisi olarak da değerlendirilebilir. Sonuç olarak, tipoloji etnikler arası süreç unsurlarının bir modeli olarak da yorumlanabilir. Kişi zamanla, bireyin yalnızca kategorik tanımlanışının geçerli olduğu bir durumdan, bireyin etnik ağının harekete geçirildiği bir duruma geçebilir ve bu ikinci durumdan da bireyin etnik kategorisinin bir birlik ya da bir etnik cemaat şeklinde ortaya çıktığı bir duruma girebilir. Genellikle parçalara ayrılmış, liderlik ve ortak örgütlenmelerden yoksun bir etnik kategori olan Mauritus Kreolleri bile kimi zaman bir etnik cemaat olarak varolmuşlardır. Bu özellikle politikacıların açık bir biçimde Kreol çıkarlarını temsil ettiği seçim kampanyaları sırasında ortaya çıkmıştır.

	kategori	ağ	birlik	cemaat
Standart etnik tanımlar	X	X	X	X
Etnik çizgiler arasındaki iletişim		X	X	X
Hedef temelli, ortak örgütlenme			X	X
Sınırsal taban				X
Ör. Mauritius'ta	*Kreoller*	*Franko-M*	*Hindular*	*Sino-M*

Şekil 3.1: Etnik dahiliyetin dereceleri
Kaynak: Handelman, 1977

Şayet Handelman'ın tipolojisi evrimsel bir şema olarak okunursa, her etnik kategorinin bu değişim süreçlerinden geçmediği akılda tutulmalıdır. Pek çok durumda, etnik dahil etme gerçek bir alternatifi asimilasyon olabilir. Etnik kategorilerin ya da grupların çoğu dünya üzerinden bu şekilde silinmişlerdir.

İbdan'daki Hausa ve Kampala'daki Luo arasında yaptığı bir karşılaştırmada David Parkin (1974) Handelman'ın tipolojisine benzer bir ayrım yapar. Parkin'in birincil argümanı eğer bir grup (i) ekonomik olarak kendine yeterli, (ii) yerleşim açısından tecrit olmuş, (iii) daha geniş toplumun egemen değerlerinden yalıtılmış ve (iv) mesleki olarak uzmanlaşmışsa; etnisitenin ortak özellikleri benimseyeceğidir (Parkin, 1974: 126-7). Parkin'in 'kişilerarası' ve 'cemaate dair' etnisite arasında yaptığı ayrım 'özel' ve 'kamusal' iletişim alanları arasındaki benzer farkı da yansıtmaktadır. Diğer her şeyin eşit olduğu bir durumda, kamusal bir alanda faaliyet gösteren bir etnik grup, özel alanlara kapatılmış bir gruba oranla daha sıkı bir bağ içinde olacaktır.

Bu gibi etnik dahil etme tipolojileri etnisiteyi bir sosyal örgütlenme olarak ele alır ve Barth'ın etnisitenin toplumsal içeriğinin yüksek ölçüde değişken olduğu genel görüşünü örnekler. Bireyin bakış açısından görüldüğü kadarıyla, tipolojideki temel değişken sınırlandırmalar ve fırsatlarda yatmaktadır ya da etnisitenin sunduğu haklar ve ödevlerde. Ne var ki, tipoloji etnisitenin kişisel kimliğin özellikle önemli bir unsuru haline geldiği durumları da ifade edebilir. Kimliğin doğal olarak, bir etnik kategori üyesinden çok bir etnik cemaat üyesi için önemli olduğu da açık bir gerçektir.

Kaynak rekabeti olarak etnisite

Abner Cohen'in, Barth'ınkiyle ilişkili olan etnisite perspek-

tifi,[3] etnik örgütlenmeyi her zaman bir tür siyasi örgütlenme olarak tanımlar. Cohen'in bakışında, toplumsal ilişkiler ve örgütlenme daima ikili bir fenomendir: Bunlar çıkar ve anlam unsurlardan oluşurlar. 'Siyasi adam aynı zamanda da sembolik adamdır' (A. Cohen, 1974b: Önsöz). Etnisite, diye iddia eder, bu ikililiği belirli uçlarda kullanan örgütsel bir biçimdir; ki bu da faillerince belirtilebilir de, belirtilmeyebilir de. Etnik ideolojinin çabuk cezbeden bir yanı vardır çünkü 'hayatın yıllardır sorulagelmekte olan sorunlarını' yanıtlamayı vaat eder: Köken, kader ve sonuç olarak hayatın anlamı sorularını. Cohen'e göre, bununla birlikte etnisite varlığını sürdürebilmek için aynı zamanda pratik işlevlere de sahip olmalıdır. Yalnızca bu unsur üzerine yoğunlaşarak neden bazı etnik gruplar gelişirken diğerlerinin yok olduklarını; neden yalnızca bazı etnik kimliklerin büyük bir toplumsal önem kazandıklarını açıklamak mümkün müdür? Cohen tarafından yapılan iki ampirik çalışma bu yaklaşımı örneklemektedir (A. Cohen, 1969; 1981). Her ikisi de etnisiteyi kısıtlı kaynaklarla yapılan rekabetin, nihai olarak ortak kültür, ortak köken ve metaforik akrabalık ideolojileri ile sınırlanan bir enstrümanı olarak açıklar.

Bu monografilerin daha erken tarihli olanları Batı Nijerya İbadan'daki Yoruba kentinde Hausa ticaret ağlarını analiz eder (A. Cohen, 1969). İbadan'a giden Hausa göçmenleri, kısmen kısa bir süre içinde kentteki tekelci sığır ticaretinde başarı kazanmışlardır. Bu bir tür etnik örgütlenme ile başarılmıştır. Bilinçli olarak ortak kültür tabiriyle ifade edilen etnik dayanışmaya dikkati çeken ve Ortodoks Müslüman Tijanniya tarikatına bağlanmak yoluyla grup uyumlarını güçlendirerek, İbadadan'daki Hausalar kısa bir süre içinde kuzey ile güvenilir ticaret bağları kurmuşlardır. Cohen'in analizinde bu, etnisitenin temel işleyiş biçimlerinden biriydi. İbadan'da bir Hausa

3 Ne var ki, Cohen Barthcı öznelliğe karşı çıkar (A. Cohen, 1974a; 1974b).

olmak ve etnik kimliğini diğer Hausalara bildirmek yoluyla etnik sınırlarını kuvvetlendirmek kârlı olmaz mıydı?

İkinci monografi (A. Cohen, 1981) Kreol siyasi çıkarlarının Sierra Leone'de, etnik siyasetin yasadışı olduğu dönemde nasıl ifade edildiğini incelemektedir.[4] Kreoller profesyonel birer elitti ve sayıca üstün olan Temneler ile Mendelerce egemen olunan siyasi elit, onların beyaz-yakalılar meslek grubundaki egemenliğini azaltmaya çabalıyordu. Cohen, Kreollerin geniş bir alanda özgür masonlara dönüşerek ve Mason localarını birer gayri resmi Kreol derneği haline getirerek ayrıcalıklarını korumayı nasıl başardıklarını göstermektedir. Her ne kadar bu yolla kurulan bağlar etnik kurumlardan çok etnik ağlarla tanımlanabilecek de olsa, grup sınırlarını korumakta ve 'ortak değerlerini' grup içinde tutmakta başarılı olmuştur. Mevcut işler, burslar ve bunun gibi şeylerle ilgili bilgiler Mason ağınca yayılıyor ve bu yolla da etnik kategorinin sembolik başkenti sınırların içinde tutuluyordu. Cohen, Hausa monografisinde olduğu gibi, Kreol olmanın üyelere sağladığı açık bir kolaylık olmasaydı, 'Kreol' kimlik kartının da daha önemsiz olacağını (ve böylece yok olacağını) iddia etmektedir.

Etnisitenin dereceleri

Etnik örgütlenme üzerine yazan antropologların çoğu, etnisiteyi kıt kaynaklar için yapılan bir rekabet bağlamında değerlendirmiştir. Odak noktası, kategoriler ve ağlardan çok, Handelman'ın kurumları ve cemaatlerini anımsatan örgütsel

4 'Kreol' terimi analitik bir kavram değildir. Mauritus'ta 'Kreole' çoğunlukla Afrika kökenlileri ifade eder. Sierra Leone'de azat olunmuş kölelerin soyundan gelenleri ifade eder. 'Kabileler'den farklıdırlar. Trinidad'da *Kreole* Doğu Hindistan kökenli olmayan herkes için kullanılır (Avrupalı, Afrikalı, Çinli, Lübnanlı/Suriyeli ya da melez olabilir) ve Fransız La Réunion département'ında *créole* adada doğan beyazları ifade eder.

formlar olmuştur. Pek çoğu etnisiteyi yalnızca belirli çıkarların peşinde koşmak ya da değerleri maksimize etmek için olası bir araç olarak değerlendirmiştir. Çağdaş etno-politikle ilgili bir kitapta, Roosens (1989: 13) şöyle belirtmiştir: 'Pek çok insan etnik kimliklerini yalnızca bu koşulla kâr sağlayacakları takdirde değiştirir'.

Bu tür bakış açısına dair iki yaygın eleştiri vardır. Öncelikle, bu etnisite ve etnik kimliğin sembolik cephesine pek az bir önem atfetmekte ve geçersiz ya da çıkarlara bağımlı olarak değerlendirmektedir (bkz. bölüm 4). İkinci olarak da, rekabet ve kişiler arası ilişkilere odaklanmak yoluyla, kişi çoğu zaman toplumda soru işareti uyandıran güç farklılıklarını izah etmekte başarısız olacaktır; bu rekabet bağlamı içinde önem teşkil ettiği zamanlarda bile.

Güç ilişkileri üzerinde odaklanmak da diğer önemli unsurlara dikkat edilmesini engelleyecektir. Örneğin Copperbelt'te, işin etnik olarak dağılımına nadiren rastlanırdı (araştırmacıların dahil ettikleri, alandaki beyazları biz bunun dışında bırakıyoruz). Bu açıdan bakıldığında Afrikalı gruplar arasındaki ilişkiler *simetrik* diye tanımlanabilirdi; aynı toplumsal sistem içinde aynı biçimde yer alıyorlardı. İşin etnik olarak dağıldığı durumlarda, farklı bir etnisite şekliyle karşı karşıya kalırız. Bu durumda etnisite genellikle grupların kaynaklara farklı erişim koşullarına göre sıralandıkları daha güçlü bir *hiyerarşik* karaktere bürünür ve burada sınıflar ile etnisite arasındaki korelasyon yüksektir.

Guyana'daki etnik kaynak rekabetine dair bir çalışmasında Leo Despres (1975a) etnisitenin önplana çıkartıldığı üç sosyal dereceyi farklılaştırmak yoluyla,toplumsal güç ilişkilerine dair bir analizi, kişiler arası ilişkilerin bir analizi ile birleştirmeye çalışmıştır.

Guyana toplumu çok-etnili bir toplumdur. Nüfusun çoğun-

luğu Afrikalılar (kölelerin torunları) ve Doğu Hintliler (kontratlı işçilerin torunları) arasında dağılmıştır. 'Genel toplumsal sistem düzeyinde' ekonomiye yabancı çıkarlar hâkimdir. Aynı zamanda iş de etnik olarak dağılmıştır. Hintliler köylü olarak kalmayı ve tarımla ya da küçük işletmelerle uğraşmayı tercih ederken, Afrikalıların çoğu kentlidir ve tarım dışındaki işlerle ilgilenirler. Hintliler sayıca Afrikalılardan fazladır ve daha yüksek bir doğum oranına sahiptir ama hükümete Afrikalılar egemendir. Bu nedenle amme hizmetlerinde Afrikalılar egemendir. Etnisite ilişkiler için düzenleyici bir ilke olarak işlediğinden, elde edilebilir kaynaklar için yapılan rekabet 'Guyana nüfusunun kategorik olarak tanımlanmış ögelerini (etnik kategoriler) eşit olmayan bir statü ve güç dağılımı içinde düzenleyecek biçimde işlemiştir' (Despers, 1975a: 99). Bu, etnikler arası ilişkilerin koşullarını ya da yapısal parametrelerini kişisel düzeyde belirleyen açık bir makro perspektiftir.

'Örgütlenmiş etnik grup ilişkilerini' kapsayan ikinci düzeyde (Handelman'ın 'birlikleri' ya da Parkin'in 'cemaatleri'), Despers, bir belirli etnik grubun çıkarlarını az çok açıkça temsil eden örgütlenmelerden bahseder. Diğer taraftan, etnik grup liderlerinin grup çıkarlarını görünüşte din ya da 'kültüre' adanmış örgütlerle nasıl dayattıklarını da açıklar. Sendikalar ya da düzensiz bir sıralaması olan bünyelerin kontrolü için yapılan mücadeleyi de etnikler arası rekabet olarak tanımlar. Bu düzeyde, etnik kategoriler de birer ortak aktör olarak rol alırlar. Hintliler ve Afrikalılar benzer bir şekilde kendilerini 'kendi' liderleri ile tanımlarlar. Siyasi partiler diğer bazı çok-etnili ülkelerde olduğu gibi, Guyana'da da büyük ölçüde etnik olarak temellenmiştir. Diğer bir deyişle, etnik farklılıklar diğer siyasi farklardan daha önemli görünmektedir.

Despres tarafından tanımlanan üçüncü düzey 'kişiler arası karşılaşmalar'dır. Bu düzeyde, 2. bölümde açıklanmış olan

çok anlamlılık, görelilik ve orta yoldan unsurlar bulur. Birçok bölünme vakasıyla karşılaşır (Biz-Onlar zıtlığının yaratılması) ve pek çok gayri resmi toplumsal hizipleşmenin mono-etnik olduğunu belirtir. Ama aynı zamanda Guyanalıların koşullara bağlı olarak kimlikler arasında gidip gelmekte de esnek olduklarını vurgular. Etnikler arası durumlarda, tipik bütünleştirici unsur (Biz-Siz ilişkilerinin yaratılması) eşitliktir. Bağımsız Guyana'nın ulus inşası ideolojisi vatandaşlık hakkında etnisitenin gerekliliğini vurgular. Despers yabancıların da Afrikalı ya da Doğu Hindistanlı yerine Guyanalı kimliğini almaya meyyal olduklarını belirtir (Trinidadlı, Jamaikalı, Amerikalıların aksine). Etnik kimlikler koşullara bağlı olarak tanımlandığından yalnızca kimi özel koşullarda belirleyicidir. Etnik dahiliyetin devletçe teşvik edilmediği ve gruplar arasında büyük bir toplumsal gerilimin yaşandığı (1950'lerden bu yana sayısız 'ırk ayaklanması' yaşanmıştır) Guyana gibi bir toplumda günlük etnikler arası karşılaşmalarda vurgulanmıyor olması anlamlıdır.

Despres'in analizindeki ana teorik nokta, etnisitenin kişiler arası düzeyde anlaşılabilmesi için etnikler arası karşılaşmaları biçimlendiren sosyal koşullar hakkında da bir şeyler bilinmesinin zorunlu olduğudur. Her ne kadar bu perspektif Barth'ın etnik grubu öznel kişisel tanımlamaya dayanan örgütsel kanallar olarak betimlediği görüşünü içerse de; etnisitenin açıklanışına yani toplumun kurumsal çerçevesine ek bir ögeyi de katar. Sosyal sınıf ve etnisite arasındaki ilişkiyi irdelemeden önce, çok-etnili toplumları incelerken odak noktası neredeyse tamamıyla toplumun kurumsal aranjmanları olan bir perspektifi tanıtmak istiyorum.

Çoğul toplum teorisi

Çoğul toplum teorisi Barth'ın etnik farklılaşma ve sınırların

korunması modeli ile bağdaşabilir ama bireyin davranışları ya da etnik örgütlenmenin rekabete dayanan avantajlarına yoğunlaşmaz. Bunun yerine, toplumların entegrasyonu ile ilgilenir ve tarihsel olarak sosyal antropolojinin Durkheim ve Radcliffe-Brown'dan gelen geleneği yani yapısal işlevcilik ile bağlantılıdır.

Çoğulculuk teorisi daha çok Güney Doğu Asya'daki Alman ve İngiliz kolonileri üzerine yazmış olan J. S. Furnivall ile ilişkilendirilir (Furnivall, 1948). O bu 'çoğul' toplumların, toplumsal ve kültürel açıdan birbirinden farklı, ekonomik sembollerle ve bir grubun siyasi egemenliği (kolonyal patronlar) ile entegre olmuş (ya da karşılıklı bağımsızlıkla) ama aksi takdirde dil, din ve ananeler gibi toplumsal olarak da farklılaşmış gruplardan meydana geldiğini savunmuştur. Furnivall bu toplumlarda paylaşılan hiçbir değerin olmadığını ve bu nedenle de grupların devletin, polis ve ordunun zorlayıcı baskısıyla bir siyasi sistem içinde bir arada tutulduklarını iddia etmiştir. Onun görüşüne göre bu tür toplumlar derinlemesine bölünmüş toplumlardı.

Çoğulcu teorinin öncü çağdaş yorumcularından biri M. G. Smith'tir. Onun ilkesel çalışması bağımsızlıktan önce ve hemen sonrasında Batı Hindistanlıların durumlarına dairdir (M.G. Smith, 1965; 1984). Smith çalışma birimini "mevcudiyetini harici etkenlere borçlu olan ve ortak bir toplumsal iradesi olmayan farklı bir birim olarak çoğul toplum" (Smith, 1965: vii) şeklinde tanımlamıştır. Tipik bir çoğul toplumda, bütünü oluşturan gruplar farklı biçimlerde entegre olacaktır: Etnik açıdan farklı bir aktivite alanı sıralaması olacak ve böylece geniş temas ile karşılıklı etkileşim düşük bir seviyede tutulacaktır. Smith'in bakış açısına göre, çoğul toplumlar özellikle devingendirler çünkü 'ortak bir toplumsal iradeleri' yoktur.

Her ne kadar etnik grupları statik olarak değerlendirdiği ve kültürü somutlaştırdığı için (kültürleri sabit ve kapalı sistemler olarak gördüğü için), sert bir biçimde eleştirilmişse de, birçok etnisite çalışmasında Smith'inkine benzer fikirler görülebilir. Eğer araştırmanın odak noktası etnik grupları farklılaştıran etnik sınırlar olursa, o zaman kişi tüm sistemi 'farklı parçalardan meydana gelen bir birim' olarak tanımlama yoluna gider; analizin odak noktası farklı etnik kategorilerin bireyleri arasındaki ilişki olsa bile. Bir toplumun, hiçbir ortak değeri olmayan farklı gruplardan meydana gelmiş istikrarsız bir çoğul toplum olmaktan çıkması için, etnik sınırlar arasında ne düzeyde bir ilişki olmalıdır? Aksine, neredeyse her toplumun rekabet halindeki çıkar gruplarından oluşan bir farklı birimler bütünü olduğu da iddia edilebilirdi (Jenkins, 1986).

Toplumsal ve kültürel çoğulculuk teorisi, etnik çalışmalardaki objektivist yaklaşımın açık bir örneğini teşkil edebilir. Smith'e göre, etnik ayrımcılığın en önemli nedenlerinden biri kültürdeki objektif farklılıklardır. Barth kültürel ayrımcılığı etnik ayrımcılığın uzun vadedeki bir etkisi olarak değerlendirirken; Cohen de etnisitenin kültürel unsurlarını toplumsal işleyişinden daha önemsiz görmektedir; oysa ki Smith kültürü büyük ölçüde bağımsız bir değişken olarak tanımlar. Ona göre, etnisite ve etnik kimlik koşullara bağlı olarak ya da başka bir şekilde seçilemez, çünkü etnisite ile dil, gelenek ve toplumsal örgütlenme arasında temel bir bağ vardır. Kültürel istikrarsızlık gözlenebilir bir gerçeklik olduğundan, bu perspektif etnisite çalışmaları için aşılması gereken önemli bir hedef olabilir; ki bu zaten etnisitenin toplumsal örgütleniş ve siyasi unsurları ile de yakından ilgilidir; öte yandan kültürel boyutları görmezden gelir (Bentley, 1987; Eriksen, 1991a; Haasland, 1992). Sonraki bölümlerde, etnisite ile kültür arasındaki bazı çözülmesi güç soruları daha derinlemesine inceleyeceğiz.

Kimi yazarlar 'sıralanmış' ve 'sıralanmamış' çok-etnili sistemleri birbirlerinden ayırt ederler (örneğin, Horowitz, 1985). Bu ayrım bazı toplumlarda, etnik grupların az bulunur kaynaklar için eşit bir zeminde rekabet ettiklerini, diğerlerindeyse kaynaklara erişimin sistematik olarak eşitlikçi olmadığını savunmaktadır. Antropolojik bir bakış açısıyla, böyle bir fark talihsizdir çünkü tüm toplumları, netlikten uzak tek bir ilke temelinde sınıflandırmaktadır. Bu nedenle, etnisitenin toplumlardaki farklı bağlamlarda, toplumsal sınıflandırmanın yatay ya da dikey unsurları olarak ortaya çıkabileceğini varsaymak daha iyi bir çözümdür. Eğer etnisiteyi yatay unsuru içinde ele alırsak az bulunur kaynaklar için rekabet ve/veya bölünme süreci ile sınırların korunması üzerine yoğunlaşmak faydalı olacaktır. Diğer taraftan, etnisitenin dikey unsurları üzerine odaklanırsak, güç ilişkilerine yoğunlaşmamız daha doğru olacaktır. Etnisitenin her iki dikey ve yatay unsuru önem açısından değişkendir: Koşullara, tarihe ve farklı toplumlara bağlı olarak değişkenlik göstermektedir.

Etnik ideolojiler, toplumsal hiyerarşiyi meşrulaştırabilir. Etnisite ile diğer hiyerarşi kriterlerinin aydınlatılması bu açıdan önem taşımaktadır. Etnik aidiyet ile toplumdaki sıralanış arasında hiçbir zaman birebir bir basit ilişki yoktur. Cinsiyet, sınıfsal aidiyet, yaş ve diğer kriterler -ki bunlar bir toplumdan diğerine değişir- hepsi bir arada kişinin sırasının belirlenmesinde rol oynar. Bu çapraşıklığı betimlemek için, İngiliz toplumunda kimin en yüksek mevkie sahip olduğu sorusunu sorabiliriz: Siyah bir kadın cerrah mı yoksa beyaz bir erkek bahçıvan mı? Bu soruya basit, kesin bir cevap bulmak imkânsızdır.

Pek çok çok-etnili toplumda, etnik kimlik ile sınıf üyeliği

arasında yüksek bir *korelasyon* vardır. Kolonyal plantasyon toplumlarında (Karaipler, Güney Amerika ve diğerleri) iş bölümü etnik tanımlamalar ile yakından ilişkiliydi; Avrupa'daki endüstri toplumlarında Avrupalı olmayan göçmenler ise genellikle en düşük mevkili işlerde çalışırlar. Etnisite ve sınıf derecelendirilebilecek olsalar da, farklı sınıflandırmaları ifade ettikleri belirtilmelidir. Güney Afrika ve Namibya gibi açıkça etnik olarak sıralanmış toplumlarda bile, tüm etnik kategorilerdeki sınıf aidiyetinde önemli varyasyonlar vardır -siyah kapitalistler olduğu gibi, beyaz ameleler de vardır.

'Doksik' kalıplaştırma ('doxa' Bourdieu'nün 1977'de kültürün sorgulanamaz, mutlak kabul edilen unsurlarını tanımlamak için kullandığı terimdir) çok-etnili toplumlarda çok güçlüdür ve çoğu zaman kendi kendini gerçekleştiren öngörüler olarak işlerler: Baskın olan grupça tanımlanan negatif stereotipi bir grubun kendine dair görüşü haline dönüşebilir. Bu tür kalıplaştırma, genellikle etnik grupların ekonomik ve siyasi sistemdeki konumlarında görülen farklılıklardan beslenir. Peter Worsley (1984: 236) şöyle not düşmektedir: "Tüm insanlar.... iş bölümündeki farklı roller için doğal olarak uygun gibi algılanıyorlar ve bu 'doğal' farklılıklar genellikle hem fiziksel hem de kültürel özellikleri içeriyor".

Worsley sosyal ayrımın iki kriteri arasında bir 'sabit ilişki' olduğunu varsayan teorisyenleri de eleştirir; yani etnik grupların çok-etnili sınıf toplumlarında sınıflar aracılığıyla var olduklarının savunulmasını eleştirir. Ona göre, sınıfsal bölünmeler etnik bölünmeler ile üç temel yolla ilişkilendirilebilirler:

> Birbirlerini benzer ya da uygun bir şekilde kuvvetlendirerek *örtüşebilirler* (verili bir fabrika, endüstri, şehir ya da bölgedeki tüm işçiler aynı etnik kökenlerden geldiklerinde olduğu gibi). Eğer işveren farklı bir etnik kökenden geliyorsa, bu dayanışma daha da kuvvetlenir. Ne var ki etni-

site, aynı etnik grubun üyeleri çeşitli işçi, memur ya da idareci sınıflarında bulunuyorsa ve işveren de aynı etnik gruptan gelebiliyorsa, sınıfla *dikey* bir biçimde kesişir. Üçüncü olarak, sınıflar bir gruptan kalifiye, diğer gruptan kalifiye olmayan işçilerce *bölümlere ayrılabilir*: Bir bölüm aynı etnik yakın ilişkilere sahipken, diğerleri olmayabilir (Worsley, 1984: 240).

Mauritus toplumunda, etnisite ile sınıf arasındaki bu üç tür ilişki de tanımlanabilir. Karşılıklı olarak birbirine destek veren ve yerelleşmiş çeşitlilik, sakinlerinin çoğunluğunu balıkçılıkla iştigal eden Kreollerin oluşturduğu bazı kıyı kasabalarında ve nüfusun çoğunluğunu küçük işletmeci, işçi ve ortakçı Hinduların oluşturduğu bazı tarımla uğraşılan köylerde bulunabilir.

Worsley'nin etnisitenin sınıf ile kesiştiği ikinci tipi, Mauritus kentlerinde görülebilir; ayrıca tekstil sanayiinde, bürokraside ve turizmde de. Etnik grupların çoğunun üyeleri çoğu sınıfsal derecelerde bulunabilir; her ne kadar tüm düzeylerde eşit bir biçimde temsil edilmeseler de.

Üçüncü tür, ki bu muhtemelen en çok Mauritus koloni toplumuna dair bir özelliktir (1968'den önce) geniş şeker rezervleri bulunan birçok kasabada hâlâ tanımlanabilir. Bu rezervlere Franko-Mauritiuslar sahiptir. Bu kasabalardaki Kreoller fabrikalarda işçi olarak çalışırken, Hindular ve Müslümanlar tarlada çalışırlar. Bu kasabalarda genellikle bir Sino-Mauritiuslu ailece işletilen tek bir bakkal dükkanı bulunur. Bazılarında etnik aidiyet ile meslek arasında birebir bir ilişki gözlenebilir.

Halkın tasnifi etnik sınıflandırmayı 'kültürel özellikler' ile olduğu kadar mesleki kategorilerle de ilişkilendirme eğilimindedir. Peru'da etnisite ve sınıf arasındaki ilişkilere dair bir çalışmasında Pierre van der Berghe şöyle demektedir:

> Etnisite ve sınıf birbiri ile ilişkilidir ama *analitik* açıdan farklı iki fenomendir. Farklı sosyal sınıfların genellikle altkültürel farklılıklar gösterdiği gerçeği ve bunun aksine aynı idare altında yaşayan etnik grupların güç, huzur ve statü hiyerarşisi ile sıralanmamış olmaları sınıfı etnisiteye göre daha güçsüz kılmaz; ya da etnisiteyi sınıfa göre (van der Berghe, 1975: 73).

Peru'daki temel sosyal hiyerarşiler kısmen örtüşen egemenlik sistemleri olarak tanımlanabilir. Coğrafi terimlerle, şehir kıra, bölgesel merkez şehre, başkent bölgesel merkeze ve uluslararası metropoller de başkentlere egemendir. Sınıf sistemi, yönetici ya da siyasi hiyerarşi ve dilsel hiyerarşiler de benzer bir şekilde egemenlik ilişkileri olarak yapılanmıştır. Sonuç olarak, etnik hiyerarşide Mestizolar (Hint-Avrupa soyunun karışımı) Hintlilere egemen olan Chololara (Mestizo-Hint soyunun karışımı) egemendirler. (Avrupa kökenli az sayıda Perulu vardır.) Etnik aidiyet, ikâmet alanı, eğitim ile dilsel kabiliyetler ve sınıf aidiyeti arasında yüksek bir korelasyon vardır. Bütünün bir ucunda kozmopolit elitler vardır ve bu grubun tipik bir üyesi üç dilli (İspanyolca, İngilizce ve Fransızca), üniversite eğitimi almış, Lima'da yaşayan ve ticaretle uğraşan varlıklı ailelerden gelen Mestizolardır. Bütünün diğer bir ucunda ise marjinal köylüler vardır ki, onlar çoğu tek dil konuşan (Keçua ya da Aymara), eğitimsiz ve mülk sahibi olmayan Hintlilerdir.

Kriterler arasındaki karşılıklı ilişkiler

Sınıf aidiyeti ile etnik aidiyet arasındaki bu yüksek korelasyona rağmen, van der Berghe ayrımcılığın iki ilkesinin farklı şekillerde işlediklerini ve birbirlerinden analitik olarak ayrılmaları gerektiğini vurgular. Sınıf ve etnisite arasındaki farklı

ilişkilerce belirlenen iki tipik durumun altını çizer. İlki Afrika koloni türüdür; ki burada, Worsley'in terimiyle söylemek gerekirse, sosyal sınıflar etnisite tarafından 'bölümlenmiştir'. Bireylerin etnik sınırların ötesine doğru hareketi, ki bu da büyük ölçüde sınıf ile korelasyon içindedir ve genellikle 'ırk' olarak tanımlanır, göz ardı edilemeyecek kültürel bir asimilasyon olsa bile oldukça güçtür.

Peru'nun tipik bir örneğini teşkil ettiği diğer durumda ise, 'etnik gruplar açıkça hiyerarşiktir ama kültürel açıdan baskın grup diğer etnik grupların üyelerine karşı kısmen daha açıktır' (van der Berghe, 1975: 78). Etnik sınırın dışına doğru bir hareket mümkündür, bahsi geçen kişilerin kültürel özellikler ve daha üst bir sınıf aidiyeti edinmeleri de mümkündür. (Bu çizgiler arasında aşağıya doğru bir hareket de mümkündür.) Pek çok bireyin etnik kimliği belirsizdir; gerçekten de Peru'daki en büyük etnik kategori olan *Cholo* kategorisi Mestizo ve Hint 'kutupları' arasındaki belirsiz bir kategori olarak görülmektedir. Chololuğun tayini büyük ölçüde koşullara dayanmaktadır; öyle ki Mestizolar kendi toplumlarında ikinci sınıf gördüklerini Cholo olarak tanımlamak eğilimindedirler. Dağlık bir bölgedeki bir şehrin halkı Lima'dan bakıldığında Cholo olarak görülebilir ama kırda yaşayanlarca da kentli yaşam tarzları ya da giyim tarzları gibi nedenlerden ötürü Mestizolar olarak algılanacaklardır. Sınıf özelliklerinin etnik özelliklere geçirgenliği ve ayrımcılığın iki kriteri arasındaki yüksek korelasyona rağmen, sınıf ve etnisite arasında birebir bir ilişki olduğunun iddia edilmesi yanıltıcı olacaktır. Her ne kadar sınıf aidiyeti kısmen kişinin dillere hâkimiyeti ve belirli kültürel göstergeleri edinimi ile tanımlanıyor olsa da, sınıf da bazı etnik olmayan etkenlerle tanımlanmaktadır. Aksine, etnik kimlik ve sınırların korunması gibi sınıfla alakası olmayan birçok unsur da vardır.

Peru örneği sınıfın etnisite, etnisitenin de sınıf üzerinde belirli bir *karşılıklı* etkisinin olduğunu göstermektedir. 'Sınıf ırkçılığı' üzerine yazan Etienne Balibar (1991) Fransa'daki etnik ayrımcılığın, sınıfların 'doğal' olduğuna dair yaygın görüşten ve üstün ve aşağı ırklar fikrinin Fransız toplumundaki aristokratik-avam bölünmesinin yerini almasından kaynaklandığını iddia etmiştir. Benim çalışmamın da gösterdiği gibi (Eriksen, 1986; 1988), orta sınıfın bir üyesi haline gelen ve böylece Renkli etnik özellikler kazanan bir Mauritus Kreolü, etnik aidiyetini değiştirerek bir Renkli ya da *gens de couleur* olabilir. Dahası, M.G. Smith'in (1965) de Batı Hintliler için yazmış olduğu gibi, bu tür bir toplumun içindeki bireyler genellikle diğerlerini deri renklerine göre sınıflandırdıklarına inanırken, gerçek sınıflandırma sınıf ya da diğer sosyo-ekonomik statü kriterleri ile ilgilidir.

Çoğu açık tenli Mauritus Kreolleri ya da *ti-kreol* (küçük Kreoller) olarak sınıflandırılır, çünkü Kreollere özgü olduğu varsayılan bir yaşam tarzları vardır -amelelik ya da balıkçılık yaparlar, fakirdirler ve çok çocukları vardır. Benzer bir şekilde, pek çok koyu tenli Mauritiuslu da eğitim düzeyleri, evlerinde ve orta sınıf varoş ikâmetgahlarında Fransızcaya hâkimiyetleri nedeniyle *gens de couleur* olarak görülürler. Gerçek ten renginin sosyal sınıflandırmada bir önemi yoktur (başarılı erkek Kreoller kendilerinden daha açık tenli kadınlar ile evlenmeyi tercih ederler) ama belirli bir sınıflandırmada diğer kriterler ile birlikte işler.

Bir Franko-Mauritus'un fakir olması gerektiği ya da bir Kreolün zengin olması gerektiği söylemi genellikle 'tuhaf' algılanır. Bir Mauritus şehrinde yaşayan fakir bir Franko-Mauritus'un bazı tanıdıkları onun 'gerçekten de' bir Mulatto olduğunu iddia etmişlerdir -ataları arasında 'siyahiler' bulunduğunu söylemişlerdir. Ne var ki, sınıf ve etnisite arasındaki ilişki

kimi zaman bariz de olsa ve her ne kadar etnik sınıflandırma bazen sınıf aidiyetine bağlı da olsa, ilişkinin toplumlara göre değiştiğini de unutmamalıyız. Her ne kadar 'Kreol' Mauritus'ta işçi sınıfını ifade etse de, orta sınıftan olan ve kendilerini Kreol olarak tanımlayan, başkalarınca da bu şekilde tanımlanan insanlar da vardır.

Kimi tartışmalar

Etnisite üzerine çalışan antropologlar arasındaki anlaşmazlıklar kimi zaman esaslı teorik farklılıkları yansıtır. Bu aşamada, bu tür anlaşmazlıkların yalnızca bazılarına değineceğim ve bu ihtilaflara daha sonra döneceğim.

Öncelikle, etnisiteye dair 'primordialist' ve 'araçsal' yaklaşımların ayırt edilmesi eğitici olacaktır. Barth etnik kategorileri 'farklı sosyo-kültürel sistemlerde, değişen miktarlarda ve biçimlerde içerik verilen örgütsel kanallar' olarak tanımlamaktadır (Barth, 1969a: 14). Dolaylı olarak, sınırlar arasındaki temasa ve grupların kültürel içeriklerindeki değişikliklere rağmen bu tür etnik kategorilerin örneğin rekabet gibi bir durumda ihtiyaç duyulduğunda başvurulabilecek sabit kategoriler olduğunu söylemektedir. Barth açık bir şekilde etnik isnatları 'bir kişiyi, muhtemelen kökenleri ve geçmişi ile tanımlanan temel, en genel kimliği ile sınıflandıran' kategorik isnatlar olarak tanımlar (1969a: 13). Abner Cohen, etnik kimliği mecburi bir statü, sosyal bireyin az çok sabit bir unsuru olarak tanımladığı için 'primordialist' bir konum olarak değerlendirdiği bu görüşe karşı çıkar. Her ne kadar Barth etnik çalışmalarda kültürel ayrımcılığa karşı sert bir biçimde karşı çıkmış ve etnisitenin sosyal yasalaştırılışının esnek ve değişebilir sınır süreci üzerinden araştırılması gerektiğinin altını çizmişse de, Cohen onu etnisiteye dair statik bir görüş geliştirmekle

itham etmektedir (A. Cohen, 1974a: xii-xv). Cohen'in bakışıyla etnik kimlikler işlevsel örgütsel gerekliliklere karşılık gelişir. O etnisiteyi basit bir şekilde kültürel sınırların, grupların kaynaklarını ya da 'sembolik sermayesini' güvenceye alabilecek bir şekilde kullanıldığı, gayri resmi siyasi örgütlenmenin belirli bir formu olarak tanımlar. Bu yolla Cohen, etnisite ile kültür arasındaki bağı kesmekte Barth'tan da ileri gider. Gerçekten de, yukarıda da belirtmiş olduğumuz gibi, Londralı borsacıları bir etnik grup olarak tanımlar (A. Cohen, 1974a; 1974b).

Cohen'in yönlendirişi etnik çalışmaları hem genişletir hem de daraltır. Kültürel çeşitlilikle ilgilenen Barth'ın aksine, Cohen alanı gayri resmi ortak grupları içeren siyasi süreç ile sınırlandırır. Potansiyel takipçilerinin desteğini kazanabilmek için bu grupların liderleri siyasi stratejilerinde 'tözsel' semboller kullanırlar. Cohen'in de itiraf ettiği gibi etnisite terimi bu noktada talihsiz bir terime dönüşebilir. Cohen'in Barth'a atfettiği primordializme aleyhtar konumu, etnisite ve etnik örgütlenmenin tek *raison d'etre*'inin (varoluş nedeni) siyasi işleyişinde yattığının ileri sürüldüğü araçsal bir görüş olarak tanımlanabilir. Bu bakış açısıyla, etnisitenin hiçbir tarihi ya da kültürel açıklamaya ihtiyacı yoktur: Tamamıyla mevcut toplumsal koşullardan meydana gelmektedir (bkz. bölüm 5).

Cohen'in konumuna dair bir eleştiri, neden belirli semboller etkili olurken ve belirli etnik konfigürasyonlar olasıyken, diğerlerinin olmadığı sorusunu sorabilir. Şayet etnik kimlikler tamamıyla siyasi süreçler üzerinden yaratılıyorsa, o zaman hiçbir kimliğin yaratılması da mümkün olmazdı. Bu durumda örneğin, Kenya'daki Maasai etnik birliğinin üyelerinin, aslında Kikuyular olduklarına ikna edilebilmeleri gerekirdi. Böylesi bir başarı muhtemel olmadığından, etnisitenin enstrümantal, siyasi olmayan bir unsurunun da olması gerekir. Ne var ki,

adil olmak gerekirse, Cohen'in temel argümanı sosyolojik açıdan önemli olanın kolektif etnik grupların formasyonu ve işleyişi olduğu ve araştırmanın odak noktasının da bu olması gerektiğidir. Bu açıdan, böylesi grupların 'tözsell' olmanın aksine, değişim sürecinin -kentleşme ve göç- unsurları olduğunu iddia ederken, sağlam bir zemine basmaktadır. Tartışmadığı şey bu grupların besin kaynağı olan malzemenin doğasıdır. Bu nedenle, sonunda bir etnik grup oluşturan bireylerin ortak kimlikleri Cohen'in modelinde gözardı edilmektedir.

Barth'ın bir primordialist olup olmadığı da tartışılabilir bir noktadır. Primordialist ve enstrümantalist etnisite görüşleri arasındaki fark faydalı olabilir çünkü etnisitedeki kritik ikiliği günışığına çıkartmaktadır (primordialist konumlar için bkz. Shils, 1980; Geertz, 1973 [1963]). Barth'ın refere ettiği 'örgütsel kanallar'ın işleyebilmek için bir çeşit amaca ihtiyacı vardır ve hedef kitlelerine, grup sadakatini meşrulaştıran bir şekilde yaklaşmak zorundadır. Bu nokta, etnik örgütlenmenin doğal bir şekilde siyasi çıkarlara hizmet etmek ve aidiyet ile anlam gibi psikolojik ihtiyaçları tatmin etmek zorunda olduğu temel argümanını taşıyan *İki-boyutlu İnsan* (Two-dimensional Man) adlı çalışmasında Cohen tarafından ince bir üslupla kanıtlanmıştır (A. Cohen, 1974b).

İkinci bir tartışma da, etnisiteye dair 'nesnel' ve 'öznel' görüşler arasındaki ilişki olarak tanımlanabilir. Barth'ın etnisiteyi faillerin kendilerince üstlenilen kategorik bir isnat olarak tanımladığı perspektif, genellikle öznel bir yaklaşım olarak değerlendirilmiştir. Buna karşı çıkan bir görüş etnik farklılıkların, etnik örgütlenmenin ya da hatta etnik stratejilerin, boyun eğiş ya da faillerin farkında olmaları gibi koşullar olmaksızın da, pekâlâ mevcudiyetini koruyabileceğini savunabilir. Tipik nesnel perspektifler öznel atıfların etnisitenin önemli bir kriteri olduğunu reddederek (Cohen'in yaklaşımı), etnisi-

teye ya sosyal örgütlenmenin gözlenebilir özellikleri olarak yaklaşır ya da stratejik eylemler yerine sosyal yapıda mevcut olan önemli tarihi süreçleri ve güç farklarını etnisitenin belirleyici ögeleri olarak vurgular (bölüm 5). Bazı antropologlara göre, kişisel isnat, toplumsal sınıflandırma ve stratejik eylem üzerinde yoğunlaşma, ya psikolojinin istenmeyen bir biçimde aslında sosyolojik olması gereken bir disipline dahil edilmesi anlamına gelir ya da etnik ilişkilerin kişiler arası bir düzeyde tanımlanmasında enstrümantal olabilecek geniş kapsamlı tarihi sürecin ihmal edilmesi anlamına gelir.

Bununla ilgili bir tartışma, faillerin eylemlerini seçmekte ve etnik kimliklerini kullanıp kullanmamakta seçme özgürlüğüne sahip oldukları öngörüsünü ileri süren 'koşullara bağlı seçim' nosyonuna dairdir. Etnisite kendiliğinden konumsal seçimin zorunlu bir statüsüne ya da öznesine dönüşebilir mi; yoksa her ikisinin de dışlayıcı iki bakış açısı mı vardır? Önemli bir eleştiri makalesinde Jonathan Okamra (1981) koşullara bağlı olarak değişen etnisite üzerine yazan antropologların ya kendi bilişsel görüşlerini vurguladıklarını (seçim ve strateji) ya da etnikler arası koşulların yapısal ögelerini (aktörlere empoze edilen kısıtlamalar) vurguladıklarını belirtmiştir.

Vurgudaki bu farklılık, öznel ve nesnel etnisite görüşleri arasındaki fark gibi, sosyal disiplinlerdeki önemli bir ikilikten kaynaklanmaktadır. Holy ve Stuchlik'in (1983: 1) de muhtasaran ortaya koymuş oldukları gibi, 'toplumların, sosyal sistemlerin ya da yapıların nasıl işlediklerini inceleyen yaklaşımlar ve insanların yaptıklarını neden yaptıklarını inceleyen yaklaşımlar' arasındaki farklılıklar gibi. Bakış açısındaki bu farklılık kimi zaman Weberci ve Durkheimci sosyal hayat görüşleri arasındaki fark olarak da tanımlanmıştır. Anthony Giddens iki bakış açısının kaynaşmasını savunan önemli bir sözcüdür. Onun yapılanma teorisinde (Giddens, 1979; 1984)

sosyal hayat temel olarak ikili görülür; hem failleri hem de yapıyı kendiliğinden kapsar; ya da farklı bir şekilde ifade etmek isteyecek olursak, hem özgürlüğü hem de kısıtlamaları.

Etnisite üzerine çalışmalar seçim ve kısıtlama arasındaki karşılıklı ilişkinin altını çizer. Bir Patan kimi koşullar altında bir Baluç olmayı seçebilir ama bu onu Patan toplumunun haklarından mahrum bırakır ve koşullara bağlı olarak etnik kimliğini önplana çıkartmamayı tercih edebilir, ama kimliğini tamamıyla elimine edemez. Guyana gibi çoğul bir toplumda büyük ölçüde küçük işletme sahiplerinden oluşan Hint-Guyanalılar kaynaklarını ne şekilde tahsis edeceklerini seçebilirler ve hatta beyaz yakalıların uğraştıkları bir işle sosyal olarak üst bir sınıfa bile geçebilirler ama işin etnik dağılımını ve Afro-Guyanalı siyasi hegemonyayı engelleyemezler. Barth'ın bireysel seçim konusundaki görüşlerine dair yumuşak bir eleştiride Sandra Wallman şu sonuca varır: 'Nihai kısıtlama, hiç kimsenin gerçekte orada olmayan bir şıkkı seçemeyeceğinde yatmalıdır' (Wallman, 1986: 233). Daha polemik bir üslupla, Worsley şöyle yazmıştır:

> Birbirinden topluluk düzeyinde etkilenen birçok etnisite çalışması, bireyin bir dereceye kadar bilinçli bir şekilde asimle olup olmamayı seçebileceği ve sosyal hareketliliğe izin verilen açık toplumlarda gelişmiş olan liberal bir metafiziğin etkisi altında kalmıştır. Böylece birey analizlerin sıçrama noktası olarak ele alınır ve seçim de en kritik sosyal gerçeklik olarak değerlendirilir. Hayat, bir pazardır ya da bir kafeterya.(Worsley, 1984: 246).

Etnik kimlikler ne atfedilir ne de elde edilir. Her ikisi de geçerlidir. Dışarıdan empoze edilen koşullara bağlı seçimler ve zorunluluklar arasında sıkışmışlardır. Buraya kadar etnisitenin bilişsel ve istemli ögeleri üzerinde durdum. Bu noktadan

itibaren, Marx'ın da yazmış olduğu gibi, insanların tarih yaptıklarını ama bunu kendi seçimlerine bağlı koşullar altında yapmadıklarını göstermeye çalışarak, bu iki perspektif arasında gezinmeliyiz.

Vurgudaki bu farklılıklar önemli olsa da ve önemli teorik farklılıkları yansıtıyor olsa da, buraya kadar tanıtılmış olan araştırma stratejileri arasındaki benzerlikleri belirterek bu bölümü sonlandırmak uygun görünmektedir (ki çoğulcu teori olası bir istisnadır). Etnisite üzerine çalışan çoğu sosyal antropolog, her ne kadar Barth ve onun destekçileri vurguyu nerede yapmak gerektiği konusunda ihtilaf gösterse de, geliştirilen hayati noktalar üzerinde hemfikirdir.

Etnik kimliğin göreliliği ve değişkenliği konusunda genel bir fikir birliği mevcuttur ve etnik grupların kültürel çeşitliliği ile formasyonları arasında basit bir ilişki olmadığı iyi bir biçimde belgelenmiştir. Kültürel farklılıklar ve sınırların korunması süreci nosyonlarının da 'nesnel kültürel farklılıklardan' değil, sosyal örgütlenmenin unsurlarından kaynaklandığı görüşü de yaygın bir kabul görmektedir. Bu bölümde tartışılan çalışmalar etnisitenin sosyal örgütlenme ya da siyasi unsurları üzerine; genellikle grup rekabetinin olduğu durumlarda grupların çıkarlarını organize etme potansiyeli üzerine yoğunlaşmıştır. Sonraki bölümlerde etnisitenin antropolojik açıdan çalışılmasının nasıl farklı dallara ayrıldığını, şu anda etnisite, ideoloji, etnisitenin tarihi yaratılışı ve tarihin etnik yaratılışı ile güç ilişkileri üzerine daha büyük bir dikkatle eğildiğini anlatmaya çalışacağım.

4. ETNİSİTE VE İDEOLOJİ

Eğer 'etnisitenin sürekliliği olan gerçeklerini' anlamak istiyorsak, o zaman inanıyorum ki, etnik kimliğin doğasına daha fazla dikkat ederek geleneksel sosyolojik bakış açılarını desteklememiz gerekmektedir.

A.L. Epstein (1978: 5)

Önceki iki bölümde, etnisiteye dair unsurları daha çok davranışçı bir bakış açısından ele aldık. Sosyal kabullenme ve dışlama ile etnik birlikteliğin biçimleri, karşılıklı ilişkiler ve sosyal entegrasyon üzerinden tanımlandı. Bu tür bir perspektif, etnisitenin sembolik bir unsurunun araştırılmasını mümkün kılar -etnik kimlik- ama yine de bu boyut genellikle sosyal süreç, bireysel çıkar ya da toplumsal işlerliğin bir parçası hatta bir sonucu olarak görülür. Bu bölümde etnik kimliğin birey için nasıl bir önem taşıdığı; etnik kategoriler ya da gruplara bağlılığın ve sadakatin ne şekilde yaratıldığı ve sürekli kılındığı tartışılacaktır. Bu konuyu tartışabilmek için, bireylerin sosyal çevrelerini nasıl algıladıklarını ve sınıflandırdıklarını ve geçmişin bugünde ne şekilde anlam kazandığını anlamalıyız. Ortak köken düşünceleri genellikle etnik kimlik üzerinde büyük bir önem taşımaktadır ve bu nedenle de tarihin yorumlanışı da belirli etnik kimlikleri meşrulaştırma, güçlendirme ve ko-

rıma arayışı içinde olan ideolojiler için önemlidir.

Etnisitenin kimlik unsuru üzerine yoğunlaşan yaklaşımlar sosyal antropolojide uzunca bir süre şüphe ile karşılanmıştır. Sosyal antropoloji insanlar arasında vuku bulan süreçler ile ilgilendiğinden ve kimliğin her bir bireyin içinde var olduğu görüşü savunulduğundan; bireysel kimliğin çalışılması antropologlarca uzun bir süre önemsenmemiştir. Geleneksel olarak değişmez olarak kabul edilen insanın içsel ve şahsi özellikleri, sosyal süreçlerin sembolik unsurları olarak çalışılması, oldukça verimli bir çalışma olabilir. Diğer bir deyişle, bir zamanlar özel ve sabit kabul edilen şey, bugün kamusal ve değişken olarak algılanmaktadır. Duyguların farklı kültürlerdeki yansımalarına dair çalışmalarda, duyguların kişiye mahsus olmaktan çok, toplum tarafından yaratıldıkları iddia edilmiştir (Rosalda, 1984; Howell ve Willis, 1989). Benzer bir şekilde, etnisite çalışmaları da toplumsal süreç ve kişisel kimlikler arasındaki ilişkiyi gözönüne sermiştir (örneğin, Epstein, 1978; 1992).

Antropolojik söylemde, kimlik *farklı olmak* kadar ***kendisine benzemek*** anlamına da gelmektedir. Jean-Marie Benoist'ın kelimeleriyle, kimliğin araştırılması 'ilintisiz tekillik ve küreselleşen birlik kutupları arasında gidip gelmelidir' (Benoist, 1977: 15). Sosyal antropolojide kimlikten bahsettiğimizde, bireysel aklın derinliklerini değil, toplumsal kimliği ifade ederiz. Bu nedenle de işe toplumsal ilişkiler ve toplumsal örgütlenmeye bakarak başlamamız gerekmektedir.

Eğer etnik kimliği anlamak istiyorsak, apriori olarak etnik kategorilerin belirli 'işlevler' sayesinde var olduklarını varsayamayız. Bu, etnik kimlik ile ilgili bir sonuca varmak için, ilgili kişiler için etnik sınıflandırma ve kategorik aidiyetlerin ne mânâya geldiğini anlamaya çalışmamızı gerektirmektedir.

Toplumsal evrendeki düzen

Durkheim ve Mauss'un *İlkel Sınıflandırma* (Primitif Classification) (1964 [1903]) adlı eserlerinin yayımlanışından beri, sınıflandırma çalışmaları antropolojinin temel konularından biri olmuştur. Claude Lévi-Strauss (1962), Mary Douglas (1966; 1970) ve diğer birçoları insanın türler ya da çeşitli fenomenler arasında ayrım yapan hayvanlar olduğunu göstermişlerdir. Sınıflandırma tecrübe edilen dünyanın sonsuz karmaşasını, sınırlı sayıda kategoriye indirgeyen bir tür doğal teoridir.

Herhangi bir toplumda gelişen sınıflama çeşitleri o toplumun örgütlenme biçimi ve yaşam tarzı ile doğrudan ilişkilidir. Nuerlerin sığırların farklı renklerine dair on beşin üzerinde farklı kelimesi olması (Evans-Pritchard, 1940) ve bazı İnuit gruplarının da karın farklı tipleri için yirmi beş ayrı kelimesi olması da bu yüzdendir. Bitki ve hayvanların sınıflandırılması nesnel değil, daha çok sosyal yapılardır. Bu nedenle, Avrupalılar devekuşunu bir kuş olarak sınıflandırırken, Yeni Gineli Karamlar böyle yapmaz. Onlar için, kuşlar uçan hayvanlar anlamına geldiğinden, devekuşu bir kuş olamaz. Ne var ki, yarasalar kuşlarla birlikte sınıflandırılırlar (Bulmer, 1967).

Etnik sınıflandırmalar aynı zamanda, sınıflandıranların ihtiyaçları ile ilgili toplumsal ve kültürel ürünlerdir. Toplumsal dünyayı bir düzene sokmaya ve mevcut diğer kategoriler üzerine standart bilişsel haritalar yaratmaya yararlar.

Çıkış noktası olarak kendisi ve meslektaşları tarafından daha önceden gerçekleştirilmiş olan Copperbelt araştırmalarını alan Epstein (1978) Copperbelt'in daha büyük şehirlerdeki mevcut yüzlerce etnik kategorinin, toplumsal sınıflandırmada nasıl olup da bir avuç gruba indirgenebildiği sorusunu sorar. Farklı 'kabilelere' ait insanlar genel kategorilerde toplanmış-

lardı. Bunun nedeni, etnik tasnifin kişinin artan toplumsal mesafe algısı ile daha az detaylı bir hal almasıdır. Avrupa'da, her ne kadar bu gruplar yüzlerce karşılıklı dışlayıcı etnik özelliği içerse de, 'Afrikalılar' ya da 'Kuzey Amerika Yerlileri'nin birer etnik kategori olarak algılanmalarının nedeni de budur. Açıkça görülmektedir ki, insan kategorileri arasında yüzlerce keskin ayrım yapmak pratik (ve çoğu durumda imkânsız) olmazdı: Genellikle kişi toplumsal olarak geçerli ayrımlar yaparken kendini sınırlandıracaktır (bkz. bölüm 2).

Böylece etnik sınıflandırma, toplumsal evrende düzen yaratmanın pratik bir yolu olarak görülebilir. Viktorya döneminde fizik antropolojinin saygıdeğer bir dalı olan ırksal teori, insanlığı dört karşılıklı dışlayıcı 'ırk'a ayırma çabası içindeydi; bu şaşırtıcı derecede çeşitli insani, birkaç belirli kategoride sınıflandırmanın tipik bir çabası olarak da algılanabilir. Benzer bir yolla (ama daha az yıkıcı sonuç ile), Copperbelt kentlileri de komşularını birkaç standart kategoriye bölmüşlerdir.

Britanya'da 'Batı Hindistanlı' etnik kategorisi yıllardır farklı ada ve sınırlardan gelen yüzlerce göçmen için kullanılmakta olan bir kategoridir: Guyanalılar, Trinidadlılar, Jamaikalılar, Barbadoslular ve 'küçük adalılar', her ne kadar onlar kendilerini farklı grupların üyeleri olarak görseler de, aynı etnik grubun üyeleri olarak algılanmaktadırlar. Sonuç olarak, tasnife dayalı 'Batı Hindistanlı' kategorisi onların kimliklerinin bir parçası haline gelebilir: Her ne kadar bu etiket onların anavatanları için uygun olmasa bile, kendilerini Batı Hindistanlılar olarak algılamaya başlayabilirler. Nihai olarak, kendilerini Afrikalı soyundan gelen Siyah İngilizler olarak bile sınıflandırmaya başlayabilirler. Aşırı durumlarda, 'göçmen' gibi kategorik bir isnat bile egemen bir grubun üyesi olan insanlar için kullanılabilir -ve bu, örneğin Şili'den Vietnam'a dek oldukça farklı kültürel geçmişlere sahip kişileri bile içerebilir.

Uluslara bağlılık da benzer bir mantıkla yaratılır. Milliyetçi ideoloji ve ulus-devletin ortaya çıkışı ile, insanların kendilerini yalnızca Parisli, Savoylu, Languedoclu değil, öncelikli olarak Fransız olarak tanımlamaları gerektiği öğretilir (Weber, 1976). Eğer bu tür bir ideolojik baskı başarılı ise, bu yolla kişinin cemaatinin sınırları da genişler.

Toplumsal kimliklerin koşullara bağlı olduğu genel görüşünü ortaya koymaktansa, bu örnekler kimlikler ile toplumsal koşullar arasında yakın bir ilişki olduğunu varsayar. Kimlikler de toplum değiştikçe değişebilir ve bu kimlikler kesinlikle kimi zaman sağduyunun olabileceği denli 'içsel', özel ve sabit değildir. Toplumsal sınıflandırma sistemleri ve dışlama ve kabullenme ilkeleri her zaman bir düzen yaratır ama yaratılan düzen daha geniş toplumsal sistemin unsurları ile ilintilidir.

Anomaliler

Her sosyal topluluk ya da kimlik, herkesin yer alamayacağı bir yer olarak, dışlayıcıdır. Gruplar ve ortaklıklar her zaman başkaları ile ilişkili bir biçimde yapılandırılırlar. Örneğin bir ortak Avrupalı kimliği kendini Müslüman, Orta Doğulu ya da Arap kimliği ile, ve muhtemelen Afrikalı, Uzak Doğulu ve Kuzey Amerikalı kimlikleri ile tezat oluşturarak tanımlamak durumundadır -bu sosyal konuma bağlı olarak gerçekleşir.

Bölüm 2 ve 3'te gördüğümüz etnik grupların sınırları izafîdir ve önem açısından farklı koşullara göre çeşitlilik gösterirler. Etnisitenin kısmen önemsiz olduğu durumlar da vardır, karar verici dahiliyet ve dışlanma mekanizmaları ile davranış kalıpları için sarih kılavuzlar temin ettiği durumlar da. Ne var ki, kişiye kesin bir etnik kimlik atfedilmesinin güç olduğu bağlamlar da vardır. Eğer babanız bir Kreol Hintlisi ve anneniz de Frankofon bir Kanadalı ise, ya da tam tersi, peki ya si-

zin etnik kimliğiniz nedir? Müslüman bir Hintli ile bir Hindu'nun çocuklarının dini ne olabilir? Victor Turner'ın yerinde cümlesini kullanacak olursak (1967), 'ne orada ne burada ve arada' insanların sayısı oldukça fazla olabilir ve etnik sınıflandırmada tüm düzenli tezat sistemlerini karıştırabilirler. Mary Douglas'ı örnek alarak (1966), ben onları *etnik anomaliler* olarak tanımlamayı öneriyorum. Koşullara ve/veya daha geniş çerçeveye bağlı olarak 'ne o, ne de o' ya da 'hem o, hem de o' olarak kabul edilebilirler.

Anomali olan etnik kategorinin tipik bir örneğini, Avrupa'daki ikinci ve üçüncü kuşak göçmenler teşkil eder; ya da daha çok göçmenlerin çocukları ve onların torunları. Onlar kendilerini ebeveynleri ile aynı etnik gruptan farz ederler ve başkalarınca da bu şekilde algılanırlar; yine de kendilerini egemen kültürce dönüştürülmüş kişiler olarak da tanımlayabilirler. Genellikle hem anadillerini hem de yaşadıkları ülkenin milli dilini konuşan iki dilli insanlardır. Bazılarının çift vatandaşlıkları vardır ve birçoğu çatışmalara yol açan sadakat durumlarını tecrübe ederler. Kimi durumlarda bireyselci ve açık fikirli olmaları beklenirken, kimi diğer durumlarda da itaatkâr ve sadık olmaları beklenir. Tipik olarak, Norveç'teki Pakistanlı göçmenlerin çocukları Norveç'te de Pakistan'da da kendilerini gerçekten de vatanlarında hissetmediklerini belirtirler. Bu grupların daimi azınlıklar olmaları nedeniyle, bu durumun iki olası sonucu vardır: Hâkim gruba asimile olmak ya da etnik bütünleşme. İlk seçenek hâkim grubun yeni bireylere açık olmasını gerektirmektedir (ki bu her zaman gerçekleşmez). İkinci seçeneğin ise iki varyasyonu vardır: İstisna teşkil eden grup dallara ayrılabilir ve kendini bir etnik kategori olarak beyan edebilir; ya da üyeleri her ne kadar kültürel açıdan farklı olduklarının bilincinde olsalar da, büyükbabalarının etnik kategorisine sadık olmayı sürdürürler.

İlk alternatifin bir örneği bir etnik kategori olarak 'Siyah İngilizler'in ortaya çıkışı olabilirdi. Siyah İngilizler, her ne kadar ataları ya Afrikalı ya da Karaipli olsalar da, ne Afrikalı ne de Karaiplidiler. Onların Britanya'dan başka bir ülkeleri ve anadilleri yoktur ve dilbilimcilerce Siyah Britanyalı İngilizler olarak sınıflandırılırlar. Kulüpleri, gayri resmi dernekleri ve genellikle bir dayanışma duyguları vardır ve bu nedenle de bir etnik kategori olarak kabul edilirler.

Diğer alternatif, kişinin Y'lerin alışkanlıklarından bazılarını edinmiş olsa bile, yine de bir X olduğunda ısrar edilmesidir. Britanya'daki Hindistan kökenli kayda değer nüfus bu yolla, kategori içinde büyük bir kültürel çeşitlilik olsa da, Hint-İngiliz kimliklerini geliştirmeyi ve korumayı başarmıştır. (bkz. Rushdie, 1991: böl. 1)[1] Bazı 'İngiliz Hintlilerin oldukça İngilizvari bir yaşam tarzları var gibi görünmektedir; ki bu bireylerin kendilerini İngiliz olarak tanımladıkları ve başkalarınca da böyle farz edildikleri bir insan kategorisi içindeki kültürel çeşitliliğe rağmen, oldukça sorunsuzdur (bkz. bölüm 7).

Burada açıklanan etnik anomaliler için, sorun asıl olarak sınırda olmak ile ilişkili olarak doğmaktadır. Eğer kişi, karşılıklı zıtlıklarla tanımlanan iki gruptan birisinin üyesi ise, güç durumların ortaya çıkması engellenemez. Kültür ve kimlik üzerine yapılan önceki tartışmalara bakarak, bunun tek sebebinin kültürlerin 'birbirleri ile zıtlığı' olmadığını, aynı zamanda etnik ideolojilerin bunu iddia etmelerinin de bir neden olduğunu ileri sürebiliriz. Kişinin net bir biçimde tanımlanmış bir kimliği olmasının beklendiği toplumlarda, 'iki ata birden oynamak' psikolojik ve toplumsal açıdan zor olabilir.

1 Üç bir örnek için yazar V.S Naipaul'un durumunu ele alın. Batı Hint Adaları'ndan bir Doğu Hindistanlı idi (Naipaiu, 1973). Hindistan'dan gelen işçilerin Trinidadlı bir torunuydu. Kendi etnik kimliğini yabancılara açıklama girişimlerini bir düşünün!

'Karışmış' çiftlerin çocukları, her ne kadar kimlik problemleri göçmenlerin çocukları ya da torunları ile benzerlik gösterse de, etnik anomalilerin başka bir türüdür. Kolonyal Haiti'de, farklı 'ırksal' kökenlere sahip insanları birbirlerinden ayırt edebilmek için oldukça uç noktalara varan bir tasnif sistemi geliştirilmiştir. 127 akrabası 'beyaz' ve bir akrabası 'siyah' olan bir birey bilé bir *sang-mêlé* (karışık kan) olarak tanımlanmaktaydı. Diğer toplumlarda, insanlar daha az bir bilimsel eğilime sahiptirler ve mesafeler de daha az titizdir.

Bazı toplumlarda 'karışık' insanlar sayıca oldukça fazladır. Kimi zaman, onlar için ayrı etiketler üretilir; bazı Güney Doğu Asya toplumlarındaki 'Avrasyalı' terimi ya da eskiden Fransız kolonisi olan ülkelerdeki *gen de couleur* terimleri gibi. Bazı durumlarda, etnik bütünleşme eğilimi gösteren, farklı etnik kategorilere dönüşürler. Mauritus'ta, Mulattoeler ya da *gens du couleur* işin dağılımında geleneksel olarak farklı bir yer almışlardır (beyaz-yakalılar ya da orta ölçekli işletmecilik gibi); kendi kulüpleri ve gayri resmi dernekleri vardır ve etnik bir kategori olarak algılanabilirler. Hatta bazıları, kendilerinin tek gerçek Mauritanlılar olduklarını çünkü Mauritan topraklarında büyüyen tek grubun kendileri olduklarını bile iddia ederler -göçmen olmayan tek grup. Sabit 'karışık' etnik kategoriler başka yerlerde de gelişmiştir. Örneğin, Güney ve Orta Amerika'daki bazı belirli toplumlarda, özellikle de Mestizolar hızla, az çok net sınırları, kültürel farklılıklarını gösteren harici sembolleri ve cemaat içinden evlenme kuralları olan kalıcı etnik kategorilere dönüşmüşlerdir. Diğer toplumlarda, örneğin kentli Brezilyalılarda, ten rengi hiçbir açık sınırı ya da bütünleştirici hizipleşmeleri olmayan bir sürekliliği temsil eder; etnisiteyi değil.

Etnik anomaliler sık sık gruplardan biri ile, genellikle de en alt düzeydeki grupla bir arada değerlendirilirler. Siyah olarak

tanımlanan Kuzey Amerikalı 'Mulattolara' olan da buydu. Diğerleri kendilerini pek de hoş olmayan 'ne orada - ne burada' konumunda bulabilirler; Trinidadlı *Douglalar* gibi. Dougla 'piç' anlamına gelen bir Bhojpuri kelimesidir ve Douglalar da bir Hintli bir Afrikalı ebeveyne sahip Trinidadlıdırlar. Temel sınıflandırıcı ilkenin Afrikalılar ve Hintliler arasındaki zıtlığı ifşa etmek olduğu toplumlarda, kimlik problemlerinin oldukça haşin olduğu söylenebilir.

Modern devlet toplumlarında, etnik kimliğe dair kesin betimlemeler yapmak toplumsal açıdan gerekli olabilir. Özellikle de belirli etnik gruplara özel haklar vaat edildiğinde, 'nesnel' etnisite tanımlamaları üretilir. Norveç'te, bir kişi eğer büyükbabalarından en az biri anadili olarak Samice konuşmuşsa, kendini Sami olarak tanımlama hakkına sahiptir. Yahudi ideolojisine göre, annesi Yahudi olan herhangi bir kişi kendini Yahudi olarak tanımlama hakkına sahiptir. Kanada yasalarında, diye açıklar Roosens (1989), Hindistanlı kimliği için kriter yakın tarihteki kimi olaylarla değişmiştir. Hintlilere verilen son imtiyazlarla ve güçlü Hintli çıkar gruplarının yükselişiyle, dışlama ve dahiliyet kriterlerinin netleştirilmesi önem kazanmıştır. Norveç hükümeti Samilik için dilsel bir kriter kullanırken, Kanada devleti 1951'de kabul edilmiş olan bir yasayla, bir sahte biyolojik kriter üzerinden değerlendirme yapmaktadır. Eğer bir kişinin babası Hintliyse, o kişinin Hintli olarak kabul görmeye de hakkı vardı. Genetik açısından, bu keyfi bir ayrımdır; kültür açısından da muhtemelen böyledir ve bu örnek, biyoloji ve 'ırk'ın kültürel olarak ne şekilde yapılandırıldığını belirtmekte ilginç bir örnektir. Diğer bir deyişle, her ne kadar tezatlık yaratan etnik sınıflandırmalar ve sınırlandırılmış kimlikler kağıt üzerinde düzgün görülseler de (ve yerel teoride, ki buna ulusal istatistikler de dahildir!), aslında mevcut toplumlarda daha karmaşıktırlar.

Her şey söylenip gerçekleştirildiğinde, insanlar kendi kimliklerini mi yaratırlar yoksa istemeyerek toplumlarının unsurlarını kendi sosyal kişilikleri üzerinden mi ifade ederler? Farklı bir biçimde ifade etmek için soruyu şöyle sorabiliriz: Antropologlar faillerin ve toplumsal kimliğin seçili ve stratejik unsurlarını mı vurgulamalıdırlar; yoksa insanların hangi yollarla kültür ve toplumun birer ürünü haline dönüştüğünü göstermek üzerine mi yoğunlaşmalıdırlar? Bu soruların kesin bir cevabı yoktur ama perspektifin seçimi sonuçlanan analizlerde önemli farklılıklar yaratabilir. Douglaları, ikinci kuşak göçmenleri ve Hintli 'yarı-kastları' anomaliler olarak tanımlarken, onları kesinlikle toplumun birer ürünü olarak değerlendirdim. Onlar, öncedeı beri var olan ve zaman içinde çok sınırlı bir değişim gösteren sınıflandırıcı kategoriler nedeniyle birer anomaliye dönüşmüşlerdir. Bu yolla, etnisiteyi bir karşılıklı dışlayıcı sistem olarak değerlendiren Barthcı yaklaşım, biraz değiştirilmelidir: *Başkaları* tarafından yapılan itham da etnisitenin yaratılmasına katkıda bulunabilir. İnsanlar, tercih etmeyecek olsalar bile bir etnik kimliğe bürünmeye zorlanabilirler (Lock, 1990).

'İstianaî' etnik kategorilere dair aktör merkezli bir bakış açısı bizi farklı bir sonuca götürebilir. Doğruluğu kabul edilen kategoriler arasında kalan bireylerin 'sistem tarafından' 'anormal', kimi zaman da şüpheli yabancılar olarak tanımlanabilecekleri gibi, aynı zamanda da bu belirsizliği kendi lehlerine de kullanabilirler. Bu insanları anomaliler olarak görmek yerine, kişi onları sınıflandırıcı kategorileri kendi lehlerine çeviren girişimciler ya da kültürel komisyoncular olarak da değerlendirebilir (Paine, 1971). Kısmen Tamil kısmen karışık (*gen de couleur*) kökenlerden olan ve buna uygun bir biçimde ismi de

Christian Saminaden olan bir Mauritanlı arkadaş da bu belirsizliği kimi zaman bu doğrultuda kullanabilir. Tamiller ya da Hindularla ilişki kurarken Saminaden yönünü vurgular, ama Katoliklerle iş yaparken de öncelikle Hıristiyandır.

Kişinin bu türden belirsiz bir etnik kategoriyi anomali ya da girişimci bir kategori olarak kabul edip etmemesi kısmen teorik bir bakış açısına dairdir ama aynı zamanda da ampirik bağlamlarla ilintilidir. Bazı toplumlarda, bazı bireyler için ve bazı koşullarda, 'ne orada ne burada' olan bir birey olmak, az çok zor ya da faydalı olabilir. Belirsiz bir etnik kimliğe sahip olmanın da apriori olarak hiçbir kökene ve kültüre sahip olmamak anlamına geldiğini ve bu nedenle güvenilmez olduğunu düşünmemeliyiz. Bu anlamdaki bir varsayım belki de kısmen İngiliz yerel teorisinin bir ifadesidir; ve etnik anomalilerin muhtemelen mutsuz olduğunu varsaymadan önce, onların gerçek yaşamlarına bakmamız gerekmektedir.

Toplumların bu nedenle birbirlerinden büyük ölçüde ayrıldıklarına şüphe yoktur. Bazı toplumlarda, kimlikler diğer toplumlara göre büyük ölçüde seçime dayanan kategorilerdir. Ernst Gellner (1991) bu bağlamda, köylüler arasında hüküm sürdüğünü düşündüğü güçlü sınırsal kimlik ve 'kökensizliğe' atıfta bulunarak, 'patates ilkesi' adını verdiği ilkeyi ileri sürmüştür. Bu tür toplumlarda sosyal hareketlilik çok azdır ve insanlar bir yere ve akrabalık ile patron-müşteri ilişkilerine bağlıdırlar. Gellner bu tür kimliği, sosyal hareketliliğin yoğun olduğu ve bireyin seçiminin temel değer olduğu sanayi toplumlarının tipik kimlikleri ile kıyaslar. Karşılaştırma fazla basitleştirilmiş olabilir. Ama yine de etnik kimliklerin oldukça farklı derecelerde esneklik gösterdiğini unutmamalıyız.

Analojik ve sayısal; biz ve bizler

Etnik sınıflandırmalar, farklı 'türden' insanların sersemleti-

ci kaosu içinde bir düzen yaratma girişimleri olarak da incelenebilirler. Ve görmüş olduğumuz gibi, bu türden bir harita kendi sorunlarını doğurur çünkü tanımladığı sınır kendisinden daha karmaşıktır. Bu nedenle hem yerel halk hem de antropologlar sürekli olarak stilize edilmiş bir etnik tasnif uygulmaya çalıştıklarında paradokslar ve çelişkiler içine düşerler.

Bölüm 2'de geçen Copperbelt ve Mauritus'taki etnisite tartışmalarında, insanların başkalarını yalnızca kimliğe karşı fark ekseninde değil (temel Biz-Onlar mekanizması), aynı zamanda da algılanan fark derecelerine göre sınıflandırdıklarını belirtmiştim. Kenya'da yaşayan bir Kamba için, Kikuyu ya da diğer Bantu dili konuşan insanlar, Nilotik (Mısır, Sudan, Kenya ve Tanzanya'da konuşulan dil ailelerine bağlı diller) diller konuşan bir Luo'dan ya da diğer gruplardan daha yakın algılanır. Bir İsveçli için de bir Danimarkalı, yeri geldiğinde bir Macar'dan daha yakın olabilen bir Alman'dan daha yakın algılanır. Algılanan sosyal farklılıkların Bogardus türü ölçüleri de bu noktada bu türden farklılıkların haritalandırılmasında yardımcı olabilir; her ne kadar gerçek eylemin her zaman görüşmelerden ortaya çıkan beklentileri karşılamadığının akılda tutulması gerekse de.

Karmaşık birçok etnikli çevrede yaşayanlar da böylece diğerlerinin farklı kategorilerine karşı, farklı standartlaştırılmış biçemler geliştireceklerdir. Bazıları "neredeyse bizim gibi"; diğerleri "bizden tamamen farklı" olarak algılanır. Bu tür dahil etme ve dışlama ilkeleri farklı derecelerde görüldüğünde, bunları *analojik* olarak adlandırabiliriz. Bu tasnifler belirli, keskin sınırları getirmezler. Aksine, sınıflandırma sistemleri tüm yabancıların 'az çok aynı' diye algılandıkları belirgin bir dahil etme/dışlama temelinde işlediğinde, bu tasnife *sayısal* denebilir.

Dahası, mevcudiyetleri etnik ideolojileri ile kabul gören topluluklar, cemaatin farklı unsurlarının ifadesi olarak görü-

lebilir. Bu noktada Sartre'a göre (1943) sırasıyla *biz* ve *bizler* olarak adlandırabileceğimiz iki grup dayanışması tarzını birbirinden ayırt edebiliriz.[2] *Bizi* olmak ile insanlar rekabet, husumet, semboller yoluyla ya da stereotipler ve sınırsal sembollerin karşılıklı kullanımıyla *başkası* hakkında sadık ve sosyal açıdan bütünleşmiş olurlar. Diğer taraftan da *biz* olmak, topluluk içindeki ortak faaliyetler nedeniyle bütünleşmeyi gerektirmektedir.

Kısmen de olsa, her ne kadar etnisite tanımı gereği bir bizler fenomeniyse de, etnik kategori ya da grubun varlığını sürdürmesi için bir biz ögesine sahip olması gerekmektedir -ortak bir dil ya da din, işin karşılıklı dayanışma yaratacak biçimde dağılımı ya da ortak kökenler nosyonu. Şimdi, etnik ideolojilerin etnik kimliği tanımlamak ya da sınırlandırmak için ortak kültür nosyonunu ne şekilde kullandığını incelemek istiyorum.

Etnik kimliklerin ortaya çıkışı

Epstein (1978) antropologlar tarafından geleneksel bir biçimde incelenen birçok toplumun hızlı bir toplumsal ve kültürel süreçten geçtiklerini, yine de etnisitenin -birçok istisnaların aksine- sonuç olarak ortadan kaybolmadığını, bunun yerine yeni, daha güçlü ve daha açık bir biçimde ifade edilen bir formda ortaya çıktığını belirtmiştir. Epstein şöyle demektedir:

> Etnisite genellikle güçlü bir kültürel erozyon ve ayırt ediciliğin işaretleri olarak işleyebilecek birçok geleneğin yok oluşu ile sonuçlanan toplumsal kargaşa ve dönüşüm durumlarında ortaya çıktığından, en önemli konulardan biri

2 Fransızcada 'bizler' için bir kelime yoktur ve bu nedenle Sartre 'nesne olarak biz' ile 'özne olarak biz'i ayırt eder.

o kimliğin kuşaklar boyunca nasıl korunabileceğidir. (Epstein, 1978: xiii, benim vurgum ile)

Eski dil, din, akrabalık sistemleri ya da yaşam tarzını ifade eden etnik sembolizm, dönüşüm süreçlerinde etnik kimliğin korunması açısından büyük bir önemi haizdir. Genel olarak ifade etmek gerekirse, toplumsal kimlik en tehditkâr göründüğü zamanlarda en önemli unsura dönüşür. Böyle algılanan bir tehdidi oluşturan pek çok etken olabilir ama bu etkenler her zaman bir çeşit dönüşüm ile ilgilidir -göç, demografik koşullarda değişim, sanayileşme ya da diğer ekonomik değişimler ya da daha geniş bir siyasi sisteme entegre olmak gibi (bkz. bölüm 5).

Sınırlar baskı altında olduğunda, şüpheli sınır koruma biçimleri önem kazanır. Geçmiş ile algısal bir süreklilik içeren etnik kimlikler de bu yolla değişim dönemlerinde birey için psikolojik açıdan şüpheleri giderici bir şekilde işleyebilir; insanlara her ne kadar 'katı olan her şey buharlaşsa da' (Marx; Berman, 1982) kişinin geçmişle bağlarını koruyan, öz saygı ve çağdaş dünyada (ki bu dünya genellikle akışkanlıklar ve inandırma dünyası olarak algılanır) kişisel özgünlük için önemli olabilecek; değişmeyen, sabit bir etnik aidiyet özü olduğunu söyleyebilir. Eğer kişi 'bir kültürü' olduğunu iddia edebiliyorsa, bu o kişinin atalarına ve geçmişine sadık olduğunu kanıtlar. Din burada önemli bir rol oynayabilir de, oynamayabilir de. Birçok etnik akım karakter açısından dinidir ve üyelerine dini uyumun önemini dayatır ama diğer akımlar da bu tür bir içerik olmaksızın, siyaset ve kimlik yoluyla aynı derecede etkili olabilirler.

Etnik kimlikler metaforik akrabalığın birer ifadesi olarak da görülebilirler. Bazı ortak köken nosyonları etnik ideolojilerin evrensel bir ögesi olabilirler (Nash, 1988; Yelvington, 1991).

'Irk' nosyonları kimi zaman, ama her zaman değil, bu tür ideolojilerin bir parçasıdır. Bazen akrabalık şecereleri gibi etnik ideolojiler her ne kadar aktüel bağlantılar bilinmese de, ortak kökeni bilinen bir ataya dek uzatılabilirler.

Yeni etnik kategorilerin formasyonu, genellikle iki olası yoldan birini takip eder. Öncelikle, mevcut tanımlamaların bir uzantısı olarak meydana gelebilir; bu nedenle de tüm Aymaraların (Andes yerlilerinin bir kategorisi) belirli bir Kolombiyal öncesi toplumun torunları oldukları ve tüm Aymaraların yalnızca genişletilmiş nesilleri ya da köy halkına değil, bir bütün olarak Aymara grubuna sadık olacakları iddia edilebilir. Benzer bir şekilde, on dokuzuncu yüzyılda yeni bir Norveçli etnik kimliğinin yaratılmasında, birbirine kültürel açıdan yakın olan İsveçliler ve Danimarkalılarla ilişkili olarak Norveçlilerin farklılığının argümanı olarak, erken Orta Çağdaki Viking şeflerine dayanan bir şecere kullanılmıştır.

İkinci olasılık ise bunun tam tersidir: Bu olasılık grubun sınırlarının varsayılan ortak köken ile daraltılmasını gerektirir. Bu tür için kullanılan yaygın sosyolojik terim 'bölünüm'dür. İdeoloji ve bireysel kimlik düzeyinde bu, neslin sığlaştırılması yoluyla ifade edilebilir. Bir kişinin grup kökenlerinin, örneğin Adem'e ya da Nuh'a dek genişletilmesi yerine, kişi bu yolla kökenlerini kendi oğulları ile sınırlandırabilir (ya da daha yakın bir atası ile -'İsrail'in on iki kabilesi' ile karşılaştırılabilir) ve böylece mevcut etnik sınırlarının geçerliliğini iddia edebilir.

Etnik kimliklerin belirlenmesine dair bu her iki olasılık da geçmişin yeniden yorumlanmasını gerektirmektedir. Soy nosyonunun kendisi de çok anlamlıdır. Eğer bir ortak kimlik, bir ortak soy nosyonunu öngörüyorsa, birinin bugünkü etnik kimliğinin başlangıç noktasının bulunması için kaç nesil öncesine gidilmesi gerekmektedir? Bu sorunun objektif bir ceva-

bı yoktur: Cevap sosyal bağlama göre değişir.

Etnik kimliğin bu unsuru, ideoloji ile toplumsal eylemler arasında basit bir birebir ilişki olmadığını da göstermektedir. Her ne kadar Yahudiler etnik kimliklerini ortak soya dayandırarak meşrulaştırıyorlarsa da, tüm Yahudilerin aynı soydan gelmedikleri açıktır. Orta Avrupa Yahudileri, Doğu Avrupalılar; Kuzey Afrika Yahudileri ise Kuzey Afrikalılar gibi görünmektedir. Topluluk içinden evlenme ideolojisine rağmen, çevre topluluklarla evlilik de gözardı edilemeyecek düzeyde olmuştur.

Sonuç olarak, atfedilen ortak köken kriterleri herhangi bir toplumdaki olası etnik kategori sayısını azaltmaktadır. Etnisitenin doğanın bir gerçeği değil, toplumsal bir yaratma olduğu ve etnik çeşitliliğin kültürel çeşitliliğe karşılık gelmediği doğrudur. Ama etnik kimlikler işleyebilmek için üyelerini ikna edici bir özellikte olmalıdır -ve aynı zamanda da grubun üyeleri olmayanlarca da meşru kabul edilmelidir. Eğer Londralı bir punk grubu hayali ve bulanık bir geçmişe dayanan ortak bir kültürleri olduğunu iddia ederse, bir etnik kategoriye dönüşme potansiyelleri başkalarının kabulüne bağımlıdır. Benzer bir biçimde, eğer biri Hintliler ve Afrikalıların aynı kökenlere sahip olduklarını ve bu nedenle de bir etnik grup olarak kabul edilmeleri gerektiğini iddia ederse, Afrikalılar ve Hintlilerin çoğu bunu reddedeceğinden, o kişi muhtemelen başarısız olacaktır.

Son yıllarda, antropologlar tarih ve kültürel sembollerin etnik kimlikler ve örgütlerin yaratılışında ne şekilde maniple edildiklerini araştırmışlardır. Böyle bir odaklanma, etnik kimliğin yapılandırılmış önemli bir düşünce olduğunu göstermektedir; şimdi bunun nasıl gerçekleştiğine dair birkaç örnek üzerinde duracağız.

Atasal bir kimliğin yaratılışı

Quebec'teki Huron Yerlileri bugün kabul gören bir Kanada 'kabilesidir' (Roosens, 1989). Diğer yerli nüfusların aksine, onlar kendilerini topluma geniş ölçüde baskı gören, kaybolmakta olan özel bir kültüre sahip, yüzyıllardır sömürgeciler ve Kanada otoritelerince taciz edilen, katledilen, sivil ve bölgesel haklardan yoksun bırakılan insanlar olarak tanıtmakta başarılı olmuşlardır. Etnik liderlerinin durumlarını ortaya koyuşu ile tarihi kayıtlarda geçen gerçeklerin karşılaştırması, kolektif kimlik ve siyasi uyum yaratmak için tarihin yeniden yorumlanmasında oldukça eskiye gitmenin mümkün olduğunu göstermektedir.

Huronlarla ilgili tarihi monografiler sömürgecilerle ilişkilerinin yüzyıllarca hem istekli hem de çıkarcı bir şekilde yürüdüğünü göstermektedir. Onlar yerleşikti ve Fransız kürk tacirleri ile on altıncı ve erken on yedinci yüzyıllarda kürkü temin eden göçebe avcılar arasında arabuluculuk görevi üstleniyorlardı. Daha sonraları, onlara din değiştirtmekte başarısız olan Cizvit misyonerler ile de düzenli ilişkiler kurmuşlardı.

Huronların başlıca düşmanları İraqualılardı. On yedinci yüzyılın ortalarında Iroqualılar Huron kasabalarına görülmemiş bir şiddetle saldırmaya başladılar ve hayatta kalanlar da dağıldılar. Onların çoğu Iroqua gruplarının içinde asimile oldu ve bazıları da Quebec'e kaçtı. Geleneksel Huron kültürünün, dilleri de dahil olmak üzere, yok olduğu dönem budur. Daha sonraları Fransızlar ile işbirliği yaptılar ve bu nedenle de hiçbir şekilde yerlisi olmadıkları bir avlanma alanı kazandılar.

Tarihlerine dair etkili bir Huron versiyonu, bu tarihten birçok noktada ayrılmaktadır. Şefleri Max Gros-Louis, *İlk Huron* (Le Premier des Hurons) (1981; Roosens'te referansı vardır, 1989) adlı kitabında bu tarihi anlatmıştır. Kitapta, Yerli kabi-

leler arasında ve özellikle de Huronlar ile Iroqualılar arasında genel olarak geleneksel bir düşmanlık olduğundan bahsetmez. Ayrıca ortaya çıkan bu tür düşmanlıklar olduysa, buna sömürgecilerin neden olduğu da söylenmektedir. Roosens'e göre, kitap 'bir tür pan-yerli kültür' de anlatmaktadır; ki bu kültür 'Yerlileri tüm yabancılara, öncelikle de beyazlara karşı birleştirir'. Gros-Louis'nin kitabında anlatıldığı şekliyle bu 'kültür' Yerlilerin Avrupa-Kanadalı toplumundaki yaygın pozitif stereotipine uyum gösteren ögelerden meydana gelmektedir. Yerliler doğaya yakınlıkları ve bitkiler ile hayvanlara saygıları ile betimlenirler; doğaları gereği konuksever, son derece dürüst, ahlaklıdırlar ve bütünlük içindedirler; anlayışlı, sakin ve yabancı kültürlere karşı açık fikirlidirler. Kısacası, 'Yerli kültürü' birçok yönüyle 'beyazların kültüründen' üstün olarak anlatılmaktadır.

Roosens'in vardığı oldukça katı sonuç, 'Yerli kültürünün' siyasi açıdan etkili olabilecek ama tek taraflı bir icat olduğudur. Yani Huronların mevcut konumlarına, kendi tarihlerinin değiştirilmesi ve soysal kültürlerinin ortaya konulması yoluyla tasarlanmış bir *etnik karşı-kültür*ün yaratılması ile geldiklerini iddia eder; ki bu da oldukça yaratıcı olarak tanımlanabilir. Roosens şu sonuca varır:

> Bu yeni-Huron kültürünün özelliklerini tarihi kayıtlarda betimlenen kültür ile karşılaştırdığımda, çağdaş özelliklerin birçoğunun, neredeyse her şeyin 'sahte' olduğunu gördüm: Folklorik metinler, saç stili, makosenler, 'Yerli' geçit kostümleri, kanolar, çanakçılık, dil, müzik. (Roosens, 1989: 47)

Tarih ve ideoloji

Tarihin seçici yorumlamaları Huronlar gibi azınlıklarla sı-

nırlı değildir. Çağdaş Avrupa ulus-devletleri üzerine çalışan tarihçiler, her ne kadar bu uluslar on dokuzuncu yüzyılda yaratılmış olsalar da uluslarının gerçekten de oldukça yaşlı olduklarını gösterebilmek için büyük zahmetler çekmişlerdir (Anderson, 1991 [1983]). Bu modernliğin bir unsuru olabilir. Huronlarla ilgili kitabında Şef Gros-Louis 'yerli kültürü'nü gerçek Huronların yaşamış oldukları her türlü faaliyetten bağımsız bir öge olarak dış dünyadan soyutlayarak, bu kültürü *bir nesneye* dönüştürmüştür. Kültür bu şekilde cisimleştirildiğinde, maniple edilebilir. Bu nedenledir ki, Huronlar son yıllarda 'bir kültüre sahip olduklarını' ifade etmenin bilinçli bir yolu olarak Yerli isimleri almışlar ve Yerli kıyafetleri giymeye başlamışlardır. Bu tür bireysel kimlik politikaları modern toplumların özelliklerindendir.

Atfedilen eskiye dayanma ve geçmiş ile bağların korunması siyasi meşrulaştırmanın önemli kaynakları olabilir. Kendiliğinden, bir kişinin kendi tarihi (ister uydurulmuş olsun, ister olmasın) etnik kimliğin cazip kılınmasında büyük bir önem taşıyabilir. Hem bireysel hem de kültürel şecereler her zaman seçici yöntemlerle yazılırlar -hem siyasi hem de diğer nedenlerle. Birçok beyaz Kuzey Amerikalı da kökenlerini İngiliz asillerine bu şekilde dayandırır. Aile ağaçlarında fahişeler ve amelelerin olması gerçeği de saklanır. Benzer bir şekilde, Huron yerlileri ve Kuzey Amerika'daki diğer yerli grupları atalarının aslında Avrupalılar oldukları gerçeğini gizleyeceklerdir; ne de olsa karışık evlilikler çok uzun bir süre oldukça yaygındı.

Bu kesişme noktasında, antropologlar etnik oluşum (ethogenesis) alanında çalışma yapan profesyonel tarihçiler ile tamamen ayrılırlar. Birçok tarihçi *gerçekten* ne olduğunu bulmaya çalışırken -ki bazıları 'uydurma' gelenekler ile 'gerçek' gelenekleri bile birbirinden ayırır (Hobsbawm, 1983; bölüm

5)- çoğu antropolog belirli tarihi kayıtların, çağdaş kimlik ve siyaset yaratımında ne şekillerde kullanıldığını göstermek üzerine yoğunlaşmayı yeğler. Antropologlar tarihin geçmişin bir ürünü olmadığını, *bugünün* gerekliliklerinin bir aracı olarak kullanıldığını belirtecektir. Bu nedenle, tarihin bu tartışması geçmiş ile değil bugün ile ilgilidir. Bir sonraki bölümde, geçmişin kendisini de inceleyeceğiz.

Yalnızca kısmen başarılı olmuş bir yapılandırılmış tarih örneği de Mauritus'taki Müslümanlara dairdir (Eriksen, 1988; 1990). Mauritus nüfusunun %17'sini teşkil eden tüm Mauritus Müslümanları on sekiz ve on dokuzuncu yüzyıllarda İngiliz Hindistanı'ndan gelen tacir ve işçilerin torunlarıdır. Onların dilleri Bhojpuri, Sindhi ve Gujerati idi; aralarından pek azı Urdu dilinde okuyup yazabiliyordu. 1972 nüfus sayımında neredeyse tüm Müslümanlar atalarının dillerinin bir Hint dili olduğunu beyan etmişlerdir. (Prestijli bir dil olan Urduca oldukça büyük ölçüde telaffuz edilmiştir.) Ne var ki, on yıl sonraki nüfus sayımında Müslümanların yarısından çoğu atalarının dillerinin Arapça olduğunu beyan etmiştir. 1970'lerde güçlü bir pan-Arap hareketi ortaya çıkmıştır ve 1974'teki petrol krizi ile Araplar siyaset dünyasında güçlü birer söz sahibi olmuşlardır. Böylece, kişinin kökenlerini Pakistan ya da Hindistan'a uzatmasındansa, bu akımın bir parçası olmak daha ilginç bir hale gelmiştir. Bu yolla, Mauritanlı Müslümanlar atalarına dayanan kültürlerini yeniden tanımlamışlardır. Başkent Port-Louis'de Müslüman kadınlar türban takmaya başlamışlar ve erkekler de uzun beyaz elbiseler giyinip, sakal uzatmaya başlamışlardır. Hintli işçilerin torunları olmaktansa, Arapların torunlarına dönüşebilmek için büyük bir çaba sarf etmişlerdir. Ne var ki, Arap dünyasına doğru bu yöneliş diğer Mauritanlılarca kabul görmemiştir ve birçoğu Müslümanların da tıpkı Hindular gibi birer Hintli olduklarını söylemiştir. Yani

diğer bir deyişle, yeni kimlik zorlama bir kimliğe dönüşmüştür. 1980'lerde Arap dünyası merkezinde toplanmak bir şekilde seyrekleşmiştir ama Körfez Savaşı esnasında, her ne kadar hem Mauritus hem de Pakistan müttefik tarafın yanında olsa da, birçok Mauritanlı Müslümanın Irak'ı desteklediğinin de belirtilmesi gerekmektedir.

Bu iki örnek, Huronlar ve Mauritanlı Müslümanlar, etnik grupların birer parodisi olarak görülebilirler ama göründüklerinden daha tipiktirler. Geçmişin yorumlanışı her etnik kimlik için önemlidir ve bu tür yorumlamalar ile 'nesnel tarih' arasındaki ilişki de çelişkilidir. Mitoloji ve tarih arasında yaptığı bir karşılaştırma da Lévi-Strauss'un da iddia etmiş olduğu gibi (Lévi-Strauss, 1962), tarihi kayıtlar yalnızca belirli bir zaman diliminde meydana gelmiş olan olayların bir kesrini içerir ve mecburen yorumlama ve seçiciliği gerektirir.

Etnisiteyi şekillendiren 'nesnel kültür' olmadığından, etnik kimliklerin kültürel değişimlere rağmen korunabileceği de söylenebilir. Ne var ki, bu tür bir kimlik koruması paradoksal görünebilir çünkü etnik ideolojiler grubun kültürel içeriğini, sürdürülen mevcudiyet ve grup uyumunu meşrulaştırmak için kullanır. Leach'in Kaçin politikasına dair yaptığı çalışmasındaki önemli bir nokta (1954) ideoloji ile toplumsal pratik arasında hiçbir zaman mükemmel bir uyum olmadığıdır. Leach aynı Kaçin mitoloji ve kozmolojisinin, birbirinden oldukça farklı iki ayrı toplumsal düzeni, sırasıyla eşitlikçi ve hiyerarşik olan *gumlao* ve *gumsayı* meşrulaştırmak için kullanılabileceğini göstermektedir (Leach, 1954: bölüm 3). Sembollerdeki bu çok anlamlılık ya da 'çokseslilik' (V. Turner, 1967) onların siyasi açıdan maniple edilmelerini mümkün kılar. Bu nedenle Sri Lankalı Tamiller ve Sinhalezler de aynı mitolojilerin biraz farklı versiyonlarına sahiptirler: Her iki grup da kendi siyasi projelerine uyum sağlayacak versiyonlar yaratmışlar-

dır (Kapferer, 1988). Aynen bireylerin çocukluklarını romantikleştirdikleri gibi, görünen o ki, etnik gruplar da trajik ve kahramanca tarihler kazanabilirler. Ve, Comarofflar'ın belirttiği gibi, 'etnisite 'bir yandan belirli tarihi süreçlerin ürünü iken, aynı zamanda da özerk bir gücün 'doğal' görünümüne de bürünür; sosyal hayatın gidişatını belirleme gücüne sahip bir 'ilke' görünümüne' (Comaroff ve Comaroff, 1992: 60). Burada anlamaya çalıştığımız şey de bu nedenle geçmiş değil, geçmişin günümüzdeki *insa*sıdır.

Kimlik sürecinde toplumsal etmenler

Kültür bir anlamda yaratılmıştır ve kültür ile ideoloji arasındaki ilişki de çok müphemdir. Gene de etnik kimliklerin toplumsal olarak meşrulaştırılmasında hiçbir şeyin eşit bir biçimde rol alamayacağı da ortadadır. Eğer taşıyıcılar kendi kültürlerinin belirli bir tanımının açıkça yanlış olduğunu iddia ederse, bu onlara güçlü bir etnik kimlik sağlayamaz. Eğer bir grubun kendi kültür tarihlerine dair anlattıkları, ciddi bir biçimde başka gruplarca yalanlanıyorsa; Mauritian Müslümanlarında olduğu gibi, tarihi kayıtlarda öne sürülen kimliğin korunması da sorunlu olabilir. Bu nedenle, etnik kimlikle ilgili her şeyin bir aldatmaca ya da ikna etme çabası olduğu sonucuna da varamayız. Bu bölümdeki ilkesel noktalardan biri kimliklerin belirsiz olduğu ve bu belirsizliğin tasarlanmış bir tarih ve tasarlanmış bir kültürel içerik ile ilişkili olduğu idi.

Birkaç yazar *yararlılığı* etnik kimliğin korunmasındaki en önemli değişken olarak görerek, kimliğin kısıtlı kaynaklar üzerine yapılan rekabetle biçimlenen etnik siyasi örgütlenmeyle bağını ön plana çıkartmışlardır. Ne var ki, yararlılık nosyonları da birer kültürel icattır ve bu nedenle de elverişli olan ile anlamlı olan arasındaki sınır da bulanıklaşır. Hangi et-

nik ya da diğer tür kimliğin gelecekte verili bir toplum için egemen olacağını tahmin etmek de bu nedenle güçtür.

Ayrıca, bir dizi etnik kategorinin, refah ve siyasi güç elde etme şanslarını azaltsa bile, kendi kimliklerini yeniden ürettikleri de gözlemlenmiştir. Bu satırlarda ben de Mauritian Kreolleri ile ilgili yorumlarımı dile getirdim (Eriksen, 1986; 1998): Kreol kimliğinin dahili ve harici bir biçimde kimlik işaretleri olarak kullanılan unsurları, toplumsal hareketlilik ve siyasi örgütlenme ile bağdaşmayan değerleri vurgulamaktadır. Bireysel özgürlük tipik bir Kreol 'kültürel özelliği' olarak görülmektedir ve resmi siyasi örgütlenme ile uzun vadeli planlamayı oldukça güç kılan yollarla ifade edilmektedir.

Benzer satırlarda yine Avrupa'daki Çingene kimliğinin de, bir rekabet stratejisi olarak değil, bir kültürel ve sembolik fenomen olarak değerlendirilebileceği tartışılmıştır. Çingene toplumu egemen toplumdan farklı değerler sergilemektedir ve Çingenelerce hedeflenen amaçlar yerleşik nüfusun hedeflerinden farklıdır (Stewart, 1991; Okely, 1983). Bu nedenle, gruplar arasında gerçek bir rekabet yoktur. Çingene kimliği de böylece grup rekabetinin bir unsuru olarak değil, kültürel bir gerçeklik olarak değerlendirilir.

Mevcut bir Avrupalı kimliği var mıdır?

Kimliklerin gelişimine dair daha iyi bir anlayış geliştirebilmek için (bu mutlaka bir açıklama olmak durumunda değildir), yeni gelişen kimliklerin ortaya çıktığı tarihi kesişme noktalarını ve bu kimliklerin kabulü ya da reddine yol açan süreçleri incelemek açıklayıcı olacaktır. Avrupa toplumunda daha sıkı siyasi ve ekonomik entegrasyon yaratmak için girişilen mevcut çabalar ve bu tür girişimlere gösterilen yaygın karşı duruşlar, bu açıdan ilginç bir malzeme temin edebilir ve aynı

zamanda da kimliğin tasarlanan yeni tanımlarına dair bir fikir verebilir.

Avrupa Komisyonu bir düzenleyici organ, bir pazar ve bağımsız devletler arasındaki bir ittifak olarak değerlendirilebilir. 1957'de kurulduğunda öyle idi. Ne var ki, 1980'lerde ve 1990'ların başlarında önemli konularda entegrasyonu güçlendirmek Komisyon'un siyaseti haline dönüştü. Siyasi gücün ulusal başkentlerden gelişmekte olan Brüksel'e transferi fark edilir biçimde bağlılık ve sadakati yeniden tanımlama girişimlerini gerektirmekteydi. Bu değişimin olası sonuçlarından biri Avrupa Parlamentosu'ndaki siyasi partilerin sonunda milli değil, siyasi kanallarla ittifak kurmaları olabilirdi. Yani örnek vermek gerekirse, Yeşiller ve Sosyal Demokratlar, kendi ülkelerinden başka partiler yerine, diğer Avrupa ülkelerinin Yeşilleri ve Sosyal Demokrat partileri ile bloklaşacaklar. Avrupa'nın entegrasyonunun ekonomik etkileri, örneğin kendi bölgelerinde Fransa için değil de giderek daha çok Avrupa için üreten Fransız köylüleri için de güç bir duruma dönüşebilir. Yasamanın standartlaşması süreci de giderek hız kazanmaktadır.[3]

Avrupa entegrasyonuna giden siyasi gelişmeler, bir ortak Avrupa kimliğinin de önünü açacak mıdır? Bu sorunun en az üç ilginç yanı vardır. İlkin, Avrupa entegrasyonuna gösterilen ilgi en çok en fakir bölgelerde ve farklı nedenlerden ötürü en büyük siyasi ve ekonomik çıkarları elde edecek siyasi ve ekonomik seçkin çevrede görülmektedir. Diğer bir deyişle, bu açıdan bakıldığında kimlik formasyonunun yararlık algılayışına bağlı olarak değiştiği görülmektedir.

İkinci olarak, ekonomik ve siyasi süreçler, her ne kadar birer dürtü olarak da işleseler, tek başlarına kimliğin gelişimi

3 Danimarka ve Fransa nüfuslarının yaklaşık yarısı, Haziran ve Eylül 1992'de gerçekleştirilen referandumlarda Maastricht Birliği Antlaşmasına 'hayır' demiştir

için yeterli değildir. İdeolojinin üretimi -açıkça, ortak bir tarihin yaratılışı- da oldukça kritiktir. Bazı yeni Avrupa tarihi kitapları da geçmişi yeniden şekillendirmeye çalışmıştır. Belki de bunların en tanınmışı Jean-Baptiste Duroselle'in, 'birleşmiş bir Avrupa inşa etmek... mümkün olmalıdır' (Duroselle, 1990, 414) sonucuna vardığı *Avrupa -İnsanlarının Tarihi* (Duroselle, 1990) isimli kitaptır. Kitap birkaç Avrupa dilinde yayımlanmıştır. Daha eski tarih kitapları ulus-devletlerin ortaya çıkışını vurgulamış ve tarihi ulusun bakış açısından yazmış olsalar da, bu kitap ortak Avrupa mirası ile yerel ve bölgesel topluluklara ağırlık vererek, ayrı ayrı milletlerin rolünü azımsamaktadır. Kabaca dile dökülmüş olan şey, Yunanistan'ın görünürde İrlanda ile aynı tarihe sahip olduğu ama Türkiye ile farklı bir tarihe sahip olduğu bir Avrupa tarihidir.[4] Bu da tarihin yanlışlığı ispatlanabilecek olan bir dizi yorumlamaya açık olduğunu gözler önüne sermektedir. Her ne kadar bu tür bir kimlik tek bir Avrupa için 'nesnel tarih' açısından birçok şey temin edecek olsa da; hiç kimsenin, Doğu Akdeniz'deki tüm insanları bir arada toplayan bir Levanten kimliği yaratmaya çalışmamasının siyasi ve ekonomik nedenleri vardır.

Üçüncü olarak, bir Avrupa kimliği ulusal ve etnik kimliklerle tezat oluşturmamaktadır (A.D. Smith, 1992). Toplumsal kimliklerin bölücü bir karakteri vardır; bu karakter de Evans-Pritchard'ın (1940) Nuer siyasi örgütlenişine dair çalışmasındaki genel formülle uyumludur. Bir ailenin üyesi olmak bir etnik grubun üyesi olmayı da engellemez; aynı şekilde bir etnik grubun üyesi olmak da her zaman daha kapsamlı bir katego-

4 Neumann ve Welsh (1991) 'Türk' kelimesinin yüzyıllardır nasıl Avrupa kimliği için *Öteki* anlamını taşıdığını açıklamışlardır; diğer bir deyişle Avrupa kimliğine dair düşüncelerin özellikle de Türklerle tezat oluşturacak şekilde yapılandığını. Belki de Avrupa kimliğindeki bu etken Türkiye'nin neden AB üyeliğine alınmadığının bir açıklaması olabilir.

rinin üyesi olmayı engellemez. Ne var ki, o daha kapsamlı grubun var olabilmesi için, *toplumsal açıdan geçerli* olması gerekmektedir. Pazarlayabileceği birtakım malları olmalıdır -siyasi ya da sembolik materyaller- ve bu mallara hedef kitlesince bir önem atfedilmelidir.

Bir Avrupa kimliğinin olup olmadığı ya da yakın bir gelecekte gerçekleşip gerçekleşmeyeceği sorusu kesin bir şekilde yanıtlanamaz. Söyleyebileceğimiz tek şey, bunun hem sembolik meşrulaştırma hem de siyasi örgütlenme şartlarına bağlı olduğudur.[5]

Kimlikler ne yapar?

Etnik kimlik, tehdit altında olduğu düşünüldüğü zamanlarda kritik bir önem taşımaya başlar. Etnisite ilişkilerin bir unsuru olduğundan, sınırların öneminin de onlara yöneltilen baskıya bağlı olduğu söylenebilir. Diğer taraftan, etnik kimlik ifadelerinin de dışarıdan gelen tehditlere ya da sosyal evrende bir düzen yaratılması girişimlerine karşı gösterilen psikolojik bir savunma olarak değil de, siyasi çatışmaların birer aracı olarak algılandıklarını görmüştük. Etnik kimlikler toplumsal açıdan en çok, yasalaşmış etnik ideolojilerin iki koşulu yerine getirildiğinde önem kazanır. Bu önemli konuyu ileriki bölümlerde yeniden ele alacağız.

Kimlik süreçleri ikilidir ve büyük ölçüde siyasetinki kadar anlama dair unsurlar içerir. Fonksiyonel ya da aktör merkezli etnisite açıklamaları, karşılıklı ilişki ve grup rekabeti düzeylerinde etnik bütünleşme için iyi birer analiz temin edebilir ama

5 Salman Rüşdü, açıkça işlemeyen bir kimlik önermiştir; İngiliz Milletler Topluluğu kavramı ile ilişkilidir bu kimlik. 'Bir İngiliz Milletler Topluluğu yazarı' olarak kendisiyle röportaj yapıldığında, bu 'tuhaf terimi' yararsız hatta biraz tatsız bulduğunu kabul etmek durumunda kalmıştır.

genellikle etnik kimliklerin insanlar için neden bu denli önemli ve radikal olduğunu sormazlar; Benedict Anderson'un da ortaya koymuş olduğu gibi (1991 [1983]) insanların neden sosyal sınıfları ya da şehirleri için değil de milletleri için ölmeye hazır oldukları sorusunu sormaz. Burada, bu karmaşık soruya basit bir cevap vermek yerine, salt bir spekülasyon kaynağı olmaktansa bu sorunun nasıl anlamlı bir şekilde yönlendirilebileceğini göstermeyi tercih ettim.

Bir sonraki bölümde etnik kimlik ve grup formasyonu sorularına şimdiye kadar irdelediğimiz bakış açılarını bütünleyici bir şekilde bakacağız. Şimdi tarihi ve sosyal makro süreçlerin etnik gruplar ve kimliklerin gelişimindeki önemini incelemeye geri dönüyoruz. Sonuç olarak, önyargılara rağmen sosyal antropolojinin nasıl küçük ölçekli toplumlar ve kişiler arası ilişkilerin lehine işleyen, çağdaş dünyanın küresel süreçlerinin anlaşılmasına yarayan bir araç olduğu da belirtilecektir.

5. TARİHTE ETNİSİTE

Totemizm, yapısal olarak benzer toplumsal gruplaşmalar -tek bir siyasi toplulukta birleşebilecek ya da birleşmeyecek gruplaşmalar- arasında simetrik ilişkilerin kurulması ile ortaya çıkarken etnisite yapısal olarak benzer olmayan gruplaşmaların tek bir siyasi ekonomide asimetrik bir biçimde bir araya gelmesiyle ortaya çıkar.

John ve Jean Comaroff (1992: 54)

Ebeveynleriniz nereli? Ya büyükbabalarınız? Sonuç olarak, eğer soruyu soran devam edecek olursa, sonradan ekilmiş bir kök bulacaktır. Sonuç olarak Amerikalıların yüzde yüzü, yüzde yüz başka bir şeydir.

Smithsonian Üniversitesi İki Yüzüncü Yıl Sergisi'nin özdeyişi, Washington, D.C.

Buraya kadar sunulan argüman ve malzemeler, her ne kadar etnisite modern toplumlarla sınırlı olmasa da, modern bağlamlardansa gayri-modern bağlamda daha az rastlanabilecek birçok etnikler arası süreç olduğunu göstermektedir. Bu özellikle de, geniş ölçüde okur yazarlık gerektiren dönüşlü bireysel kimlik ve kültürün yeniden tanımlanması süreçleri için doğru olabilir. Çağdaş milliyetçilik ve azınlık meseleleri fenomenleri açıkça modern dünya ile sınırlıdır. Kültürel farklılıklara dair kolonyal dönem öncesi nosyonların, kapitalizm ve devletin bir sonucu olarak meydana gelen fenomenlerden tamamıyla farklı bir şeyi ifade ettikleri de iddia edilebilirdi (Southall, 1970; Fradon, 1987). Diğer taraftan, Barth'ta (1969b) incelenen çeşitli etnik süreçlerin de büyük ölçüde gayri-modern yerleşimlerde yer aldığını unutmamalıyız.

Bu bölümde 'etnik oluşum' -etnik ilişkiler ve etnik kimliklerin yaratılışı- tarihsel değişim açısından incelenecektir. Ön-

ceki bölümlerde tartışılmış olan bazı teorik sorunlar burada aydınlatılacaktır; özellikle de etnisite ve modernlik, kültür ve etnisite, faaliyetler ve yapı arasındaki ilişkiler.

Etnik ilişkilerin tarihi gelişimi

Son değinilen makalesinde Barth (1969a), etnik fenomenin kolonyal yerleşimlerde bile zaten kültürel olarak farklı olan gruplar arasındaki ilişkiler nedeniyle ortaya çıktığını anlatmak için, o dönemler modern olan yaygın etnisite algılayışından bahseder. Barth bunu şöyle açıklar; 'Kendimize bir bölgedeki etnik farklılıkları ortaya çıkartmak için neyin gerektiği sorusunu sormalıyız' (Barth, 1969a: 17). Öyle görünmektedir ki burada ifade etmek istediği şey, etnisite hakkındaki tarihi perspektiftir. Ne var ki, ne Barth tarafından yayına hazırlanan kitap ne de diğer birçok antropolojik etnisite çalışması, bir bölgede etnik farklılıkların nasıl ortaya çıktığını; başlangıçta homojen olan grupların tarihsel olarak nasıl iki ya da daha çok farklı etnik gruba ayrıldıklarını gösterme görevini gerçek anlamda üstlenmemiştir. Barth, mantıksal düzlemlerde mesleki uzmanlaşma ve bir çeşit grup tamamlayıcılığının gelişiminin ayırt edici işaretlerin yaratılışı ve yasallaştırılışını büyük ölçüde teşvik edeceğini ve sonunda da her biri, bir diğerini kendisinden kültürel açıdan farklı değerlendiren ayrı şecerelere sahip farklı grupların ortaya çıkacağını iddia etmiştir.

Kültürel devamsızlık bir dizi yerleşimde kabaca bu yolla gelişmiş gibi görünmektedir. Grupların basitçe ayrıldıkları ve hiçbir tamamlayıcılığın gelişmediği durumlarda, nihai olarak etnisitenin olmadığı bir kültürel çeşitlilik gelişecektir (ki bu kültürel farklılığın sistematik iletişimi olarak tanımlanır). Yine de bu sürecin ampirik olarak çalışılmasında büyük güçlükler vardır, çünkü bu sürece doğal olarak çok uzun ve geniş öl-

çüde bilinmeyen zaman dilimleri de dahildir. Etnik kimliğe dayalı halk hareketleri gibi etnisiteye dayalı siyasi örgütlenmeler de yeni bir olgudur (ve modernleşme süreci ile ilişkilidir) ve antropologların 'etnik oluşum' unsurlarına yoğunlaşmasının nedenlerinden biri de bu olabilir. Bu tür etnik hareketlerin ortaya çıkışının siyasi bağlamı neredeyse tüm durumlarda bir kolonyal durum ya da bir ulus-devlet olmuştur.

Sistem sınırlarının genişlemesi

Etnisite tanımı gereği, ya bir nüfusun toplumsal farklılığından, ki bu da sonuç olarak bu nüfusun iki ayırt edici gruba bölünmesine neden olur; ya da sistemin sınırlarının o ana dek birbirinden farklı olan grupların karşılıklı temasa geçmelerine neden olacak bir şekilde genişlemesinden kaynaklanır. Eric Wolf (1982) toplumlar arasındaki karşılıklı etkileşimin antropologlarca yaygın bir biçimde algılandığından daha yaygın olduğunu iddia etmiştir ve bu tür, eninde sonunda küresel olan etkileşimlerin yaklaşık MS 1400'lerden itibaren büyük önem taşımaya başladığını göstermiştir. Bu bağlantıların tümü, der Wolf, 'sömürgecilik' ya da 'kapitalist dünya sisteminin ortaya çıkışı' altında değerlendirilemez. Gerçekten de, dünyanın pek çok bölgesinde 'kabileler' ve zümreleri birbirine bağlayan önemli ve genellikle yaygın bölgesel ticaret ağları, savaşlar ve göç hareketleri vardı. Bu tür bağlar çoğu zaman antropologların Lévi-Staruss'un (1962) ardından 'soğuk' diye tanımlamaya başladıkları toplumlara dair bir bağdır -sürekli bir değişim yaşadığı farz edilen 'sıcak' modern toplumların aksine; değişmeyen, statik toplumlar.[1] Wolf'un bakış açısı, dünyayı bir 'kül-

1 Lévi-Strauss'un bu yorumlaması antropolojik literatürde yaygındır ama muhtemelen yanlış yönlendiricidir. 'Soğuk toplumlar'dan bahsederken, Lévi-Strauss üyelerini kendilerini statik ve değişmez tanımlayan toplumları ifade etmektedir. Aslında, bu toplumlar değişirler, her ne kadar tarihlerine dair çok az şey bilsek de.

türler takımadası' olarak değerlendirmenin yanıltıcı olduğudur; çünkü görünüşte farklı olan toplumlar her zaman kısmen karşılıklı ilişkileri sayesinde korunmuşlardır. Ne var ki, Wolf göstermektedir ki, bu iletişimin yoğunluğu ve dağılımı 'büyük keşifler' ve on beşinci yüzyıldan başlayarak devam eden Avrupa sömürgeciliği ile büyük ölçüde artmıştır. Bugün halen sürmekte olan birçok etnik sınıflandırma ve etnik hiyerarşiler Kuzey ve Güney Amerika, Karayipler, Afrika, Güney Asya, Doğu Asya, Avustralya ve Pasifik'teki Avrupa kolonilerinin kasıtlı ya da dolaylı birer sonucudur.

Açıklık getirmek için, bugüne dek farklı toplumlarda eşit olmayan bir hız ve farklı yollarla işleyen bu değişim süreçlerinin dört unsurunu ayırt etmeliyiz. İlkin, Yeni Dünya'da etnik ilişkilerin gelişiminde etkisi olan kölelik ve kapitalizmin sonuçlarını incelemeliyiz. İkinci olarak, iş gücü göçünün önemi tartışılacaktır. Üçüncü olarak, adlandırma ve semantiğin -dil ve dile dair olmayan dünya arasındaki ilişki- Afrika'da etnik kimliklerin biçimlenmesindeki önemi tartışılacaktır. Dördüncü olarak da, toplumsal değişimlerin kimlik oluşumu ve grup örgütlenmesi üzerindeki etkilerini inceleyeceğim. Bu bölümdeki ampirik örnekler farklı sömürge türleri ve sömürge öncesi etnik ilişkilerdeki çeşitlilik ve kimi benzerlikleri ortaya çıkartacak bir şekilde seçilmiştir.

Kapitalizm

Şayet etnisite ile ifade edilen kültürel farklılıkların toplumsal örgütlenişini kast ediyorsak, etnisite dünyanın birçok yerinde kapitalizm ile birlikte ortaya çıkmış demektir. Epstein'ın da göstermiş olduğu gibi (1978; 1992) Copperbelt bölgesindeki kabile ilişkileri kolonyal barış, parasallaştırma ve iş göçü ile ücretli işlerin başlamasının öncesi ve sonrasında nitelik

açısından farklı idi. Bunların çıkışından önce göçmenler büyük ölçüde köy düzeyinde entegre idiler -akraba grupları üzerinden siyasi olarak ve atalarının topraklarında yürüttükleri çiftçilik üzerinden de ekonomik olarak. Bunun ardından İngilizlerin siyasi nesneleri; bireysel iş akitleri ile paranın dönüşüne dayanan tek biçimli kapitalist ekonomik sistemin katılımcılarına dönüştüler. Göçmenler birbirleri ile yatay rekabete dayalı ilişkiler kurdular ve önemli bir etnik öge taşıyan mesleki hiyerarşi içerisinde sıralandılar: İdari konumlarda vatanlarından uzak yaşayan Avrupalılar vardı. Eskiden toplumsal sistemin geçerli sınırları köyün de sınırlarını teşkil ederken, bu noktadan sonra fiziki olmayan bir sınıra dönüştü; ki bu sınırlar ikamet ettikleri yer, akrabalık sistemleri ve gelenekler yerine, başkalarının sınıflandırılmasına dayanan bir sınırdı. Dile dair sınırlar arasındaki karşılıklı etkileşim arttı (genellikle Bemba ya da İngilizce gibi dillerin *linguas francas*'a dönüşümü) ve bunun bir sonucu olarak da kendi kökenleri ve kültürel kimlikleri konusunda daha bilinçli oldular: Günlük geçerliliği olan bir etnik kimliğe ihtiyaçları vardı. Dahası, 2 ve 3. bölümlerde de tartıştığım gibi, kentsel yerleşim gayri resmi ve resmi örgütlenmeler için de yeni fırsatlar sundu. Birahaneler, dernekler ve daha sonra da siyasi partiler grup örgütlenmesi için yeni olanaklar yarattı. Böylece Copperbelt'in bazı bölgelerinde 'kabileler' etnik kimliklerine göre örgütlenen birer çıkar grubu olarak ortaya çıktılar. Elbette ki, etnik örgütlenişin bu biçimi koloni öncesi dönemlerde bilinmemekteydi. Bu düzende, temelde kapitalizm ile ilintili idi. Dahası, bu gibi bir durumda grup aidiyeti için sarih kriterler koymak da zorunlu olmuştu.

Benzer bir gelişme, ulus devlete giderek daha çok entegre olmaları nedeniyle, Kanada Yerlilerinde de yaşandı. Yerli kimliği belirli hakların temini için olası bir araca dönüşür dönüş-

mez, Yerli kimliği soyut bir 'bütünü kapsayan' kimlik olarak geçerlik kazandı; aynı zamanda da Yerliler ile yerli olmayanların birbirinden ayırt edilmeleri için açık kriterlerin bulunması önem kazandı (bölüm 7).

Sömürge toplumlarında, etnik ya da 'ırksal' ögelerin iş bölümüne etki etmesi belki de daha açık bir durumdu. Bu tür bazı toplumlarda, Malezya ve Guyana gibi, farklı işçi kategorileri sistematik olarak farklı 'ırk' ya da 'gruplardan' seçiliyordu. Köleliğin ilgasının ardından (1835-9) binlerce Doğu Hindistanlı, şeker plantasyonlarındaki eski kölelerin yerini almak üzere bu toplumlara birer sözleşmeli işçi olarak gönderildiler. Bu toplumlarda, kolonyal etnik kategorizasyonlara dayanan iş bölümü ortaya çıktı.

Mauritus'ta, Hintliler şekerkamışı tarlalarında ve bunların arasından da Brahminler *sirdarlar*, işçi başları olarak görevlendirildiler. Birçok Kreol (kölelerin torunları) artık şeker fabrikalarında birer kalifiye işçi ve zanaatkâr olarak çalışıyordu. Orta düzeydeki idari işlerde Çinliler ve 'Mulattoiler' çalışırken, içtimai idareciler hep Franko-Mauritanlılardı (beyazlar). Trinidad, Guyana ve Fiji'de bu görünüm farklı idi; Trinidad'ta ustabaşları siyahlardı. Belirli kategorilerden insanların, belirli tür işlerde çalışmak üzere bir donanıma sahip oldukları fikri giderek kolonyal ideoloji ve pratiğin bir parçası haline dönüştü. Tanımlanan farklı grupların üyelerinin farklı siyasi hakları vardı; bireyler ekonomik ve siyasi sistemlerde hangi kategoriye yerleştirildiklerine bağlı olarak sıralanıyorlardı.

Bugün bu toplumların çoğunda önemli bir sosyal olgu ve siyasi örgütlenmenin temel ilkesi olan etnisite (Malezya için, Nash, 1998 ya da; Guyana için B. Williams; Trinidad için Klass, 1991 ve Vertovec, 1992; Mauritus ve Trinidad için Eriksen 1992a) bu nedenle işin kolonyal dağılımı ile ilişkili bir biçimde değerlendirilmelidir.

Bilimsel ırkçılık on dokuzuncu yüzyılın sonunda, büyük ölçüde köleliğin ilgası çağrılarına bir yanıt olarak doğmuştur (Todorov, 1989; Banton, 1987). Her ne kadar çoğu bilim adamı ırk kavramını 1920'lere gelindiğinde reddetmişlerse de, ırka dair kültürel sanılar halk tasniflerinde mevcudiyetini hâlâ korumaktadır. Kişilik özellikleri ve kültürel farklılıklar halen pek çok toplumda insanlara 'ırk' temelinde atfedilmekte ve bu yolla da 'ırklar' etnik kategorilere dönüşebilmektedir. Bu tür toplumlarda bir kişinin fiziksel özellikleri, toplumun diğer bireylerine o kişinin 'ne tür bir insan' olduğunu söylemenin uygun bir biçimsel yoludur. Böyle kategorizasyonlar ve bunların beraberinde gelen değerlendirmeleri ile stereotipleri kolonyal tarih ile özel bir işbölümü ve siyasi gücün bir ürünüdür; onlar Finlileri İsveçlilerden ayırt eden etnik farklılıklardan daha doğal değildirler.

Yeni Dünya'ya nakledilen Afrikalı köleler ve Hint Okyanusu'ndaki sömürge adaları on altıncı yüzyılın başlarından itibaren karşılıklı olarak birbirini anlayamayan ve genellikle birbiriyle ilişkili olmayan diller konuşan, farklı akrabalık sistemlerine sahip birçok değişik gruba ait olmuştur. Farklı ekonomik ve siyasi koşullar altında göçün ardından bu insanlar ayırt ediciliklerini koruyabilir ya da aslında oluşturduklarından farklı yeni grupların içinde eriyebilirlerdi. Bu gerçekleştiğinde, kölelerin bir tür grup kimliğine sahip olmalarını engellemek için katı kıstaslar getirilmiştir. Aileler parçalanmış ve farklı diller konuşan kişiler bir arada yaşayıp çalışmaya zorlanmıştır. Bunun sonucu olarak, insanları mesleki kategorilere bölen katı yasalar ve renge dayalı siyasi konular ortaya çıkmıştır. Renge dayalı ayırt edici etnik kategoriler anavatan ya da anadil gibi özelliklerden daha çarpıcı bir hale gelmiştir. Köleler ve sonra-

dan düşük ücretli işçi sınıfı olarak, bu insanlar yöneticiler tarafından ortak bir biçimde damgalanmışlardır. Maruz kaldıkları farklı muameleler nedeniyle, aynı siyasi çıkarları gözetir olmuşlardır. Böylece Karayipler, Amerika Birleşik Devletleri ve Hint Okyanusu'nda farklı bir 'siyah' etnik kategori gelişmiştir ve bu kimi zaman siyasi olarak da vuku bulmuştur.

Farklı ekonomik ve siyasi koşullar altında, bu tür bir etnik kimlik pratik olmayabilirdi: Wolof, Ibo ve Ashanti kökenli kişilerin kendilerini aynı grubun üyeleri olarak farz etmelerine pek rastlanmamaktadır.

'Siyah' etnik kimlik sosyal bağlam ile ilgilidir. Karayipler'de siyahlar ve melezler (kahverenkli) arasındaki ayrılıklar geleneksel bir biçimde çizilmiştir ve toplumsal olarak da geçerlidir. Tarihsel olarak, melezler kısmen öncelikli bir grup olmuştur. Yerleşik beyazlar ve köle kadınların gayri-meşru çocukları olarak, 'Mulattolar' kategorisiiidekilerin genellikle babalarının varisleri olmalarına izin verilmemiş ama buna karşılık, genellikle azat edilmiş ve eğitilmişlerdir. Bugüne dek, melezler bu toplumlarda özgür meslekler edinmişlerdir; Jamaika'da 'melez' açıkça 'orta sınıf' ile aynı anlama gelmektedir. Aksine Amerika'da Mulatto kategorisi on dokuzuncu yüzyılda kaybolmuştur. Bugün, en küçük bir fenotipik Afrika kökeni izi taşıyan bir birey 'siyah' olarak sınıflandırılmaktadır. Böylece siyah tarihi konusunda ünlü bir Amerikalı profesör, köleleğin ilga edilişinin 150. yıldönümü anısına bir konuşma yapmak üzere 1989'da Trinidad'a geldiğinde, Trinidadlı dinleyiciler adamın neredeyse beyaz olduğunu keşfederek irkilmişlerdir. Elbette ki Amerika'da kendini siyah olarak tanımlamaktan başka bir seçeneği olamazdı.

Sözleşmeli Hintli işçilerin on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında kimi plantasyon kolonilerine gelişleriyle, yeni bir etnik karmaşa gelişmiştir. Öncelikle, Hintli etnik kimliğin gelişmesinin temelinin, siyah kimliğinin gelişmesinden farklı olduğunu belirtmek ilginç olacaktır. Her ne kadar ekonomik ve siyasi koşulları az çok kölelerininkinden iyi de olsa (Tinker, 1974) Hintliler göçün ardından kendi topluluklarını biçimlendirmekte özgür olmuşlardır. Sonuç olarak, yeni dünyalarında önemli kültürel alışkanlıklarını koruyabilmişlerdir. Biraz abartarak da olsa Hint-Trinidadlı yazar V.S. Naipaul (1969) kırsal Trinidad'ı kırsal Bihar'ın (Kuzey Hindistan'da bir eyalet) bir kopyası olarak tanımlamıştır. Bu toplumların kimilerinde, özellikle de Mauritus'ta kast sistemi toplumsal ve siyasi hayatta önemli bir yer teşkil etmeye devam etmiştir.[2] Hindistan'da geçerli olan dilsel ve kültürel bölünmeler, özellikle de Müslüman-Hindu ayrımı ve Hint-Avrupa dillerini konuşanlar ile Dravidan dillerini konuşanlar arasındaki ayrım, bir dereceye kadar yaşamaya devam etmiştir. Sonraki ayrım Mauritus'ta halen devam etse de Trinidad ve Guyana'da görülmemektedir. Bunun birbirini tamamlayan iki açıklaması vardır. Hintli işçilerle sözleşme yapan diğer toplumların aksine Mauritus'ta, zaten belirli sayıda Tamil kölelik döneminde özgür tüccarlar olarak yaşamaktaydı. Yani bir Tamil eliti mevcuttu. İkinci olarak, Tamiller Mauritus'ta, akrabalık ve ortak etnik kimliğe dayalı etkin kariyer ağları kurmaya olanak verecek kadar sayıca etkin bir nüfusa sahipti; yine aynı nedenle az çok içevlilik geleneğini de sürdürebiliyorlardı.

Yüksek sayıda Hintli kabul eden bazı toplumlarda, siyahlar

2 Mauritus'ta siyasi ve ekonomik modernleşme sürecini takiben 1980'lerde kast bölünmelerinin siyasi önemi artmıştır.

kimlikleri ve etnik sınırlarını güçlendirerek tepki vermişlerdir. Hintlileri geri kalmış, cahil ve pagan olarak tanımlamışlar ve bunun sonucu olarak da pek çok siyah kendi kültürünü daha sofistike, daha güncel ve hatta kimi zaman toplumsal hiyerarşinin tabanında yer alan Hintlilerden daha 'Avrupalılaşmış' olarak tanımlamaya başlamıştır. Bu tür bir dinamik, hiyerarşik çok etnikli sistemlerin yaygın bir sonucudur. Güçsüz olan bir grup ayırt ediciliğini saklar ama yine aynı grup daha üst bir konuma geldiğinde üyeleri bu ayırt edici özellikleri dile getirmeye başlar. Bu dönüşüm genellikle koşullara bağlıdır. Denilmektedir ki (Brereton, 1979) on dokuzuncu yüzyıl Trinidadı'nın renkli orta sınıfı yukarıya doğru anti-ırkçı (beyazlara karşı), aşağıya doğru ise (siyahlara karşı) ırkçı olma eğilimindeydiler.

Belirli bir etnik görünümün tarihsel olarak ortaya çıkışını anlamak için, gruplar ya da kategorilerin 'tözsel özelliklerine' dair bir varsayımdan başlamanın yanıltıcı olacağını birçok kez gördük. Mauritus ve Trinidad'daki farklı 'Hintli' kategorilerinin formasyonu da bunu gözler önüne sermektedir. Yalnızca iki toplumdaki 'Hintli' kategorisi etnik bölünmeleri değil, 'Hint kültürü'ne dair betimleyici varsayımlar da farklıdır. Çoğunlukta bulundukları ve devlet bürokrasisine hâkim oldukları Mauritus'ta Hintliler genellikle iyi birer politikacı olmaktan ama 'iş hayatına dair hiçbir yetenekleri olmaması'ndan yakınırlar. Trinidad'da Hintlilerin devlet bürokrasisi üzerinde küçük bir rolleri vardır ve çoğu Hintli iş hayatına atılmıştır. Bu noktada, bireyin yaygın stereotipi tamamıyla zıttır.

Farklı toplumlarda belirli etnik örgütlenme biçimlerinin neden ve nasıl ortaya çıktığını anlamaya çalışırsak, 'Bu insanlar *gerçekten* neye benziyorlar?' sorusu yerine 'Etnik tanımlamalar nasıl yaratılmış; hangi amaçlara hizmet ediyorlar?' sorusunu yöneltmeliyiz. Bu açıdan bakıldığında, kapitalist bir üre-

tim tarzına sahip kolonyal ve koloni sonrası toplumlarda tanımlanabilecek etnisite, koloni dönemi öncesi zamanlarda var olan çeşitli kategorilerden oldukça farklı olmak zorundadır. Bireylerce gerçekleştirilmeye çalışılan hedefler farklıdır, bunları gerçekleştirmek için ihtiyaç duydukları araçlar farklıdır ve yaygın toplumsal sistem de farklıdır. Benim sömürge toplumlarına dair tanımım etnisitenin hem ekonomik ve siyasi koşullarca yaratılan bir fenomen hem de bu tür koşullara karşı geliştirilen bir tepki olarak incelenebileceğidir. Şimdi etnik oluşumun toplumsal ve kültürel değişim bağlamındaki tarihi unsurlarını inceleyeceğim.

'Etnik diriliş': Halktan 'bir halk'a

Geleneksel diye tanımlanan insanların modern ulus devletlere entegre oluşunu takiben, sembolik evrenler pek çok açıdan iç içe girmiştir. İnsanlar eylemleri ve sunumlarında daha benzer olmaya başlamıştır; öğrenilmiş iletişim kurma becerilerinin artan bir bölümü, ilgi kalıpları -kısaca *kültürleri*- ortak bir zeminde buluşmaya başlamıştır. Bu koşullar altında kendi yaşam biçimlerini *bir* kültür ya da *bir gelenek* olarak ifade etmek ya da somutlaştırmaya eskiye oranla daha mecbur kalmaktadırlar; bu yolla da soyut bir toplum bilinci ve farz edilen bir ortak tarihe sahip insanlara dönüşmektedirler. Bu tür bir süreç 1950'lerden başlayarak ama özellikle de 1970'lerdeki petrol krizinin ardından, Hindistan kökenli Trinidadlılar arasında yaşanmıştır (Vertovec, 1991; Eriksen, 1992b). Daha önceleri, 'Doğu Hindistanlılar' ya da Hint-Trinidadlılar siyasi olarak bölünmüşlerdi ve ortak kimlikleri bu denli gelişmemişti. Topraklarından uzakta yaşayan, toplumsal örgütlenmelerinin en önemli odak noktası genişletilmiş akraba grupları ve köyleri olan birer köylüydüler. Sonraki yıllarda eğitim, mo-

dern kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması ve sosyal hareketlilik Hint-Trinidadlıları eskisinden daha geniş bir sosyal sistemin içine entegre etti ve dış dünyaya dair bilgilerini arttırdı. 'Kendi kültürlerinin' korunmasına dair bilinçlendiler ve kültürel ve siyasi çıkarlarını gerçekleştirmeye yönelik örgütler kurdular. Her ne kadar Hint-Trinidadlıların çoğunluğu artık bir Hint dili konuşmasa da; kökleri ve 'otantik kültürlerine' dair arayışlarında büyük ölçüde Hindistan etrafında toplandılar. Trinidad'daki birçok orta sınıf Hindu son yıllarda, kendi tarihlerini asil bir kültür olarak görmelerine yardımcı olan karizmatik Hinducu Sai Baba hareketine katılmıştır (Klass, 1991).

On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında sözleşmeli işçi olarak Trinidad'a gelen Hintlilerin çoğu kırsal bölgelerden gelen aşağı kasttan insanlardı. Ne var ki, torunlarının 'yeniden yaratmaya' çabaladıkları kültür, karakter açısından büyük ölçüde Brahminiktir. Bihar ve Uttar Pradesh'deki ataları hiçbir kolektif örgütlenmesi olmayan ve 'Hintli' sosyal kimliğini taşımayan köylüler idi. Diğer bir deyişle, yarı unutulmuş bir ata kültürünün öngörülen dirilişi nitelik açısından yeni bir şeye dönüşmektedir -eski ve tarihi olarak sunulsa bile. Trinidad'da kullanıldığı biçimiyle 'Hintli' kavramı, bir Trinidad ürünüdür.

Önceleri, Afrika ve diğer yerlerdeki çağdaş etnisite ve 'kabile hayatını' geçmişin izleri ya da eskiden var olan ama kaybolmanın eşiğine gelen örgütlenme biçimleri olarak algılamak, yaygın bir görüştü. Daha yeni araştırmalar göstermektedir ki bu görüş, etnik ideolojilerin kendileriyle uyumlu olsa da (geçmişle sürekliliği etnik grubun birliğinin bir *raison-d'être*'i olarak başlangıca dayandıran ideolojiler) aslında yanıltıcıdır. Her ne kadar kendilerini eski olarak hayal etseler ve eski el sanatlarını, ritüelleri ve diğer kültürel faaliyetleri yüceltseler de, bu tür 'diriliş hareketleri' tamamıyla yenidirler. Bir sonraki örnek bunu açık bir şekilde örnekleyecektir.

Plantasyon toplumları ve köle ticaretinin yaratılışı sömürgeciliğin birer unsuru olarak tanınmaktadır. Nedense daha az incelenmiş olan, Afrika'nın geniş bölgelerinde sömürgeciliğin son dönemlerinde merkeziyetçi devlet yönetimi ve kapitalist üretim sisteminin başlaması nedeniyle meydana gelmiş olan toplumsal ayaklanmalardır. Devlet farklı grupları emsalsiz bir sosyal sistemler ağına entegre etmiştir. Pek çok durumda, bu entegrasyonun insanların gündelik hayatları üzerinde yalnızca yüzeysel bir etkisi olmuştur. Yine de 1990'larda pratik nedenlerden ötürü toplumsal ve kültürel olarak köy düzeyinde entegre olan pek çok Afrikalı olmuştur. Pek çok diğer durumda ise kapitalizm ve devlet, sosyal örgütlenme ve bireysel hayat biçimlerine dair yeni sistematik parametreler getirmiştir. Çoğu araştırmacı (örneğin A. Cohen, 1969; Worsley, 1984; O'Brien, 1986; Peel, 1989) çağdaş etnik tanımlamalar ve sınırların bu süreçlerle yaratıldığını iddia etmişlerdir. Kategorik farklılıklar elbette sömürgecilik ve kapitalizmden önce de varlardı ama belki de 'içinde saklandıkları cep tamamen farklı bir kesimi olan bir kıyafetin parçası idi' (Fardon, 1987: 178). Açıkça, bu tür sınıflandırmalar kısımsal, akıcı ve modern etnik farklılıklardan daha az kurumsaldı.

Özgün alan çalışmaları gibi tarihi malzemelere de bakarak, Jay O'Brien (1986) Sudan'ın Cezire bölgesindeki etnik kategorizasyonlar ve grupların ortaya çıkışını incelemiştir. Bölge 1925'te sulanan pamuk üretimine açılmıştı ve hasat mevsiminde çok sayıda ırgata ihtiyaç oluyordu. Bu tür işlerde kullanılan çeşitli 'kabile' grupları, toplumsal örgütlenişteki farklılıklar nedeniyle kapitalist üretim sistemine farklı biçimlerde entegre olmuşlardı. Ne var ki, O'Brien, yeni etnik kategorizasyonların kültürel farklılıklar nedeniyle değil, kapitalist siste-

me entegre oluştaki varyasyonlardan kaynaklandığını iddia etmektedir. Bunu iki örnek göstermektedir.

Batı Afrikalı çeşitli gruplardan insanlar pamuk işçileri olarak işe alınmışlardı. Bunların hepsi Müslümandı ve çoğu Hausa dilini konuşabiliyordu ama diğer açılardan onlar -ki kendilerini de bu şekilde değerlendiriyorlardı- kültürel açıdan farklılardı. Bu göçmenler ücretli işçiliğe alıştırılmışlardı ve Cezire'deki koşullara kolaylıkla uyum göstermişlerdi; İngilizler de onları genellikle isteklerini tam anlamıyla yerine getiremeyen yerel halktan işçilerin yerini alacak biçimde kullanıyorlardı. Yerel olarak, yerleşikler oldukça pejoratif bir anlam taşıyan 'Fellata' adıyla anılıyordu: Kelime 'çalışkan ve köleye benzer' yan anlamlarını içeriyordu. Yerleşikler bir 'kültürel değişim' sürecine girdiler. Giderek yerel halkla olan farklılıklarını ifade etmeye başlayarak, bunu bir erdeme dönüştürdüler ve diğer kategorilerin gevşek Müslümanlarının aksine radikal İslamcılara dönüştüler. Sonuç olarak kendileri için, Batı Afrika'nın saygıdeğer hacıları için kullanılan 'Takari' adını kullanmaya başladılar. O'Brien bunun kısmen ayrımcılık ve diğer gruplarla bir araya toplanma durumuna karşı bir savunma olduğunu; bu farklı kültürel grupların geçmiş mirasları ile mevcut durumlarına dair ortak noktaları kısmen daha tutarlı bir etnik kimlik oluşturmak için kullandıklarını söyler (O'Brien, 1986: 903).

Aynı bölgedeki farklı bir etnik bütünleşme süreci bugün Joama olarak bilinen insanlara dairdir (O'Brien, 1986). Onlar Arapça konuşan Müslümanlardır ve Arap kökenli olduklarını iddia ederler. Güvenilir ve çalışkan işçiler olarak itibar edinmişlerdir ve Cezire düzeninde özellikle de 1950'lerde oldukça talep görmüşlerdir. Yerleşim alanları pamukçuluk için öncelikli bir eleman pazarına dönüşmüştür. Joama olmadığı halde iş arayan pek çok kişi de bu nedenle, iş pazarına kolay erişe-

bilmek için Joama alanına yakın bölgelere yerleşmeye başlamıştır. Bunlardan bazıları pamuk toplama mevsiminin dışında Joamalar için çalışarak, giderek Joama toplumsal sistemine entegre olmuşlardır. 1977 yılında yaptığı bir alan çalışması sırasında O'Brien kökeni Joama olmayan birçok ailenin asimle olmaya yüz tuttuklarını gözlemlemiştir. Eskiden 'Fellata' olduklarını iddia eden bazıları, çoktan Joama olarak algılanmaya başlamışken, asimilasyon sürecinin daha erken bir döneminde diğerleri 'tıpkı birer Joama gibi olan' iyi işçiler olarak değerlendirilmişlerdir.

Etnik bütünleşmenin farklı süreçlerine dair bu analizler Cezire'deki etnik kimlik oluşumunun mevcut yerel özellikler ve kapitalist üretim sisteminin özel bir kesişmesiyle meydana geldiğini göstermektedir. Daha da genelleştirerek, O'Brien şu sonuca varmaktadır; 'çağdaş Üçüncü Dünya ülkelerinde rastladığımız şekliyle etnisite... modern kapitalizm, ücretli işçilik ve sınıf yapılarını üreten aynı tarihi süreç ile yapılandırılmıştır' (O'Brien, 1986: 905). Diğer bir deyişle çağdaş etnisite ya da 'kabilecilik' geçmişin bir kalıntısı değil, bugüne dek süregelmiş olan modernleşme sürecinin bir ürünüdür. Bu nokta çağdaş Afrika'daki etnisite semantiği ile de desteklenebilir.

Etnik adlandırma semantiği

Antropologların hakkında yazmış oldukları birçok 'kabilenin' etnografın zihninin dışında hiçbir ampirik mevcudiyetinin olmadığı sıkça belirtilmiştir (Southall, 1976; Kuper, 1988). 'Nuerler' ya da 'Dinkalar' gibi olgulara soyut sadakat ve özdeşleşme çoğu durumda faillerin kendilerince akla bile getirilemeyecek bir şey olmuştur. Çoğu zaman, 'kabilelerin' gerçek isimleri bile yalnızca sömürgeci idare tarafından kullanılan birer etiket olarak kalmış ve 'kabilelerin' kendilerince ya

çok az ya da hiç kullanılmamıştır. Önemli bir Nijerya kabilesi ya da etnik grubu olan 'Yoruba' da yirminci yüzyıldaki bu tür fenomenlerdendir. Hiçbir toplumsal anlamı olmayan kategorik etiketler önemsiz gibi görünmektedir ve kolonyal dönem öncesi zamanlarda da pek çok grup akrabalık ve kişisel bağlılıklar üzerinden siyasi olarak örgütlenmişlerdir; genellikle de daha geniş bir kategorik etikete ihtiyaç duymamışlardır. Epstein bunu, Copperbelt malzemesine dayanarak yazdığı bir çalışmasında, '"kabile" teriminin şehirlerde, kırsal alanlardakiyle aynı anlamı taşımadığını; kentsel ve kırsal bağlamlarda "kabileciliğin" oldukça farklı düzenlere dair fenomenlerle ilişkili olduğunu' ifade ederek açıklar (Epstein, 1978: 10). Bu da, her ne kadar koloni döneminde Güney Afrika'da etnisite var olmuş olsa da, bugünkünden çok daha farklı bir biçimde var olduğu anlamına gelmektedir. Karmaşık modern toplumlar, diğer tür toplumlardakinden daha yoğun bir şekilde hissedilen ve daha bilinçli olarak tercih edilen bir kimlik ve sınır korunması sürecini beraberinde getirmektedir.

Etnisite teriminin en genelleyici kullanımına dair bir eleştirisinde Richard Fardon (1987) bugünkü etnik kategorizasyonların, toplumsal işleyişte daha farklı olan tarihi örneklerini gösteren Chamba etnisitesinin gelişimine dair bir örnek verir.

Chambaları bir insan grubu ya da bir etnik grup olarak algılar ve başkalarınca da bu şekilde algılanırlar. Yaklaşık çeyrek milyonluk bir nüfusları vardır ve Nijerya-Kamerun sınırının her iki tarafında da yaşarlar. Batı ve doğu Chambalar farklı sınıflara ait farklı diller konuşurken, merkezi Chambalar 'iki dili konuşanların bir karışımından meydana gelirler' (Fardon, 1987: 179). Chamba şefliklerinin on dokuzuncu yüzyıldaki formasyonuyla devam eden gruplar arasındaki kaynaşma, öyle görünmektedir ki, Chamba insanlarının dağılımını temsil etmektedir.

Bugün bile, farklı Chamba kategorileri ve farklı koşullarda aynı kategorilerin üyeleri, kendilerini 'Chamba grubunun' hem içinde hem de dışındaki başka kategorilerden ayırt eden, dört farklı kişisel tanım kullanmaktadırlar. Chamba kelimesi bu dört kategorizasyonun birinden gelmektedir; Sama ya da Samba ve bir kimlik kartı olarak 'ancak kolonyal düzen ve ardından ulus devletin kurulmasıyla somutlaşmıştır' (Fardon, 1978: 181). Dahası, toplumlarda soya dayalı aynı zamanda aynı yerde bulunan farklılara dayalı zıtlıklar ve sınıfsal zıtlıklar da görülmüştür.

Fardon'un vardığı sonuç şu olmuştur; 'yalnızca Chamba terimi kökenleri, dilleri ve kültürleri farklı olan insanları ifade ettiğinden değil... ama aynı zamanda modern Chamba etnisitesi formundaki etnik kimliklerin çağdaş icatlar olması nedeniyle de Chambalar 19. yüzyılda var olmamışlardır' (Fardon, 1978: 182).

Etnik etiketlerin tarihsel olarak ortaya çıkışına dair ilgili ama daha genel bir noktayı Edwin Ardener 'Dil, etnisite ve nüfus' başlıklı kısa makalesinde güçlü bir şekilde ortaya koymuştur (Ardener, 1989a [1972]). Bu kısmen yoğun ve ateşli açıklamada Ardener öncelikle, sömürge dönemi öncesi kimliklere denk düştüklerini göstererek, çağdaş ve kolonyal etnik etiketlerin anlamının göreliliğini ortaya koyar. Ardından, bu etiketlerin isimlerin yeniden şekillendirilmesi yoluyla çalıştığını, çünkü koloniciler, misyonerler ve yabancı bilginler tarafından kullanılan etiketlerin ilgili kişilerce dönüştürüldüğünü ve uygun bir biçime sokulduklarını iddia eder. Sonuç olarak Ardener belirli bir etnik etiketi taşıyanlar arasında bir biyolojik süreklilik olması gerekmediğini göstermek yoluyla, etnisiteyi tamamıyla demografiden ayırır. Dilsel ve etnik 'kole' kategorisi, der, 'farklı zamanlarda farklı kriterlere göre doldurulmuş olabilir' (Ardener, 1989a [1972]: 69) -diğer bir deyişle,

'Kole' olarak sınıflandırılan insanlar çeşitlilik gösteren ilkelere göre diğer gruplardan meydana getirilmiştir.

Ardener'in etnik sınıflandırmaya dair teorik noktaları şunlardır:

1. Etnik sınıflandırma kişisel tanımlamanın bir refleksidir.
2. Bunda isimlendirici eğilimlerin yakından ilgisi vardır ve bu nedenle de yalnızca dilsel bir nedenden fazlasını içermektedir.
3. Başkalarınca tanımlanma kişinin kendini tanımlamasında önemli bir faktördür.
4. Bireyin kendini tanımlamasının ortaya çıktığı tasnife dayalı düzlemin önemi büyüktür.
5. 'Bilimsel' ve genel yabancı sınıflandırmanın etkisi, bu tür bir düzlemin oluşturulmasında nötr olmaktan uzaktır.

Fardon, Southall ve Ardener etnisitenin semantiği ile ilgilenmişlerdir -grupların kavramsal tasnifinde isimlerin kullanımı ile. Ortak varsayımları, grupların karakterleri gereği akıcı ve bölümlere ayrılmış olduğu ve aralarındaki sınırların belirsiz, flu ve koşullara bağlı olduğudur. Daha geniş insan kategorileri için kesin etiketler oluşturmanın da, bu etiketler resmi isimler halini aldıkça ve grubun üyeleri de kendilerini tanımlamak için bu etiketleri kullanmaya başladıklarında, gruplar üzerinde de bağlamsal ve sosyolojik somutlaştırıcı bir etki yaratır. Bir sonraki bölümde de göreceğimiz gibi, aynı tür süreçler milliyetçi akımlarda da görülmektedir.

Daha büyük daha küçük bir klan grubunun, köylerin ya da bir soyun yalnızca ortak bir etiketle isimlendirilmesi de elbette, farklı ve akıcı grupları etnik kategorilere dönüştürmek için yeterli değildir. Fardon Chamba etnisitesini merkezileşmiş devlet idaresinin gelişimine bağlar ama aynı zamanda başka

yazarların 'kapitalist üretim ve pazar örgütlenmesinin yayılması ile ilişkili olan ekonomik koşullarla da' ilişki kurduklarını belirtir. Bu farklılığı toplumlar arasındaki varyasyonlara atfeder: Onun malzemesi 'Batı Afrika'nın ekonomik açıdan az gelişmiş olan bir bölgesi ile ilgilenirken, Güney Afrika ile ilgili analizlerde ekonomik faktörler de önem kazanır' (Fardon, 1978: 178). Etnisite semantiğindeki değişime dair çalışmalar bu nedenle, bu bölümün başlarında tartıştıklarımıza benzer daha genel sosyal ve kültürel değişim süreçlerine dair çalışmaları tamamlayıcı niteliktedir. 6 ve 7. bölümlerde çağdaş dünyadaki bu tür süreçlere daha yakından bakmadan önce, toplu eğitim ve yeni iletişim teknolojilerinin sonuçlarını da gözden geçirmeliyiz.

Modern eğitim ve etnik kimlik

Teknoloji kültüre dair sınırlamalar ve toplumsal örgütlenme için fırsatlar geliştirmekte önemli bir faktör olabilir. Bildiğimiz karmaşık, geniş yelpazeli toplumların çoğu etkin iletişim teknolojileri olmaksızın daha güçsüz bir şekilde entegre olmuşlardır. Toplu eğitim, ki bu tarih ve kültürü somutlaştıran kitap ve diğer metinlerin yayılımını gerektirir; bu açıdan önemli bir rol oynamaktadır.

Geniş alanları kapsayan tek tip eğitim sistemleri kişinin asla karşılaşamayacağı bir insan kategorisinin soyut tanımlamalarını geliştirmeyi oldukça kolaylaştırır -ne akrabalık bağı olan, ne benzer ne de komşu gruplar (örneğin 'Chambalar' ya da 'Koleler'). Çok sayıda insanın kendiliğinden, hangi etnik gruba ait olduklarını öğrenmelerini o grubun kültürel özelliklerinin ne olduğunu öğrenmelerini sağlar. Böylece standartlaştırılmış toplu eğitim soyut tanımlamaların yaratılmasında oldukça güçlü bir makine işlevi görebilir. Okuma yazma insan-

ların kendi tarihlerine dair 'izin verilmiş' versiyonlar yaratmalarını mümkün kılar ve bunu pek çok okur yazar toplumda yazılı tarih kayıtlarının 'nesnel' statüsü ile meşrulaştırmalarını sağlar (Léevi-Strauss, 1962: b. 9 tarihin bir mit olarak tanımı için); siyasi ya da başka nedenlerle tarihin maniplasyonu, seçimi ya da yeniden yorumlanması etnik bağlılığın yaratılmasında ve yeniden yaratılmasında önemli bir faaliyete dönüşür.

Bu yolla, toplu eğitim kültürün somutlaştırılmasında etkin bir yarar gösterebilir; ki bu etnik kimliklerin meşrulaştırılması için de gereklidir. Toplu halde üretilen 'Bizim kültürümüz' ya da 'bizim insanlarımız' gibi kavramlar bir etnik kültürün zaman içinde varsayılan bir kültürel süreklilik ile şekillendirilmesinde önemli birer araçtır.

Lévi-Strauss'un da belirtmiş olduğu gibi, okuma yazması olmayan insanlar, okuma yazması olanlara göre daha az bir soyutlama yeteneğine sahiptirler, ama okur yazar olmayan toplumlarda yaratılmış olan soyutlamaların farklı bir düzeni vardır: Onlar 'somut olanın bilimi' olarak tanımlanabilir (Lévi-Strauss, 1962: b. 1; b. Comaroff ve Comaroff, 1992: b.2). Benzer bir biçimde, Benedict Anderson da yirmi yıl sonra, kapalı bir köy boyutlarının dışında yaşayan tüm toplumların, üyelerince soyut bir biçimde hayal edildiğini ama hayal gücünün *şeklinin* farklılık gösterdiğini iddia etmiştir. Anderson modern olduğu düşünülen toplumları, özellikle de ulusları farklı ve benzersiz olarak ayırır -bunun en büyük nedenlerinden biri onların 'matbuat kapitalizmi' döneminde ortaya çıkmış olmalarıdır (Anderson, 1991 [1983]; Goody, 1977; aynı zamanda bölüm 6).

Etnisite, tarih ve kültür

Buraya kadar sunulmuş olan antropolojik etnisite perspek-

tiflerinin bazıları *kültürel* özelliklerin etnisiteyi şekillendirebileceği olası yolları inkâr etmektedir. Gerçekten de, pek çok önemli etnisite çalışması -Barth (1969b), Abner Cohen (1974b) ve Despers'in (1975b) katkılarından Rex ve Mason (1986), Nash (1988), Fardon (1987) ve diğerlerine kadar; kültür ve kültürel çeşitliliğin etnisite çalışmalarıyla ilgisiz olduğunu iddia etmişlerdir. Odak noktası genellikle 'gerçek ya da hayali' kültürel farklılıkların toplumsal bir önem taşıdığıdır ve bu antropologlar için kültürün yeniden somutlaştırılması için standart bir prosedüre dönüşmüştür; ister yerel halk tarafından isterse antropologlarca gerçekleştirilse bile. Etnik kimliklerin, grupların ve ortak kültür ve tarih inancının birer *icat* olduğu sürekli tekrarlanmıştır -ister tarihi koşullarca yaratılmış olsunlar, ister stratejik aktörlerce ya da siyasi projelerin önceden hedeflenmemiş sonuçları olarak ortaya çıksınlar. Ortak kültür varsayımına dayalı etnik kimlikler bu nedenle 'tarih kazaları' (Leach'in cümlesi) ve bundan biraz daha fazlası olarak ortaya çıkabilirler. Ardener'in de oldukça etkili bir biçimde iddia ettiği gibi, etnik gruplar kendi kendilerini tanımlayan olgular olarak kabul edilebilir: 'Etnisite içeriden incelenmeyi gerektirmektedir. Hiçbir belirli "nesnel" kriter ile zorunlu bir ilişkileri yoktur' (Ardener, 1989b [1974]: 111). Sayısız çalışmanın da göstermiş olduğu gibi tarih, bölüm 4'te tartıştığımız *'emik'* etno-tarih de dahil olmak üzere, bugün yazılır ve bugünkü ilgileri ifade eder (Tonkin, 1989). Bu nedenle, profesyonel ya da alaylı olsun, tarihçilerin çalışmaları bu tür bir antropolojik perspektifle, anlatıcının beyanları ile eşit görülebilir.

Bu tartışmanın oldukça uç bir şekli saf inşacılığa yol açacaktır. Etnik kategorizasyonlar ve grup oluşumlarının tarihi olayların sonuçları olduğu ve belirli bir etnik grubun mevcudiyetini belgeleyen tarihin gerçekte geçmişte olandan farklı

bir biçimde yazılmış olabileceği bilgisi ile, her şeyin 'mümkün' olabileceği sonucuna varabiliriz -yani herhangi bir etnik kimliğin gerçek kültürel varyasyonu ya da kanıtlanabilir ayırt edici kökenlerini gözönünde bulundurmadan hayal edilebilir olduğuna. Chamba, Joama ve Afro-Karayip etnik kategorilerinin varlıklarının, bu kategorilerin üyeleri tarafından öncelikli olarak vurgulanan ortak kültürel özelliklerle alakalı olmadığı bir gerçektir. Özetlemek gerekirse, Ernest Renan'a dayanarak diyebiliriz ki, milliyet (ya da etnik kimlik) ortak hafızayı gerektirir ama aynı zamanda da büyük bir ortak unutuşu (Renan, 1992 [1882]).

Bu tür argümanlar açıkça her zaman olagelmiştir (ve antropolojik etnisite yazınının büyük bir kısmını oluşturur) ama önemli birtakım soruları yanıtsız bırakır. Açıkça görülmektedir ki, Chambaları gerçekte birer Yoruba olduklarına ikna etmek, ya da İngilizleri Çinliler ile aynı etnik kategoriye sahip olduklarına ikna etmek imkânsız olurdu. En azından, bu tür kategorizasyonlar oldukça uzak görünmektedir. Bu nedenle, etnik kategorilerin yapılanışının belirli bir alan içinde gerçekleştiği ve bazı yeni kategorizasyonlar kabul edilebilirken, diğerlerinin edilemediği açıktır. Soru şudur: Bu tür bir alan kültürel çeşitlilik ile tanımlanabilir mi? Cevap, muhtemelen şöyledir ki, bu kimi zaman mümkündür ama her zaman değil.

Milliyetçilik üzerine bir dizi kitabında A.D. Smith (bkz. özellikle A.D. Smith, 1986) modern etnik kategorilerin, özellikle de milliyetçilik, tanımlanabilir 'nesnel' kültürel köklere sahiptir. O, etnik ideologlar ve ulusal tarihçilerce vurgulanan geçmişle kültürel sürekliliğin yalnızca geçmişe dair bir inandırma çabası ve tahrif edici bir inşa olmadığını iddia eder. Aslında, böyle bir sürekliliğin, her ne kadar uluslar ve etnik akımlar modern icatlar olsa da, gerçekten de var olduğunu savunur. Pek çok durumda, grup tarihinin mevcut ihtiyaçlara

hizmet edecek bir biçimde şekillendirildiği açıktır ama bu her şeyin mümkün olduğu anlamına da gelmez. Yalnızca tarihin makul birçok versiyonu vardır.

Örneğin, Norveç'teki ulusal etnik kimliğin yapılanışını gözönünde bulunduracak olursak (bkz. bölüm 6) on dokuzuncu yüzyılın ortalarında Batı Norveçli milliyetçiler için uygun olan seçeneklerin sınırlı olduğunu görürüz: Bir Batı Norveçli olmak ya da bir Norveçli, bir Dan-Norveçli olmak ya da bir İskandinav kimliği edinmek arasında bir seçim yapmaları gerekmekteydi. Bunun nedeni kısmen siyasi koşullardı ama aynı zamanda ilgili kişiler kendilerini, kültürel olarak alakasız olduklarını hissettikleri insanları içeren bir etnik milletin üyesi olarak da tanımlamak istemiyorlardı.

Antropoloji bugünü incelemek konusunda güçlü bir eğilime sahiptir -ve geçmişi çalışırken birçok antropolog bunu az çok geçmişin bugünkü yapılandırılışı olarak algılar. Bazı antropologlar, ki Wolf ve Worsley de bunların arasındadır, bugünü anlamak için geçmişi anlamanın gerekliliğini vurgulamışlardır -ve bununla da, gerçekten ne olmuş olduğunun anlaşılmasını kast etmektedirler; bugünkü anlatıcıların ya da tarihçilerin iddia ettiklerini değil. O'Brien'ın Sudan'daki çalışması, ki bu bölümde daha önce özetlemiştik, tarihin, yalnızca müstakbel etnik liderlerin ideolojik meşrulaştırmalarının bir parçası (ki bu oldukça yaygındır) ya da bugünkü algılayış olarak değil, bu şekilde çalışılması gerektiğini örneklemelidir.

Etnik kimlik içinde kültürel tarih

Kültür tarihi ve genel olarak kültürel etkenleri gözardı eden etnisite çalışmalarına karşı açık bir şekilde tartışan John Peel (1989) Yoruba etnisitesine dair tarihsel perspektiften bir yorumlama getirir. Abner Cohen'in Ibadan'da yaptığı çalışma-

sını referans vererek, etnik hareketliliğin zoraki siyasi nedenleri olabileceğini kabul eder. Aynı zamanda Maryon McDonald'ın Britanya'daki çalışmasını referans vererek (McDonald, 1989; bölüm.6) 'etno-tarihin' entelektüeller arasındaki yaratıcı şekillendirilişinin (ya da icadının), etnisite olarak düşündüğümüz topluluklar içindeki soyut grup bilincinin yaratılması için önemli bir teknik olduğunu da itiraf eder. Ne var ki, Peel der ki, 'gelişebilecek olan "geleneğin icadı"na rağmen [etnotarihin yazımı] insanların mevcut deneyimleri ile yakın bir temas sağlayamadıkça, *yani yaşanmış olan tarih ile*, bu etkili olmayacaktır' (Peel, 1989: 200; benim vurgum ile). Diğer bir deyişle, hiçbir şey hiçlikten gelmez.

Hausa ve Igboların yanı sıra, Yoruba da Nijerya'nın 'megakabile' gruplaşmalarından biridir ve üyeleri birçok ulus devletin vatandaşlarınınkinden daha fazladır. Böylece de, tamamıyla modern bir kategoridir çünkü bugün kendilerini Yoruba olarak tanımlayan çoğu kişinin büyük büyükbabaları kendilerini bu şekilde tanımlamıyorlardı. Diğer bir deyişle, bu bölümde tartışılan diğer Afrika örnekleri ile bir paralellik vardır. Yirminci yüzyılın başlarında, Yorubalar, bugün Yoruba gruplaşmalarından biri olan Oyo ile aynı anlama gelmekteydi. Sudan'daki Joamalar gibi, bu etnik kategori de 1920'lerdeki göç, nakit işçilik, eğitim ve dünya dinlerinin kabulü, tüm Nijerya'da iletişim ve ticaret sistemlerinin yaygınlaşmasıyla başka grupların da Yoruba kimliğine bürünmeleri ile yaygınlaştı. 1930'ların sonlarından itibaren, benzer bir Igbo örgütlenmesine karşı modern Yoruba siyasi örgütlenişi ortaya çıktı. Peel, idari birimlerin (bölgeler ve eyaletler) önemli biçimlerde etnik örgütlenmenin şekillenmesine katkıda bulunduğunu belirterek, etnisitenin modern karakterine dair 'inşacı' argümanı destekler. Ne var ki, bunun siyaset tarafından yönlendirilen iki yönlü bir süreç olduğunu ve bunda etnik grupların da önem-

li bir rol oynadıklarını da belirtir. Nijerya siyasetindeki temel bölünmelerin, etnik sınırları takip etmesi tesadüfi bir durum değildir ve Peel bunu koloni dönemi öncesi deneyimlerle yakından ilişkili olan kültürel farklılıklar ile tanımlamalara bağlar. Bu bağlantıyı geçmişle belgelendirmek için, özellikle de tarihi kayıtlara dikkati çeker.

Daha sonraları kendilerini Yoruba olarak bilecek kişiler koloni dönemi öncesinde başkaları ile olan benzerliklerini ortak dil ve/veya ortak gelenekler üzerinden ifade ederlerdi. Gelenekler büyük ölçüde diğer grupların üyeleri ile paylaşıldığından, sonuç olarak dil de Yoruba kimliği için önemli bir kanala dönüştü. Bu dil temelli kimlik iki temel yolla yayıldı ve sistemleştirildi: Diasporadaki azat edilmiş Yoruba köleleri üzerinden (özellikle de Sierra Leone'de) ve yazılı bir Yoruba dilinin yaratılmasında öncü bir rol oynayan misyonerler üzerinden. Misyonerler Nijerya'nın bu bölgesinde başarılıydılar ve on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Yoruba kimliği Hıristiyanlık ile ilişkilendirilmeye başlandı. Yerel bir bilim adamı olan Samuel Johnson, 1899'da tamamlanan bir Yoruba tarihi bile şekillendirdi ama Yorubaların Yukarı Mısır'dan Kıptî Hıristiyanların torunları olduklarını 'kanıtlayan' kitap ancak 1921'de yayımlanabildi. Bu yolla, son paganizm talihsiz bir ara dönem olarak betimlendi. Ayrıca, diğer gruplarla, özellikle de Fulanilerle yapılan savaşlar ortak yazgı duygusunu güçlendirdi ve sınırları keskinleştirdi.

Paradoksal bir biçimde, en önemli Yoruba kenti olan Ibadan ise çoğunluğu Müslüman bir kente dönüşecekti. Her ne kadar Yoruba kültür tarihi eskiye dayanan bir Hıristiyanlık ile ilişkilendirilse de, modern Yoruba grubu Hıristiyanlık ve İslam arasında bölünmüştür. Dahası, Müslüman Yorubalar 'Gerçek Yoruba' olarak tanımlanırken (Oyo), Hıristiyanlar 'sonradan Yoruba olmuş' diye değerlendirilir. Toplumun (ve

birçok başka Nijeryalı etnik kategorinin) dini çizgilerle böyle yanlış bir biçimde bölünmesi nedeniyle, din etnik kimlik için bir damga olarak kullanılamaz. Bu etnik 'pan Yoruba' kimliği her iki grup için de geçerlidir; her ne kadar her zaman birer siyasi grup olarak işlemeseler de. Yorubanın farklı bölümleri, ister Müslüman ister Hıristiyan olsun, ya da Igbo veya Hausa'ya eğilimi olsun, kültürel kimlikleri nedeniyle her zaman Yoruba olarak kalacaktır.

Çağdaş etnik kimlik ve örgütlenmeyi diğer yazarların belirttikleriyle aynı tür bir modernleşme süreci ile ilişkilendirdiğinden, Peel tarafından sunulan malzeme, Fardon ve Ardener'in komşu bölgelerdeki etnik oluşuma dair kayıtlarını anımsatmaktadır. Ne var ki, Peel'in vardığı sonuçlar farklıdır, çünkü o bugünün geçmişi ne şekilde biçimlendirdiği değil, geçmişin bugünü ne şekilde biçimlendirdiği üzerinde durur. Sosyal antropolojiye egemen olan 'mevcut olanı inceleme yaklaşımı'na (presentism) karşı tartışan Peel, özellikle de Abner Cohen'in etnisitenin ne kültürel ne de tarihi bir açıklamayı gerektirmediği, siyaset ve çağdaş 'yapılandırıcı koşullara' indirgenebileceği varsayımını hedef alır. Peel Cohen'e karşı, tarihi kayıtların ciddiye alınması gerektiğini savunur -hem gerçek olayları kısmen de olsa uygun bir biçimde belgeleyen kanıtlar olarak hem de yerli halkın kendi tarihleri ile ilişki kurmak adına attıkları ciddi birer adım olarak. Etnik tarih, onun görüşüne göre, belirli bir bugünü genelleyecek bir teknik olarak değil, nominal değeriyle de değerlendirilmelidir -yani geçmişe olan ilginin bir ifadesi olarak.

Bu önemli bir noktadır. Bu tür tarih anlayışı ile Wolf, Worsley ve O'Brien insanların kültür tarihlerinin -ekonomik ve siyasi tarih- çağdaş etnisiteye ışık tutabileceğini ve bunun yalnızca bugünün birer unsuru olarak algılanamayacağı üzerinde dururlar. Etnik kimlik ve örgütlenmeye dair iki temel antro-

polojik ilgi noktası, etnik tarihi çağdaş ihtiyaçları tatmin edecek biçimde şekillendirilmiş bir ideoloji olarak göstermek (bölüm 4'te de tartışılmış olduğu gibi) ve etnik süreksizlikler ile 'nesnel kültürün' süreksizlikleri arasında her zaman bir uygunluk olmadığını göstermektir. Bu tür bir argüman önemli soruları yanıtsız bırakır. En azından, Peel gibi, antropologların geçmiş gibi görünen tarih üzerine sorular sormak üzere mi yetiştirildiklerini yoksa bugünkü sorunları meşrulaştıracak sorular sormak üzerine mi yetiştirildikleri problemini ortaya atabiliriz. Peel şöyle yazar:

> Bugüne, antropologlar tarafından genellikle alan çalışmalarının süresine bağlı olarak, bir tür plato olarak yaklaşılır, ki bu yaklaşım yapılar ve kategorilerden oluşmaktadır; ama geçmiş ve gelecek arasındaki dayanak noktası, gelen ve giden arasındakinden çok daha çabuk unutulur. (Peel, 1989: 213)

Peel'in ilgilendiği konu, bizim burada inceleyebileceğimizden çok daha derin bir konudur. Birçok antropolog, kimliklerin zaman içinde süreklilik gösterdiklerini iddia etme eğilimindedir. Belki de bu kimlikler yalnızca sürekli görünmektedir ve bizim analitik görevimiz onların böyle olmadıklarını ve insanların aslında uğraşmaları gerekenin, geçmişin milliyetçilik çağı için ideolojik bir çocuk olması durumu olduğunu göstermektir. Bu bakış açısıyla, ağaçların kökleri varken, insanların köklerinin olmadığını iddia edecek olanlar olabilir -ve insanların kökenlere ihtiyaçları oldukları iddiasının ideolojik olduğunu iddia edecekler de olabilir. Bunu ve ilgili soruları daha detaylı bir biçimde incelemenin bir yolu olarak milliyetçiliğe dair daha yakın bir incelemeye dönerek, antropolojik etnisite çalışmalarını, öncekinden daha ayrıntılı bir şekilde açıklayacağız.

6. MİLLİYETÇİLİK

Milliyetçilik ulusların kendi bilincine varması değildir: milliyetçilik var olmadıkları durumlarda uluslar yaratır.

Ernest Gellner (1964: 169)

- Peki ya, bir ulusun ne anlama geldiğini biliyor musun? der John Wyse.

- Evet, diyor Bloom.

- Nedir peki? diye soruyor Wyse.

- Bir ulus mu? der Bloom. Bir ulus aynı yerde yaşayan aynı insanlardır.

- Aman tanrım, diyor bunun üzerine Ned gülerek, eğer buysa o halde son beş yıldır aynı yerde yaşadığıma göre, ben de bir ulusum.

Böylece, elbette herkes Bloom'a gülüyor ve o da, hatasını düzeltmeye çalışarak şöyle diyor:

- Ya da, farklı yerlerde yaşayanlar.

- Bu benim durumumu açıklar, der Joe.

James Joyce (1984: 329-30)

Irktan ulusa[1]

Yıllarca, antropolojik etnisite çalışmaları geleneksel alan metotlarımızla -katılımlı gözlem, kişisel görüşmeler ve incelemeler- çalışılabilecek büyüklükteki gruplar arasındaki ilişkiler üzerine odaklanmıştır. Antropolojik çalışmaların ampirik odak noktası neredeyse her zaman yerel bir topluluk ol-

1 Bu sözcük oyunu Brackette Williams'ın makalesinden alınmıştır 'Bir sınıf eylemi: Antropoloji ve etnik düzlemde ulusa geçiş yanşı' (B Williams, 1989).

muştur. Eğer devlete itibar gösteriliyorsa, genellikle daha geniş bir bağlamın bir parçası olmuştur; örneğin yerel koşullara etki eden harici bir faktör olarak. Bunun yanı sıra, antropoloji geleneksel olarak 'uzaktaki başkaları'nın çalışılmasında önyargılı olmuştur. Daha önce de iddia edildiği gibi, 'kabile' teriminden 'etnik grup' terimine genel geçiş, bu tür bir Biz/Onlar dikotomisini nisbileştirir çünkü 'kabilelerin' aksine etnik gruplar, 'başkaları' kadar 'bizim' aramızda da mevcuttur. Etnik grupları az çok ayırt edici kılan sınır mekanizmalarının, bir Londra banliyösü gibi Yeni Gine dağlık bölgelerinde de aynı resmi özellikleri vardır ve Yeni Zelanda ile Orta Avrupa'da etnik kimliğin gelişimi büyük ölçüde aynı kavramsal araçlarla incelenebilir -her ne kadar ampirik bağlamlar farklı ve özel olsa da. Bugün bu, araştırmacıların belki de çoğunluğunun sözüm ona izole topluluklar yerine karmaşık 'bağımsız' sistemleri inceledikleri sosyal antropoloji alanında kabul edilmektedir.

Milliyetçilik, antropoloji için yeni bir konudur. Milliyetçiliğin çalışılması -modern ulus devlet ideolojisi- yıllar boyunca siyaset bilimcileri, makro sosyologlar ve tarihçilere bırakılmıştır. Uluslar ve milliyetçi ideolojiler kesinlikle modern geniş tabanlı fenomenlerdir. Ne var ki, her ne kadar milliyetçiliğin çalışılması, çalışma biriminin izole edilmesinin imkânsızlığı ve ölçüsü ile ilgili metodolojik sorunlar doğursa da, bu sorunlar diğer konularla ilgili olarak da ortaya çıkmaktadır. Antropolojik araştırmaların kalbinde, milyonlarca insanı pazarlara ve devletlere entegre eden, toplumsal değişimler yaşanmıştır. Bizler gibi, anlatıcılarımız da birer vatandaştır. Dahası, 'ilkel toplumlar' muhtemelen daha önceleri iddia edildiği gibi, aslında hiçbir zaman izole olmamışlardır ve bizim toplumlarımızdan daha 'saf' veya 'daha orijinal' değillerdir (Wolf, 1982). Gerçekten de, Adam Kuper'in de (1988) göstermiş olduğu gi-

bi, ilkel toplum fikri belirli tarihi koşullar altında ortaya çıkmış olan bir Avrupa icadıdır.

Eski ama büyük ölçüde görmezden gelinmiş, ulus devlete dair antropolojik bir çalışma Lloyd Faller'ın (1974), analizlerinde hem mikro hem de makro derecelerden verileri ilişkilendirmeye çalıştığı Uganda ve Türkiye'de yaptığı araştırmadır (aynı zamanda Gluckman, 1961; Grønhaug, 1974). Ne var ki, milliyetçilik çalışmaları antropoloji alanında ancak 1980 ve 1990'larda gerçek bir konu haline gelmiştir.

Sosyal antropolojinin klasik terminolojisinde 'ulus' terimi, az çok benzer bir kültüre sahip geniş insan kategorileri ve toplumları tanımlamanın yetersiz bir yöntemi idi. Açıklayıcı ders kitabında I.M. Lewis (1985: 287) şöyle belirtir: 'Ulus terimi ile anladığımız şey, elbette en iyi antropolojik otoritelere dayanarak, bir kültür birliğidir.' Daha sonra Lewis, fark yapısal ya da işleyişe dair değil de, tek bir ölçüte dayalı olduğundan, 'kabileler', 'etnik gruplar' ve 'uluslar' arasında bir ayrım yapmak için hiçbir neden olmadığını da açık bir biçimde belirtir. Birkaç milyonluk grupları, küçük bölümler ile karşılaştırarak, şu soruyu sorar: 'Bu küçük bölümler gerçekten de farklı mıdır?' Benim cevabım farklı olmadıklarıdır: Yani yalnızca aynı türün daha küçük bölümleri değillerdir...' (Lewis, 1985: 358).

Bu bölümde, aslında ulusların modern devletle olan ilişkilerinden ötürü etnik kategorilerden ayırt edilmeleri gerektiğini savunacağım. Milliyetçiliğin tam olarak anlaşılabilmesi için, antropolojik bir perspektifin gerekli olduğu da gösterilecektir. Milliyetçiliğe analitik ve ampirik bir yoğunlaşma modernleşme ve toplumsal değişimin betimlenmesini daha iyi aydınlatabilir; ayrıca siyasal antropoloji ve sosyal kimliklerin çalışılması gibi daha geniş alanlar için de büyük bir önemi haizdir.

Milliyetçilik nedir?

Ernest Gellner milliyetçilik üzerine meşhur kitabına kavramı şu şekilde tanımlayarak başlar:

> Milliyetçilik siyasi ve ulusal birimin birbirine benzediğini iddia eden siyasi bir ilkedir.
>
> Bir sezgi ya da bir akım olarak milliyetçilik, en iyi biçimde bu ilke ile açıklanabilir. Milliyetçi sezgi bu ilkenin bozulmasından yükselen öfke hissidir, ya da bu ilkenin başarılmasından duyulan tatmin duygusudur. Bir milliyetçi hareket bu tür bir sezgiyle harekete geçirilen bir harekettir.
>
> (Gellner, 1983: 1; Gellner, 1978: 134)

Bu tanım, ilk bakışta açık sözlü bir açıklama gibi görünse de, dolaylı bir tanım olduğu ortaya çıkmaktadır. 'Ulusal birim' nedir? Gellner bunu bir etnik grupla eşanlamlı algıladığını açıklar -ya da ne azından milliyetçilerin var olduğunu iddia ettikleri bir etnik grup: 'Özetle milliyetçilik, etnik sınırların siyasi sınırlarla kesişmemesini gerektiren bir siyasi meşrulaştırma teorisidir' (Gellner, 1983: 1). Diğer bir deyişle, terimin Gellner ve diğer çağdaş sosyal bilimciler tarafından kullanıldığı şekliyle milliyetçilik, etnisite ile devlet arasındaki özel bir bağlantıyı ifade eder. Milliyetçilikler, bu bakış açısıyla, kendi gruplarının devlete egemen olması gerektiğini savunan etnik ideolojilerdir. Bir ulus, devlet de bu nedenle, kimlik işaretleri (dil ve din gibi) genellikle resmi bir sembolizm ve meşrulaştırma içine gizlenmiş, bir etnik grupça hâkim olunan devletlerdir.

Milliyetçilik üzerine diğer bir önemli teorik çalışmada Benedict Anderson ulusu şu biçimde tanımlar: 'Hayali bir siyasi süreklilikliktir -ve özünde hem sınırlı hem de sınırsızdır' (An-

derson, 1991 [1983]: 6). 'Hayali' derken, 'icat edilmiş'i kast etmemektedir; daha çok kendilerini bir milletin üyeleri olarak tanımlayan insanların 'hiçbir zaman yurttaşlarını tanımadıklarını, onlarla karşılaşmadıklarını ya da onlara dair bir şey duymadıklarını; yine de her birinin zihninde, kendi komünyonlarına dair bir imgenin yaşadığını' kast etmektedir (age). Gellner ve birçoklarının aksine, milliyetçiliğin siyasi unsurları üzerine yoğunlaşan Anderson milliyetçi kimlik ve sezginin güç ve direnişini anlamak istemektedir. İnsanların ulusları için ölmeye hazır oldukları gerçeği, diye not eder, onun sıra dışı erkine işaret eder.

Vurgudaki farka rağmen, Anderson'un perspektifi Gellner'inki ile büyük ölçüde bağdaşmaktadır. Her ikisi de, ulusların kültürel grup ve devlet arasında bir bağ kurmaya çalışan ideolojik yapılar olduğunu ve kendi geçmişlerini belirleyen hanedanlık devletleri ya da akrabalığa dayalı topluluklardan daha farklı bir düzene sahip soyut topluluklar yarattıklarını belirtir.

Anderson'un kendisi için belirlediği ilk hedef, 'milliyetçiliğin anomalisi' olarak tanımladığı şeye bir açıklama getirmektir. Hem Marksist hem de liberal, sosyal modernizasyon teorilerine göre milliyetçilik, ortak kökenler ve kültüre bağlı 'tözsel sadakat' ve dayanışma eğilimli oldukları içinde yer aldığı şekliyle, bireyselci Aydınlanma sonrası dünyada var olamaz. Özellikle, Anderson sosyalist devletlerin karakterlerinde milliyetçiliğe çelişkisini kaydeder. "'Gerçeklik oldukça sade' diye yazar, uzun süredir tahmin edildiği gibi 'milliyetçilik çağının sonu' pek de gelmemiştir. Gerçekten de, ulussuzluk bugünün siyasi hayatının evrensel olarak en meşru değeridir" (Anderson, 1991 [1983], 3).

Etnik sınırlar ve kimlik süreci üzerine antropolojik araştırmalar Anderson'un *problematiğinin* resmedilmesine yardımcı

olabilirdi. Etnik kimliğin foluşumu ve sınırların korunması hakkındaki araştırmalar, etnik kimliklerin en çok akışkanlık, değişim, kaynak rekabeti ve sınırlara karşı tehdit durumunda önem kazanma eğiliminde olduğunu göstermiştir. Bu nedenle de, kültürel kimliğe dayalı siyasi akımların modernleşme süreci içindeki toplumlarda güçlü olması şaşırtıcı değildir; her ne kadar bu, bu akımların *milliyetçi* akımlara dönüştükleri anlamına gelmese bile.

Milliyetçilik teorileri ve antropolojik etnisite teorileri arasındaki kayda değer benzerlikleri Gellner ve Anderson pek de fark etmemişlerdir veya en azından kabul etmemişlerdir. Teorinin iki bünyesi bir diğerinden oldukça bağımsız bir biçimde geliştiğinden, temel paralellikleri belirtmeliyim.

Hem yerel topluluk düzeyindeki etnisite çalışmaları hem de devlet düzeyindeki milliyetçilik çalışmaları, etnik ya da milli kimliklerin birer inşa olduğunu vurgular; onlar 'doğal' değillerdir. Dahası, belirli bir kimlik ile 'kültür' arasındaki bağ, bire bir bir ilişki değildir. Etnisite ve 'nesnel kültür' arasındaki benzerliklere dair yaygın varsayımlar her iki durumda da kültürel inşalar olarak gösterilmiştir. Bu noktada belki de *kültür üzerine söylenenler* ile *kültür* arasındaki farklılıklar, mönü ile yemek arasındaki farklılıklar gibi kabaca ayırt edilebilir. Onlar farklı düzenlerin sosyal gerçeklikleridir.

Milliyetçiliğe baktığımızda, etnik örgütlenme ile etnik kimlik arasındaki daha önceden tartışılmış olan ağ billurlaşır. Milliyetçiliğe göre, siyasi örgütlenme özünde etnik olmalıdır; öyle ki belirli bir etnik grubun çıkarlarını temsil eder. Bunun aksine, ulus devlet popüler kalabalıkları onları gerçekten de bir kültürel birim olarak temsil ettiğine inandırarak, siyasi meşruluğuna dair önemli bir unsuru vurgular.

Etnisite çalışmalarında sıkça görülen anlam ve siyasetin iki yönlülüğüne dair bir vurgu, ritüel semboller hakkındaki ant-

ropolojik teori ile de ilişkili olabilir. Ndembu üzerine çalışmasında Victor Turner (1967; 1969) bu sembollerin çok sesli olduklarını ve bir 'enstrümantal' ve bir de 'duyumsal' (anlamlı) kutuplarının olduğunu göstermiştir. Benzer bir biçimde, Anderson da milliyetçiliğin, gücünü siyasi meşrulaştırma ile duygusal gücün kombinasyonundan aldığını iddia eder. Abner Cohen de (1974b) siyasetin yalnızca enstrümantal olamayacağını, sadakat ve bir aidiyet duygusu yaratma gücüne sahip semboller de içermesi gerektiğini iddia ederken, benzer bir olgudan bahsediyordu.

Milliyetçilik üzerine yazan antropologlar genellikle bunu etnisitenin başka bir şekli olarak değerlendirmişlerdir. Başlangıçta bunu ben de belirteceğim, daha sonra yine de *etnik olmayan milliyetçiliklerin* de var olup olamayacakları sorusunu soracağım.

Kültürel bir topluluk olarak ulus

Hem Gellner hem Anderson her ne kadar milletler kendilerini eski olarak hayal etme eğilimine sahip olsalar da, onların aslında modern olduklarını vurgulamışlardır. Milliyetçi ideoloji ilk önce Avrupa'da ve Avrupa diasporasında (özellikle de Yeni Dünya'da; Handler ve Segal, 1992) Fransız Devrimi döneminde gelişmiştir. Bu noktada *gelenek* ile *gelenekçiliği* ayırt etmeliyiz. Genellikle gelenekçi bir ideoloji olan milliyetçilik, ulusun üyelerinin atalarınca paylaşılan görünüşte eski bir geleneği yüceltir ve yeniden tanımlar ama bu yolla geleneği yeniden yaratamaz. Geleneği, Huronların ileri sürdükleri geleneklerini somutlaştırdıkları gibi, *somutlaştırır* (bkz. bölüm 4).

Milliyetçilik kayıtlı tarihin ışığında ortaya çıkan modern bir fenomen olduğundan, ulusların 'etnik oluşumlarının' araştırılması, modern olmayan insanlarınkinin araştırılmasından daha

kolaydır. Norveç ulusal kimliğinin yaratılması da bu nedenle bir modernleşme ve kentleşme dönemi olan on dokuzuncu yüzyılda gerçekleşmiştir. Ülke, 1905 yılında İsveç ile birliğinden ayrılarak, tam olarak bağımsız olmuştur.

Erken dönem Norveç milliyetçiliği temel desteğini kentli orta sınıftan alıyordu. Kent burjuvazisinin üyeleri 'otantik Norveçli kültürü' arayışı içinde uzak vadilere seyahat ettiler ve kente buradan ögeler taşıyarak, bunları Norveçli olmanın otantik ifadesi olarak tanıttılar. Halk gelenekleri, boyanmış çiçekli desenler, geleneksel müzik ve köy yemekleri bu tür geleneklerle büyümüş olmayan insanlar için bile birer ulusal sembole dönüştü. Aslında bu somutlaştırılan köy kültürünün 'ulusal kültür' olması gerektiğine karar verenler kent sakinleri oldu. Bir ulusal kahramanlık tarihi yaratıldı. 'Milli sanatların' yaratılması da, ki bu sanatlar eşsiz olma ve ince zevklerin işaretleri idi, başka yerlerde olduğu gibi Norveç'te de milliyetçi projenin önemli bir bölümünü teşkil ediyordu. Bu projenin tipik temsilcileri yerel halk ezgilerini kendi Romantik akortları ile birleştiren Edvard Grieg ile köy hikâyeleri çok sayıda kişi tarafından okunan yazar Bjørnstjerne Bjørnson idi.

Köy kültürünün belirli unsurları bu yolla yeniden yorumlandı ve Norveç kültürünün farklı olduğunun, Norveçlilerin 'bir ulus' olduğunun ve bu nedenle kendi devletleri olması gerektiğinin bir 'kanıtı' olarak, kentli siyasi bağlamın içine yerleştirildi. Bu milli sembolizm İsveçliler ile Danimarkalılara karşı etnik sınırlar geliştirilmesinde etkili idi ve kentli ve köylü Norveçlilerin aynı kültüre sahip olduklarını, aynı siyasi çıkarları olduğunu ifade ediyordu. Milliyetçiliğin bir karakteri olan bu kentli-köylü dayanışma fikri, Gellner'in de belirtmiş olduğu gibi, siyasi bir yenilik idi. Milliyetçilik çağından evvel, yönetici sınıflar genellikle kozmopolit bir yapıya sahiptiler. Anderson bir tür neşe ile (1991 [1983]: 83n) on birinci yüz-

yılın ortalarından Birinci Dünya Savaşına dek hiçbir 'İngiliz' hanedanlığının İngiltere'yi yönetmediğini yazar. Dahası, aristokrasinin köylüler ile aynı kültüre sahip olduğu fikri de milliyetçilikten önce, aristokratlar için tiksindirici, köylüler içinse akıl almaz görünmüş olmalıdır.

Milliyetçilik zengin ile fakir, mülksüz ile kapitalist arasındaki dayanışmayı vurgular. Milliyetçi ideolojiye göre, siyasi dışlama ve dahil etmenin tek ilkesi ulusun sınırlarını takip eder -aynı kültürün üyeleri olarak tanımlanan insan kategorisinin sınırlarını.

Kültürel sembollerin siyasi kullanımı

Norveç milliyetçiliği örneği, ulusun 'icat edilmişliğini' gösterir. On dokuzuncu yüzyılın sonlarına dek Norveç'in temel yazılı dili Danca idi. Daha sonra kısmen Norveç diyalektlerine dayanan yeni bir edebi dil olan Nynorsk ya da 'Yeni Norveççe' ile değiştirildi. Anadilin kullanımı pek çok milliyetçi akımın önemli bir unsurudur çünkü ortak bir dil kültürel birliğin güçlü bir sembolü olabileceği gibi, ulus devletin yönetimi için de uygun bir araç olabilir. Kültüre gelindiğinde, Christiana (bugünün Oslo'su) ve Bergen'deki kentli Norveçlilerin, kırsal bölgelerde yaşayan Norveçlilerdense, kentli İsveçliler ve *Danlar* ile daha çok ortak noktalarının olduğu iddia edilebilir. Gerçekten de, bu şehirlerdeki konuşma dili hâlâ, 1990'larda, standart Dancaya, bazı kırsal diyalektlere olduğundan daha yakındır. Dahası, ulusun temsili için kullanılan sembollerin seçimi de oldukça siyasi idi. Çoğu durumda, eski diye adlandırılan tipik Norveç ananeleri, halk öyküleri, el sanatları ve bunun gibi ögeler ne eski ne de Norveç'e özgü idi. Renkli çiçekli desenler Akdeniz'in asmalarını betimliyordu. Hardanger keman müziği ve birçok halk öyküsünün kökeni Orta Avru-

pa'ya dayanmaktaydı; Kuruluş Günü gibi resmi törenlerde giyilen pek çok 'tipik halk giysisi' de on dokuzuncu yüzyılın başlarında milliyetçiler tarafından tasarlanmıştı. Tipik olduğu söylenen pek çok gelenek Güney Norveç'in belirli dağ kasabalarından gelmekteydi.

Bu tür pratikler semboller olarak somutlaştırıldıklarında ve milliyetçi bir söyleme dönüştürüldüğünde, anlamları değişir. Varsayılan tipik etnik sembollerin milliyetçilikte kullanımı kişinin kendi kültürel ayırt ediciliği üzerindeki yansımayı uyarmak ve bu yolla bir ulus hissi yaratmayı amaçlamaktadır. Milliyetçilik kültürü, insanların kendi kültürlerinden sanki değişmez bir şeymiş gibi bahsetmelerini temin edecek biçimde somutlaştırır. Richard Handler'in yerinde ifadesi ile, milliyetçi söylemler 'sınırlandırılmış kültürel nesneler inşa etme girişimleridir' (Handler, 1988: 27). Daha önce tartışılan etnik sınır mekanizmaları, tarihin bir süreklilik izlenimi yaratacak biçimde kullanımı gibi, burada da mevcuttur. Norveç bağımsızlığını kazandığında, ilk kralı Danimarka kraliyet ailesinden seçilmiştir. Ama adı, Norveç'i 1350'den evvel yöneten kralların hanedanlığı ile bir sürekliliği ifade eder biçimde (ki bu tamamıyla kurgusaldır) VII. Haakon idi.

Milli ideoloji (içerdiği semboller, stereotipler ve benzeri) ile toplumsal uygulama arasındaki çelişkiler uluslarda, diğer etnik gruplara göre daha az değildir. Ne var ki, Anderson'un da diplomatik bir yolla belirttiği gibi, yüz yüze ilişkiden daha yoğun bağlara dayanan her topluluk hayalidir ve uluslar da diğer topluluklardan ne daha az ne de daha çok 'hilelidir'. Diğer etnik grupların tartışılmasında benzer kimlik süreçlerini önceden de görmüştük; milliyetçiliğe mahsus olan şey onun devlet ile ilişkisidir. Gellner'in söylediğini (1964) başka biçimde ifade etmek istersek, ulus-devletin gücünün yardımıyla, var olmadıkları yerlerde uluslar yaratılabilir. Dilin standartlaştırıl-

ması, bireysel iş ilişkilerine ve mecburi eğitime dayalı ulusal iş pazarlarının yaratılması; ki bu ulus-devletin varlığını gerektirir, ulusları giderek farklı insan materyalinden uzaklaştırmaktadır. Bu nedenle, yüz yıl evvel Norveç diyalektlerinin nerede İsveç diyalektleri ile karıştığını tam olarak söylemek imkânsız iken, bu dilsel sınır bugün çok daha kesindir ve siyasi sınırları takip eder.[2]

Avrupa'daki eski hanedanlık devletlerinin vatandaşlarından talepleri oldukça azdı (Birch, 1989) ve toplumda kültürel tek biçimliliği aramıyorlardı. Serflerin yöneticiler ile aynı dili konuşmamaları ya da bir bölgedeki serflerin bir başka bölgede yaşayan serflerden ayrı bir dil konuşmaları önemli değildi. Modern ulus-devletlerde kültürün standartlaşması neden bu kadar önemlidir?

Milliyetçilik ve sanayi toplumu

Gellner, Ralph Grillo (1980) ve diğerleri milliyetçi ideolojinin sanayileşme ve insanların yerel topluluklarından uzaklaşmasına bir tepki olarak ortaya çıktığını iddia etmişlerdir. Sanayileşme büyük bir coğrafi hareketliliği gerektirmekteydi ve çok sayıda insan aynı ekonomik (ve aynı siyasi) sistemin katılımcıları haline geldiler. Akrabalık ideolojisi, feodalizm ve din artık insanları etkin bir biçimde örgütleyemiyordu.

Ayrıca, yeni endüstriyel üretim sistemi işçilerin geniş bir düzlemde değiştirilmesi kolaylığını da gerektirmekteydi. Bu nedenle işçilerin aynı beceriler ve yeteneklere sahip olmaları gerekmekteydi. Sanayileşme becerilerin standartlaştırılması ihtiyacını getiriyordu; aynı zamanda 'kültürel homojenleşme' olarak da açıklanabilecek bir süreçti bu. Bu homojenleştirici

2 İsveçce, Danca ve Norveçce yakın dillerdir. Ne var ki ortak İskandinav dilinin varyantları olarak değil de ayrı diller olarak değerlendirilirler

süreçte toplu eğitim de bir araçtır. Ülkenin dört bir köşesinde milli bilinci tanıtarak, 'köylüleri birer Fransıza' dönüştürür (Weber, 1976).

Bu tarihsel bağlamda, sosyal sistemlere devasa bir düzlemde katılan bireyler arasında sadakat ve uyum yaratabilecek yeni bir ideolojiye ihtiyaç duyulur. Milliyetçilik bu ihtiyaçları giderebiliyordu, ortak kültüre dayalı hayali bir topluluğun mevcudiyetini varsayıyordu ve bunu, insanların sadakat ve bağlılığının, akraba gruplarının ya da köylerinin üyelerindense, devlet ve yasal sistemle yönetilmeleri gereken, devlet sisteminin içine yerleştiriyordu. Bu yolla, milliyetçi ideoloji devlet için işlevseldir.

Milliyetçi ideolojinin siyasi etkinliği için tek koşul uygulanabilir olmasıdır; bir ulus-devlet içinde barınabilecek ve etkin bir biçimde yönetilebilecek bir ulusu ifade etmelidir. Ek bir koşul ise popüler destektir. O halde milliyetçilik ne vaat eder? Aşağıda vereceğimiz kimi örneklerin de göstereceği gibi, milliyetçilik yaşam alanlarının bölündüğü ve insanların kökenlerinden koptuğu bir zamanda güvenlik ve gözle görülür bir istikrar vaat eder. Milliyetçi ideolojinin önemli bir amacı geçmişe yönelik bir bütünlük ve süreklilik duygusunu yeniden yaratmaktır; bu uzaklaşmanın sınırlarını aşmak ya da modernliğin getirdiği birey ile toplum arasındaki boşluğu kapatmak.

Kimlik düzeyinde, *ulus* bir inanç meselesidir. Ulus, yani milliyetçiler tarafından hayal edilen *halk*, milliyetçi ideolojinin bir ürünüdür; tam tersi değil. Bir ulus, bir avuç insanın öyle olması gerektiğine karar verdikleri an var olur ve çoğu zaman, bir kentli elit fenomeni olarak başlar. Etkin bir siyasi araç olabilmesi için, eninde sonunda kitle desteği başarması gerekmektedir.

Ulus ve birçok etnik topluluk da dahil olmak üzere diğer topluluk türleri arasındaki önemli bir fark, ölçü ile ilgilidir. Birkaç istisna dışında (özellikle Karayipler ve Pasifik'teki mini devletler) ulus-devletler çok geniş bir düzlemde işleyen sosyal sistemlerdir. Kabile toplumları ve diğer yerel topluluklar, birer sistem olarak korunmaları ve üyelerinin sadakati için büyük ölçüde akrabalık ağları ve karşılıklı etkileşime güvenebilirler. Büyük hanedanlıklarda bile, birçok özne yerel olarak entegre olmuş vaziyetteydi; onlar öncelikle aileleri ve köylerinin üyeleriydiler. Sosyalleşme ve sosyal kontrol büyük ölçüde yerel olarak gerçekleştiriliyordu. Ordular, ülke için savaşmanın herkesin ahlaki görevi olduğunun kabul edildiği milliyetçi toplumlardakinin aksine, profesyonel idi.

Uluslar, vatandaşların kültür ve kişisel kimlik ile ilgili olarak soyut, anonim bir şekilde entegre olmalarının beklendiği topluluklardır. Anderson'un ulus-devletin ahlaki bütünlüğünün bu soyut karakterini betimlediği bir örnek, İsimsiz Asker mezarıdır. Genellikle bu mezarlar kasten boş bırakılırlar; ulusun evrensel, soyut karakterini temsil ederler. 'Bu mezarlar tanımlanabilir fani kalıntılar ya da ölümsüz ruhlar ile doldurulmasalar bile, hayali *ulusal* düşler ile doyurulurlar' (Anderson, 1991 [1983]: 9).

Bu tür bir soyut ideolojinin koşulları nelerdir? Milliyetçiliğin ekonomik ve siyasi yardımcı ögelerini açıklamıştım; bu noktada buna bir de teknolojik ön koşul eklemeliyiz: bilgi ve sunumun standartlaştırılmasını mümkün kılan iletişim teknolojisi (bkz. bölüm 5). Anderson matbuat kapitalizminin milliyetçilik için önemli bir koşul olduğunu vurgular. Basılı dünyanın ucuz yayınlarla yayılması yoluyla, potansiyel olarak sınırsız sayıda insan mucit ile doğrudan temas kurmadan belirli bir bilgiye erişebilmektedir.

Yakın zamanlarda gazeteler, televizyon ve radyo çeşitli sunumlar ve dilin standartlaştırılmasında kritik bir rol oynamıştır -ve hâlâ da oynamaktadır-. Bu araçlar aynı zamanda milliyetçi duyguların çoğaltılması ve güçlendirilmesinde de önemli bir rol oynamaktadır. Örneğin 1982'deki Falklands/Malvinas savaşında, İngiliz medyası savaşı oldukça tutralı bir biçimde 'iyi ve kötü arasındaki basit bir muhalefet' olarak tanımlarken (J. Taylor, 1992: 30), Arjantin medyası bunu sömürgeciliğe karşı bir mücadele olarak tanımlamıştır (Caistor, 1992).

Farklı bir iletişim teknolojisi türü de bu noktada gözönünde bulundurulabilir: Modern ulaşım araçları. On dokuzuncu yüzyılın ortalarında, Trinidad'ı geçmek iki hafta sürerdi; bugünse yolculuk bir saatten az sürüyor. Modern ulaşım teknolojisi insanların daha geniş sosyal düzlemlere entegre olmalarını kolaylaştırarak, insan ve mal akışını arttırmaktadır. İnsanların ulus devletlere entegrasyonu için koşullar yaratır ve bu yolla insanların ulusun bir üyesi olduklarını *hissettirme* bilinci düzeyinde önemli dolaylı etkileri olabilir.

Milliyetçiliğe yol açan siyasi ve kültürel gelişmelerin uygun bir metaforu da haritadır. Her ne kadar haritalar milliyetçilikten evvel de var olsalar da, harita ulusun oldukça özlü ve etkili bir sembolü olabilir. Dünyanın dört bir köşesindeki sınıflarda bulunan ülke haritaları, eşzamanlı olarak ulusu sınırlandırılmış, gözlemlenebilir bir şey ve fiziki gerçekliği olan bir olgunun bir soyutlaması olarak gösterir. Çoğu dünya haritası Avrupa'yı dünyanın merkezinde gösterir. Bu siyasi olarak masum bir fiil değildir!

Milliyetçiliğin pek çok öğrencisi onun modern ve soyut unsurlarını vurgular. Antropolojik perspektifler bu noktada özellikle değerlidir çünkü antropologlar küçük ölçekli topluluklarla kıyas yoluna giderek, milliyetçilik ve ulus-devletin kendine has ve eşsiz karakterini açıklayabilirler. Bu bakış açı-

sıyla, millet ve milliyetçi ideoloji, aksi takdirde potansiyel bir çözülme tehdidi altında kalacak toplumlardaki yönetici sınıfın sembolik araçları olarak görünecektir. Bazı yazarlar milliyetçilik ve milli toplulukların daha eski etnik topluluklarda ya da *etnilerde* derin kökleri olabileceğini iddia etmişlerdir (A.D. Smith, 1986), ama pre-modern topluluklar ya da 'kültürlerden' milli olanlara kırılmamış bir süreklilik olduğunu ortaya atmak da yanıltıcı olacaktır. Norveç örneğinin de gösterdiği gibi, halk gelenekleri ve diğer milli semboller modern bağlam içerisinde, aslında olduklarından çok daha farklı bir biçime bürünmektedirler.

Din ve mecazi akrabalık olarak milliyetçilik

Milliyetçilik kendi içinde siyasi tayfın ne sol ne de sağ kanadına aittir. Vatandaşlar arasındaki eşitliğin vurgulanması yoluyla, bir sol ideolojisi olabilir. Dikey dayanışma ve yabancıların dışlanması üzerinden ise, sağ kanada ait olabilir. Anderson milliyetçiliğin (diğer etnik ideolojiler gibi) faşizm ve liberalizm yerine, akrabalık ve din ile bir arada sınıflandırılması gerektiğini ileri sürer (Anderson, 1991: 15). Halk topluluğu tarafından tehdit edilen *cemaatin* kökenler ve kültürel süreklilik kaygısı üzerinden hayatta kalabileceğini iddia eden bir ideolojidir.

Sri Lanka ve Avustralya milliyetçiliklerine dair bir çalışmasında Bruce Kapferer (1988; 1989) milliyetçiliği bir *ontoloji* olarak tarif eder; ki bu da gerçekliğin özüne dair bir doktrindir. İki farklı topluma dair örnekleri yoluyla Kapferer, milliyetçiliğin takipçilerini tutku ve derin duygulara nasıl yavaş yavaş alıştırabildiğini gösterir. Sık sık, karakterinde şiddeti barındıran sembolizmi için din ve mite başvurur. (Yalnızca birçok ülkedeki Bağımsızlık Günü kutlamalarının ortak yönü

olan askeri geçit törenlerini düşünmek yeterlidir.) Diğer etnik ideolojiler gibi, milliyetçilik de insanlar için büyük önem teşkil eden sembollere yüklenir ve bu sembollerin ulus-devleti temsil ettiğini iddia eder. Ölüm de milliyetçi sembolizmde genellikle önemlidir: Savaşta ölen bireyler uluslarını savunurken ölen şehitler olarak betimlenirler. Şayet ulus kişinin uğrunda ölmeye hazır olduğu bir topluluksa, diye nedenlendirir Kapferer, o halde oldukça derin duygulara dokunma kabiliyetine de sahiptir. Anderson gibi, Kapferer de böylece milliyetçiliğin dini unsurlarını ve ulusu bir kutsal topluluk olarak betimleme gücünü vurgular.

Québec'deki milliyetçiliğe dair çalışmasında Richard Handler Québecli milliyetçilerin ulusu bir 'kolektif birey' olarak hayal ettiklerini ileri sürer. Bu varsayımı destekleyen üç farklı bilgilendirici beyana yer vererek, şu sonuca varır:

> Ulusun bir yaşayan birey olarak bu imgeleri -bir ağaç, bir arkadaş, ruhu olan bir yaratık- öncelikle bir bütünlük ve bağlılık hissi taşır. Kolektifliğin bütününün ayrılmaz bir parçası olan, azaltılamaz doğasını mevcut bir varlık olarak ortaya koyar. (Handler, 1988: 40)

Genel olarak milliyetçilik, diğer etnik ideolojiler gibi, insanların gündelik tecrübelerinde önemli olan kültürel bağlamlardaki semboller ve anlamları kendine mal eder. 1979'daki İran İslam Devrimine kadar giden dönemde, Amerika bir kadın, bir anavatan olarak görülen İran'a tecavüz eden kafir, zina yapan biri olarak değerlendirilmekteydi (Thaiss, 1978). Bu tür bir sembolizm kitlesel politikalarda son derece etkili olabilir.

Bu örnek milliyetçiliğin (ve diğer etnik ideolojilerin) mecazi bir akrabalık biçimi olarak algılandığı bakış açısını da doğrular. Akrabalık terimleri milliyetçi söylemde sıkça kullanılır

(anavatan, ulusun atası, ağabeyler ve kız kardeşler, vb) ve milliyetçilerce varsayılan soyut topluluk akrabalık grubuna bağlanabilir. Her ne kadar akrabalığın prensipleri çeşitli olsa da, her toplumun üyelerinin bir tür ailevi mecburiyetler sanısı vardır. Akrabalık ve akraba örgütlenmesi birçok toplumda toplumsal örgütlenmenin temel ögeleridir. Milliyetçilik, akrabalığın toplumsal öneminin zayıfladığı dönemlerde ortaya çıkmıştır ve çıkmaya devam etmektedir. Kentleşme ve bireyselliğin, akrabalık önemini yitirdikçe insan hayatında bir sosyal ve kültürel boşluk yarattığını söyleyecek kadar ileri gidenler olabilir. Milliyetçilik eskiden akrabalığın sorumlu olduğu bazı ihtiyaçları tatmin etme vaadinde bulunabilir. Kariyer fırsatları önerdiği gibi, güvenlik ve bir akrabalık duygusu da sunmaktadır (eğitim sistemi ve iş pazarı yoluyla). Mecazi bir *pater familias* (ataerkil aile) olarak milliyetçilik bir ulusun üyelerinin büyük bir aile olduğunu ileri sürer: Ulusal mahkemelerce, asi çocuklarını cezalandırır. Her bir bireyin hakkında güçlü duygulara sahip olduğu somut bir olgunun soyutlamasıdır ve milliyetçilik bu duygusal gücü devlet düzeyine taşımaya çalışır. Bu yolla, milliyetçilik geniş tabanlı modern topluma uydurulmuş mecazi bir akrabalık olarak görünür -bu ulus-devletin ideolojisidir.

Ulus-devlet

Diğer ideolojiler gibi, milliyetçilik de belirli bir (gerçek ya da potansiyel) güç yapısını eşzamanlı meşrulaştırmak ve nüfusun bir bölümünün kabul gören ihtiyaçlarını tatmin etmek zorundadır. Bu perspektiften görüldüğü kadarıyla, başarılı bir milliyetçilik etnik bir ideoloji ile bir devlet aygıtının bağlantısını gerektirmektedir. Bu tür bir devlet ile antropologlarca incelenmiş diğer sosyal sistemlerin işleyişi arasında önemli farklar vardır.

Ulus-devlet, diğer pek çok siyasi sistemin aksine, siyasi sınırların kültürel sınırlarla örtüşmesi gerektiğini varsayan bir ideolojiye dikkat çekmektedir. Dahası, ulus-devlet şiddet ve vergilendirmenin meşrulaştırıcı kullanımının tekeline de sahiptir. Bu iki tekel ulus-devletin en önemli güç kaynağıdır. Ulus-devletin her vatandaşı içinde barındıran bürokratik bir yönetimi ve yazılı kanunları vardır ve her vatandaşı için birörnek bir eğitim sistemi ile ortak bir iş pazarı vardır (en azından ideali budur). Ulus-devletlerin büyük bir çoğunluğunun her türlü resmi iletişimde kullanılan bir milli dili vardır; kimileri dilsel azınlıkları kendi anadillerini konuşma hakkından mahrum bırakırlar.

Diğer tür toplumlardaki siyasi liderler de şiddet ve vergilendirmeyi tekellerine alabilirler. Burada ulus-devlete özgü olan şey, temsil ettiği gücün inanılmaz yoğunluğudur. Modern bir savaş ile Yanomamö ve Nuerlerin kan davaları arasındaki fark açıktır. Milliyetçiliğin soyut toplumunun, akrabalığa dayalı idare ile karşılaştırıldığında (Yanomamö yerel topluluğunun üst sınırı yaklaşık 500 bireydir) akıl almaz sayıda insanı içermesi gibi (İngiltere'de yaklaşık 60 milyon), modern devletin akrabalığa dayalı sosyal örgütlenmelere göre şekillendirildiği söylenebilir.

Milliyetçi kimlik, ideoloji ve örgütlenmenin genel unsurlarını tartıştıktan sonra, şimdi milliyetçiliğin antropolojik açıdan hangi yollarla incelenebileceğine dair örnekleri değerlendirmeliyiz.

Devlete karşı milliyetçilik

Milliyetçiliğin çoğu manifestosunda vaat ettiği kültürel eşitlikçilik, nüfusun bir bölümünün kendini o ulusun bir parçası olarak tanımlamadığı durumlarda karşı eylemleri tetikleyebilir. Pek çok ulus-devlet büyük ya da daha küçük oranlarda

azınlıklar barındırdığından bu oldukça sık rastlanan bir durumdur. Bölüm 7'de farklı azınlık durumları ele alınacaktır; burada kısaca, azınlığın bir bölümünün kendi ulusunu yaratmak yoluyla tepki verdiği bir örneği inceleyeceğiz.

Fransız milliyetçiliği ve Fransız Devriminin eşitlikçi karakteri her bireyin eşit haklara, eşit kanuni haklara ve prensipte eşit olanaklara (kadınlar, ne var ki, bu hayal edilen topluluğa ancak kısmen dahillerdi) sahip olması gerektiğinin üstünde durmuştur. Sonuç olarak her Fransız vatandaşı kendini bir Fransız olarak tanımlayacak ve yeni cumhuriyete karşı sadık hissedecekti. Resmi Fransız dilinin yayılması yoluyla gerçekleştirilen dilsel standardizasyon on sekizinci yüzyıldan beri bu projenin önemli bir unsuru olmuştur ama dilsel azınlıklar hâlâ mevcuttur; özellikle de Bretanya'nın güney ve güneydoğusunda, nüfusun çoğunluğunun geleneksel olarak Fransızca ile bağı olmayan bir Kelt dili olan Breton konuşmaktadır.

Breton etnik kimliği dille çok yakından ilişkilidir; sınırların korunmasına dair pek az başka dikkati çeken işaret vardır. Bu kimlik yüzyıllardır egemen olan Fransız dili tarafından tehdit edilmektedir. Özellikle yirminci yüzyılın ilk yarısında Breton konuşanların sayısı hızla azalmıştır. Ne var ki, Maryon McDonald ve diğerlerinin göstermiş olduğu gibi, daha sonraki yıllarda etnik canlanmanın işaretleri görülmüştür. Breton davasını savunan çok sayıdaki örgütler İkinci Dünya Savaşından sonra ortaya çıkmıştır. Lois Kuter (1989) genç Bretonların Breton dili öğrenmeye olumlu baktıklarını bildirerek, bunu onların etnik kimliği ile ilişkilendirir. Bazı radyo ve televizyon programları bugün Breton dilinde yapılmaktadır ve birçokları akşam kursları ve yaz okullarında Breton dilini öğrenmektedir. Breton geleneğinin diğer birçok atfedilmiş unsuru gibi, dil de derinlemesine gözden geçirilmelidir çünkü 'kültürleşme' süreci oldukça ileri gitmiştir.

Neden Breton dilinin hayatta kalması ve canlanması birçok Breton için bu denli önemlidir? Bir açıklama olarak, dillerinin kültürel kimliklerinin önemli bir boyutunu oluşturduğunu söylemek basit kalacaktır. Her şeyden önce, dil değişimi Bretanya'da (ve başka yerlerde) yüzyıllardır yaygın olmuştur. Dile dair militanlık da bu nedenle bir anti-Fransız siyasi stratejisi olarak değerlendirilebilir. Fransız devleti, milliyetçiliğinin en öncelikli sembolü olarak Fransız dilini seçtiğinden, bu milliyetçiliğe karşı en etkin ve görülür direniş o dilin inkârı olacaktır. Yıllar boyunca kamusal alanlarda Breton dilini konuşmak yasadışı olmuştur. Birçok Breton hâlâ iki dillidir ve koşullara bağlı olarak iki dil arasında gidip gelirler. Resmi alanlarda Breton dilini konuşarak, Bretonlar Fransız egemenliğine boyun eğmediklerinin sinyalini vermektedirler. Yalnız başına bir kültürel kökenler nosyonu yeterli olmazdı: Kökenler hiçbir zaman ortadan kaybolmakta olan bir kimliği diriltmek için yeterli olmamıştır.

Fransız egemenliğine karşı Breton direnişinin ilginç bir unsuru, Eric Hobsbawm'ın (1977) 'Shetlands etkisi' olarak adlandırdığı unsurdur; ki burada küçük bir sınır çizgisi yerel hükümdara karşı kendini temel merkeze bağlar. Kimi Breton önderlerinin durumunda, İkinci Dünya Savaşı sırasında bir Alman yanlısı çizgiye girilmesi için bu etki kullanılmıştır (McDonald, 1989: 123).

Bretanya nüfusu dil, kimlik ve siyasi haklar konularında bölünmüştür (McDonald, 1989). Diriliş hareketi geniş ölçüde bir elit ya da orta sınıf olgusudur; diğer birçok benzer akım gibi (Hint-Trinidadlılar için bkz. bölüm 5). Bu noktada devreye kâr-zarar hesapları girebilir. Bretanya Fransa'nın refah düzeyi en yüksek bölümü olsaydı, İspanya'daki bazı Katalanlar gibi Bretonlar da tam bağımsızlık talebinde bulunabilirlerdi.

Diğer etnik kimlikler gibi, milliyetçi kimlikler de başkaları ile ilişkili olarak inşa edilir; ulus düşüncesi, o ulusun üyesi olmayan başka ulusların ya da en azından başka insanların var olduğunu varsayar. Milliyetçi bölünme birçok şekle girebilir; günümüzde şovenist milliyetçiliğin temel yapısal koşulunun ulus-devletlerin dünya pazarı üzerindeki rekabeti olduğu iddia edilebilir. Ulus-devletler arasında birçok savaş yaşanmış olsa da, bu gibi savaşlar 1945'ten bu yana kısmen seyrekleşmiştir. Bunun yerine, belki de uluslararası sporları ulus-devletler arasındaki metaforik savaşın en önemli biçimi olarak kabul edebiliriz -belki de savaşın en kimlik oluşturucu ögelerini ve bazı şiddetli, yıkıcı unsurlarını içerir (Archetti, 1991). Bununla birlikte, sınırların korunması ve etnik bölünme dünyanın pek çok bölgesinde yine şiddetli biçimlere bürünebilir ve bu aynı zamanda, örneğin Sri Lanka gibi, bir dizi etnik milliyetçilik için geçerli olabilir.

Sinhalese milli sembolizmini analizinde Kapferer (1988) devlet gücü, milliyetçi ideoloji ve Sinhalese-Tamil çatışmasını, Sinhalese mitinin kozmoloji ve gündelik yaşamdaki rolü ile ilişkilendirir. Eski Sinhalese tarihi Mahavamsa'da kayıtlı önemli mitler, Vijaya ve Dutugemunu efsaneleridir. Sinhalese'in kökenlerine dair en önemlisi olan Vijaya miti, daha geç bir tarihi dönemde geçer ve askeri liderliği altında insanların yabancı bir dış dünyadan kurtuldukları bir Sinhalese liderini anlatır. Daha sonra, aynı lider Tamilleri de fetheder.

Sinhalese siyasi söyleminde, bu mitler genellikle 'birer tarihi gerçek ya da bir ayağı gerçeğe basan' bir efsane olarak değerlendirilir (Kapferer, 1988: 35). Sri Lanka devletindeki Sinhalese egemenliği, ki Tamil azınlığına egemen olmak da buna dahildir, Sinhalese ve Tamillerin aynı kökenlerden geldikleri-

ni ama artık iki ayrı ulus olduklarını ve Sinhaleselerin egemen olduklarını vurgulayacak biçimde yorumlanan Mahavamsa mitine dayanarak meşrulaştırılır. Böylece mitler Sinhalese milliyetçiliğinin meşrulaştırılmasında önemli bir ögeyi teşkil ederler. Tamiller mitlerin çelişkili yorumlarını üretirler, ki bunlar bugünkü mevcut siyasi projelerin meşrulaştırılmasını amaçlayan geçmişin yeniden inşa edilmesinde aktif bir biçimde kullanılır.

Kapferer özellikle yaşanmış tecrübeler, mit ve devlet gücünün yorumlanması ve şiddet ile ilgilenir. 1980'lerin etnik ayaklanmalarını analiz ettiğinde, 'isyanın şeytani tutkularının, ruh çıkarma, özellikle de büyücülükteki ayinlere benzer kozmolojik argümanları içeren bir Sinhalese Budist milliyetçiliği ile beslendiğini' görür (Kapferer, 1988: 29). Mitlerdeki insan-şeytan düalizmi ve diğer -genellikle şiddetli- ünsurlar, Tamillere karşı Sinhalese hegemonyasını ve şiddetini meşrulaştıran bir milliyetçi ideolojiye dönüştürülmüştür.

Birçok milliyetçi mite göre, ulus düşmanlarıyla savaşması gereken bir ayinsel geçitten doğar ya da ortaya çıkar; başkası ya da düşman da oradadır. Sri Lanka'da olduğu gibi bu şiddetin yeniden yasallaştırılması, Sinhaleselerin dünya tecrübelerini oluşturan bir 'kozmoloji' ya da ontolojinin bir parçasını meydana getiren bu tür mitlerle meşrulaştırılır (Kapferer, 1988: 79). Şeytanın önemli bir rol oynadığı bu kozmoloji, mevcut etnik düşmanlıklarda da vardır ve güç kullanımı için bir nedenselleştirme olarak hizmet eder.

Kapferer'in argümanı karmaşıktır ve burada tam anlamıyla açıklanması mümkün değildir. Şiddetin milliyetçi betimlemenin evrensel bir unsuru olduğu doğru olmayabilir ama onun analizi kitabında geliştirdiği etnisite ve milliyetçi perspektifi ile tutarlıdır. Öteki'nin etnik kimliğin formasyonundaki önemini gösterir ve etnik ideolojilerdeki sembollerin dolaylı etki-

sini gözler önüne serer. Bu semboller bir güç yapısını meşrulaştırmak durumundadır ve ulus için bireysel fedakarlıklarda bulunabilmeleri için insanların deneyimlerine derin bir anlam yüklemek zorundadır. Sonuç olarak Kapferer, bir etnik kimlik modern devlet ile bağlandığında -etnisite milliyetçiliğe dönüştüğünde, etnik tanımlamaların gücünün çeşitli yollarla nasıl arttırıldığını gösterir. Benim milliyetçiliği metaforik bir akrabalık ideolojisi olarak açıklamam ve (barışçı Québec'ten) ulusu bir insan organizması olarak betimlemem belki de bu bağlamda fazla zayıf kalmaktadır. Sinhalese milliyetçiliği ile ilgili olarak, uygun metaforlar belki de savaş, doğum ve ölüm olabilir. Ne var ki, hem barışçı Québec milliyetçiliği hem de savaşçı Sinhalese milliyetçiliğinin bazı ortak ögeleri vardır: Her ikisi de soyut topluluklarının hayalini kurarken geçmişi ve ortak kültür varsayımını referans verir. Diğer bir bakış açısıyla, elbette ki kabili kıyas değildirler çünkü Québecliler ayrılıkçıdır ama Sinhaleseler değildir. Kapferer'in sözleriyle:

> Ideolojinin örgütleyici ve entegre edici potansiyeli, belki de karşıt siyasi ve toplumsal çıkar gruplarından çeşitli insanların birleştirilmesi ve kucaklanmasına ve onların birleştirilmiş, yönlendirilmiş bir eyleme dahil edilmelerine dair belirli ideolojik formasyonların eğilimi, ideolojinin kaydettiği ontolojinin mantığına çok şey borçlu olabilir... Ideoloji kişiyi radikal ve 'tözsel' bir şekilde tecrübe edilebilecek bir şekilde angaje edebilir. İşte böylece tutkular ateşlenir ve insanlar yanabilir. (Kapfere, 1988: 83)

Kapferer'in Sri Lanka milliyetçiliği analizi sınır mekanizmalarının farklı ilişkili düzeylerde yasallaştırılması üzerine odaklanmıştır; sembolik, pratik ve siyasi düzeylerde. O, milliyetçiliğin gerçekten de nispi bir ruhla çalışılması gerektiğini iddia eder ve toplumlar birbirlerinden farklı olduklarından, Sinha-

lese ve Avrupa milliyetçiliğinin de nitelik açısından farklı olduklarını gösterir. Açıkça, milliyetçiliğin doğası gereği hiyerarşik olduğunu ve özünde eşitlikçi olmadığını iddia eder. Bununla birlikte, Kapferer'in çalışması daha önceki bölümlerde geliştirilen etnik örgütlenme ve kimliğe dair teorik çerçeveyle ve etnisite ile devlet arasındaki ilişkiyi vurgulayan milliyetçilik teorisi ile uyumludur.

Kimlik sınırları sorunu

Kimlik ve sınırların korunması sorunları genellikle azınlıklarla ya da 'tehdit altındaki' veya 'zayıf' gruplarla ya da hızlı toplumsal dönüşüm durumlarıyla ilişkilendirilerek çalışılmıştır. Kimlik süreci ve kimliğin korunmasının hâkim gruplarda sorunsuz olduğu, kesin bir varsayım gibidir. 'Çoğunluk kimlikleri', diye yazar Diana Forsythe (1989: 137) '... dıştan görünür gibidir, güçlü ve güvende görünürler; eğer ki açıkça saldırgan değillerse. Almanlık da Avrupa'nın birçok yerinde bu şekilde algılanmaktadır.'

Forsythe'in Alman kimliği üzerine araştırması bu merkezi ve güçlü kimliğin -birçoklarınca Avrupa'daki egemen milliyetçi kimlik olarak değerlendirilir-[3] anomaliler, oynak sınırlar ve belirsiz aidiyet kriterlerince belirlendiğine işaret eder. Öncelikle, Almanya'nın *nerede* olduğu açık değildir. Her ne kadar Federal Cumhuriyet ve GDR açıkça Alman olsa da (Forsythe'in makalesi birleşmeden önce kaleme alınmıştı) ulusu bir ulus-devlet çatısı altında toplamayı başaramazlar. Tüm Batı Almanyalılar GDR'yi *İç Ülke* olarak algılamazlar. Birleşmeden sonra bile, *Wessies* ve *Ossies* (Batılılar ve Doğulular) arasındaki mesafe çarpıcı bir mesafe olarak kalmıştır; ki bu da hem ekonomik hem de atfedilen kültürel farklılıkları ifade eder. Dahası, birçok Al-

3 Bu muhtemelen 1990'daki birleşmeden sonrası için geçerlidir.

man İkinci Dünya Savaşı sırasında Polonya'ya ve eski SSCB'ye kaybettikleri bölgeleri Almanya'ya dahil etmektedirler.

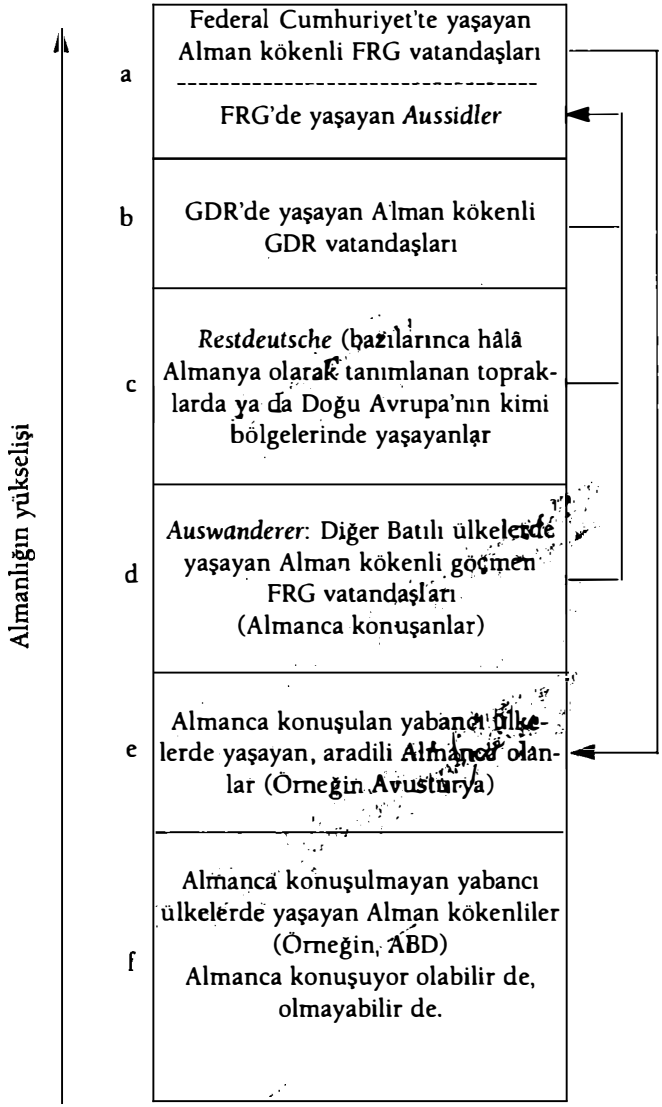
İkincisi, tarihi referans vererek Alman ulusunun varlığını meşrulaştırmak güçtür. Nazi dönemini akılda tutarak (1933-45), Forsythe şöyle yazar (1989: 138): 'Alman geçmişi kendini rahatlıkla nostaljiye bırakabilecek bir geçmiş değildir ne de milliyetçiler için bir özellik olarak hizmet etmeye uygundur.'

Üçüncüsü, az çok bir sonuç olarak, Alman olmanın ne olduğunu kültürel açıdan açıklamak da zordur. Ulusal kimliğin övüncü de Alman kültürünün diğer birçok 'tipik' unsurunun Nazizm ile ilişkilendirilmesi gibi, İkinci Dünya Savaşından bu yana olumlu bir şekilde teşvik edilmemiştir (Alman milli kimliğinin kültürel-tarihi analizi için, Dumont, 1992).

Dördüncü olarak, ki burada bizim için en büyük önemi teşkil eden konu budur, *kim Alman*dır sorusu karmaşık bir sorudur. Prensipte, 'evren teorik açıdan geniş kapsamlı ve karşılıklı olarak dışlayıcı *Deutsche* (Almanlar) ve *Ausländer* (yabancılar) kategorilerine bölünmüştür' (Forsythe, 1989: 143). Pratikte, sınırların çizilmesi ile ilgili çözümü güç problemler vardır. Almanlık için gerekli kriterler dil ya da 'görünüş, aile geçmişi, oturduğu ülke ve anavatanı içeren bir karışım' olabilir (age.). Belirli sayıda yabancı her iki Almanlık tanımına da uyar ve ikincisi özellikle oldukça hatalıdır. Avusturyalılar ve İsveçlilerin çoğunluğu Almanca konuşurlar ama Alman devleti sınırları içinde yaşamazlar. Diğer taraftan, Alman kökenli milyonlarca insan, ister Almanca konuşabilsin ister konuşamasın, Orta ve Doğu Avrupa'da yaşamaktadır.[4] Diğer göçmenler gibi bunlar da farklı kategorilere girerler (bkz. şekil 6.1).

Ausländer (yabancı) kategorisi de benzer problemler göste-

4 Alman Sosyal Demokrat Partisi'nin yabancı ilişkiler sözcüsü 1992 yılındaki halka açık bir konuşmasında, 'eski Sovyetler Birliği'nde yaşayan altı milyon Alman' olduğunu belirtmiştir.



ŞEKİL 6.1. Etnik kategorilere göre Almanlık dereceleri

Kaynak: Forsythe, 1989:146.

rir ve Felemenkler ve İskandinavların, Türkler ya da Yahudilerden 'daha az yabancı' olduklarını gösterir.

Bu anomaliler Alman kimliğine dair belirli sorunlar ortaya çıkartsalar da, genel ve yaygındırlar. Bu tür sorunlar ideal modeller ya da ideolojiler ile ifade ettikleri sosyal gerçeklik arasındaki uyuşmazlığı günışığına çıkartır. Milliyetçi ve diğer etnik ideolojiler, sosyal ve kültürel sınırların belirli, keskin ve 'dijital' ya da çift olması gerektiğini savunur. Aynı zamanda uzamsal, siyasi sınırlar ile de uyumlu olmalıdırlar. Gördüğümüz gibi bu, pratikte erişilmesi oldukça zor bir idealdir. Bazı şiddet içeren milliyetçilikler anomalileri yok etmeye çalışabilirler; Almanya sınırlarını işgal eden ve aşağı ırklardan oldukları söylenen milyonlarca insanın öldürüldüğü ya da göçe zorlandıkları Nazizmde de yaşanan durum buydu. Ne var ki, çoğu durumda karmaşık gerçekliklerle daha nazik bir biçimde başa çıkılır. Bu noktada bir ideoloji ile onun toplumsal gerçekliği arasında hiçbir zaman mükemmel bir uyum olmayacağını da unutmamalıyız, çünkü bir ideoloji soyut olanı basitleştiren bir tür teoridir -bir harita gibi-.

Her ne kadar katı, dijital ve iyi tefrik edilmiş olsa da Alman kimliği, aslında *analojik* bir yolla işler: sınıflandırıcı sistem teoride net bir bölümlendirme gerektirse de, başkalarının sınıflandırılmasında derecedeki farklılıklar geçerli kılınır. 'Bir tür Alman' ya da 'aslında yabancı değil' olmak mümkündür. Belki de milliyetçi ideolojiler diğer etnik ideolojilere kıyasla daha net, belirgin sınırlara ihtiyaç duymaktadır. Bunun bir açıklaması ulusların, başkalarını vatandaşlık temelinde içerdekiler ve dışardakiler olarak sınırsal ve siyasi ünitelere bölme ihtiyacı olabilir. Vatandaşlar arasındaki kültürel benzerlik devlete kazandırılmış siyasi bir programa dönüşür. Bu yolla, milli kimlikler, genellemek gerekirse, daha kapsamlı olabilir ve çok etnikli bir toplumdaki etnik kimliklere oranla bireyden daha fazla talepte bulunabilir.

Yukarıda örneklerden de gösterildiği gibi, genel bir milliyetçilik teorisinden bahsetmek doğru olsa da, bu bölümün ilk sayfalarında sunulmuş olan milliyetçilikler oldukça farklıdır. Şimdiye dek ele alınan tüm milliyetçilikler karakter açısından etniktirler. Sinhalese milliyetçiliği Sri Lankalı Tamillerin varlığını farklı bir etnik grup olarak tanımlar ama onları Sinhaleselerle fazlasıyla itaatli bir ilişki içine sokar. Bu nedenle bu bölümü etnisiteye dayanmayan bir milliyetçilik ihtimalini ele alarak tamamlamalıyız.

Etnik olmayan bir milliyetçilik

Çoğul ya da çok-etnili diye isimlendirilen toplumlar genellikle farklı etnik gruplar arasındaki daimi kargaşa ve rekabet ile damgalanmış derinlemesine bölünmüş toplumlar olarak tanımlanmıştır (M.G. Smith, 1965; Horowitz, 1985). Bu bakış açısı kimi durumlar için geçerli olsa bile, etnik olmayan çizgiler ve kültürel bütünleşmeyle beraber gelen işbirliği ve kimlik oluşumunu gözardı etmek pahasına, karmaşa ve grup sınırları üzerine fazla yoğunlaştığından; bu görüşe sert bir biçimde karşı çıktık. Mauritus genellikle tipik bir çoğul toplum olarak algılanır (Benedict, 1965); burada, grup rekabetindense ortak anlama yoğunlaşarak, Mauritus'a farklı bir perspektiften yaklaşacağım.

Mauritan milliyetçiliğinde iki tamamlayıcı eğilim vardır ve her ikisi de görünürde, özünde gayri-etniktir (Eriksen, 1988; 1992a). Öncelikle, Mauritan ulusu adanın kimlik politikasıyla somutlaştırılan 'kültürler mozaiği' ile özdeş bir şekilde tanımlanabilir. Ulusa dair bu bakış açısının tipik ifadesi Bağımsızlık Günü ile ilgili olarak her yıl düzenlenen kültürel gösterilerdir (1992'deki Cumhuriyet Bayramı gibi). Bu gösterilerde, her bir etnik kategori kendi kültürel repertuarlarından 'tipik'

bir şarkı ya da dans sunmak üzere davet edilir. Sino-Mauritalar her zaman bir çeşit ejderha ile temsil edilir, Hindular Hint film şarkıları söyler ya da sitar çalar ve Kreoller de daima bir *séga* (Kreoller ile özdeşleşmiş bir şarkı) ile temsil edilir. Bu yolla, ulus bir mozaik olarak tasavvur edilir. 'Çokkültürlülük' olarak nitelendirebilecek bu eğilim, her bir grubun özel televizyon ve radyo programları ile temsil edildiği ulusal kitle iletişim araçlarında da ve öğrencilerin 'atalarının dillerini' bir yabancı dil olarak öğrenebilecekleri eğitim sisteminde de mevcuttur.

Mauritan milliyetçiliğinin diğer temel eğilimi ulusu, etnisiteyi onaylamaktansa onu kuşatan ya da sınırlarını aşan bir etnikler üstü ya da gayri-etnik topluluk olarak betimler. Bayrak, milli marş ve milli dil bu tür bir milliyetçiliğin ifadesidir. Mauritus'un milli dili İngilizcedir; ki bu dil hiçbir etnik grubun atalarının dili ya da halen konuşulan bir dil değildir -ve bu nedenle de etnikler üstü bir uzlaşma için uygun bir seçenek olarak görünmektedir (Eriksen, 1990). Belirli bir etnik grup ile ilişkilendirilemeyecek kolonyal semboller de egemendir. Resmi eşitlik ve eşit haklar vurgulanır.

Mauritan'daki durum bu ana hatların belirttiğinden daha karmaşıktır. Milliyetçilik ile etnisite arasında bir tür etnik gerilim ve karmaşa vardır. Birçok sömürge dönemi sonrası devlet de Mauritus'takilere benzer sorunlarla karşı karşıya kalmaktadır. Immanuel Wallerstein belagatli bir üslupla, 'Hindistan var mıdır?' (Wallerstein, 1991a) diye sorduğunda, hayır yanıtını vermelidir -ya da en azından, sömürgeleşmeden önce var olmadığını söylemelidir. Çoğu bu tip devlet, özellikle de Afrika'dakiler yeniden diriltilebilecek bir sömürge dönemi öncesi devlete sahip değildi ve bu devletlerin büyük bir çoğunluğu çok etniklidir. Bu durumların çoğunda milliyetçiliğin bir etnik projeye dönüştürülmesi kargaşa, bölünme ya da iç sava-

şa yol açar. Diğer taraftan ulusun 'etnik grupların bir mozayiği' ile özdeş görülmesi, ulus inşası projesinin zarara uğraması tehdidini taşır çünkü benzerliklerden çok farklılıklar üzerinde yoğunlaşır.

O halde şimdi, Mauritan'daki durumu aydınlığa kavuşturabilecek daha önceden geliştirilmiş bazı anlayışlara bakalım. Etnik süreçlerin kişiler arası düzeyde çalışılmasından -eski Copperbelt çalışmaları ve sonrası- biliyoruz ki kimlikler üzerinde uzlaşılabilirdir ve koşullara bağlıdır. Sınır sürecine dair Barthcı vurgulamadan ve kimlik sınırlarına dair daha sonraki çalışmalardan da öğreniyoruz ki, sınır işaretlerinin seçimi yalnızca bazı kültürel ögelerin önplana çıkartıldığı ve sınır sürecinde kritik olarak tanımlanacak kadar keyfidir. Ulusların potansiyel sayısının gerçek sayısından fazla olması gibi, dünyadaki etnik grupların sayısı da potansiyel olarak sonsuzdur. Milliyetçiliğe dair son çalışmalardan, kültürel uygulamalar ile somutlaştırılmış kültür arasındaki ilişkinin basit bir ilişki olmadığını ve ideologların daima belirli güç kaynaklarının meşrulaştırılmasına uygun kültür ve tarih unsurlarını seçtiklerini ve yorumladıklarını öğrenmiş bulunuyoruz.

Bu teorik anlayışlar temelinde, Mauritan milliyetçiliğinin geleneksel bir anlayışla bir ulus yaratmak girişimini temsil ettiği sonucuna varmak mümkündür; yani Mauritan toplumu bir ulusun etnik oluşumunun ilk aşamasındadır. Adalardaki tüm etnik gruplar için bir ortak tarihin icat edilmesi süreci devam etmektedir ve 1967-68'deki ulus için akla yakın bir 'köken miti' son etnik kargaşa olabilir; 'tüm isyanları sonlandıracak isyan'. Kültürel süreçlerin homojenleştirilmesi, hızlı sanayileşme ve kapitalist bütünleşme ile oldukça ileri gitmiştir ve 1993'e gelindiğinde Mauritanlıların büyük bir çoğunluğu evlerinde aynı dili konuşmaya başlamıştır (*Kreol*, bir Fransızca-sözlük lehçesi). Bireyin yaşamının artan bir bölümü

anonim iş pazarındaki performansı ile belirlenmektedir; milli kimliğin etnikler üstü farklılığı da nihai olarak artık geçerli olmayan etnik kimliklerin yerini alabilir.

Diğer taraftan, etnisite çalışmalarından alınan başlıca ders etnik kategorilerin genellikle emsalsiz bir güçle yeniden ortaya çıkmaya mahkum olduklarıdır. 'Tözsel' değerleri ifade ederek, insanları seferber etmeye ehil kalabilmektedirler -yıllar sonra bu değerlerin yasallaştırıldığı sosyal bağlam ortadan kaybolmuştur. Mauritus, milli kimlik ile uyumlu etnik kimliklerin çokluğu üzerinde temellendirilen başarılı, istikrarlı ve demokratik bir toplum olarak kalabilir -ve bu aynı zamanda mevcut dönüşüm süreçleri için de olası bir neticedir.

Milliyetçilik ve yeniden değerlendirilen etnisite

Milliyetçilik ve etnisite birbirine yakın kavramlardır ve milliyetçiliklerin çoğu özünde etniktir. Resmi tanım düzeyinde takılı kalacak olursak, analitik birer kavram olarak milliyetçilik ile etnisite arasındaki fark basit bir farktır. Milliyetçi bir ideoloji, etnik grubun çıkarı için bir devlet talebinde bulunan etnik bir ideolojidir. Ne var ki, uygulamada fark oldukça sorunlu olabilir.

İlkin, milliyetçilik kimi zaman, ortak kültürel kökenlerdense ortak sivil haklarının üstünde duran çok-etnili ya da etnikler üstü bir ideolojiyi vurgulayabilir. Mauritus'ta olduğu gibi, hiçbir etnik grubun açıkça ulusun inşasını kendi yararına bir etnik projeye dönüştürmeye çalışmadığı Afrika ülkelerindeki durum da budur. Etnik milliyetçilikler ve çok-etnili ya da etnikler üstü milliyetçilikler arasındaki bir fark bu noktada yerinde olabilir.

İkinci olarak, belirli insan grupları kendilerini ulus ile etnik kategori arasında gri bir kuşakta bulabilirler. Eğer üyelerin-

den bazıları tam bağımsızlık isterse, diğerleri taleplerini mevcut devlet içinde dilsel ve diğer haklarla sınırlar. Bu muhatabın kategorisinin bir ulus mu bir etnik grup mu olduğuna bağlıdır. Dahası, milli ve etnik aidiyet koşullara bağlı olarak değişebilir. Amerika Birleşik Devletleri'nde yaşayan bir Meksikalı bir etnik gruba dahildir ama Meksika'ya döndüğünde bir ulusa dahildir. Bu tür sınıflandırmalar siyasi olarak masum değildir. Bir bağımsız Pencap (Kalistan) devleti teklif edenler kendilerini bir ulus olarak tanımlarken, Hindistan hükümeti onları etnik isyancılar olarak görür.

Üçüncüsü, kitle iletişim araçlarında ve gündelik konuşmalarda terimler istikrarlı bir biçimde kullanılmazlar. Eski Sovyetler Birliği'ni gözönünde bulundurarak, birliği meydana getiren '104 ulustan' bahsedildiğinde, bu terim etnik grupları ifade etmekteydi. Yalnızca bir kısmı önderlerinin tam bağımsızlık istediği uluslardı.

Her şeyden önce milliyetçiliğin bürokratik hukuk ilkelerine dayanan bir tarafsız ve evrensel ideoloji olarak sunulduğu toplumlarda, etnisite ve etnik örgütlenme ulusal uyum, hukuk ve devlete yöneltilmiş bir tehdit olarak algılanabilir. Bu gerilim 'özgücü' ve 'evrenselci' ahlaklar arasında bir kargaşa yaratabilir. Bu çok etnikli toplumlarda, milliyetçilik genellikle herkes için resmi adalet ve eşit hakları garanti eden etnikler üstü bir ideoloji olarak sunulmuştur. Tipik olarak, bu toplumlarda herkes için eşitliği vurgulayan milliyetçi retorik siyasi açıdan sola aittir; Mauritus ve Güney Afrika'da olduğu gibi.

Etnisite ve milliyetçilik arasındaki diğer bir karmaşa, ki bu belki de milliyetçilik teriminin geleneksel anlamı için daha doğrudur, modern bir ulus-devlet çerçevesi içindeki egemen ve egemen olunan etnik grup arasındaki çatışma olarak da açıklanabilir. Bu tür bağlamlarda, hâkim grubun milliyetçi ideolojisi evrensel değil, dışlama ve etnik ayrımcılık mekaniz-

malarının dahil etme ve resmi adalet mekanizmalarından daha bariz olduğu özgücü bir ideoloji olarak algılanır. Bu tür bir iki yönlülük ya da belirsizlik milliyetçi ideoloji için temel bir unsurdur (Eriksen, 1991b).

Milliyetçiliğin bu iki yönlülüğü 'milliyetçiliğin *Janus* yüzü' olarak tarif edilir (Nairn, 1977: bölüm 3). Milliyetçilik ile etnisite arasındaki bir çatışma, örneğin, Bretonlar ve Fransız devleti arasındaki ilişkide mevcuttur. Bu tür durumlar, devletlere siyasi olarak seçmen etnik gruplardan birinin egemen olduğu (Connor, 1978) ya da daha doğru bir şekilde ifade edecek olursak, seçkinlerin egemen oldukları çağdaş dünyanın tipik bir özelliğidir. Bir sonraki bölümde, yerli nüfuslar ve kentli azınlıklar ile onların kendi koşulları arasındaki farklar ve benzerlikleri açıklayan, iki tür azınlık durumu arasındaki farklılıkları izah edeceğim.

7. AZINLIKLAR VE DEVLET

Kendi üstlerine düşen kısmıyla, Hintlilerin idari yönetimin yerine koyabilecekleri çok az ya da hiçbir şeyleri yoktur: Bir hastanenin yönetimine dair ya da defter tutma ve daktilo kullanımına dair hiçbir 'tipik Hintli' yöntem yoktur.

Eugeen E. Roosens (1989: 72)

Modernleşme ve ulus devletler sisteminin kurulması bugün insanlar için 'etnik azınlıklar' ya da 'yerli halklar' olarak bilinen yeni bir durum yaratmıştır. Bunların çoğu isteseler de istemeseler de 'vatandaş' olmuşlardır. Kapitalizmin yayılması da yeni etnisite biçimleri için koşullar yaratmakta önemli bir rol oynamıştır -hem yerel ekonomik ve kültürel değişim üzerinden hem de göç yoluyla. Bu bölümdeki etnisite ve milliyetçilik perspektifi tabandan gelen, bir devletin içinde egemen olmayan etnik gruplar üzerine yoğunlaşan bir perspektif olarak tanımlanabilir. Bu etnik gruplar ulus-devletin kollarının onları siyasi, kültürel ve ekonomik olarak bütünleştirme çabalarına rağmen, farklı kalmaktadırlar.

Azınlıklar ve çoğunluklar

Bir etnik azınlık bir toplumda nüfusun geri kalanına göre

sayısal olarak düşük bir grup olarak tarif edilebilir. Bu grup siyasi açıdan egemen değildir ve etnik bir kategori olarak yeniden üretilir (Azınlık Hakları Grubu, 1990: xiv).

Etnisitenin analizinde kullanılan diğer kavramlar gibi, ikiz olan azınlık ve çoğunluk kavramları da *göreli* ve *ilişkiseldir*. Bir azınlık yalnızca bir çoğunlukla ilişkili olarak var olabilir (elbette tam tersi de geçerlidir) ve ilişkileri geçerli sistem sınırlarına bağlıdır. Çağdaş dünyada, bu sistem sınırları neredeyse her zaman devlet sınırlarıdır. Bu nedenle de, devletin sınırları yeniden tayin edildiğinde azınlık-çoğunluk ilişkisi de değişir. Hindistan'da Sihler küçük bir azınlığı teşkil ederken (toplam nüfusun %1.9'u) Pencap'ta çoğunlukturlar (%60'tan fazla). Eğer militan Sihlerin bağımsızlık talepleri sonunda başarılı olursa, bağımsız Kalistan'da hâlâ %35'lik bir Hindu azınlığı olacaktır. Diğer bir deyişle, sistem sınırlarının yeniden tayini ile azınlıklar çoğunluğa dönüştüklerinde, yeni azınlıklar ortaya çıkar.

Bir bölge ya da bir ülkede çoğunluğu oluşturan grupların başka bir yerde azınlık olabileceklerini de unutmamalıyız. Macarlar ya da Hunlar, örneğin, Macaristan'da büyük bir çoğunlukturlar ama kendilerini Macar olarak tanımlayan ve bu şekilde tanımlanan büyük bir grup insan da azınlık oldukları başka ülkelerde (Slovakya, Romanya, Sırbistan ve Avusturya) yaşamaktadır. Eski Sovyetler Birliği'nde nüfusun çoğunluğu olan Ruslar pek çok Sovyet sonrası ulus-devletinde azınlık konumuna düşmüşlerdir. Göçmen gruplar da kıyaslanabilir bir durum içinde olabilirler; bu grupların üyeleri kendi anavatanlarında bir çoğunluğa dahilken (ya da bir ulusa) göç ettikleri ülkede azınlığa (ya da bir etnik gruba) dahildirler. Bir çoğunluk grubu aynı zamanda sınırlarını daha geniş bir sisteme dahil etmek yoluyla da bir azınlığa dönüşebilir.

Belirli bir grup ya da kategori için azınlık ve çoğunluk sta-

tüsü arasındaki değişimin, tarihi dönüşüm gibi koşullara bağlı dönüşüm nedenleri de olabilir. Bu noktada grup sınırlarının bu tür bir süreçle az çok değişmeden kalabileceklerini de eklemeliyiz.

Azınlıklar ve devlet

Çağdaş dünyada, açıkça herkes vatandaş olarak bir kimlik edinmeye zorlanmaktadır -David Maybury-Lewis'in sözleriyle (1984), Leviathan'da yaşıyoruz. Kültürel ve etnik çeşitliliğin bazı biçimleri milliyetçilere göre 'mekanın dışında bir sorun' olması gerektiğinden, etnik çeşitlilik egemen gruplarca sık sık bir sorun olarak, 'baş edilmesi' gereken bir durum olarak tanımlanır. Tam soykırım ya da zorunlu göç devletlerin azınlık sorununu ele alışlarındaki en vahşi metotlardır. Amerika ve Avustralya'da yaşanan bazı soykırım olayları Avrupa sömürgeciliğini takip etmiştir; diğer bir tanınmış olay ise İkinci Dünya Savaşı ve öncesinde Alman ve Orta Avrupalı Yahudiler ile Çingenelerin Üçüncü Reich tarafından sistematik bir biçimde yok edilişleridir. Tüm etnik grupların zorunlu göçü Stalin idaresindeki Sovyetler Birliği ve Ant Dağlarında Kolomb öncesi dönemdeki İnka krallığı (ki burada Aymaralar göçe zorlanmışlardır) gibi Kuzey Amerikalı sömürgeciler tarafından da yürütülmüştür. Bu metotlar İkinci Dünya Savaşının ardından daha az kullanılmaya başlanmıştır; gene de eski Yugoslavya'da vahşi 'etnik temizlik' girişimleri görülmüştür. Bugün, devletler azınlıklarla ilgili olarak genellikle üç temel stratejiden birini ya da birkaçını kullanmaktadır.

Bir, devlet 'güce direnen ögelerin' asimilasyonunda ısrar edebilir. Bretonlar ya da Provanslılar gibi azınlıkların Fransız olduklarını söylemekte ısrar edebilir; yani kendi dillerini ve sınır işaretlerini değiştirdiklerini ve kendilerini Fransız olarak

tanımlamaya başladıklarını söyleyebilir. Her ne kadar, bu tür asimilasyon politikalarının hedef kitlenin eşit haklar kazanmalarına ve sosyal konumlarını yükseltmelerine yardımcı olduğuna inanılsa da, genellikle kendi geleneklerinin hiçbir önemi olmadığına inanılan azınlıklar için acı ve itibar kaybına yol açar. Bir önceki bölümde, kültürel tanımlamadan başka hiçbir kaynağı olmayan bir etnik canlanma örneği, Bretonlar örneğini görmüştük. Başarılı asimilasyon politikaları sonuçta azınlığın yok olmasına yol açar. Yakın Britanya tarihinde ataları İngilizlerden ayırt edilmesi olanaksız olan (yani İngiliz olan) Cornishlerin kaderi de böyle olmuştur.

İki, devlet egemenlik için karar verebilir; ki bu da etnik grupların ayrı tutulmasını gerektirmektedir. Bu azınlığın çoğunluktan fiziksel olarak ayrılmasını gerektirir ve bu da genellikle azınlığın varsayılan kültürel aşağılığına dayanarak meşrulaştırılır. Ayrımcılık ideolojileri genellikle 'kültürler' ya da ırkların 'karıştırılmasının' zararlı olduğunu iddia eder ve sınırların korunması ile ilgilenir. İçerik daima güç asimetrilerinden biridir; her ne kadar, aşağıda da göreceğimiz gibi, bu uzlaşma terimleri analiz edilebilse bile. Güney Afrika'nın bölünmesi oldukça açık bir etnik ayrımcılık örneği idi ve birçok Kuzey Afrika şehri de etnik çizgilere göre ayrılmıştır. Kuzey Afrika şehirlerinde ayrım her zaman devlet siyasetinin bir sonucu değildir ama buna neden olan etnik çizgiler, etnik bölünme ve azınlık etkilerini takip eden bir sınıf farklılıkları birleşimidir.

Üçüncü ve devlet için temel seçenek milliyetçi etnik ideolojinin sınırlarının aşılması ve vatandaşlık ile tam vatandaşlık haklarının belirli bir kültürel kimlik ya da merkeziyetçi olmayan bir federal modeli gerektirmediği bir çokkültürlülük ideolojisinin benimsenmesinden meydana gelmektedir.

Azınlıklar devlet hâkimiyetine üç temel biçimde yanıt vere-

bilirler; Alfred Hirschmann tarafından (1970) 'çıkış, söz hakkı ya da sadakat' olarak tanımlanan üç seçeneğe sahiptirler. İlk seçenek asimile olmaktır. Bu, aslında seçilmiş olsa da olmasa da en yaygın süreç olagelmiştir. Bazı durumlarda, bir etnik azınlık için asimilasyonu seçmek imkânsız olabilir. Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Siyahlar asimile olmamışlardır çünkü genellikle derinin rengi ('ırk') ABD'de etnisitenin önemli işaretlerinden biridir. Bu nedenle deri rengi kimi zaman bir etnik özelliğe dönüşür; siyahlar bunu kendileri vurgulasalar da vurgulamasalar da. Azınlık-çoğunluk ilişkilerinde, böylece, tek taraflı olarak gönüllü, stratejik bir unsuru önplana çıkartan bir analitik bakış açısının sınırlamaları ile karşılaşırız. Gerçekten de birçok insan kendi desteklemedikleri etnik sınıflandırmaların kurbanıdırlar.

Asimilasyona uğradıkları inkâr edilen azınlıklar sıkça işin dağılımında aşağı bir konumda yer alırlar. Onlar etnik ayrımın kurbanları olarak değerlendirilebilirler. Ne var ki, diğer gruplar aktif olarak asimilasyona direnirler ve etnik işbirliği yoluyla tepki verirler. Bu nedenle etnik azınlıklar için ikinci seçenek, kendi aşağı konumlarına boyun eğmek ya da diğer yollarla ulus devlet ile barış içinde bir arada var olmayı sürdürmektir. Kimi zaman dini, dilsel ya da yerel siyasi olaylarda sınırlı bir özerklik de elde edebilirler. Diğer durumlarda, bu gibi gruplar sınırlarını ve kimliklerini gayri resmi yollarla yeniden çizebilirler. Kuzey Amerikalı Yahudiler, Sino-Mauritanlar ya da Freetownlı Kreoller gibi bazıları (Sierra Leone'de; cf. Cohen, 1981) seçkin sınıf olarak bile görülebilirler.

Azınlıklar için üçüncü temel seçenek olan ülkeden ayrılma, devlet siyaseti ile her zaman çelişir. Ayrımcılığı ve tam bağımsızlığı teşvik eden gruplar Handelman'ın bakış açısıyla daima etnik topluluklardır ve ben onları daha evvel proto-uluslar olarak tanımlamıştım.

Bu stratejiler ideal tiplerdir. Pratikte, hem devlet taktikleri hem de azınlıkların tepkileri genellikle asimilasyon ve ayrımcılık stratejilerini birleştirecek (ya da etnik işbirliğini) ve azınlıklar bağımsızlık konularında bölünecektir. Asimilasyon ve ayrımcılık/işbirliği arasındaki kombinasyonları tanımlamak için kullanılan terimlerden biri "entegrasyon"dur. Bu terim azınlığın kendiliğinden toplumun ortak kurumları ve onun grup kimliği ile etnik sınırları yenilemesine katılımını gerektirmektedir. Aşağıda da göreceğimiz gibi, pek çok azınlık-çoğunluk ilişkisi bu çizgiler arasındaki eşitlik ve fark üzerine yoğunlaşarak analiz edilebilir.

Modern dünyada azınlıkların yaratılması

Yanomamöler ne zaman bir azınlık oldular? Chagnon'un (1983) klasik çalışmasında, onlar bir azınlık olarak görünmemektedirler. Aksine, etnik gruplara değil klanlar ve soylara bölünmüş açıkça egemen bir gruptular. Bugün Yanomamöler kendilerini bir etnik azınlık ya da bir yerli halk olarak görür ve liderleri de onları bu şekilde tanımlarlar. Yerli halklar hakkındaki uluslararası hukuk ve küresel ağlara dayanarak, sınırsal hakları için Venezüella ve Brezilya hükümetleri ile görüşmeler yapmaktadırlar. Devlete ve kapitalist üretim ve tüketim sistemine entegre olma süreçleri ile (bkz. Bölüm 5) Yanomamöler bir azınlık olmuşlardır. Onların etnik konumlarına neden olan, gönüllü olsun ya da olmasın daha geniş sisteme dahil olmalarıdır.

Bu tür bütünleşme az çok başarıldığında, genellikle tamamlayıcı asimilasyon tepkilerine ve etnik bütünleşmeye yol açar. Pek çok azınlık vakasında, stratejilerde farklı fazlar görmek mümkündür. Bu noktada, 'kültürel haklar' gündeminin dünya siyasetinde daha yeni olduğunu ve yalnızca İkinci Dünya

Savaşından sonra bazı toplumlarda, bir etnik azınlığa üye olmanın siyasi bir avantaja dönüştüğünü de belirtmeliyiz. Dünyada önemli bir 'etnikleştirme' gerçekleşmektedir ve bölüm 4 ve 5'te de tartışılmış olduğu gibi, bu süreç modernleşme ile ilgilidir -bunu aynı zamanda kültürün politikleştirilmesi olarak da tanımlayabiliriz. Hokkaido'daki (Japonya) Ainu azınlığı egemen Japonlarca uzun süre bir etnik azınlık olarak değil kusurlu Japonlar olarak tanımlanmışlardır (Sjöberg, 1990; Friedman, 1990). Ainular içindeki yeni etnik uyanış, ki liderleri 'kendi kültürümüz var' fikrini vurgulamaktadır, Japonlarla yeni bir tür ilişki kurmalarına yol açmıştır. Japon toplumunun standartları ile değerlendirilmek yerine, artık kendilerini Japonlardan farklı ama onlarla eşit bir *halk* olarak tanıtmaktadırlar; ikincil değil farklı olarak. Bir alt sınıf ya da etnik azınlık olma seçeneği sunulan pek çok grup ikinci şıkkı seçmektedir.

Her ne kadar bu örnek bir yerli nüfusu ifade etse de, buraya kadar ortaya koyduğumuz genel noktalar diğer azınlıklar için de geçerlidir. Hepsinin ortak noktası, devlet ve/veya hâkim grup ile potansiyel olarak ihtilaflı bir ilişkidir. Bir sonraki bölümde, iki temel azınlık durumunu ayırt edeceğim: Yerli halklar ve kentli azınlıklar.

Yerli halklar

'Yerli halk' terimi antropolojide çizilmiş bir sınır içerisinde yaşayan, eski zamanlardan beri oldukları varsayılan, egemen olmayan bir grubu tanımlamak için kullanılır (bkz. Paine, 1992, terim için). Bir ülkenin yerli insanları her zaman oraya 'ilk yerleşenler' değildir. Her ne kadar Almanlar ve Ruslar kendi sınırları içerisindeki en eski mevcut etnik gruplar olsalar da, yerli halklar olarak kabul edilmezler. Yerli gruplar devlet-

siz halklar olarak tanımlanırlar ve her zaman sanayi öncesi bir üretim biçimi ile ilişkilendirilirler. Bu yerli halkların üyelerinin hiçbir zaman devlet dairelerinde yer alamayacakları ya da fabrikalarda çalışmayacakları anlamına gelmez; onları modernleşme ve devlet ile özellikle kırılgan bir ilişki içinde tutan bir hayat tarzına sahip oldukları anlamına gelir. Yerli halklar tarihsel olarak büyük katliamlar, şiddetli asimilasyon ve aşağılanmalara maruz kalmışlardır (Avustralyalı yerliler 1960'lara dek nüfus sayımlarında bile kaydedilmiyorlardı). Son yıllarda, özellikle de 1970'lerden beri, birçok bu tür grup onların egemen, kuşatıcı çoğunluğa karşı konumlarını iyileştirecek biçimde, siyasi olarak örgütlenmeye başlamışlardır. WCIP'nin oluşumu (Dünya Yerli Halklar Konseyi) bu açıdan önemli olmuştur. Antropolojik etnisite teorisi açısından görüldüğü kadarıyla, bu tür etno-politik hareketlerin dinamikleri bir dönüşüm durumunda kimlik sürecinin incelenmesi için oldukça verimli bir zemin hazırlamıştır (örneğin, bkz. Brass, 1985).

Yerli halklar bir kurum olarak ulus-devlete karşı potansiyel bir ihtilaflı ilişki içindedirler. Onların ana siyasi projesi genellikle bir kültür arayışı içinde olan grubun mevcudiyetini sürdürmesi girişimi olarak sunulur ama nerdeyse hiçbir zaman kendi ulus-devletlerinin oluşumunu tasavvur etmezler. Onlar devletsiz halklardır.

Bölgesel karmaşa

Yerli halklar ile devlet arasındaki en yaygın ihtilaf, bölgesel haklara dairdir. Bu türün en tipik örneği Kree Yerlileri ile Kanada hükümeti arasında, James Koyu'ndaki ana bir hidroelektrik projesine dair hâlâ sürmekte olan tartışmalardır. 1970'lerde Kanada otoriteleri yerliler için geleneksel bir avlan-

ma sahası olarak belirlenmiş sınırların tam ortasında büyük bir baraj inşa etmeye karar vermiştir ve bunu hukukdışı bir güç olarak gören yerliler de protesto etmişlerdir. Bu ihtilaf, resmi olarak kendi bölgelerini içine alan bir devlet ile karşılaştıklarında, devletsiz halkların zor bir siyasi konuma düştüklerini ortaya çıkartmıştır. James Koyu karmaşasını inceleyen antropologlar Yerli liderlerce birer komisyoncu ve arabulucu olarak sergilenen kayda değer beceriyi vurgulamışlardır (Feit, 1985). Her şeyden önce, Kanada Yerlileri kimliğinin oluşumunda bu önemli bir olay olarak görülmüştür (Roosens, 1989): Devletle bu tür karşı karşıya gelme durumları sayesinde, Yerli gruplar etkili bir biçimde örgütlenmişler ve kendi siyasi kaynaklarını oluşturmayı başarmışlar, aynı zamanda kendi kültürlerini somutlaştırmayı ve siyasi pazarlıklarda bunu stratejik olarak kullanmayı öğrenmişlerdir.

Kuzey İskandinavya'daki benzer bir vaka Robert Paine (1985) tarafından çalışılmıştır. Nihai olarak yerli halkların kaybettikleri bu dava, Norveç hükümetinin, dağlarda yaşayan Samilerin geleneksel otlaklarının ekolojik dengesini bozacağı söylenen bir hidro-elektrik santral inşa etmesi ile ilgiliydi. Paine, Samilerin maruz kalacakları kötü sonuçlara karşı direnişleri için dışarıdan gelen desteklere bağlı olduklarını iddia eder (özellikle de Norveç halkından). Samiler ve benzer konumlardaki diğer gruplar kendi çıkarlarını, otoritelere ve dünya kamuoyuna ulaştırabilecek daha geniş topluma temsil edebilecek etniklerarası arabuluculara bağımlıdırlar (Eidheim'ın terimi ile, bölüm 2). Bu tür siyasi arabuluculuk hem azınlığın daha geniş toplum içindeki duruşunu hem de üyelerinin özgüvenlerini güçlendirebilir. Samilerin davasında, her ne kadar sonuç olarak başarısız olunmuşsa da, Alta barajına karşı direniş bir tür Sami bütünlüğünün oluşması için bir vasıta olmuştur. İlginç bir siyasi deney için, 1989'da Norveç devletinde bir

Sami parlamentosunun yapılanması için gerekli örgütsel temelleri inşa etmiştir. Sami kategorisi içindeki bağları kurmuş, Norveç siyasi örgütleri ve sivil toplum örgütleriyle (NGO), dünyanın diğer yerlerindeki yerli halklar ile olan ağları ve birliğe dair unsurları güçlendirmiştir (bölüm 3).

Burada iki genel nokta belirtilmelidir. Bir, modernleşme ile etnik kimliğin kaybedilmesi arasında mecburi bir çelişki yoktur -aksine, pek çok durumda kimliğin korunmasının başarılı olabilmesi için bazı modernleşme unsurlarının gerekli olduğu savunulabilir. Etnik azınlıkların varlıklarını sürdürebilmeleri şansını belirleyen bir kültürel değişim yoktur. Bunun aksine, bazı azınlıkların değişimi idare edebilme ve kendi yararlarına yeni teknolojiler ve siyasi olasılıkları kullanabilme güçleri vardır (Eidheim, 1992; Henriksen, 1992).

Bu sonuç, bu kitapta daha önce etnisite ile ilgili geliştirilmiş, Copperbelt'teki etnikler arası ilişkilere, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki göçmenlere, Sudan ve Swat'taki sınır süreçlerine ve Afrika kentlerindeki siyasete dair çalışmalarla temellendirilmiş bakış açısı ile uyumludur. Bu denli farklı bağlamlara uygulanabilir olması etnisiteye dair antropolojik perspektifin salık verdiği çok fazla şey olduğunun bir göstergesidir.

İkinci nokta, bir azınlık-çoğunluk ilişkisinin bu iki grup gibi, başka failleri de içerebileceğidir. Bu türden pek çok karmaşada, üçüncü kollar önemli bir rol oynayabilir. Daha güçsüz bir ordu ve siyasi erke sahip yerli halklar büyük ölçüde uluslararası desteğe bağımlıdır. Yerli halkların uluslararası ağları bu açıdan çok önemli olmuştur ve hâlâ da önemlidir. İşte kültürel komisyoncular ya da girişimcilerin de önemi budur: yerli grup arasında arabuluculuk yapan bireyler ya da ajanlar, devlet ve uluslararası kamuoyu. Bu tür aktörler yerli grubun eğitimli üyeleri de olabilirler ama aynı zamanda yabancı antropologlar, misyonerler ya da Amnesty, Survival International

ya da IWGIA (Yerli İlişkiler için Uluslararası Çalışma Grubu) gibi STK'lar da olabilir (Paine, 1971). Birçok durumda, bu arabulucuların kimin çıkarına çalıştıklarına dair şüphe duyulabilir: Roosens (1989) ve van der Berghe'nin (1975) bakışına göre, onlar yalnızca güç arayışı içindeki 'kariyer siyasetçileri olabilirler. Kültürel dönüşüm sürecindeki rolleri daha detaylı araştırmalar için ilginç bir konu olabilir.

Etnik oluşumun aşamaları

Grönlandlı İnuitlerin son kırk ya da elli yılda geçtikleri etnik oluşum süreci birkaç farklı noktayı daha ortaya çıkartmaktadır.

Çünkü yıllar önce ve İkinci Dünya Savaşının ardından, Grönlandlı İnuit kimliği oldukça ciddi bir tehdit altına girmiştir. Grönland bir Danimarka sömürgesi idi ve artan sayıda İnuit, geleneksel avcılar modern bir hayat sürmeye yönlendirilmişlerdi. Danca özellikle okullardaki eğitim dili olarak, giderek hâkim dil olmaya başlamıştı. Danimarkalılar Grönland dilinin kullanımını hoş görüyorlardı ama İnuitlerin kendileri 'uzun vadede Grönlandlı Danca konuşanlar' olmak istiyorlardı (Berthelsen, 1990: 335).

Uluslararası etnik siyasetin 1970'lerin başında önem kazanan yeni eğiliminin bir parçası olarak, etnik azınlıklar üzerinde hak iddia etmek siyasi olarak meşrulaştığında, bir grup yeni sözcü İnuit kültürünün kayboluşunu sorgulamaya başladılar. O zamandan beri ve özellikle de 1978'de yönetimin yerel güçlerin eline geçmesinden sonra, Grönland dili okullarda, medyada ve resmi dairelerde Danca'nın yerini almaya başladı. Geleneksel İnuit kültürü olarak görülen el sanatları ve giyim kuşam gibi diğer unsurlar da canlandırıldı.

Ancak uzun bir kültürel dönüşüm sürecinin ardından İnu-

itler kendi kültürlerini sistematik olarak yansıtmaya başladılar ve böylelikle de bunu kitaplarda ve siyasi açıklamalarda somutlaştırılabilecek bir 'şeye' dönüştürdüler. Ayrıca, insanlar da ancak şüphesiz olarak kabul edildiğinde kendi kültürlerini önplana çıkartmaya başlayabildiler.

Okur yazarlıkla oluşturulabilecek kültürel dönüşümlülük formu yerli halkların yeniden canlandırılmasında belirleyici bir değişken olabilir (Eriksen, 1991). Etno-politik sembolizmde 'bir nesne olarak kültür' önemli olduğundan ve bu da etkin bir biçimde ancak yazmak yoluyla bir nesneye dönüştürülebileceğinden, kapitalizm ve devlet ile karşı karşıya gelen azınlıkların okur yazar olmayan gruplara kıyasla, birer kültür taşıyan grup olarak daha büyük bir varlıklarını sürdürme şansına nail olduklarını varsayabiliriz. 'Bir kültürleri olduğunu keşfeden' ve kültürlerini icat ederek somutlaştıran gruplar, kökenlerine dair mitler resmedebilir ve kolaylıkla bir alt sınıfa dönüştürülebilecek okur yazar olmayan azınlıklar için mümkün olmayan geniş bir potansiyel sınır göstergeleri çerçevesi çizebilirler. 4. bölümdeki Huron örneğinin de gösterdiği gibi, şaşaalı ve trajik bir geçmiş edinilebilir.

Bu düşünceler, daha önceki bölümlerde tartışılmış olan etnisite ile kültür arasındaki karmaşık ilişkiyi netleştirebilecek bir etnik siyaset paradoksuna yol açabilir. Okur yazarlık ve etnik varlığın sürdürülmesi için görüşmelere verilen önem, 'bir kültürü' kurtarmak için önce kaybetmek gerektiği gibi bir anlama gelebilir! Bu varsayım baskı gören bir grubun liderlerinin, kendi davalarını etkin bir biçimde sürdürmek için egemen grubun kültürel özelliklerini tam anlamıyla tanıyor olmaları gerektiği gerçeği ile de güçlenir.

Modernizasyonun dünyadaki kültürel çeşitlilik yelpazesini daralttığı söylenebilir. Ne var ki, ortaya çıkan kültürel bilinç ya da dönüşlülük bu süreçlerle aynı zamanda kültürel benzer-

sizliği vurgulayan etnik kimliklerin oluşumunu da esinlendirmektedir. Bunu şöyle özetleyebiliriz: Bir kişinin ataları buna dair hiç kafa yormadan geleneksel İnuitler olarak (ya da Sami veya İskoç) yaşamışken[1] ve ebeveynleri de bu damgalanmış ve utanç verici azınlık pozisyonundan kaçarak asimle edilmiş, modern olmak için büyük acılar çekmişken, bugünün kuşağı atalarının bilmeksizin yaşatmış oldukları, ebeveynlerininse unutmak için büyük çaba harcadıkları gelenek ve görenekleri yeniden canlandırmak için bütün güçleriyle savaşmaktadır (Giddens, 1990, 1991; modernizm ve dönüşlülük üzerine). Benzer kimlik süreçleri çeşitli korunmuş kültürel ilişkilerin bir sonucu olarak da biçimlenebilir ama bunlar özellikle modernleşmeyle birlikte görülen ani sosyal dönüşümler sırasında özellikle şiddetli ve politik açıdan önemli bir hale gelirler.

Yerli etnik oluşumun etkenleri

Yerli gruplar ile ulus-devlet arasındaki potansiyel ihtilaflar çoğunluk yerli nüfusun sınırları içindeki kaynakları -ekolojik, ekonomik ya da insani- kontrol etmek isteyince ortaya çıkar. Bu, ulus-devlet ve kapitalizmin daha çok sayıda insan üzerindeki doğrudan etkisinin artmasıyla, 'Dördüncü Dünya'ya dair soruların neden giderek daha çarpıcı bir hale geldiğini de kısmen açıklamaktadır. Daha önce açıklanmış olan etno-politik hareketler bu gelişme ile başa çıkmak üzerine başlatılmış girişimlerdir. Her zaman modernleşmeye karşı olmazlar; kendi bölgesel hakları ve kendi hayatlarını belirleme haklarını çiğnemeye karşı her türlü teşebbüse yöneliktirler.

Botswana'da, yerli halk ile çoğunluk arasındaki gerilim 1980'lerden beri artan bir yoğunlukla sürmektedir (Wilmsen,

1 *Iniut* kelimesi 'insanoğlu' anlamına gelir. Diğer bir deyişle etnik bir etiket değildir ne de kendilerini 'bir kültürün' üyeleri olarak gören insanları ifade eder.

1989; Gulbrandsen, 1992). San halkı (ya da Tswana'da söylendiği şekliyle Basarwa) bir 'etnik grup' ya da kullandığımız terim anlamıyla bir etnik kategoriyi teşkil etmezler. Onlar sosyal ve siyasi açıdan bölümlere ayrılmışlardır. Onlar kültürel olarak avcı ve toplayıcıların heterojen bir tabakasıydılar.[2] Sanların bir etnik grup olarak sınıflandırılması dışarıdan empoze edilmektedir.

Sanlar orijinal sınırlarının büyük bir kısmını kaybetmiştir. 1990'ların başlarında, belki de Sanların yalnızca yüzde 5'i gerçekte birer avcı idi. Birçoğu, bir tür göçebe hayatı süren, gezgin ücretli işçilerdi. Bir telafi olarak, Botswana otoriteleri 1980'lerde Sanların yerleşik köylüler olmalarına 'yardım etmeyi' amaçlayan bir geliştirme planı başlattı. Onlar için köyler kuruldu. Okullar, postaneler ve dispanserler açıldı ve bazılarına yerel sanayide çalışma şansı verildi. Bu program Sanları asimile etme girişimi olarak da değerlendirilebilir.

Yerli grupların yerleşik ve okur yazar gruplara dönüştürülmesi girişimleri ulus-devlete özgüdür ve göçebe halklar hemen hemen her yerde güç bir durumla karşı karşıyadır. Bunun iki temel sebebi vardır. Bir, modern bir ülkedeki tüm *bölgeler* ister bireyler olsun, ister şirketler ya da devlet, birine aittir. İki, gezgin azınlıkların yönetimi ve takibi büyük sorunlar yaratır. Mülkiyet hakları, yargı sistemi, vergi sistemi ve eşit hak ve ödevler nosyonu modern devletin unsurlarıdır ve birçok yerli halkın geleneksel yaşam tarzı ile bağdaşmaz.

Başka yerlerdeki yerli halklar üzerine yapılmış araştırmalara bakarak, Sanlar için iki temel senaryo yazabiliriz. Biri, muhtemelen Botswana toplumu içinde bir 'aşağı kast' olarak nihai asimilasyondur. Diğeri otoritelerin karşısında etnik diriliş ve

2 İnuitler ve Samiler de, antropolojinin standart kriterine göre, kültürel açıdan heterojen olarak tanımlanabilirler, ortak kimliklerine rağmen. Geçim kaynakları, giyinişleri ve dilleri etnik kategoriler arasında çeşitlilik gösterir.

aktif etno-politikayı gerektirmektedir. Bu alternatif onların, kendi taleplerini etkin bir biçimde ifade etmelerini mümkün kılacak bir siyasi örgütlenme oluşturmalarını gerektirmektedir. Bu iki senaryo bir diğerinin yokluğunu gerektirmez: Her biri farklı insanlar için ya da farklı durumlar için uygulanabilir.

Yerli halklar kültürel soykırım ya da izolasyon arasında kapana kısılmış gibi görünebilirler. Kendi geleneklerini kaybetmemek için izolasyonu seçebilirler -ve bu imkânsız gibi görünmektedir. Ayrıca devletçe tanımlanmış kanallar üzerinden kendi siyasi çıkarlarını da savunmayı deneyebilirler -ve bunun mümkün olması için de öncelikle bir kültürel uyum sürecinden geçmelidirler. Benim kültür ile etnik kimliği ayırt edişim ile gelenek ile gelenekçilik arasındaki paralel ayrım etnik bütünleşmenin -ki bu paradoksal görünmektedir- bir büyük kültürel değişim sürecinde başarılı olabileceğini göstermektedir.

Etnik oluşumun bir otantiklik sorunu vardır ama antropologun görevi bunu *sormak* değil *incelemektir*. Roosens, Québec'te akademisyenlere Huronları çalışmak istediğini beyan ettiğinde, birçoğu ona bunu yapmamasını tavsiye etmişlerdi, çünkü onlar artık birer 'gerçek Yerli' değillerdi. Meslektaşları böylece 'gerçek' ve 'yapay' olanı ayırt etmiş oluyorlardı. Bu tür bir ayrım antropolojik açıdan geçerli olamaz, çünkü bunun kendisi kültürel bir süreçle yaratılmıştır. Otantik etnik kimliğin kriterleri etnikler arası olabileceği gibi, etnikler içi bir şekilde de oluşturulabilir ve bu kriterlerin dinamikleri de incelediğimiz toplumsal gerçekliğin bir parçasıdırlar. Eğer bir rock grubunda birinci gitarı çalan bir Sami kendini diğer Samiler ve daha geniş topluma bir *Sami olarak* tanıtabiliyorsa, o zaman bir kişinin otantik bir Sami olabileceği ve birinci gitarı çalabileceği de sosyal bir gerçekliktir.[3]

3 Örnek rastgele seçilmemiştir: Karasjok ve Kautokeino'da çok sayıda yerel Sami rock grubu vardır ve bunlardan bazıları Frank Zappa'dan çok etkilenmişlerdir.

Bazı önemli açılardan göçmenler yerli halklardan farklıdırlar. Genellikle yerleştikleri ülkenin vatandaşı olmazlar ve genellikle anavatanlarındaki çoğunluğun üyesidirler. Birçok durumda, göçmenler ev sahibi ülkede yalnızca geçici bir süreyle ikâmet ederler. Yerli halkların aksine, işçi göçmenler kapitalist üretim sistemine tamamıyla entegre olurlar, çünkü genellikle olası ücretli işçiler olarak gelirler bu ülkelere. Aynı şekilde, mülteciler de farklı bir kategoridir ve onları işçi göçmenlerden ayırt etmek çoğunlukla faydalı olabilir.

Bu bölüm büyük ölçüde Avrupa kentlerindeki Avrupalı olmayan göçmenler üzerine odaklanmaktadır. Bu işçi göçmenler ile kentli azınlıkların öncelikle bir Avrupa fenomeni olduğu anlamına gelmez ama bu türe dair pek çok temel antropolojik çalışma Avrupa ve Orta Doğu'da yürütülmüştür. Bu bölümün sonlarına doğru, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki azınlık durumunu da ele alacağız. Başlangıç olarak, bu tür azınlık araştırmalarının büyük ölçüde ideolojik olarak itham edildiğini belirtmeliyiz -ve bu, Atlantik'in iki yakası için doğru bir saptamadır- çünkü çalışmalar genellikle yazarın kendi toplumundaki sorunlara dairdir ve bu nedenle de birer siyasi beyan olarak yorumlanabilirler (her ne kadar niyet bu olmasa da).

Bölüm 5'te de açıklanmış olduğu gibi, iş pazarlarında meydana gelen değişiklikler Avrupa ve Kuzey Amerika'da kalıcı kentli azınlıkların yaratılmasında bir vasıta olmuştur (ve dünyanın diğer bölgelerinde). 'Dördüncü Dünya' nüfuslarının azınlık konumları gibi, onların egemen gruplarla ilişkileri de büyük ölçüde eşit olmayan güç ve ekonomik, siyasi ve kültürel hakimiyetle damgalanan ilişkiler olarak çalışılmıştır -özellikle de sosyologlar tarafından-. Marksist düşünceden esinle-

nen çalışmalar sanayi toplumlarında etnik ayrımcılığın sınıf ilişkilerine bağlı olduğunu iddia etmişlerdir. İşin dağılımında daha alt bir konumda yer alan göçmen gruplar, işe ihtiyaç olunduğunda ihraç edilen bir iş gücü rezervi olagelmiştir; ki bu ekonomik durgunluk dönemlerinde azalır ve kimi zaman da tamamıyla durur. Göçmenler ile o ülkenin işçi sınıfları arasındaki çekişmeler, bazen ırkçılık ve ve ayaklanmalar şeklini alarak, kimi zaman bu çerçevede bir bütün olarak sistem için 'işlevsel' olarak değerlendirilmiştir; çünkü dikkatleri iş ve kapital arasındaki temel tutarsızlıktan uzaklaştırırlar.

Kişiler arası ilişkiler ve grup dinamikleri düzeyinde yoğunlaşan kentli azınlık çalışmaları genellikle azınlık ve çoğunluk arasındaki güç asimetresini önemli bir bağlam olarak değerlendirmiştir. En çok dikkati çeken bu azınlık durumlarını dört ögeye ayırabiliriz:

> (i) Hâkim gruptan ayırma ve dışlama (Cox, 1976; Rex, 1973; Patterson, 1977). Dışlanmak, göçmenin becerilerinin ev sahibi ülkede takdir edilmemesi anlamına gelir. Eğer, örneğin göçmen dört Afrika dili konuşuyorsa, bu İngiliz iş pazarı için genellikle bir önem taşımaz.
>
> (ii) Grup kimliğinin korunmasına yönelik azınlık stratejileri (Novak, 1971; Glazer ve Moynihan, 1963; Tajfel, 1978; Epstein, 1978; Leman, 1987).
>
> (iii) Grup rekabeti ve etnik karmaşa (Banton, 1983; A.Cohen, 1974a; Despers, 1975b).
>
> (iv) Göçmen gruplar arasında kültürel değişim (De Vos ve Romanucci-Ross, 1975; Leman, 1987).

Şimdiye dek orantılı bir ilgi toplamamış olan beşinci bir ilginç araştırma alanı da, göçmenin hayatında doğduğu köy veya ülke ile göç ettiği ülke arasındaki ilişkiye dairdir. Birçoğu ileri geri hareket ederler ve her iki yerde de hiçbir zaman tam

anlamıyla yerleşememiş olan aileler mevcuttur.

Göçmen grupların toplumlarda elit konumlarda yer alabilecekleri de belirtilmelidir. Örneğin, Kenya'daki İngiliz yerleşimciler ve Amerika'daki bir kesim Yahudiler için durum bu olmuştur.

Şimdi, antropolojik etnisite perspektiflerinin Avrupa'daki kentli işçi göçmenlerin durumlarına ne şekilde ışık tutabileceğini örneklendireceğim.

Sınır süreçleri

Londra'daki iki çok etnikli alana dair yaptığı bir karşılaştırmada Sandra Wallman (1986) azınlık-çoğunluk ilişkileri arasında ilginç farklılıklar tespit etmiştir. Doğu kanadındaki (Tower Hamlets'da) Bow'da geleneksel sakinleri ile göçmenleri arasında güçlü kutuplaşma ve bölünme hâkimken; Battersea'deki etnik ilişkiler (güney Londra) çok daha rahat ve sosyal açıdan da daha az önemliydi. Her iki bölge de işçilerin yaşadıkları bölgeler olarak tanımlanabilirdi ve her iki bölgede de aynı yerlerden (Hindistan, Pakistan, Afrika, Antiller) yaklaşık aynı sayıda göçmen yaşamaktaydı. O halde farklılıkları nasıl açıklayabiliriz?

İki bölgedeki sosyal ağlar farklı şekillerde yapılandırılmıştı ve etnik sınır mekanizmaları da farklı biçimlerde işliyordu. Bow'da sosyal ağlar yoğun ve kapalı olma eğilimindeydi; insanlar pek çok farklı bağlamda aynı kalıplarla birbirlerini etkiliyorlardı. Diğer taraftan Battersea'de insanlar kısmen birbirine benzeyen pek çok farklı gruba dahildi. Bow'da, insanlar aynı alanda yaşıyor ve çalışıyordu; Battersea'de ise daha çok seçenekleri vardı ve daha çeşitli büyük ya da küçük işletmelerde çalışıyorlardı. Bow eski, durağan bir İngiliz nüfusunun yaşadığı bir bölgeyken, Battersea'nin nüfusu daha geçiciydi.

Bow'da iskân geniş ölçüde belediyeye aitti ve farklı iskân tiplerini barındıran Battersea'dekine benzer bir çeşitlilik sunmuyordu. Bow'da yalnızca eski İngiliz (ya da İrlandalı) aileler yerel topluluğun tam üyeleri olarak algılanırken; Battersea'de kişi içine girdiği duruma 'aitti'. Wallman kapalı bir homojen sistem (Bow) ile açık bir heterojen sistem (Battersea) arasındaki farkları açıklar. Sonuç şudur ki, Bow'daki etnik sınırlar, etnisitenin daha az önemli olduğu Battersea'dekinden daha katıydı (bkz. şekil 7.1.). Battersea'deki alt sistemlere açılan çeşitli 'kapılar' ya da giriş noktaları varken; Bow'da kişi kabul edilebilmek için tüm engelleri bir kerede geçmek zorundaydı:

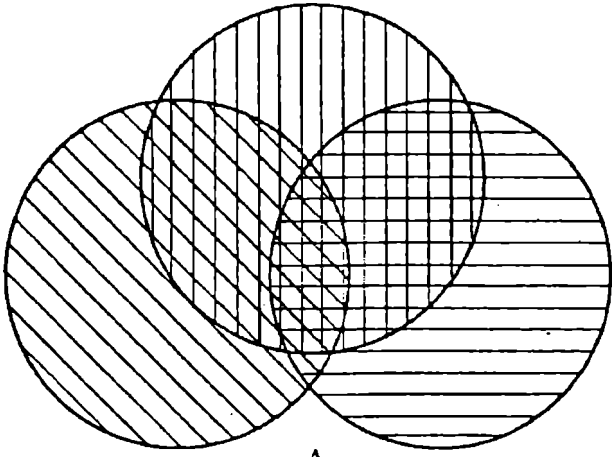
> Eğer tüm kaynaklarınız tek bir kesişen yerel sistemin içindeyse, adaptasyon olasılıkları da daha kısıtlıdır ve yerel ilişkileriniz de çok katmanlı olur -örneğin, birlikte çalıştığınız kişi aynı zamanda da komşunuzdur; yerel ilişkiler aynı nüfus alanlarında ya da dış sistemlerde değildir ve etnik gruplar da daha katı kalırlar. (Wallman, 1986: 243)

Wallman tarafından önerilen model, ilişkileri çok etnikli bir kentte tanımlamasına rağmen, diğer etnisite bağlamlarına da uyarlanabilir. Onun temel noktası etnisitenin dikkat çeken yönlerinin çeşitli olduğu ve bu çeşitliliğin *kimin, kiminle, ne amaçla, ne yaptığına* bakılarak incelenebileceğidir. Eğer etnik ağlar bazı güç alanlarında geçerlilerse, örneğin iş pazarı gibi, etnik birliklerin gelişimi de artacaktır. Elbette ki, belirli bir konfigürasyonun altında yatan sebeplerin yapısal olduğu da iddia edilebilir. Örneğin, göçmenlerin varlığı ve ikametgah ile iş için yapılan rekabetin nedeninin kapitalist sistem olduğu gösterilebilir. Bu tür analizler kendi başlarına bir değer taşıyabilirler ama amaç etnisitenin *insanların hayatındaki* önemini araştırmaksa, birçok konuda eksik kalırlar.

Londra'daki Pakistanlılara dair önemli bir çalışmada, John Rex ve Robert Moore (1976) iskân ve iş pazarlarındaki sistematik ayrımcılık nedeniyle, Pakistanlıların 'bir alt sınıfa dönüştürüldükleri' savını ileri sürmüşlerdir. Badr Dahya (1974), 'aşağı' Pakistanlı yaşam standardının aslında onların kendi ekonomik önceliklerinde de var olduğunu göstererek, bu analizlere karşı çıkmıştır. Pakistanlıların kendileri, Dahya'ya göre, İngilizlerin iyi iskana dair kavramlarını müsrif ve mülke yapılan irrasyonel bir yatırım olarak bulmuşlardır. Değerlendirmedeki bu fark iki grubun değerleri arasında sistematik bir fark olduğunu göstermektedir. Pakistanlıların alanlarını 'yoksul semtler' olarak tanımlayan ve göçmenlerin fakir iskân durumları için İngiliz otoritelerini suçlayan bu sosyal işçiler, siyasetçiler ve araştırmacılar, etnik merkezli bir bakış açısına sahip olmakla ve göçmenlerin kendi durumlarına dair değerlendirmelerini ciddiye almamakla itham edilebilirler.

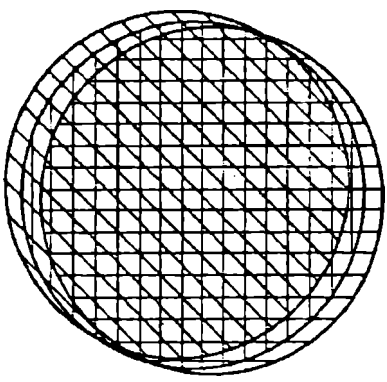
Benzer bir şekilde, Harald Tambs-Lyche (1980) Gujeratili Patidarların din ve kast sistemlerinin onların İngiliz ekonomik sistemine adaptasyonlarını nasıl etkileyebileceğini göstermiştir. Onların öncelikleri açıkça çoğunluğunkinden farklıydı; tıpkı sosyal örgütlenmeleri gibi ve bu kaynaklar onlara küçük mal ticaretinde nisbi bir avantaj sağlıyordu.

Genel olarak, kültürel farklılıkların etnik ilişkilerdeki önemi yeterli olarak çalışılmamıştır. Güç eşitsizliği, grup sınırlarının sosyal yeniden üretimi, grup rekabeti ve siyasi kimliklere dair bir yığın çalışma mevcutken; sınırların içerdiği 'kültürel içerik' -Barth'ın çözümlemesini kullanacak olursak- orantılı bir ilgi toplamamıştır. Bu nedenle özetle, etnisiteye dair antropolojik ve sosyolojik çalışmaların siyasi süreçler ve kimlik süreçleri ile ilgilendiğini ama aslında kültürel süreçleri in-



A

Heterojen/Açık tip
(Battersea)



B

Heterojen/Kapalı tip
(Bow)

ŞEKİL 7.1. Battersea ve Bow'da sınır örtüşmesi, yoğunluk ve yerel ağlara erişimi gösteren yerelsistemler

Kaynak: Wallman, 1986:241.

celemediğini söyleyebiliriz. Kültürel farklılıkların analitik açıdan anlaşılması zordur -ölçülemezler. Etnisite üzerine yazan antropologlar için önemli bir nokta da, kültürel çeşitlilik ile etnisite arasında birebir bir kesin ilişkinin olmayışıdır -gerçekten de, tekrar tekrar iddia etmiş olduğum gibi, etnik farklılıklar kültürel homojenleşme için kısmi bir etken teşkil edebilirler. Dahası, gruplar arasındaki kültürel farklılıklara dair analitik bir vurgunun siyasi ve ahlaki tehlikeleri de vardır. Bu tür bir vurgu, kültürün savunulamaz bir somutlaştırmasına ve yerli ideoloji ile stereotiplerin yaratılmasına yol açabilir. Kısmen bu nedenlerle, etnik ilişkiler üzerine yazan antropologlar kültürel farklılıkları önplana çıkartmamaya çalışarak, daha çok toplumsal süreçler üzerine yoğunlaşmışlardır (Bentley, 1978; Eriksen, 1991b; Haaland, 1992).

Diğer taraftan, farklı etnik gruplara dair değerlendirmeler ve önceliklerin de birbirinden farklı olabileceği bilinmektedir. Birçok durumda, 'iyi hayat' fikri etnik gruplar arasında sistematik farklılıklar gösterir. Bu tür farklılıklar, ki bunlar genellikle faillerin kendilerince kabul edilir, stereotiplerin oluşturulması ve sınırların korunması için önemli bir zemin hazırlayabilir. Çağdaş Avrupa toplumlarındaki Çingene-*Gorgio* (Çingene olmayanlar için Çingenelerin kullandığı terim) bölünmesi örneğin, karşılıklı kültürel farklılıklar ve değer farklılıkları algılayışına dayanmaktadır; ki bunun etkileri bugünkü sosyal süreçlerde izlenebilir (Okley, 1983; Stewart, 1991). Kendilerini Çingene olarak tanımlayan insanların farklı hedefleri vardır ve çoğunluğu oluşturan nüfustan farklı amaçlar güderler. *Gorgio*ları pis ve onursuz insanlar olarak sınıflandırırken, gözlenmiş Gorgio davranış kalıplarının yorumlarını genelleştirirler. Bu nedenle, etnik ilişkiler her zaman rekabet ya da egemenlik analizleri yoluyla anlaşılamaz; aynı zamanda 'kültürler arası karşılaşmalar' da incelenmelidir. İnsanların ba-

şarmaya çalıştıkları hedefler bağlamsal ya da kültürel olarak tanımlanır ve karmaşık çok etnikli toplumlarda farklı grupların üyeleri farklı amaçlar güdebilir.

Bristol'daki Batı Hint Adası'ndan göçmenlere dair yaptığı bir çalışmada Ken Pryce (1979), Batı Hint Adaları'ndan farklı grupların nasıl farklı hayat planları olduklarını göstererek, bu fikri daha da geliştirir. Onun anlatıcıları arasında iki temel değer yönelişi vardır. Biri 'anlamlı-kötü şöhretli' ve 'üçkağıtçılar' tarafından geliştirilmiş olarak tanımlanabilir; bunlar başlıca 'saygıdeğer' İngiliz hayat tarzını reddeden ve daha eğitim sistemi ile iş ve iskân pazarını benimsemekte daha esnek ve akışkan olan Rastafarianlar ve diğer gruplardır. 'İstikrarlı kanun takipçileri' olarak adlandırılan diğer temel yönelim, düzenli ücretli işçiler ve küçük Batı Hint Adaları'nın orta sınıfının üyeleri için geçerlidir. Bu ahlakın yapısal koşullarla ne şekilde yönlendirildiği ve seçildiğini söylemek güçtür. Ne var ki, burada önemli olan Karayiplilerde bulunan çifte 'saygıdeğerlik' ve 'itibar' ahlak sistemleriyle oldukça uyumlu olmalarıdır (P. Wilson, 1978). Patidarlarda olduğu gibi, kültürel kaynaklar bir bağlamdan alınarak bir diğerine taşınmıştır. Bunun sonucu aynı zamanda sistematik kültürel çeşitlenmeler gösteren çok etnikli bir İngiliz sosyal sistemidir.

Tek biçimlilik ve kültürel 'benzerliğin' hem teşvik edildiği hem de devletçe korunmaya alındığı modern toplumlarda, etnisitenin bu tür kültürel unsurlarının incelenmesi önemlidir. Resmi siyasete gelindiğinde, bu soru eşitlik ile farklılıklar arasındaki güç ilişkiyi irdeler. Diğer taraftan, her bir bireye aynı haklar verilmiştir; diğer taraftan ise etnik azınlıklara kendi kimliklerini korumaları hakkı da verilmiş olabilir. Bu potansiyel sorun, ki ben bunu yerli halklar ve devletle ilgili olarak da tartışmıştım, göçmen azınlıkların daha geniş toplumdaki konumlarıyla da ilişkilidir. Kültürel dinamikler ve kimlik süreç-

lerine ışık tutmanın yanı sıra, bu konulardaki antropolojik araştırmalar siyaset yapıcılarına da önemli bakış açıları temin etmektedir.

Kimlikler ve 'kültürler'

Avrupa kentlerindeki ikinci ve üçüncü kuşak göçmenlerin kimlik sorunları yaşadıkları çünkü 'iki farklı kültürün içinde yaşadıkları' oldukça sık dile getirilen bir sav olmuştur (Liebkind, 1989; Leman, 1987; bölüm 4). Burada göçmenlerden bahsederken, genellikle Avrupalı olmayan göçmenleri kast ediyoruz; her ne kadar, örneğin İsveç'teki Finler ve diğer ülkelerdeki Güney Avrupalılar yerel olarak 'farklı bir kültürü ve kendi değerleri' olan göçmenler olarak nitelendirilseler de. Genel olarak, yalnızca gözle görülür biçimde kültürel açıdan farklı olarak algılanan göçmenler, 'göçmen' olarak tanımlanır. Diana Forsythe (1989) kendini bir 'yabancı' olarak tanımladığında bazı Almanların onu protesto ettiklerini, bunun nedeninin de büyük bir olasılıkla beyaz olması ve iyi Almanca konuşması olduğunu aktarmıştır. Benzer bir biçimde, İsveçli-Danimarkalı evlilikleri de, bir Hırvat-Dan evliliği gibi, melez bir evlilik olarak algılanmaz.

Kimlik süreçleri ve ikinci ya da üçüncü kuşak göçmenlerin kendilerini algılayışları üzerine araştırmalar genellikle (i) değerler ve genel yönelimlerde açık bir 'kültürleşme'nin yaşandığını; (ii) ilgili kişilerin örneğin bir 'İsveçli' ve bir 'Türk' kimliği arasındaki geniş bir yelpazede gidip gelebilecekleri; (iii) bu insanlar ve ebeveynleri arasında genellikle bir gerginlik olduğunu ve (iv) tam asimilasyonu önleyen sınırların hem dahili hem de harici etkenlerle (ki ikincisi durumunda ayrımcılık tam asimilasyonu engelleyebilir) çizilmiş olabileceğini kanıtlamayı amaçlar. 'İki kültür içinde yaşamanın' özünde

şüpheli olduğuna dair açık bir kanıt yoktur ama bu tür belirsiz durumlar kişinin kesin, tanımlanmış bir kimliğinin olmasının beklendiği toplumlarda güçlük yaratabilir. Böylece ikinci ya da üçüncü kuşak göçmenler birer anomaliye dönüşürler; birincil olarak kültürleri yüzünden değil de, daha çok toplumdaki egemen sosyal sınıflandırma kategorilerine uyum sağlayamadıklarından.

Göçmenlerin çocukları (ya da torunları) nadiren tam anlamıyla asimile olmalarına rağmen, genellikle kendilerini ebeveynlerinin yaptığından daha güçlü bir biçimde çoğunluğun değerleri ile tanımlarlar. Bazı durumlarda bu tür değişimler canlanma hareketlerine yol açabilir (bkz. Kelly, 1989, İngiltere'deki Müslümanlar) ama aynı zamanda etnisitenin sosyal öneminde bir azalmaya da neden olabilir. Etnisitenin kısmen önemli olduğu toplumlarda, birinci olasılık daha yüksektir. Elbette bu tür etnik örgütlenmeler birer kimlik ifadesi olarak görülebilir ve/veya birer siyasi strateji olarak (ki bu daha yaygın bir görüştür) ama aynı zamanda da ayrımcılık ve çoğunluk tarafından asimile edilmeye karşı gösterilen bir savunma olarak da algılanabilirler. Bu durumlarda, diğer etnikler arası durumlarda olduğu gibi, her iki taraf da karşılıklı ilişkileri tanımlamaya çalışacak ve kendi çıkarlarına hizmet ettiğinde kültürel eşitlik ve farklılıklara koşullara bağlı olarak başvuracaktır.

Yukarıda belirtildiği gibi (bölüm 5) göçmenler ile ev sahibi ülkenin nüfusu arasındaki ilişkiye dair çalışmalar göstermektedir ki, bu kültürel farklılıklar her zaman tam olarak etnisiteden bağımsız değildir, her ne kadar antropologlar bunun yalnızca kültürel farklılıkların etnisitenin yaratılışına katkıda bulunduğu durumlarda sosyal açıdan bir önem taşıdığını vurgulasalar da. Ne var ki, örneğin dil bir etnik sınır işareti olarak incelendiğinde, yine kültürel kifayetin önemli bir unsurudur

ve bir keyfi etnik sembol değildir. İngiltere'deki ikinci ve üçüncü kuşak göçmenler için İngiliz kültürel kurallarına hâkimiyetleri kimliklerini idare etmelerinde onlara, büyükbabalarına olduğundan daha farklı olanaklar sunar. Bu nedenle önemli olan kültür ve 'gerçek kültürel farklılıkların' önemsizliği değil, onlara sosyal geçerliliklerini veren kullanım biçimleridir (temas içindeki her iki grupça kullanımı). Kimliğin *kültürel içeriği de kültürel içeriğin sosyal geçerliliği* gibi değişir. Belirli bir göçmen grubunun beraberinde getirdiği kültürel kaynaklar ilişkiler ve 'kültürleşme' ile dönüşüme uğrar ama aynı zamanda yeni bağlamlarda yeni biçimlerde kullanılırlar ve böylece sosyal önemleri de değişir. Kolonya'daki bir Türk göçmeninin torunu da Türk olabilir ama Almanya'da Türk olmak, Türkiye'de bir Türk olmaktan daha farklı bir anlama gelmektedir.

ABD'de etnisite: Irk, sınıf ve dil

ABD önemli açılardan Avrupa ülkelerinden farklıdır. Bir ulus olarak kısmen mitolojik bir tarihi yoktur; dört kıtadan başarılı göçlerle oluşturulmuş bir nüfusu vardır -Avrupa, Afrika, Asya ve Güney Amerika. 1980 nüfus sayımı sayılan 226,5 milyon insanın neredeyse 23 milyonunun evlerinde İngilizce konuşmadıklarını ortaya çıkartmıştır. Bunların hemen hemen yarısı İspanyolca konuşmakta idi (Wardhaugh, 1987: 248). Bu açıkça göstermektedir ki ABD, Fransa ya da Almanya gibi bir etnik ulus değildir. Ayrıca, milyonlarca Anglofon Amerikalının da Alman, İsveçli ya da Yahudi gibi Amerikalı olmayan 'etnik kimlikleri' vardır. Bu tür bir etnisite kimi zaman bir ikincil etnisite olarak adlandırılır (Nash, 1988) çünkü ilgili kişiler muhtemelen kendilerini birer Amerikalı olarak tanımlarlar.

1960 ve 1970'lerdeki Amerikan 'etnik uyanışı' akademik açıdan büyük bir ilgi toplamıştır. Birçok akademisyen, farklı nüfusları tek bir nüfusa indirgeyeceği beklenen 'Amerikan ergime kâsesinin' (bölüm 2) hiçbir zaman oluşmadığını ve Amerikan toplumunun etnik açıdan heterojen kaldığını iddia etmiştir (Fishman, 1966; Glazer ve Moynihan, 1963; Novak, 1971). 'Avrupalı' etnisitelere odaklanan bu çalışmalar etnisitenin siyasi güç sağlamak ve bireysel kimliği güçlendirmekteki ikili rolünü önplana çıkartmıştır.

Amerika Birleşik Devletleri'ndeki bazı farklı etnik kategoriler ve gruplara bir bakış önemli varyasyonları gün yüzüne çıkartır ve yalnızca 'ergime kâsesinin' meydana gelip gelmediğini sormanın, konuyu fazlaca basite indirgemek olacağını gösterir. Kişi savlarına dair kesin olmalıdır.

Amerikalı Yerliler ve siyahlar 'kaynaşamaz' etnik kategoriler gibi görülmektedir. Onlar doğal olarak çoğunluktan farklıdırlar ve birçok Yerli grubun durumunda, hâlâ iş pazarı ve Amerikan siyasi sisteminde tam bir rol üstlenmemek haklarında ısrar etmektedirler. Birçokları etno-politik örgütler kurmuşlardır.

Siyahlara gelince, onların rengi etkin bir etnik sınır olarak işleyebilir çünkü kültürel stereotipler koyu deri ile ilişkilendirilmektedir. Önemli bir anket araştırması, beyaz Amerikalıların yüzde 98'inin siyahların genel olarak beyazlardan daha aşağı olduğu konusunda hemfikir olduklarını göstermiştir (Sniderman ve Hagen, 1985). William Wilson (1978) ise 'ırkın' toplumsal öneminin düşmekte olduğunu iddia etmiştir; diğer bir deyişle, sınıfın Amerikan toplumundaki dikey farklılaşma için daha önemli bir unsura dönüştüğünü iddia etmiştir. Wilson fakir beyazların sayısının artmakta olduğunu göstermiştir. Wilson'ın eleştirileri genel olarak iş olanakları ve hayat şanslarını belirleyen sınıf kökeninin, her zaman etnisite

ya da 'ırkın' öneminin azalmasını gerektirmediğini vurgulamıştır (Willie, 1991). Etkenler arasındaki karşılıklı ilişkinin incelenmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Ne var ki, Comaroff ve Comaroff'un belirttikleri gibi (1992: 67), Wilson şunu söylemekteydi, 'siyahların yaşam şansları diğer (rengin dışında) yapısal etkenlerce belirlenir; yani sınıf farklılıklarınca'; failler renklerinin önemini belirgin bir biçimde yaşamaya devam etseler bile.

Pek çok Avrupalı göçmen grubuyla ilgili olarak, ortaya çıkan manzara farklıdır. Onlar arasında yaygın bir karmaşık evlilik gerçekleşmiştir ve milyonlarca Amerikalı, eğer isteselerdi, kökenlerini çeşitli farklı Avrupa ülkelerine dayandırabilirlerdi. Ayrıca, Avrupa mirasının korunması olasılığı bu gruplar için sınırlıydı. Ekonomik açıdan ayakta kalabilmek için, Amerikan iş pazarını benimsemeye ve İngilizce öğrenmeye mecburdurlar. Birçok göçmen iki kuşak içinde kendi anadillerini tamamıyla kaybettiler.

Bu değişiklikler kendi içinde grupların 'kültürlerini' tanımlamalarını ve etnik ağlarla birlikler kurmalarını engellemedi. Ne var ki, Steinberg (1981) ve diğerlerinin de iddia ettikleri gibi, bu yalnızca belirli sınırlar içinde gerçekleşti. İskandinav kökenli Amerikalıların, İskandinav milli bayramlarını kutlamaları ve haftalık cemiyet gazeteleri yayımlamaları, onların 'İskandinav' oldukları ya da etnisitenin gündelik hayatlarında can alıcı bir rol oynadığı anlamına gelmez. Benzer bir şekilde, Epstein'ın röportaj yaptığı New Yorklu bir haham (1978) Amerikalı Yahudilerin, sinagogda birer Yahudi olduklarını ama geri kalan zamanlarda 'basit birer Amerikalı' olduklarını belirtmiştir. Yine de Nash'in de yapmış olduğu gibi (1988) Amerikalı Yahudilerin gayri resmi birliklerini, toplumsal hiyerarşideki oransız başarılarını açıklamak için kullandıkları da iddia edilebilir. Aynı zamanda, Amerika kökenli olmayan ba-

zı Amerikalıların bölünmüş sadakatlerinin potansiyel bir sorun teşkil ettiği de ileri sürülebilir. İkinci Dünya Savaşı sırasında, Japon kökenli Amerikalılar gözaltına alınmışlardır çünkü bölünmüş sadakatlerinden ötürü şüphe altındaydılar. Diğer durumlarda, iki ya da birkaç kimliğe birden sahip olmak nisbeten sorunsuz olabilir. Kuzey Amrikalılar arasında, genellikle kişinin kendini Ukraynalı ya da Portekizli olarak tanımlamasından kaynaklanan bir problem yaşanmaz; kuşatıcı Kanadalı ya da ABD'li kimliği garantiye alınmıştır.

Bir açıdan, içinde farklı göçmen grupların aynı temel değerleri ve aynı dili paylaştıkları ve büyük ölçüde karmaşık evliliklerin gerçekleştirildiği bir ergime kâsesi ortaya çıkmıştır. Diğer bir düzlemde, insanların hâlâ kaynaklarını -sembolik, maddi ya da siyasi- etnik tanımlamaları ile çizdikleri düşünülecek olursa, bu pota oluşmamış da olabilir. Bu noktada, etnik kimlik ile kültür ve farklı etnisite ifadelerini ayırt etmenin önemi büyüktür. İspanyol Harlemi'ndeki yerel İspanyol topluluğunun bir üyesi için, 'etnik kimlik', İsveç kökenli bir Minnesotalı çiftçi için olduğundan daha farklı bir anlam ifade etmektedir.

Yerel 'ırk' nosyonları Amerikan etnisitesinin anlaşılmasında çok önemlidir. 'Etnik diriliş' kökenlerle gönüllü bir tanımlamaya dayanan ideolojik bir akım olarak görülürken; görünüşe dayalı etnik ayrım, ayrımcılığa maruz kalanlarca istenmeyen bir durumdur. Özellikle de siyahlar ve daha sonraları Latin Amerika'dan gelen göçmenler, kendi istekleri dışında ayrımcılığa maruz kalmışlardır. Onların durumunda, etnisite ile sınıf aidiyeti arasında da açık bir karşılıklı bağıntı vardır: Onlar sınıf sisteminin aşağı halkalarını teşkil ederler.

Çokkültürlülük paradoksu

Amerika Birleşik Devletleri'ne gelen en yakın tarihli geniş

göçmen grubu olan Katolik İspanyolca konuşan Latin Amerikalılar, ilginç bir siyasi sorun sergilemektedir. Daha önceki göçmen gruplarının aksine, sanki onlar kendi dillerini iki kuşaktan fazla koruyacaklarmış gibi görünmektedir -gerçekten de, bazı Amerika şehirlerinde İspanyolca ikinci resmi dil olmuştur (güçlü protestolara rağmen: Wardhaugh, 1987; Fishman, 1989). ABD'ye gelen İspanyolca konuşan göçmenler siyahlar ve yerlilerden daha farklı bir şekilde 'eritilemez' olduklarını gösterebilirler. Siyahlar bir açıdan etnik değil de kültürel açıdan asimile edilmişken ve Yerliler de kısmen endüstriyel olmayan bir üretim şekliyle bağlarını korumaya çalışırken; İspanyolca konuşanlar hem etnik hem de kültürel kimliklerini korumaya çalışmaktadırlar, yine de büyük ölçüde kentlidirler ve tipik kentli yaşam planları gütmektedirler. Eğer İspanyolca konuşan cemaat İspanyolcayı anadilleri olarak korumayı başarırsa, Amerikan ulus inşasında, dilsel bütünlüğün ulus için bir koşul olmadığı yeni bir evreye şahit olabiliriz.

Bu dilsel koruma seçilmiş midir yoksa empoze mi edilmiştir; bir değer mi yoksa bir engel midir? Dilsel koruma bir azınlığın farklı kalmasını sağlar ve sonuç olarak da grubun diğer bir resmi dile sahip bir ülkede eşitlik kazanmasını engeller. Açıkça, bu sorun etnik grupların bir devlet içinde eşit muamele görmelerine karşılık farklı kalma hakları olduğu tartışmasını getirmektedir. Hem azınlık hem de çoğunluk bu ikili ilkenin yorumlanmasına dair belirli bir görüşe sahip olacaktır ve onların yorumları birbiri ile çelişebilir.

Devlet ister eşitliği savunsun ister farklılığı savunsun, adaletsizlikle itham edilebilir. Eğer devlet eşit hak ve ödevleri savunursa, azınlık üyeleri kültürel farklılıklarına saygı gösterilmediğini düşünebilirler; sınırlarının ve kimliklerinin tehdit edildiğini. Bölüm 6'da açıklanan Fransız dil siyasetine karşı azınlık tepkileri bunu örneklendirebilir. Benzer bir şekilde İn-

giliz Çingeneleri de devletin, onların yerleşik ücretli işçiler olmalarında ısrar ederek, işlerine karıştıklarını düşünmektedirler (Okely, 1983).

Diğer taraftan, şayet egemen grup kültürel farklılıkları vurgular ve bunları birer erdeme dönüştürürse, azınlık üyeleri ayrımcılığa uğradıklarını düşünebilirler. Siyah Afrikalıların beyazlarla (ki onlar Afrika dillerinin kullanılmasını teşvik ederek, siyahların İngilizce konuşmalarını da engellemeye çalışmışlardır) eşit çalışma haklarına sahip olmadıkları Güney Afrika'da yaşanan durum da buydu. Kapferer'in kelimeleriyle, yerlilerin 'bundan acı çekecek denli milliyetçi düşüncenin merkezine yaklaştıkları' (Kapferer, 1988: 142) Avustralya'da da durum buydu. Onlar dışarıdan, istesinler ya da istemesinler 'asil vahşiler' olarak değerlendiriliyorlardı. Diğer bir deyişle, kendi kimliklerini kendi terimleriyle açıklayarak, kendilerini tanımlamakta başarısızdılar (aynı zamanda, Paine, 1992).

Buradaki belirleyici değişken *güç*tür. Genellikle azınlıkların ne zaman kendileri gibi olması gerektiğini ve onların ne zaman farklı olması gerektiğini belirleme gücü çoğunluğun elindedir. Oldukça sık, potansiyel seçkinlere farklı olma hakkı verilmezken, alt sınıflara da eşit olma hakkı verilmez. Amerikan etnisite çalışmalarına dair bir eleştirisinde Stephen Steinberg şu görüşü ileri sürer:

> [Avrupa'dan] göçmenler kültürel özelliklerinden ötürü kötüleniyordu ve verilen mesaj şuydu: 'İsteseniz de istemeseniz de bizim gibi olacaksınız.' Ne var ki, ırksal azınlıklara gelindiğinde, dile getirilmeyen hüküm şuydu: 'Bize ne kadar benzerseniz benzeyin, farklı kalacaksınız.' (Steinberg, 1981: 42)[4]

4 Gellner (1978 149): 'Amerika Birleşik Devletleri eğitim sisteminin, etnik grupları kültürel olarak homojen bir topluluğa dönüştürme metotları ile ün yapmıştır; ne var ki bugün bunu renkli gruplar için gerçekleştirememektedir.'

Bu tür çelişkiler *çokkültürlülüğün paradoksu* olarak tanımlanabilir. Bazı toplumlarda, Kanada, Mauritus ve Avustralya gibi, etnik çeşitlilik olumlu yönde teşvik edilir (devletin çıkarları ile çatışacağı noktaya kadar). Bunun sonucu olarak da, vatandaşlara yalnızca 'bir kültüre sahip olma' hakkı tanınmaz aynı zamanda birçok durumda, isteseler de istemeseler de kendilerini bir etnik etiket ile olumlu bir şekilde donatmaya zorlanırlar. Bazen varsayılan kültürel farklılık tabanında gruplara farklı muameleler gösterilir -ve bu nedenle bazı üyeleri eşit muamele görmemekten yakınabilir.

Kültür üzerine kamu tartışmaları

Etnik azınlıklar artık diğer insan katmanlarından daha homojen değildirler ve azınlıklar arasında da önemli bakış açısı ve değer farklılıkları olabilir. Mauritus'ta, 1980'lerde Müslüman 'cemaatin' farklı muameleye dair bir konuda ciddi bir biçimde ikiye bölündüğü görülmüştür. 1987'ye dek Müslümanların, aile içi konularda, Mauritus kanunları ile çeliştiği durumlarda bile, Şeriat kanunlarına göre yargılanmalarına izin verilmiştir. Kanun kaldırıldığında, birçok Müslümanın, ki bunların çoğu kadınlardı, yıllardır bu kanunlara karşı oldukları ortaya çıkmıştır. Benzer bir durum 1990-91'de Norveç'te de yaşanmıştır; bu, ülkedeki küçük Çingene azınlığa dair bir sorundu. Yıllarca, Norveç otoriteleri Çingenelerin çocuklarını erken bir yaşta okuldan almalarına göz yummuştu çünkü '*Gorgio* okulu onların kültürleri ile çelişmekteydi'. Beklendiği gibi sonunda genç bir Çingene, okur yazar olmayışından devleti sorumlu tuttu.

Bunlara benzer kamusal tartışmalar birçok Avrupa ülkesinde görülmektedir. Fransa'da, 1980'lerin sonundaki önemli bir konu, Müslüman kızların okullarda dini bağlılıklarını simge-

leyen başörtüsünü takmalarına dairdi. Fransız okulları laiktir. İngiltere'de, önemli bir kamusal tartışma, özellikle de Rüşdü olayıyla bağlantılı olarak, radikal İslamcılara gösterilen toleransla ilgili olarak ortaya çıkmıştır. Birçok ülkede, kadınlara sünnet yapılmasına izin verilip verilmemesi sorusu gündeme gelmiştir. Birçok ülkede, etnik farklılığın özel kaldığı sürece kabul edilebilir olduğuna dair genel bir fikir birliği vardır -ne var ki, özel ile kamusal olan arasında kesin ve net bir çizgi çizmek kolay değildir. Birçok Avrupa ülkesinde, ev içi şiddet bir kamusal sorun olarak değerlendirilir. Göçmenler arasında, bu konularla ilgili olarak yalnızca akraba grubu sorumlu görülür.

Bu tür çelişkiler etnik sınırların koşullara dayalı meşruluğu çerçevesinde incelenebilir. Aynı zamanda böyle çatışmalar sosyal gerçekliğin farklı, kültürel açıdan koşullandırılmış *yorumlamalarının anlamları üzerine tartışmalar* olarak da değerlendirilebilir. Roosens'in ifade ettiği gibi: 'Her ne kadar etnisitenin "gözlemlenebilir ya da nesnel" kültürden ayrı tutulması gerekiyorsa da... çelişkili bir biçimde etnisite kültürel dinamiklerin çalışılmasında ayrıcalıklı bir alan olarak ortaya çıkmaktadır' (Roosens, 1989: 161).

Azınlıklar ve modernlik

Kentli azınlıklar ve yerli halklar; çoğunluklar, devletler ve kapitalist üretim ve tüketim sistemleri ile ilişki kurmaya mecbur bırakılmaktadır. Bunlardan bazılarınca kültürün yeniden tanımlanması ya da somutlaştırılması ve kimliğin bilinçli bir şekilde savunulması, bu tarihi gerçekten tamamıyla soyutlanamaz ve kimliklerini sergilemekte kullandıkları yöntemler de modern toplumlara bağımlıdır. Milliyetçilik gibi, modern etnik birlikler ve ağlar da, bu tür toplulukların gerçekte olmadıkları için *yaratılmaları* gerektiği bir tarihi durumda siyasi

açıdan kullanışlı ve duygusal olarak tatmin edici bir *cemaat* taklidi yapmayı amaçlar. Benzer bir şekilde, bu azınlık-çoğunluk durumlarının belirli siyasi unsurları da okur yazarlık, ücretli işçilik, kapitalizm ve devlete bağımlı modern toplumlara özgüdür.

Etnisite çalışmalarının çoğu modern toplumlar ya da modernleşme sürecini inceler. 1940 yılında Norveç'teki Sami sayısı, 1990'dakine oranla daha az değildi ama az çok görünürlerdi ve ortak örgütlenme ile ortak kimlikleri yoktu. Diğer bir deyişle, her ne kadar 'daha az Sami kültürü' olduğunu iddia etmek tuhaf kaçacaksa da, daha Sami-Norveçli etnisitesi vardı. Yerli halkların daha çok örgütleri ve daha fazla siyasi etkileri olduğu gerçeği, onların daha çok üye kazandıkları anlamına gelmez; modernliğe kültürel olarak entegrasyonları ve görünürlüklerinin arttığı anlamına gelir. Böylece eskisine kıyasla etnikler arası ilişkilerde de daha büyük bir yer alırlar.

Benzer bir beyan, kentli göçmenlere dair de yapılabilir. Onların göçünün muhtemel olması modernleşme sürecinin gerçekleştiğini simgeler. Onların yer değiştirmeleri etnisitenin açık bir şekilde dile getirilmesi için gerekli koşulları yaratır.

Büyük siyasi ve kültürel çeşitliliğe rağmen, bu ve bir sonraki bölümde açıklanan ve önceki bölümlerde örneklenen etnopolitik süreçler arasında ilginç benzerlikler de vardır. Etnik bölünme ve sınır süreçleri etnisite kavramının içinde yer alır ve sunulan her bağlamda tanımlanabilir. Etnik süreçte sembolik anlamlara dayalı *siyasi örgütlenme* ile *ortak kimliğin* yaratılmasının kaynaştırılmasının önemini de belirtmeliyiz. Bunlar etnik örgütlenmenin iki yapıcı ögesi olarak değerlendirilebilirler. Eğer Sanlar sonunda siyasi açıdan geçerli bir etnik kimlik yaratmakta başarısız olurlarsa, hedeflerini etno-politikten başka yollarla gerçekleştirmeye çalışacaklardır -muhtemelen bireysel sosyal devingenlik ya da ticari birlikler üzerinden.

Bölüm 5'te de ileri sürülmüş olduğu gibi, etnisite alternatif yollarla incelenebilir. Açıkça, ekonomik süreçler üzerine odaklanmak, etnik kimliklerin biçimlendikleri koşullara dair önemli bir arka plan bilgisi temin edecektir -en azından bazı durumlarda-. Burada ben, daha geniş toplumun unsurlarını içeren ama sıklıkla içinde yer alan bireylerin ilişkilerine öncelik veren bir süreç olarak görülen, etnik grup ve kimlik formasyonunun içsel mantığını vurgulamayı tercih ettim. Bu her zaman analizleri ihtiyari kılmaz; Worsley'nin ifadesiyle (1984: 246), hayat bir kafeterya gibidir. Elbette ki, bir San tek başına bir San olup olmayacağına karar veremez -bu verili bir durumdur. Devleti ya da bir toplumdaki üretim tarzını değiştirmeyi de seçemez, ya da kültürel geçmişini. Bu tür parametreler önemlidir çünkü insanların içinde yaşamak zorunda oldukları toplumsal ve kültürel çerçeveyi belirlerler ama insanların *nasıl* davranacaklarını tahmin etmemizi mümkün kılmazlar (Giddens, 1979; Bordieu, 1977). Seçenekler üzerine yoğunlaşarak, sosyal koşulların belirsizliğine, etnisitenin tarihi ve koşulsal göreliliğine ve kendi tercihleri dahilinde olmasa bile insanların tarihi yarattıkları gerçeğine dikkati çekmek istedim.

İnsanların kendi konumlarını yükseltmeye çalıştıklarını söylemekte, insanların 'ekonomik' motiflerle hareket ettikleri gibi bir varsayım yoktur. Çünkü insanların erişmeye çalıştıkları değerler kültürel açıdan tanımlanmıştır ve her zaman bir iktisatçının bakış açısıyla 'akılcı' değildir. Trinidadlı bir Hindu yerel tapınakta bir puja gösterisi yapmaya gittiğinde ya da Londra'daki bir Jamaikalı bir regi konseri vermek istediğinde, bunu özünde anlamlı buldukları için yaparlar; siyasi nedenlerle değil. Yalnızca, *puja* gösterisi ya da konseri kuşatan sembolizm siyasi amaçlarla istismar edildiğinde, etnik örgütlenmede de istismar edilebilir.

Bu kitabın son bölümü, neyin etnik olmadığını araştırmak yoluyla, daha önceki bölümlerde tartışılan bakış açılarını aydınlatacaktır. Çünkü etnisite yaratılmıştır ve yalnızca incelediğimiz insanlarca değil, bizler tarafından da yaratılmıştır. Eğer bir araştırmacı, etnisiteyi arıyorsa onu bulacaktır -muhtemelen 'orada olan' başka ilişki türlerini gözden kaçırmak pahasına.

8. ETNİK OLMAYAN

Zıtlıkları görme alışkanlığı. - Genel belirsiz gözlem yolu zıtlıkların olmadığı, yalnızca çeşitli düzeylerde farklılıkların olduğu doğanın her yerinde zıtlıklar görür (örneğin, 'sıcak ve soğuk' gibi). Bu kötü alışkanlık bizleri iç dünyayı anlamaya ve analiz etmeye, ahlaki ve ruhani dünyayı da bu tür zıtlıklarla anlamlandırmaya yöneltmiştir. İnsanların duyguları arasına dile getirilmeyen bir miktarda acı, cehalet, kabalık, ayrılık ve soğukluk girmiştir çünkü geçişlerden ziyade zıtlıkları gördüğümüze inanırız.

Friedrich Nietzsche (Der Wnaderer und sein Schlatten, §67 , Abdal ve Gölgesi), 1988 [1880]

Gruplar ve bireylerin görünüşe bakılırsa aynı anda hem daha benzer hem de daha farklı bir hal almaları, çağdaş dünyanın bir gerçeğidir. Gellner'in ifadesiyle, 'Modern toplum hem daha homojendir hem de öncekine göre daha çeşitlidir' (Gellner, 1978: 141). Bir süreç olarak etnisiteye dair antropolojik perspektifler bu çelişkiyi benzerlik ve farklılık, dahil edilme ve dışlanma, türdeşlik ve bölümlenme arasında radikal bir ikilik olarak görmemizi mümkün kılar. Bu kitap, her ne kadar belirli bir açıdan insanlar modernleşme nedeniyle daha benzer bir hale gelseler de, aynı zamanda daha da farklılaştıklarını ve etnisitenin de bu çeşitlenmenin ilkesel bir ifadesi olduğunu vurgulamıştır. Etnik farklılık gruplar arasındaki ilişkilerin ve onların belirli kuralları olan tek bir sisteme entegre oluşlarının öncelikli bir kurumsallaşmasını öngören sosyal, kültürel ve siyasi kaynaklara dayanmaktadır. Bu, en azından, 1990'lı yılların başlarındaki geleneksel antropolojinin etnisiteye dair ko-

numunu belirtmenin kısa bir yoludur. Bu son bölümde, yeni çalışmaların ışığında birkaç adım daha atarak, sosyal kimlik teorisini açıklamaya çalışacağım.

Sosyal teoride değişimler

Etnisite üzerine birçok çalışma dolaylı olarak, Giddens'in çözümlemesiyle ifade edecek olursak (1985), ulus-devletin 'çağımızın öncelikli güç sahibi' olduğunu varsayar. Bu ister yerli ister kentli olsun azınlık çalışmaları, ayrılıkçı hareketlere dair çalışmalar ya da 'çoğul toplumlardaki' güç çekişmeleri ile kimlik süreçlerine dair çalışmalar için geçerlidir. Birçok sosyal bilimci son yıllarda bu varsayımı sorgulamışlardır ve dünyanın ulus-devletin artık 'daha geniş toplum' için uygun bir eşdeğer seçenek olamayacağı biçimde değiştiğini iddia etmişlerdir. Belki Eric Hobsbawm, bugünkü akademik milliyetçilik merakını 'Minerva baykuşu alacakaranlıkta uçar' (Hobsbwam, 1990) Hegelci fikrine atfederken doğruydu -diğer bir deyişle, ulus-devlet çağının artık kapandığı sanısı. Ve belki de Ulf Hannerz (1989; 1992), Arjun Appadurai (1990) ve diğer antropologlar da, birçok çağdaş kadın ve erkeğin kendi tanımlamaları ve sosyal düzenlerini eskisinden daha farklı eksenlerde aradıklarını söylerken doğruydular -büyük ölçüde kapitalizm ve uydudan jet uçaklarına modern iletişim teknolojisi nedeniyle insan hayatındaki uzamsal açı öznelleşmiştir. Roland Robertson'un mübalağalı cümlesiyle, dünya tek bir mekâna dönüşmüştür (Robertson, 1990).

Sosyal bilimler sınıflandırmalarında daha katı bir yeniden değerlendirmeye duyulan ihtiyacı dile getiren Anthony Giddens (1990; 1991) ve Immanuel Wallerstein (1991b) daha da radikal sonuçlara varmışlardır. Wallerstein'ın bakış açısıyla, toplum kavramının modası geçmiştir -faydalı bir on dokuzun-

cu yüzyıl metaforu olmuş olabilir ama ona göre, yirminci yüzyılın sonundaki emsalsiz dünya sistemi için yanıltıcı bir kavramdır.

Ters bir yönden başlayarak, kimi teorisyenler birey kategorisini sorgulamışlardır. Buradaki ortak bir sanı bugünkü dünyanın bireylerinin öncekilere göre daha az 'entegre oldukları' ve her nasılsa daha geçici ve akışkan olduklarıdır. Ben postmodernizm ya da post-modernlik teorisine atıfta bulunuyorum (Lash ve Friedman, 1991; B. Turner, 1990). Bu 'konumun' ilginç bir yorumu bir sosyal antropolog olan Marilyn Strathern tarafından yapılmıştır (Strathern, 1992); 'bir kültürün' üyesi olduğu varsayılan, hayatını tutarlı, yönelmiş bir insan olarak yaşayan, güvenilirliğini kaybeden entegre olmuş ve bağımlı bireyin, bizim kültürel kurgumuz olduğunu iddia eder.

Bu teorilerin çoğu dünya nüfusunun yalnızca küçük, zengin bir bölümünü gözönünde bulundurmaktadır -kentli doğan, Batılı bir laiklik anlayışına sahip entelektüeller ve sıkı tüketiciler- ne var ki, kültürün küreselleşmesi ve sınırların diriltilmesinin eşit olmasa da çok yaygın bir etkisi vardır. 1986'da Çernobil'de yaşanan nükleer felaket sırasında, Mauritus'ta saha çalışması yapmaktaydım ve kırsal bölgelerde yaşayan Indo-Mauritanlı şeker kamışı toplayıcılarının, bunun rom pazarında yarattığı sonuçlardan iğrendiklerini gördüm. Benzer bir şekilde, belirli ülkelere göç olasılığına dair bilgi de, fakir ülkelerdeki kırsal alanlarda yaygındır -ve herkes Amerikan pop müziği dinler. Eski zamanlardaki küreselleşmeden farklı olarak (sömürge ekonomilerinden başlayarak) bu tür küreselleşme küresel sisteme dair dönüşlü bir bilinçliliğin oluşmasını teşvik etmektedir. Özetle, dünyadaki pek çok yerel topluluk siyasi, ekonomik ve kültürel bir düzeyde küresel sisteme giderek daha çok entegre olmaktadır. Mike Featherstone'un ifadesiyle:

> Farklı biçimlerde meydana gelen bir dönüşlü sosyal süreçten bahsetmek mümkündür... ve küresel bir düzeyde kısmi bir özerklik kazanan iletişim süreçlerine yol açan, mal, insan, bilgi ve görüntülerin değişimi ile akışını devam ettiren süreçlerden. (Featherstone, 1990: 1).

Sosyal dünyada değişimler

Bölüm 1'de belirtilmiş olduğu gibi, eşzamanlı olarak dünyanın pek çok yerinde sosyal kimlikler bugün, İkinci Dünya Savaşını takip eden yıllara göre uzlaşmaya daha açık görünmektedir. Avrupa'nın her yerinde, İrlanda ve Norveç'ten Kafkasya ve Endülüs'e dek, 1990'ların başlarında kişinin kendini hangi kolektif kimliklere bağlayacağına dair canlı tartışmalar başlamıştır. Yeni ulus-devletler oluşmuştur ve yeni azınlık sorunları ortaya çıkmıştır. Eski ulus-devletler güçlerinin bir kısmını yeni bir uluslarüstü birim olan Avrupa Birliği'ne aktarmışlardır. AB/AK'nin her iki yakasında da yeni bölgesel ve etnik hareketler oluşmakta ve insanlar eski olarak gördükleri ile yeni olarak gördükleri arasında parçalanmaktadır. Dünyanın diğer bölgelerinde de, insanların bağlılığı için mücadele eden güçlü ideolojik hareketler mevcuttur -Orta Doğu'da siyasi İslam, Hindistan'da ayrımcılık ve kast sistemi, Kuzey Amerika'da yerli ve 'etnik azınlık' hareketleri gibi. Bu hareketlerin büyük bir kısmı insanların geçmişlerine olan bağlılıkları ve kültürel otantiklik duygusuna hitap etmektedir.

Diğer taraftan, kültürel homojenleşme, sıkı ekonomik entegrasyon (Dünya Bankası ve Uluslararası Para Fonu'nun fakir ülkeler üzerindeki etkisi), ücretli işçilik ve paraya dayalı ekonomiye artan katılım, küresel kültürel metaların artan tüketimi (pembe dizilerden Coca-Cola'ya) ve insanların çeşitli istikametlerdeki akışı gibi güçlü merkezci dalgalara da şahit olmaktayız. Uydu televizyonun icadı küresel düzeyde bir eşza-

manlılık yaratmıştır: Olaylar her nerede meydana gelirse gelsin, aynı anda ve her yerde şahit olunabilir. 'Yabancı başka yerdedir!' diye bağırıyordu Nisan 1992'de *The Times*'ın nostaljik muhabiri; kültürel başkalık olarak düşündüğü şeyle karşılaşmadan Avrupa kıtasını dolaştıktan sonra.

Diğer taraftan, görmüş olduğumuz gibi, yeni 'yerelcilikler' - genellikle etnik, dini ya da bölgesel doğaya dair- ortaya çıkmaya ve merkeze karşı taleplerini dile getirmeye devam etmektedir. Önceki bölümlerde tartıştığım gibi, modernleşme ya da homojenleşme süreçleri bu tür hareketlerin gelişmesi ve taleplerini etkin bir biçimde ifade etmeleri için gerekli koşullardır. Milliyetçiliğe gelindiğinde, Avrupa ve Avrupa diasporasında gelişmiş olan milliyetçilik fikri küresel bir nosyondur. Dahası, daha geniş sistemlere sosyal entegrasyon da onların kimliklerinin geçerlilik kazanması için gerekli bir koşuldur çünkü sosyal kimliği meydana getiren şey izolasyon değil, temastır. Bu oldukça açıktır -bu kitapta tartışılan örneklerin çoğu yeni sosyal kimliklerin ortaya çıkmasında sosyal değişimin ve başkaları ile ilişkinin önemini göstermiştir. Soru şudur: Bu tür kimlikler ileride neye dönüşecektir?

Küreselleşme ve yerelleşme

Etnik ve ulusal kimlikler ile ideolojilerden öğrenciler, ima ettiğim teorik ve tarihi ayaklanmaların merkezindedirler. Bir dizi ilişkili makalesinde Jonathan Friedman (1987; 1990; 1991) hedefi post-modernizmden alan bir sosyal antropoloji araştırma programı önermiştir. Friedman küreselleşme ve yerelleşmenin karşılıklı olarak bağımsız iki ilgili süreç olduğu varsayımı ile başlar. Ulf Hannerz'in de benzer bir bağlamda iddia ettiği gibi (Hannerz, 1990), kozmopolitler kendilerini var edebilmek için ve kozmopolit olarak kabul edilebilmek için

yerel ögelere bağımlıdırlar. Dünyanın tek bir mekân olduğunu ama eğer öyleyse bile yerel olarak yapılandırıldığını ekleyebiliriz. Göç ve diğer küreselleştirici eğilimlere rağmen, insanlar yine de bir yerlerde yaşamaktadır.

Friedman dünyanın farklı sakinlerinin ve sakin gruplarının oldukça farklı yapısal ve kültürel konumlarda olduklarını ve bu farklılıkların açıklanması gerektiğini vurgular. Dramatik bir dönüşümün gelişini sezen Friedman, mevcut durumu şöyle açıklar:

> Giderek bölümlenme, parçalanma, anlamsızlık ve kültürel karışımla tanımlanan bir dünyada bir bütünlük bulma teşebbüsü yanlış olmasa da, güç görünebilir. Yine de, küresel dönüşümün tek bir karmaşık süreci gibi görünen sınırlar belirlemeye çalıştım. Bu elbette ki, hiçbir yerel yapının, hiçbir özerk kültürel temanın olmadığı anlamına gelmez ama bunların orkestrasyonunun ana teması, küresel arenanın farklı bölgelerinde farklı biçimlere bürünen Batı hegemonyasının çöküşü olan bir melodi olarak ortaya çıktığı anlamına gelir. Modernlik, postmodernizmi ardında bırakarak Doğu'ya kaymaktadır; modernist kimlik Batı'da abesleştikçe dini diriliş, etnik yeniden doğuş, kökler ve milliyetçilik yeniden dirilmektedir. Dönemi, sistemin sınırlarını belirleyen yapısal düzensizlik de... Üçüncü ve Dördüncü Dünya stratejilerinin karmaşık bir kombinasyonunu tepkimektedir. (Friedman, 1991: 360)

Firedman bunun üzerine 'küresel sistemin farklı aşamalarında ortaya çıkan arzu yapılarını tatmin edici hayat stratejileri, modeller' olarak tanımladığı beş temel stratejiyi özetler (age.).

İlki *modernist*'tir. Bu bakış açısına göre toplum ahlaki ve akla uygun ilkelerle etkin bir biçimde yönetilebilir; ve birey, toplum ve dünya mevcut geleneksel kriterlere göre gelişebilir.

Geriye kalan dört strateji, bu tür bir toplumsal ve siyasi kimliğin savunulamaz olduğu çünkü malları içermediği varsayımı üzerine kurulmuştur. Bunlardan ilki *postmodern*dir ve iki tamamlayıcı biçimi vardır: Tüm tanımlamalardan kinik bir uzaklaşma ama kimliğin eksikliğinin keskin bir bilinci; ve bireyin sunumunun bir vasıtası olarak narsist bir tüketim bağımlılığı. Modern topluma dair eleştirel analizlerin büyük bir kısmı bu parçalanmış, apolitik ve nihilist sosyal kimlik türünden kapitalizm ve geniş tabanlı toplumu sorumlu tutar -Berger (1977), Lasch (1980) ve Sennett (1977) gibi sosyal analistler ile Marcuse (1964) gibi filozoflardan, Bloom (1987) ve Finkielkraut (1987) gibi tarihçilerin düşüncelerine dek.

Bir sonraki strateji *gelenekçi*dir. Dini ve/veya etnik olabilir ve tamamını olmasa da bu kitapta açıkladığım birçok etnik ve milliyetçi hareketi içerir. Friedman'a göre, bu tür bir projeye neden olan modern toplumlardaki bireylerin tecrübe ettikleri şu ihtiyaçtır: 'Kimliğin hareketli değil de somut olduğu, sosyal şartlarda başarı ve diğer harici değişikliklerin yer almadığı daha büyük bir projeye angaje olmak' (Friedman, 1991: 361). Eko-politik hareketler bu stratejilerle ilişkilidir (Giddens, 1990; 'yeşil' gelenekçilik için). Bu nedenle birçok etnik akım bu analitik çerçeve içinde, birer 'gelenekçi' olarak, 'derin ekolojistler' ve radikal dinciler olarak bir araya toplanabilirler. Her ne kadar genellikle gayri modern olarak görünseler de, modernlik onların ortaya çıkması için gerekli bir koşuldur.

Bir sonraki stratejinin adı *Üçüncü Dünya*'dır ve vatandaşlık üzerinden refah ve güç sağlamak amacıyla geliştirilmiştir. Burada patron-müşteri zincirleri hem yurtiçi hem de uluslararası olarak işler. Tüketim bu stratejinin yandaşları için önemlidir; ulusal iç yapının gelişimi önemsizdir.

Son stratejinin adı *Dördüncü Dünya*'dır ve 'sistemden çıkış' stratejisidir -siyasi açıdan özerk, önceden baskı altında tutu-

lan kimlik ve yaşam tarzının yeniden kurulmasını amaçlayan toplulukların oluşumudur.

Bu beş hayat stratejisi bir diğerini dışarıda bırakmaz; ama (i) küresel sistem içinde önemli eşitlikçi varyasyonlar önerir ve (ii) kişinin ilişki kurması gereken bir küresel sistemin mevcut olduğunu ileri sürer. Daha önceki bölümlerden birinde, dünyadaki her bir insanın bir vatandaş olmaya mecbur kılındığını belirtmiştim. Küreselleşme teorisi ile, insanların şu da ya da bu biçimde bir tüketici olmaya zorlandıkları da eklenebilir. 'Üçüncü' ve 'Dördüncü Dünya' stratejileri, aynı zamanda kişisel ifade ve daha yüksek bir maddi standart için mücadele veren, yerli insanlar arasında yaygın görünmektedir. Avrupa'daki göçmen gruplar 'gelenekçi/etnik/dini' ve 'postmodern' stratejileri birleştirebilirler. Benzer bir biçimde, insanların kendi yaşam tarzları ve toplumlarının konumlarını oldukça önemsedikleri Batı Avrupa'da da 'modernist' ve 'postmodernist' stratejilerin bileşimi yaygın olabilir.

Friedman'ın (ve diğerlerinin) katkılarında önemli olan, dünyanın eskiden geçerli olanlara kıyasla toplumsal sıralanışa imkân verecek bir şekilde değişmiş olduğu inanışıdır. Bu sıralanışlardan kimileri etnik etiketler taşıyacak, kimi ise taşımayacaktır. Orta Doğu ve Kuzey Afrika'daki İslamcı akım etnik olarak nitelenebilir. Kültürel açıdan çeşitli olarak kabul gören yüksek sayıda insanı hedef almaktadır. Ne var ki, etnik akımlara benzer ögeleri de vardır: Anti-modernisttir ve gelenekçidir ve toplum, kültür ve kimliğin kaybolmakta olan unsurlarının yeniden inşa edilmesini hedefler.

Kimlikler ve bağlılıklar

Ayrılıkçı kimlikler konusu üzerinde, I.M. Lewis şöyle yazar: 'Kendini adamış bir enternasyonalist, dar görüşlülüğü bir

milliyetçinin kabileciliği bir klancılık ve klancının aileciliği olarak kınadığı gibi kınar' (Lewis, 1985: 359). Evans-Pritchard'ın (1940) Nuerler arasındaki parçalı soyları betimleyişiyle, bu tür düşünce sosyal antropolojiye girmiştir. Önceki bölümlerde de gördüğümüz gibi, kimlik ve gruplar hakkındaki bu bakış açısı etnisite çalışmalarını önemli ölçüde aydınlatabilir. Yine de bir adım ileri gitmeliyiz. Çünkü Evans-Pritchard yalnızca kimliklerin ayırıcı karakterleri ile ilgilenmemiş -ortak merkezli çemberler olarak siyasi kimlikler ile yani- aynı zamanda çelişkili bağlılıkların gerilimleri azaltabileceğini ve nesiller arasındaki karmaşaları da önleyebileceğini belirtmiştir.

Nuerler ataerkildir. Eğer X soyundan yeterli sayıda Nuer erkeğinin Y soyuna sempatisi varsa -örneğin Y soyundan bir kadınla evli olduğu ya da kız kardeşleri o soydan bir erkek ile evlendiği için- bu o soy ile bir kan davasına girmek için güçlü bir dürtü olmaz. Eğer yalnızca az sayıda erkek bu şekilde hissediyorsa ve kan davası da bir gerçeklikse, azınlık karmaşıklığa yol açacak bağlılıkları tecrübe edebilir -savaşmakla evde kalmak arasında huzursuz bir konumda kalabilirler. Çoklu ya da çatışan bağlılıklar, dahası, yalnızca akrabalık temelinde işlemekle kalmaz; akran grubu ve arkadaşlık, ticaret ve kişisel tanışıklıklar temelinde de dayanıklı bağlar oluşabilir. Evans-Pritchard'ın kendi analizlerine göre ve özellikle de Gluckman'ın (1982) onun malzemesini kullanışına göre, çatışan bağlılıkların bu çapraz ağı yıllarca süren savaşlar yapan Nuer gruplaşmaları arasında göreli olarak istikrarlı toplumsal sistemler de yaratabilir.

Etnisite açısından, çoklu bağlılıklar üyeleri çoğunlukla iki etnik grup ya da ulusa ya da bir etnik grup ve bir ulusa sadık olabilecek -ve bunların da üyesi olabilecek- azınlıklar için bir problem teşkil edebilir. Ama bu neden bir problem olur? Çünkü ulus-devlet ideolojisi egemen kalır ve devletler arasındaki

ilişkiler olası bir sorun olarak görülür. Bu noktada, Birleşmiş Milletler'in genellikle içişlerine müdahale etmeye yetkili bir devletler örgütü olduğunu da hatırlamalıyız. Saddam Hüseyin Ağustos 1991'de Kuveyt'e girdiğinde, uluslararası kuralları yıkmıştı ama Irak Kürtleri üzerinde yeni kimyasal silahları denediğinde, bu uluslararası kuralları yıkmak olmamıştı.

Çağdaş dünyada pek çok insan etnik açıdan çoklu bağlılıklara sahip olacak şekilde yapısal olarak yerleşmiş durumdadır. İşçi göçmenler, mülteciler ve iltica edenlerin yanı sıra, karmaşık uluslardan aileler de sayısı artmakta olan bir örnektir. Ne var ki, çatışan bağlılıklar etnik çizgileri takip etmek zorunda değildir. Kenneth Little (1978) cinsiyet bağlılığının -kadınlar arasında- Afrika toplumlarında etnik çizgilerle ne şekilde kesişebileceğini, potansiyel bir karmaşayı azaltabileceğini ve etnik grup yapılanışı girişimlerinde ne gibi sorunlar yaratabileceğini göstermiştir. Eğer kadınlar etnik sınırların ötesinde erkeklere karşı ortak çıkarları olduklarını kavrarsa, bu durumda cinsel kimlikleri koşullara bağlı olarak etnik kimliklerinin önüne geçecektir. Bağlılık ve kimliğin diğer bir temeli de sosyal sınıf üyeliği olabilir. Etnik bölünmelerin en önemlileri olduğuna dair ortak bir görüşün hâkim olduğu Mauritus'ta bile, kimi zaman sınıf çizgileri arasında dayanışma görülür; 1970 ve 1979'da Kreoller, Hindular ve Müslümanları işverenlere karşı birleştiren grevler yapılmıştır. Bu durumda, sınıf dayanışması açıkça etnik dayanışmanın önüne geçmiştir çünkü işverenlerden bazıları grevciler ile aynı etnik gruplara aittiler.

Çağdaş dünyada, toplumsal kimlikler diğer bazı çizgilerde de şekillenebilir. Uluslararası şirketlerin çalışanları ülkelerinden ziyade şirketlerine sadık olmak üzere eğitilirler ve bunlardan binlercesi yabancı ülkelere tayin edilebilirler. Profesyonel dayanışma ağları da uluslararasıdır ve etnik çizgiler ile kesişir. Bir İngiliz antropolog, komşusu ile görmediği bir ortak nokta-

yı Hintli bir meslektaşı ile görebilir. Batı Avrupa'dan pek çok rock dinleyicisi İngiltere'de Reading ve Glastonbury'de, Danimarka'da Rosklide'de ve diğer başhca festivallerde bir araya gelmektedir. Bu tür kolektif etkinlikler ortak kimliğin ifade edilmesi için çeşitli olanaklar sunmaktadır. Bu örnekleri genişletebiliriz de. Sorulmuş olması gereken soru etnik kimliklerin varsayımsal olarak diğerlerine göre daha 'temel' olup olmadıklarıdır. Bazıları bu soruyu evet diye yanıtlar, kimileriyse hayır der -ve sanatın durumu da budur.

Burada çoklu kimliklerin ayrılıkçı kimliklerle aynı olmadıklarını belirtmeliyiz. Çoklu kimlikler ortak merkezli çemberlere yerleştirilemezler; aslında grafiksel olarak da açıklanmaları güçtür. Sandra Wallman'ın heterojen ağları gibi (bkz. bölüm 7) kesişirler: Kişi başka bir kişiyle, farklı zamanlarda farklı ortak kimliklere sahiptir. Bu tür sosyal oluşumlarda, birey kümelerinin statüsü girift sosyal ilişkilerle, sınırlı sayıda insan ile kümelenmez; çok çeşitli ve esnektirler.

Cinsiyet ve etnisite

Diğer bir ifade ile, etnik olmayan kimlikler ve sosyal farklılık ilkeleri oldukça önemli olabilir. Sınıf ve etnisite arasındaki ilişkiyi, özellikle de bölüm 3 ve 5'te tartışmıştık. Her ne kadar cinsel temelli siyasi örgütler nisbeten az da olsa *cinsel* kimlik de her insan topluluğunda büyük bir toplumsal önemi haizdir. Etnisite üzerine yapılan yeni çalışmaların etnisitenin kültürden ayırt edilmesi gerektiğini göstermiş olduğu gibi, cinsiyet üzerine yapılan yeni araştırmalar da cinsiyetin öncelikle biyolojik olarak değil, biyolojiye yapılan atıflarla meşrulaştırılan bir kültürel yapı olarak görülmesi gerektiğini göstermiştir (Strathern, 1988: bölüm. 1-2). Bu bakış açılarına göre, cinsiyet 'özellikler' ya da 'kişisel tutumlardan' oluşan bir öz olarak de-

ğil, toplumsal bir ilişki olarak görülmektedir -yine, etnisite araştırmaları ile şaşırtıcı bir paralellik vardır.

Cinsiyet ve etnisite arasındaki ilişki öyle sınırlara kadar genişleyip karmaşıklaşabilir ki, bu konunun hakkını vermek için başka bir kitap yazmak gerekebilir. Bu nedenle yalnızca bazı merkezi konulara dair bir özet sunacağım.

Cinsel stereotipi pek çok toplumda etnisite ile ilişkilidir; öyle ki bazı erkek etnik kategorileri (ABD'deki siyahlar gibi) bir cinsel güç itibarına sahip olabilir ve bazı kadın kategorileri de benzer bir şekilde aşırı erdemli ya da ahlaksız olarak tanınabilir. Cinsel betimleme genellikle etnik grupları bir bütün olarak tanımlamakta kullanılır ('X'ler kadınsıdır'; 'Y'ler hiçbir ahlakları olmayan kaba vahşilerdir' gibi).

Karayipler'deki bazı toplumlarda sosyal sınıflandırmada sınıf, etnisite ve cinsiyet arasında güçlü bir sembolik ilişki vardır. Trinidad'da, sınıflandırıcı kutuplar Afrikalı-Hintli, erkek-dişi ve işçi sınıfı-orta sınıf ögeleridir. Genellikle kadınlar, Hintliler ve orta sınıfın üyelerinin bazı ortak özelliklere sahip oldukları iddia edilir -onlar sorumluluk duygusu olmadığı ve bencil oldukları iddia edilen erkeklerden, Afrikalılardan ve işçi sınıfı üyelerinden daha 'saygıdeğerdir'. Örneğin, birisi randevusuna gelmezse, bu onun bir erkek, bir Afrikalı ve/veya işçi sınıfının üyesi oluşuyla açıklanabilir.

Toplumdaki yapısal konumu gözönünde bulunduracak olursak, bazı toplumlardaki kadınlar ile bazı yerli gruplar arasında, onların çok az resmi güçleri olan 'susturulmuş' kategoriler olmak gibi (Ardener'in ifadesi ile, 1989c [1975]) ilginç ortak özellikleri vardır. Hem bastırılmış kadınlar hem de baskı altında tutulan yerliler kendi çıkarlarını ifade edebilmek için, kendilerine baskı uygulayanların dilini kullanmaya mecburdurlar; her iki grup da kendi tartışma dillerini belirleme gücüne sahip değildir. Her iki gruba da, belirli sosyal kimlik-

lerinin sabit ve (en azından kadınların durumunda) biyolojik olduğu ve bunun bir sonucu olarak da, toplum içindeki aşağı konumlarının 'doğal' olduğu öğretilmiştir. Her iki gruba da topluma katkılarının önemsiz olduğu ve bu nedenle aşağı kalmaları gerektiği söylenebilir.

Yine de cinsiyet sistemleri ile diğer ayırt edici sistemler arasında önemli farklılıklar mevcuttur. Her insan toplumunda, erkekler ve kadınların birbirlerine ihtiyaç duydukları, birbirlerini bütünleyici oldukları ideolojisi yerleşmiştir. Etnik azınlıklar sınırdışı edilebilir, katledilebilir ya da yok sayılabilir - oysa, eğer siyasi liderler sosyal sürekliliği planlıyorlarsa, kadınlara aynı şekilde muamele edilemez. Cinsel sınırlar içindeki fiziki bölünmenin gerçekleştirilmesi de etnik çizgiler arasındaki bölünmeden daha zordur. Ailevi ve kamusal ilişki alanlarından bahsetmenin anlamlı olduğu her toplumda, her iki cinsiyet de ailevi alanlarda temsil edilecektir.

Etnik ve milliyetçi ideolojide cinsiyet betimlemesine dair bazı ilginç bakış açıları, milliyetçilik ile cinsiyet arasındaki ilişkinin ele alındığı ender kitaplardan biri olan (Parker, 1992) Anthias ve Yuval-Davies'te (1989) tartışılmıştır. Katılımcılar göstermektedir ki, milliyetçi ideolojide cinsiyet ilişkileri sembolik açıdan geçerli kılınana dek, ataerkil bir aile görüşünü savunmuşlardır. Eğer ulus mecazi bir akraba grubu olarak değerlendirilecek olursa, o zaman annenin mecazi rolü de üremek olmalıdır -çocuk büyütmek ve ev işlerini görmek. Savaş betimlemesinde, kadının bu pasif rolü özellikle açıktır. 'Babalar savaştılar / ve anneler ağladılar' diye devam eder Norveç milli marşının bir mısrası. Eğer ulus-devlet sembolik olarak bir aile olarak betimlenirse, toplumdaki aile ilişkilerinin milliyetçi betimlemenin kaynağını bulmak için incelenmesi anlamlı olacaktır. Bu noktada milliyetçiliğin, onları daha soyut bir düzeye yerleştirerek de olsa, toplumda zaten mevcut olan

cinsiyet ilişkilerini ürettiğini ve güçlendirdiğini görebiliriz.

Bir erkek için militan bir feminist gruba katılmak da, etnik aidiyetini değiştirmek kadar güç olabilir. Bu nedenle, önemli olan her tür cinsiyet ya da kültürel farklılık nosyonunun salt icatlar olması değil, her tür farklılığın -bize ne kadar 'nesnel' ya da 'doğal' görünürlerse görünsünler- kabul edilmek için kültürel olarak meşrulaşması gerektiğidir.

Etnisitenin ötesinde?

Etnisite çalışmaları sınır mekanizmalarının yasallaştırılmasını ve etnik kimliklerin üretiminde farklılığın aleni göstergelerinin kullanımını vurgulamaya çalışmıştır. Ne var ki, görmüş olduğumuz gibi, sosyal dünyanın net sınırları olan, aidiyet için kesin kriterleri olan ve tam olarak sosyal geçerliliği olan sabit gruplara ayrılması güçtür. Bu nedenle, etnisiteye tek yönlü bir bakış açısı bir araştırmacıyı sosyal sistemleri geçerli olabilecek başka unsurlarıyla birlikte değerlendirmekten alıkoyacaktır.

Her şeyden önce, etnik anomaliler ya da eşiğe dair kategoriler grup sınırlarının sorunsuz olmadıklarını hatırlatacak bir biçimde işlemelidir. Bunlar, 'iki arada bir derede' olan, ne X ne de Y olan ve yine de her ikisi birden olan gruplar ya da bireylerdir. Onların asıl grup aidiyeti koşullara bağlı uzlaşmalara açık olabilir, bir egemen grup tarafından atfedilebilir ya da grup ayrı bir etnik kategori oluşturabilir.

İkinci olarak, grup aidiyeti için etnik olmayan kriterler her toplumda koşullara bağlı olarak geçerlidir ve karmaşık modern toplumlarda çoklu kimlikler olarak doğup, bu şekilde tanımlanabilirler. Grup bağlılığı ve üyeliğinin farklı biçimleri büyük ölçüde etnik aidiyet ile örtüşebilir ya da kesişebilir.

Sosyal dünyayı etnisite açısından değerlendirmek, analitik olarak verimli midir? Belki de 'sosyal kimlik' gibi daha geniş

kapsamlı bir terim, sosyal süreçlerin akışı ve karmaşıklığı için daha doğru olabilir ve grup şekillenişleri ile düzenlerini, 'etnisite' hakkındaki dar görüşlü bir odaklanmadan daha çeşitli bir düzeyde çalışmamızı sağlar. Ulf Hannerz'in de belirtmiş olduğu gibi, grup farklılığı ile birleştirilmiş kültürel karmaşıklık her zaman etnisite ile ilişkili değildir. Karmaşık toplumlar ortak görüş biçimleri ve diğer marjinallik türleri arasındaki, ara evrelere de sahiptirler [etnisite gibi]' (Hannerz, 1992: 133).

Etnisite kavramına dair bir sorun, onun dünyada tek bir açıklamayı gerektiren -biyolojik ya da diğer ortak ve objektif kökenleri olan- bir *etnik fenomenin* var olduğunu empoze etmesidir (van den Berghe, 1981). Etnisite kavramını bu şekilde somutlaştırmaktan kaçınmalıyız. Bunun yerine, etnisitenin 'hem bir ilişkiler kümesi hem de bir bilinçlilik biçimini' tanımladığını söyleyen Comaroff ve Comaroff'u (1992: 54) takip edebiliriz. Bir bilinçlilik biçimi olarak, ne var ki, 'her biri insanların deneyimlerinden etkilenen ve sosyal davranışları koşullandıran belirli tarihi yapılar olarak ortaya çıkan birçok bilinçten biridir' (age.).

Bununla ilişkili bir soru, etnik sınırları değerlendirme biçimlerimize dairdir. Önceki bölümlerde tartışılan bazı örnekler göstermektedir ki bu tür sınırlar genellikle belirsizdir. Bu açıdan bakıldığında, çoğul toplum teorisi kusurlu bir yolla etnik düzenlerin çok etnikli toplumlarda en temel düzenler olduğunu varsayma hatasına düşmektedir. Kimin bir grubun üyesi olduğu kimin olmadığı her zaman açık değildir ve hangi tür grupların önemli hangilerinin olmadığı da kesin değildir. A priori olarak etnik düzenlerin diğerlerinden daha önemli olduklarını varsayamayız.

Grup oluşumu ve sosyal kimlikler üzerine araştırmalar grupları *digital* bir yolla karşılıklı olarak dışlayıcı olarak değerlendirme eğilimi göstermektedir: Kişi ya X'in bir üyesidir

ya da değildir. Ben insanların bir şekilde X olabileceklerini göstermiştim. Gruplar ve kimlikler üzerine *digital* bir şekilde düşünmek, bir kişinin bir devletin vatandaşı olup olamayacağını belirleyen milliyetçi ideoloji ve pratikten etkilenmektedir. Ne var ki, gerçek hayatta insanlar normal olarak birbirlerini yalnızca vatandaşlıklarına dayanarak sınıflandırmazlar. Diğer pek çok statü de önemlidir. Bu nedenle, belki de, genel olarak kimliği *digital* değil de *analojik* bir fenomen olarak düşünmek daha uygun olacaktır. Bu şekilde algılandığında benzerlik ve farklılık dereceleri, dahil etme ve dışlama, tanımlanabilir. İnsanlar biraz bu biraz şu olabilirler.

Ampirik olarak, sosyal kimlikler akışkan, uzlaşılabilir, koşullara bağlı, analojik (ya da kademeli) ve parçalara ayrılmış görünmektedir. Farklı kimliklerin karşılıklı olarak dışlayıcı olup olmadıkları ve özellikle etnik toplulukların sosyal ve kültürel icatlar olup olmadıkları, bu nedenle ampirik bir sorudur. Önceki bölümlerde de gösterildiği gibi, kimlik esnek ve uzlaşılabilirdir ama sınırsız bir esnekliği de yoktur. Grup aidiyetine dair tüm sınıflandırmaların sınırları olmalıdır; bir anlam ifade etmek için *diğerlerine* bağımlıdırlar.

Son ampirik örneğimde, etnisitenin önemini yitirmeye başladığı görülen çağdaş, sosyal süreçlerin ana hatlarını çizmek istiyorum.

Etnisitenin sonu?

Etnik kimliklerin siyasi geçerlilik kazanıp kazanmamaları daha geniş sosyal bağlamda bağlıdır. Etnisitenin nasıl farklı biçimlere girebileceğini ve farklı tarihi koşullardan doğabileceğini göstermiştim. Etnik dirilişin modernliğe özgü bir öge olabileceğini ve etnik düzenin modasının geçtiğini savunan birçok modernleşme teorisyeninin de yanlış olduğunu iddia

ettim. Ne var ki, her şey söylenip yapıldıktan sonra, etnisitenin ille de modernizmden de kaynaklanmadığını ve daima bir nihai ürün olmadığını da hatırlamalıyız.

Mauritus iş pazarı geleneksel olarak güçlü bir etnik bölünmeye sahipti.[1] Sanayileşme nedeniyle (1980'ler ve sonrasında) ve siyasi sistemin demokratikleşmesi ile (1947den sonra) bu ayrım birçok bölgede çalışanlarını etnik aidiyettense kişisel kıstaslara göre istihdam eden bir iş pazarına dönüşmektedir. Önemli sayıda yeni fabrika ve otelin sahipleri, hiçbir etnik bağlılığı olmayan yabancılarca yönetilmektedir. İstihdam için değerler kriterinin yerini ilişkiler almaktadır.

Eş zamanlı olarak, eğitimdeki demokratikleşme de derinleşmektedir. Çok sayıda Mauritiuslu yüksek öğrenimlerini yurtdışında tamamlayarak adaya geri dönmektedir. Bağımsızlıktan önce, yüksek öğrenim genellikle kimi zengin aileleri kapsıyordu. Kentlerde de insanlar giderek, etnik çevrelerindense, sınıflarına uygun çevrelerde yaşamaya başlamıştır. Ayrıca, gayri resmi sosyal hayata dair de yeni toplanma mekânları ortaya çıkmaktadır: Barlar, yeni spor kulüpleri, işverenlerce düzenlenen partiler ve bunun gibi. Bu yeni alanların pek çoğu etnik temeller üzerine yapılandırılmamıştır.

Mauritanlı bir bireyin bakış açısı ile, fırsatları otuz yıl öncekinden çok daha farklı şekillerde ortaya çıkmaktadır. Bireysel başarı büyük ölçüde resmi retorikte yüceltilmektedir. Kişiler artık ailelerine bel bağlayamamaktadır. İnsanlar, kendilerinin ki de dahil olmak üzere her 'topluluğun' üyeleri ile eşit koşullarda rekabet etmektedir. Okul ve işte, kişiler diğer etnik gruplardan insanlarla karşılaşmakta ve onlarla önemli ortak tecrübeler edinmektedir.

1 Bir sonraki etnografik taslak 1986 yılında Mauritus'ta ve özellikle de 1991-92'de Eriksen tarafından da toplanan ama yayımlanmamış olan malzemeye dayanmaktadır (1988 bölüm 5; 1992a)

Sosyal perspektiften bakıldığında, sanayileşmiş Mauritus, dünya pazarı ile emsalsiz bir rekabete itilmiştir. İşçilere de bu nedenle ülkelerinin refahının onların başarısına bağlı olduğu öğretilmektedir. Bu nedenle de, kişinin kendi sosyal kimliği için geçerli olan diğer gruplar yurtiçi etnik gruplardansa, yabancı durumlara dönüşmektedir. Kimliğe verilen önemdeki böylesi bir değişim, eğer başarılı olursa, yeni ilişki kümelerinin yaratıldığı daha üst bir sistematik düzeye entegrasyonu beraberinde getirir. Bunun iyi bir örneği, 1985 yılındaki uluslararası spor turnuvası Les Jeux des Iles de l'Océan Indien'i takiben Mauritus'ta milli duygularda görülen artıştır. Bir anda, Maurituslular ile yabancılar arasındaki bölünmeler, Mauritusluları birbirinden ayıranlardan daha önemli olmuştur (Eriksen, 1988: bölüm 5).

Etnikler arası evliliklerde de algılanabilir bir artış olmuştur. Aile maddi güvence olarak fazla bir şey sunamadığında, 'aşk evlilikleri' eskisine göre daha mümkün hale gelmiştir. Bu tür evliliklerin çocuklarının etnik kimlikleri ne olacaktır? Çoğu durumda çocuklar 'bir tür Kreol' olarak tanımlanır çünkü Kreoller karmaşık bir etnik kategori olarak değerlendirilmektedir. Bu çocukların çoğu için, şecerelerini araştırarak, soylarını ilan etmek ümitsiz bir proje olurdu. Ataları arasında dokuzdan az 'halk' sayamayan gazeteci gibi bireyler vardır -Bretanya'dan Kanton'a dek!

Eğer etnikler arası evliliklerin modası devam ederse, bunun sonuçlarından biri de bugün bildiğimiz anlamıyla etnisitenin sonu olacaktır. Etrafta kesin sınırların korunmasına engel teşkil eden çok fazla sayıda 'kuraldışı' birey vardır. Bunun bir sonucu olarak da bağlılıklar 'ataların kimliklerinden' ziyade, giderek daha çok yerel tarih, kültür ve kimliklere dair olmaya başlamıştır. Belki de Mauritanlıların çoğunluğu, 'soysal kültürlerini' Mauritus'u şekillendiren çeşitli nüfusların bir karışı-

mı olarak değerlendireceklerdir. Ve belki de nüfusun çoğunluğu -Mauritus'ta etnikler arası karşılaşmalarla gelişen tek dil olan- Kreol dilini atasal dilleri olarak kabul edecektir. Tamil kökenli bir kadın atasal dilinin Kreol dili olduğunu çünkü büyükanne ve büyükbabaları gibi ebeveynlerinin de bu dili konuştuğu açıklamasını yapmıştır; 've bildiğim kadarıyla, onlar yeterince atalarına bağlıdırlar'. (Kişi atalarını bulmak için kaç kuşak geriye gitmek zorundadır? Bu, elbette ki, atasal olarak tanımlanır.)

Bu tür senaryolar olasıdır ama kaçınılmaz değildir. Dinsel saflık çağrıları yaygındır ve özellikle de kırsal bölgelerde yeni gelenekçi akımlar şekillenmektedir. Bu akımların liderleri kentleşme, modernite ve kültürel homojenleşme ya da 'Kreolleşme ile ilgili gördükleri çöküşe karşı sövüp saymaktadırlar. Bu tür hareketlerin potansiyel çekiciliği ne vaat etmeleri gerektiğine bağlıdır. Eğer yeterli sayıda insanı ekonomik güvence ve/veya kişisel entegrasyon sunduklarına ikna edebilirlerse, başarılı olabilirler. Ne var ki, bu tür bir yeni etnisite dalgası Mauritus nüfusunu aşina olmadıkları gruplara bölebilir, çünkü muhtemelen temel zemini kırsal bölgeler olacaktır. Köylü/kentli ya da endüstriyel/tarımsal tezadı Kreol/Hindu bölünmesinden daha çarpıcı bir hale gelebilir.

Etnik kategorilerin kaynaşmasına direnişin iki temel etkeni vardır. Bir, aile Mauritusta hâlâ önemlidir ve ebeveynler de karmaşık evlilikleri pek desteklememektedir. İki, din de sınırların korunmasında güçlü bir ögedir. Eğer etnikler arası bir evliliğin tarafları farklı dinlerdense, evliliğin dayanıklılığı kısmen daha zayıftır. Tutarlı karışık evliliklerin çoğu genellikle ya aynı dinden gelen (doğuştan ya da din değiştirme ile) ya da hayatlarında din önemli bir rol oynamayan çiftler arasında görülmektedir.

Ayrıca, birçok Mauritiuslu ayırt edici 'kültürlerin' kaybolu-

şu fikrine sıcak bakmamaktadır. 'Mauritus gökkuşağının renklerini birbirine karıştırmazsanız, güzel kalır', sözü 1991 yılında yapılan bir toplantıda Katolik Başpiskoposunun tavsiyesi olmuştur.

Eğer etnisitenin, sosyal bağlamlarının ve Mauritusun sosyal yapısının insanların içinde sonlanışını öngörmek kolaysa, etnik dirilişi keşfetmek de bu denli kolay olacaktır. Yani, aslında, çeşitli toplumlarda sosyal değişimi çalışan pek çok antropologun da yaptığı şey budur. Etnik diriliş hareketleri, karmaşık toplumlardaki gündelik karşılıklı kaynaşma hareketlerinden çok daha yoğundur ve belki de bu nedenle araştırma konuları olarak daha çekicidirler. Ne var ki, bu her zaman bu tür hareketlerin belirli toplumlarda etnisitenin sonuna doğru ilerleyen adımlardan daha örneklendirici olduğu anlamına gelmez. Her şeyden önce, *la longue dureé* (uzun vade) açısından bakıldığında, etnik grupların kayboluşu onların ortaya çıkışından daha kesin bir olgu değildir.

Seyircinin gözü

1970'lerde Marksist sosyal bilimlerin en parlak döneminde ABD, Trinidad ve Malezya gibi klasik 'çoğul toplumlarla' ilgili sayısız iyi araştırılmış çalışma yayımlanmıştır. Bu çalışmaların çoğu kesin bir şekilde etnik karmaşa ve etnik kimliğin nihai olarak sınıf ilişkileri ya da uluslararası emperyalizm ile belirlenen yüzeysel fenomenler olduğunu göstermekte idi. Toplumların kendileri derin bir değişim yaşamamış olsalar da, pek azı yirmi yıl sonra aynı şeyi iddia etmeye devam etti. Bu, bir analitik perspektif ya da araştırma hipotezlerinin seçiminin masum bir eylem olmadığını hatırlatmalıdır bizlere. Eğer bir kişi etnisiteyi aramak için yola çıkarsa, bulacaktır ve böylece onun yapılandırılmasına katkıda bulunacaktır. Bu neden-

le, çoğul toplumlara etnik olmayan bir açıdan bakış, etnisite analizlerinde sağlıklı bir doğrulayıcı ya da kaynak olabilir.

Etnisiteye dair antropolojik ilgi evrensel değildir. Fransız antropolojisinde *ethnicité* kavramı hiçbir zaman İngiliz ve Amerikan antropolojisindeki gibi ele alınmamıştır (A-C. Taylor, 1991). Fransızların *ethnie* (etnik grup) algılayışları kimi zaman ırk ya da 'kültürlerin' somutlaştırılması düşüncelerine yakın olmuştur. Bu yalnızca kelime seçimine dayalı bir fark değildir; terminolojideki farklılıklar (etnik etiketler durumunda da görmüş olduğumuz gibi) epistemolojideki farklılıkları işaret edebilir. Temel Fransız antropologları siyasi etnisite olarak tanımlayabileceğimiz kavram üzerine çalışırlarsa, bu kavramı genel olarak siyaset çalışmaları kapsamına alabilirler; etnik kimlik süreci ve ideolojiye gelindiğinde, karşılaştırmalı bir konunun statüsünün değerlendirilmesini belirleyen bir 'etnik fenomenin' var olduğu fikriyle yola çıkmaktansa, bu konuları da genel olarak kimlik ve ideoloji çalışmalarıyla ilişkilendirebilirler (örneğin, Lévi-Strauss, 1977). Bu nedenle, Pierre Bonté ve Michel Izard'ın geniş kapsamlı *Dictionnaire de l'etnologie et de l'antrophologie* (Etnoloji ve antropoloji sözlüğü, Bonté ve Izard, 1991) çalışmasında *ethnicité* hakkında bir girdi yoktur ama konu *etnie* (etnik grup) ve *ethnies minoritaires* (etnik azınlıklar) anahtar kelimeleri altında kısaca açıklanmıştır. Bu fark her şey söylenip yapıldıktan sonra, etnisitenin antropologların yaratılmasına katkıda bulundukları bir sosyal ve kültürel ürün olduğunu göstermektedir. Eğer cinsiyet arayışı içinde Mauritus, Copperbelt ya da Peru dağlık bölgelerine gidecek olursak, hiç şüphesiz cinsiyeti buluruz; aynı durum sınıf, ideoloji ve akrabalık sistemleri için de geçerlidir. Ne var ki bu koşul, etnisite kavramının yararsız olduğu anlamına gelmez.

Etnik süreçlere odaklanmak sosyal antropolojide kritik

önemi haiz başlıkların araştırılmasını kolaylaştırır: Kültür, kimlik ve sosyal örgütlenme arasındaki ilişki; anlam ve siyaset arasındaki ilişki; sembollerin çok anlamlılığı; sosyal sınıflandırma süreçleri; eylem ile yapı, yapı ile süreç, süreklilik ile değişim arasındaki ilişkiler. Etnisite araştırmaları sosyal antropolojide yeni ilginç alanlar açmıştır ve hâlâ vaat ettiği pek çok şey vardır. Bununla birlikte, yeni kavrayışların oluşturulması için bir araç olmaktan çıkıp bir deli gömleğine dönüştüğü anda, etnisite kavramından vazgeçebilecek kadar eleştirel olmamız gerekmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Anderson, Benedict (1991 [1983]) *Imagined Cammunities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, 2nd edition. London: Verso

Anthias, Flora&Nira Yuval-Davies, eds. (1989) *Woman - Nation - State*. London: Macmillan

Appadurai, Arjun (1990) 'Disjuncture and difference in the global world economy'. In Mike Featherstone, ed., *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, pp. 295-310. London; Sage

Archetti, Eduardo P. (1991) 'Masculinity and soccer; the formation of national identity in Argentina.' Paper presented at the American Ethnological Society spring meeting, Charleston, SC, USA, 14-16 March 1991.

Ardener, Edwin (1989a [1972]) 'Language, ethnicity and population'. In Edwin Ardener, *The Voice of Prophecy and Other Essays*, ed. Malcolm Chapman, pp. 65-71. Oxford: Blackwell

—— (1989b[1974]) 'Socialanthropology and population'. In Edwin Ardener, *The Voice of Prophecy and Other Essays*, ed. Malcolm Chapman. pp. 109-27. Oxford: Blackwell

—— (1989c [19751) 'Belief and the problem of women'. In Edwin Ardener, *The Voice of Prophecy and Other Essays*, ed. Malcolm Chapman, pp. 72-85. Oxford:Blackwell

Arens, William (1978). *The Man-eating Myth: Anthropology and Anthropophagy*. Oxford: Oxford University Press

Bailey, F.G. (1968) 'Parapolitical systems'. In M.J. Swartz, ed., *Local-level Politics. Social and Cultural Perspectives*, pp. 281-93. Chicago: Aldine

Balibar, Etienne (1991) 'Class racism'. in Etienne Balibar and Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, pp. 204-16. London: Verso

Banton, Michael (1967) *Race Relations*. London: Tavistock

—— (1983) *Racial and Ethnic Competition*. Cambridge: Cambridge University Press

—— (1987) *Racial Theories*. Cambridge: Cambridge University Press

Barth, Fredrik (1956) 'Ecological relations of ethnic groups in Swat, north Pakistan'. *American Anthropologist*, vol. 58 (6), pp. 1079-89

—— (1969a) 'Introduction'. in Fredrik Barth, ed., *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, pp. 9-38. Oslo: Universitets-forlaget (Scandinavian University Press)

—— ed. (1969b) *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Oslo: Universitetsforlaget (Scandinavian University Press)

Bateson, Gregory (1979) *Mind and Nature: A Necessary Unity*. Glasgow: Fontana

Benedict, Burton (1965) *Mauritius: Problems of a Plural Society*. London: Pall Mall

Benoist,Jean-Marie (1977) 'Facettes de l'identite'.In Claude Levi-Strauss, ed., L'Identite, pp. 13-23. Paris: Presses Universitaires Françaises

Bentley, G. Carter (1987) 'Ethnicity and practice'. *Comparative Studies in Society and History*, vol. 29 (1), pp. 24-55

Berger, Peter (1977) *Facing up to Modernity*. New York: Basic Books

Berman, Marshall (1982) *All That is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*. London: Verso

Berthelsen, Christian (1990) 'Greenlandic in schools'. In Dirmid R.F. Collis, ed., *Arctic Languages; An Awakening*, pp. 333-40. Paris: Unesco

Birch, Anthony H. (1989) *Nationalism and National Integration*. London: Unwin Hyman

Blom, Jan-Petter (1969) 'Ethnic and cultural differentiation'. In Fredrik Barth, ed., *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, pp. 75-85. Oslo: Universitetsforlaget (Scandinavian University Press)

Bloom, Allan (1987) *The Closing of the American Mind*. New York: Simon & Schuster

Bonté, Pierre and Michel Izard, eds. (1991) *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris: Presses Universitaires Françaises

Bourdieu, Pierre (1977) *Outline of a Theory of Practice*, tr. Richard Nice. Cambridge: Cambridge University Press

Brass, Paul, ed. (1985) *Ethnic Groups and the State*. London: Croom Helm

Brereton, Bridget (1979) *Race Relations in Colonial Trinidad 1870-1900*. Cambridge: Cambridge University Press

Bromley, Yuri (1974) The term "ethnos" and its definition'. In Yuri Bromley, ed., *Soviet Ethnology and Anthropology Today*, pp. 55-72. The Hague: Mouton

Bulmer, Ralph (1967) 'Why is the cassowary not a bird? A problem of zoological taxonomy among the Karam of the New Guinea highlands'. *Man*, vol.2(1),pp.5-25

Caistor, Nick (1992) Whose war is it anyway? The Argentine press during the South Atlantic conflict'. In James Aulich,ed., *Framing the Falklands War. Nationhood, Culture and Identity*, pp. 50-7. Milton Keynes: Open University Press

Chagnon, Napoleon (1983) *Yanomamö. The Fierce People*, 3rd edition. New York: Holt, Rinehart & Winston

Chapman, Malcolm, Maryon McDonald and Elizabeth Tonkin (1989) 'Introduction - history and social anthropology. In Eli-

zabeth Tonkin, Maryon McDonald and Malcolm Chapman, eds., *History and Ethnicity*, pp. 1-21. London; Routledge
Cohen, Abner (1969) *Custom and Politics in Urban Africa*. London: Routledge
—— (1974a) 'Introduction: the lesson of ethnicity'. in Abner Cohen, ed., *Urban Ethnicity*, pp. ix-xxii. London: Tavistock
—— (1974b) *Two-dimensional Man*. London: Tavistock
—— (1981) *The Politics of Elite Culture: Explorations In the Dramaturgy of Power in a Modern African Society*, Berkeley, Calif.: University of California Press
Cohen, Ronald (1978) Ethnicity: Problem and focus in anthropology, *Annual Review of Anthropology*, vol. 7, pp. 379-404
Comaroff, John and Jean Comaroff (1992) *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder, Colo.: Westview
Connor,Walker(1978)'A nation is a nation, is a state, is an ethnic group, is a ...' *Ethnic and Racial Studies*, vol. 1 (4), pp. 378-400
Cox, Oliver (1976) *Race Retalions: Elements and Social Dynamics*. Detroit, Mich.: Wayne State University Press
Dahya, Badr (1974) The nature of Pakistani ethnicity in industrial cities in Britain'. in Abner Cohen, ed.. *Urban Ethnicity*, pp, 77-118. London: Tavistock
De Vos, George and Lola Romanucci-Ross.eds. (1975) *Ethnic Identity: Cultural Communities and Change*. Palo Alto, Calif.: Mayfield
Despres, Leo (1975a) 'Ethnicity and resource competition in Guyanese society'. in Leo A. Despres, ed. *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*, pp. 87-118. The Hague: Mouton
——- , ed. (1975b) *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*. The Hague: Mouton
Douglas, Mary (1966) *Purity and Danger*. London: Routledge
—— (1970) *Natural Symbols*. London: Barrie & Rockliff
Dumont, Louis (1992) *L'Idéologie allemande*. Paris: Seuil
Durkheim, Emile and Marcel Mauss (1964 [1903]) *Primitive Classification*, tr. Rodney Needham, London: Cohen and West
Duroselle, Jean-Baptiste (1990) *Europe-A History of its Peoples*. Harmondsworth: Penguin

Eidheim, Harald (1969) "When ethnic identity is a social stigma'. In Fredrik Barth, ed., *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, pp. 39-57. Oslo: Universitetsforlaget (Scandinavian University Press)

—— (1971) *Aspects of the Lappish Minority Situation*. Oslo: Universitetsforlaget (Scandinavian University Press)

—— (1992) *Stages in the Development of Sami Selfhood*.Dept. of Social Anthropology, University of Oslo; working paper no. 7

Epstein, A.L (1958) *Politics in an Urban African Community*. Manchester: Manchester University Press

—— (1978) *Ethos and identity: Three Studies in Ethnicity*. London: Tavistock

—— (1992) *Scenes from African Urban Life. Collected Copperbelt Essays*. Edinburgh: Edinburgh University Press

Eriksen, Thomas H. (1986) 'Creole culture and social change'. *Journal of Mauritian Studies*, vol. 1 (2), pp. 59-72

—— (1988) *Communicating Cultural Difierence and Identity. Ethnicity and Nationalism in Mauritius*. Oslo: Dept. of Social Anthropology, University of Oslo, occasional papers in social Anthropology

—— (1990) 'Linguistic diversity and the quest for national Identity: the case of Mauritius'. *Ethnic and Racial Studies*, vol. 13 (1), pp. 1-24

—— (1991a) The cultural contexts of ethnic differences'. *Man*, vol. 26 (1), pp. 127-44

—— (1991b) 'Ethnicity versus nationalism'. *Journal of Peace Research*, vol. 28 (3), pp. 263-78

—— (1991c) *Languages at the Margins of Modernity: Linguistic Minorities and the Nation-state*. Oslo: International Peace Research Institute (PRIO), PRIO report no. 5,1991

—— (1992a) *Us and Them in Modern Societies: Ethnicity and Nationalism in Trinidad, Mauritius and Beyond*. Oslo: Scandinavian University Press

—— (1992b) 'Multiple traditions and the problem of cultural integration'. *Ethnos*, vol, 57 (1-2), pp. 5-30

Evans-Pritchard, E.E. (1940) *The Nuer*. Oxford: Clarendon Press

Fallers, Lloyd A. (1974) The Social Anthropology of the Nation-State. Chicago: Aldine

Fardon, Richard (1987) "African ethnogenesis": limits to the comparability of ethnic phenomena'. in Ladislav Holy, ed., Comparative Anthropology, pp. 168-88. Oxford:Blackwell

Featherstone, Mike (1990) 'Global culture: an introduction'. in Mike Featherstone, ed.. Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity, pp. 1-14. London: Sage

Feit, Harvey (1985) 'Legitimation and autonomy in James Bay-Cree responses to hydro-electric development". in Noel Dyck, ed., 'Indigenous peoples and the nation-state'. St Johns, Newfoundland: Memorial University of Newfoundland papers, no. 14, pp. 27-60

Finkielkraut, Alain (1987) La Defaite de la pensee. Paris: Gallimard

Fishman, Joshua A. (1989) Language and Ethnicity in Minority Sociolinguistic Perspective. Philadelphia, Penn.: Multilingual Matters

—— et al. (1966) Language Loyalty in the United States. The Hague: Mouton

Forsythe, Diana (1989) 'German Identity and the problem of history, In Elizabeth Tonkin, Maryon McDonald and Malcolm Chapman, eds., History and Ethnicity, pp. 137-56. London: Routledge

Friedman, Jonathan (1987) 'Prolegomena to the adventures of Phallus in Blunderland: An anti-anti discourse'. Culture and History, no. 1, pp. 31-19

—— (1990) 'Being in the world: globalization and localization'. In Mike Featherstone, ed., Global Culture, pp. 311-28. London: Sage

—— (1991) 'Narcissism, roots and postmodernity: the constitution of selfhood in the global crisis'. In Scott Lash and Jonathan Friedman, eds., Modernity and Identity, pp. 331-66. Oxford: Blackwell

Furnivall,J.S. (1948) Colonial Policy and Practice:A comparative Study of Burma and Netherlands India. Cambridge Cambridge University Press

Geertz, Clifford (1973 [1963]) The integrative revolution: primordial sentiments and civil politics in the new states'. In Clifford Geertz, The Interpretation of Cultures, pp. 255-310. New York: Basic Books

Gellner, Ernest (1964) Thought and Change. London: Weidenfeld and Nicolson

—— (1978) 'Scale and nation'. In Fredrik Barth, ed., Scale and Social Organization, pp, 133-49. Oslo: Universitetsforlaget (Scandinavian University Press)

—— (1983) Nations and Nationalism. Oxford: Blackwell

—— (1991) 'Le Nationalisme en apesanteur'. Terrain, no. 17, pp, 7-16

Giddens, Anthony (1979) Central Problems in Social Theory. London: Macmillan

—— (1984) The Constitution of Society. Cambridge: Polity

—— (1985) The Nation-state and Violence, Cambridge: Polity

—— (1990) The Consequences of Modernity. Cambridge: Polity

—— (1991) Modernity and Self-identity. Cambridge: Polity

Glazer, Nathan and Daniel A. Moynihan (1963) Beyond the Melting-pot. Cambridge, Mass.: Harvard University Press

—— ed.(1975) Ethnicity Theory and Experience. Cambridge, Mass.: Harvard University Press

Gluckman, Max (1%1) 'Anthropological problems arising from the African industrial revolution'. In Aidan Southall, ed., Social Change in Modern Africa, pp. 67-83. London: Oxford University Press

—— (1982 [1956]) Conflict and Custom in Africa, Oxford: Blackwell

Goffman, Erving (1959) The Presentation of Self in Everyday Life. New York: Doubleday

Goody, Jack (1977) The Domestication of the Savage Mind. Cambridge: Cambridge University Press

Grillo,Ralph (1980) 'Introduction'. In Ralph Crillo,ed., 'Nation' and 'State' in Europe. London: Academic Press

Grønhaug, Reidar (1974) Micro-Macro Relations. Social Organization in Antalya, Southern Turkey. Bergen: Bergen Studies in Social Anthropology, no. 7

Gulbrandsen, Ornulf (1992) 'On the problem of egalitarianism: the Kalahari San in transition'. In Reidar Gronhaug, Gunnar Haaland and Georg Henriksen, eds., *The Ecology of Choice and Symbols. Essays in Honour of Fredrik Barth*, pp. 81-110. Bergen: Alma Mater

Haaland, Cunnar (1969) 'Economic determinants in ethnic processes'. In Fredrik Barth, ed., *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organizatian of Culture Difference*, pp, 58-74. Oslo: Universitetsforlaget (Scandinavian University Press)

—— (1992) 'Cultural content and ethnic boundaries'. In Reidar Gronhaug,Gunnar Haaland and Georg Henriksen, eds., *The Ecology of Choice and Symbols. Essays in Honour of Fredrik Barth*, pp. 155-79. Bergen: Alma Mater

Handelman, Don (1977) 'The organization of ethnicity'. *Ethnic Groups*, vol. 1, pp. 187-200

Handler, Richard (1988) *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*. Madison, Wisc.: Wisconsln University Press

—— and Daniel Segal (1992) 'How European is nationalism?' *Social Analysis*, voL 32, pp. 1-15

Hannerz, Ulf (1980) *Exploring the City: Inquiries Toward and Urban Anthropology*. New York; Columbia University Press

—— (1989) 'Notes on the global ecumene'. *Public Culture*, vol. 1 (2), pp. 66-75

—— (1990) 'Cosmopolitans and locals in world culture'. In Mike Featherstone, ed., *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, pp. 237-52. London: Sage

—— (1992) *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*, New York: Columbia University Press

Heiberg, Marianne (1989) *The Making of the Basque Nation*. Cambridge: Cambridge University Press

Henriksen, Georg (1992) The experience of social worth as a force in interethnic relations'. In Reidar Gronhaug, Gunnar Haaland and Georg Henriksen, eds., *The Ecology of Choice and Symbols. Essays in Honour of Fredrik Barth*, pp. 407-25. Bergen: Alma Mater

Herzfeld, Michael (1987) *Anthropology through the Looking-glass. Critical Ethnography in the Margins of Europe.* Cambridge: Cambridge University Press

Hirschmann, Alfred O. (1970) *Exit, Voice, Loyalty: Responses to Decline in Firms,Organizations and States.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press

Hobsbawm, Eric (1977) Some reflections on The Break-up of Britain"'. *NewLeft Review*, no. 105, pp. 3-23

—— (1983) 'Introduction: inventing traditions'. in Eric Hobsbawm and Terence Ranger, eds., *The Invention of Tradition,* pp. 1-14. Cambridge: Cambridge University Press

—— (1990) Nations and Nationalism since the 17SOs: Programme, Mylh, Reality. Cambridge: Cambridge University Press

Holy, Ladislav and Milan Stuchlik (1983) *Actions, Norms and Representations: Foundations of Anthropological Inquiry.* Cambridge: Cambridge UniversityPress

Horowitz, Donald L. (1985) *Ethnic Groups in Conflict.* Berkeley, Calif.: University of California Press

Howell,Signe and Roy Willis,eds. (1989) *Societies at Peace.* London:Routledge

Jenkins,Richard (1986) "Social anthropological models of Inter-ethnic relations'. In John Rex and David Mason, eds., *Theories of Race and Race Relations,* pp. | 70-86. Cambridge: Cambridge University Press

Joyce, James (1984 [1922]) *Ulysses*, Harmondsworth: Penguin

Just, Roger (1989) Triumph of the ethnos'. In Elizabeth Tonkin, Maryon McDonald and Malcolm Chapman, eds., *History and Ethnicity,* pp. 71-88. London: Routledge

Kapferer, Bruce (1988) *Legends of People, Myths of State. Violence, Intolerance and Political Culture in Sri Lanka and Australia.* Washington, DC:Smithsonian Institute Press

—— (1989) 'Nationalist ideology and a comparative anthropology'. *Ethnos,* vol. 54, pp. 161-99

Kelly, Aidan J.D. (1989) 'Ethnic Identification, association and redefinition: Muslim Pakistanis and Greek Cypriots in Britain'. In

Karmela Liebkind, ed., *New Identities in Europe: Immigrant Ancestry and the Ethnic Identity of Youth*, pp. 77-115. Aldershot: Gower

Klass, Morton (1991) *Singing with Sai Baba: The Politics of Revitalization in Trinidad*. Boulder, Colo.: Westview

Kroeber, A.L. and Clyde Kluckhohn (1952) *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press

Kuper, Adam (1988) *The Invention of Primitive Society. Transformations of an Illusion*. London: Routledge

Kuter, Lois (1989) 'Breton vs. French: language and the opposition of political, economic, social and cultural values'. In Nancy Dorian, ed., *Investigating Obsolescence. Studies in Language Cmtraction and Death*, pp. 75-90. Cambridge:Cambridge University Press

La Piere, R. (19341 'Attitudes versus actions'. *Social Forces*, vol. 13, pp. 230-7

Lal, Barbara Ballis (1986) The "Chicago School" of American sociology, symbolic interactionism, and race relations theory'. In David Mason and John Rex, eds., *Theories of Race and Ethnic Relations*, pp. 280-99. Cambridge: Cambridge University Press

Lasch, Christopher (1980) *The Culture of Narcissism*. London: Abacus

Lash,.Scott and Jonathan Friedman, eds. (1991) *Modernity and Identity*. Oxford: Blackwell

Leach, Edmund R. (1954) Political Systems of Highland Burma. London: Athlone

Leman, Johan (1987) *From Challenging Culture to Challenged Culture: The Sicilian Cultural Code and the Socio-cultural Praxis of Sicilian Immigrants in Belgium*. Leuven: Leuven University Press

Lévi-Strauss, Claude (1962) La Pensée sauvage. Paris: Plon, [English edition: *The Savage Mind*, University of Chicago Press, 1966],

—— ed. (1977) *L'Identite*. Paris: Presses Universitaires Françaises

Lewis, I.M. (1985) *Social Anthropology in Perspective: The Relevance*

of Social Anthropology,2nd. edition. Cambridge: Cambridge University Press

Liebkind, Karmela , ed. (1989) *New Identities in Europe*. Aldershot: Gower

Little, Kenneth (1978) 'Countervailing influences in African ethnicity; a less apparent factor". In Brian du Toit, ed., *Ethnicity in Modern Africa*, pp. 175-89 Boulder, Colo.: Sage

Lock, Margaret (1990) 'On being ethnic: the politics of identity breaking and making in Canada, or, Nevra on Sunday'. *Culture, Medicine and Psychiatry*, vol. 14, pp. 237-54

McDonald, Maryon (1989) *'We are not French!' Language, Culture and Identity in Brittany*. London: Routledge

Marcuse, Herbert (1964) *One-dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Boston, Mass.: Beacon Press

Maybury-Lewis, David (1984) 'Living In Leviathan: ethnic groups and the state'. In David Maybury-Lewis, ed-, *The Prospects for Plural Societies*, pp. 220-31. Washington, DC: American Ethnological Society

Mayer, Philip (1961) *Tribesmen or Townsmen: Conservatism and the Process of Urbanization in a South African City*. Cape Town: Oxford University Press

Minority Rights Group (1990) *World Directory of Minorities*. London: Longman

Mitchell, J. Clyde (1956) *The Kalela Dance*. Manchester: Manchester University Press, Rhodes-Livingstone papers, no. 27

—— (1966) Theoretical orientations in African urban studies'. In Michael Banton, ed., *The Social Anthropology of Complex Societies*, pp. 37-68. London: Tavistock

—— (1974) 'Perceptions of ethnicity and ethnic behaviour: an empirical exploration'. In Abner Cohen, ed., *Urban Ethnicity*, pp. 1-26. London: Tavistock

Mittelholzer, Edgar (19791 1950]) *A Morning at the Office*. London: Heinemann

Moerman, Michael (1965) /Who are the Lue: ethnic identification in

a complex civilization'. *American Anthropologist*, vol. 67, pp. 1215-29

Naipaul, V.S. (1969) *The Loss of El Dorado*. London: André Deutsch

—— (1973) *The Overcrowded Barracoon*. Harmondsworth: Penguin

Nairn, Tom (1977) *The Break-up of Britain*. London: New Left Books

Nash, Manning (1988) *The Cauldron of Ethnicity in the Modern World*. Chicago: Chicago University Press

Neumann, Iver B. and Jennifer M. Welsh 0991) The Other in European Selfdefinition. A Critical Addendum to the Literature on International Society'. *Review of International Studies*, vol. 17(4), pp. 327-48

Nietzsche, Friedrich (1988 [1880]) *A Nietzsche Reader*, ed. and trans. R J. Hollingdale. Harmondsworth: Penguin

Novak, Michael (1971) *The Rise of the Unmeltable Ethnics*. New York: Macmillan

O'Brien,Jay(1 986)Toward a reconstitution of ethnicity;capitalist expansion and cultural dynamics in Sudan'. *American Anthropologist*, vol. 88, pp. 898-906

Okamura, Jonathan(1981)'Situational ethnicity' Ethnic and Racial Studies, vol. 4, pp. 452-63

Okely, Judith (1983) *The Traveller-Gypsies*. Cambridge: Cambridge University Press

Paine, Robert, ed. (1971) 'Patrons and brokers in the east Arctic'. St johns, Newfoundland: Memorial University of Newfoundland, social and economic papers, no. 2

—— (1985) 'Ethnodrama and the "Fourth World": The Saami action group in Norway'. Memorial University of Newfoundland, social and economic papers, no. 14

—— (1992) The claim to aboriginality;Saami In Norway'.In Reidar Gronhaug, Gunnar Haaland and Georg Henriksen, eds., *The Ecology of Choice and Symbols. Essays in Honour of Fredrik Barth*, pp. 38&-407. Bergen; Alma Mater

Park,Robert E. (1950) *Race and Culture*. Glencoe, 111,: Free Press

—— (1955 [19211) "Sociology and the social sciences', In Robert E.

Park, *Society, Collective Behaviour, News and Opinion, Sociology and Modern Society*. Glencoe, 111,: Free Press

Parker, Andrew, Maiy Russo, Doris Sommer and Patricia Yaeger, eds, (1992) *Nationalism&Sexualities*. London: Routledge

Parkin,David (1974) 'Congregational and interpersonal ideologies in political ethnicity'. In Abner Cohen, ed., *Urban Ethnicity*, pp. 119-57. London: Tavistock

Patterson, Orlando (1977) *Ethnic Chauvinism*. The Reactionary Impulse. New York Stein & Day

Peel,J.D.Y. (1989) The cultural work of Yoruba ethnogenesis'. In Elizabeth Tonkin, Maryon McDonald and Malcolm Chapman, eds., *History and Ethnicity*, pp. 198-215. London: Routledge

Pryce, Ken (1979) *Endless Pressure. A Study of West Indian Life-styles in Bristol*. Bristol: Bristol Classical Press

Renan, Ernest (1992118821) Qu'est-ce qu'une nation? Paris: Presses Pocket

Rex, John (1973) *Race, Colonialism and the City*. Landon: Routledge

—— and David Mason, eds. (1986) *Theories of Race and Ethnic Relations*.Cambridge: Cambridge University Press

—— and Robert Moore (1967) *Race, Community and Canflict: A Study of Sparkbrook*. Oxford: Oxford University Press

Robertson, Roland (1990) 'Mapping the global condition: globalization as the central concept'. In Mike Featherstone, ed., *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, pp. 15-30. London: Sage

Roosens, Eugeen E. (1989) *Creating Ethnicity*. London:Sage

Rosaldo, Michelle Z. (1984) Towards an anthropology of self and feeling'. In Richard A.Shweder and Robert LeVine,eds., *Culture Theory*, pp. 137-54. Cambridge: Cambridge University Press

Rushdie, Salman (1991) *Imaginary Homelands*. London: Granta

Sartre,Jean-Paul(1943)*L'Etreet le néant*. Paris:Gallimard

Sennett, Richard (1977) *The Fall of Public Man*. New York: Knopf

Shils, Edward (1980) *Tradition*. Glencoe, 111.: Free Press

Sjöberg, Katarina (1990) 'Mr. Ainu'. Ph.D. thesis. Dept. of Anthropology. University of Lund

Smith, Anthony D. (1986) *The Ethnic Origin of Nations*. Oxford: Blackwell

—— (1992) 'National identity and the idea of European unity'. *International Affairs*, vol. 68 (1), pp. 55-76

Smith, M.G. (1965) *The Plural Society of The British West Indies*. London; Sangster's

—— (1984) *Culture, Race And Class in the Commonwealth Caribbean*. Mona, Jamaica; Institute of Social and Economic Research (ISER)

Sniderman, Paul M. and Michael Gray Hagen (1985) *Race and Inequality. A Study in American Values*. Chatham, NJ: Chatham House

Southall, Aidan (1970) The illusion of tribe'. *Journal of Asian and African Studies*, vol. 5, pp. 28-50

—— (1976) 'Nuer and Dinka are people: ecology, ethnicity and logical possibility. *Man*, vol. 11 (4), pp. 463-91

Steinberg, Stephen (1981) *The Ethnic Myth: Race, Ethnicity and Class in America*. New York: Atheneum

Stewart, Michael (1991) 'Un peuple sans patrie'. Terrain, no. 17, pp. 39-52

Strathern, Marilyn (1988) *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley, Calif.: University of California Press

—— (1992) *After Nature. English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press

Tajfel, Henri (1978) *The Social Psychology of Minorities*. London: Minority Rights Group, report no. 38

Tambs-Lyche, Harald (1980) *London Patidars*. London: Routledge

Taylor, Anne-Christine (1991) 'Ethnie'. In Pierre Bonté and Michel Izard,eds.,*Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*,pp. 242-4. Paris: Presses Universitaires Françaises,

Taylor, John (1992) Touched with glory: heroes and human interest in the news'. In James Aulich,ed.,*Framing the Falklands War:Nationhood,Culture and Identity*, pp. 13-32. Milton Keynes: Open University Press

Thaiss, Gustav (1978) 'The conceptualization of social change

through metaphors'. *Journal of Asian and African Studies*, vol. 13 (1), pp. 1-13

Tinker, Hugh (1974) *A New Form of Slavery: The Export of Indian Labour Overseas 1880-1920*. Oxford: Chtford University Press

Todorov, Tzvetan (1989) *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*. Paris: Seuil

Tonkin, Elizabeth, Maryon McDonald and Malcolm Chapman, eds. (1989) *History and Ethnicity*. London: Routledge

Turner, Bryan S., ed. (1990) *Theories of Modernity and Postmodernity*. London: Sage

Turner, Victor (1967) *The Forest of Symbols*. Ithaca, NY.: Cornell University Press

—— (1969) *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*. Chicago: Aldine

Van den Berghe, Pierre L. (1975) 'Ethnicity and class in highland Peru', In Leo Despres, ed., *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*, pp, 71-85. The Hague: Mouton

—— (1981) *The Ethnic Phenomenon*. New York: Elsevier Press

—— (1983) 'Class, race and ethnicity in Africa'. *Ethnic and Racial Studies*, vol. 6 (2), pp. 221-36

Vertovec, Steven (1991) 'Religion and ethnic Ideology: the Hindu youth movement In Trinidad'. *Ethnic and Racial Studies*, vol. 13 (2), pp. 225-49

—— (1992) *Hindu Trinidad*. London: Macmillan

Wallerstein, Immanuel (1991a) 'Does India exist?' In Immanuel Wallerstein, *Unthinking Social Science:The Limits of Nineteenth-century Paradigms*, pp. 130-4. Cambridge; Polity

—— (1991b) *Unthinking Social Science: The Limits of Nineteenth-century Paradigms*. Cambridge: Polity

Wallman, Sandra (1986) 'Ethnicity and the boundary process in context'. In David Mason and John Rex, eds., *Theories of Race and Ethnic Relations*, pp. 226-35. Cambridge: Cambridge University Press

Wardhaugh, Ronald [1987] *Languages in Competition*, Oxford; Blackwell

Weber, Eugen (1976) *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France* 1870-1914. Stanford, Calif.: Stanford University Press

Williams, Brackette (1989) 'A class act; anthropology and the race to nation across ethnic terrain'. *Annual Review of Anthropology*, vol. 18, pp. 401-4

—— (1991) *Stains on My Name, War in My Veins: Guyana and the Politics of Cultural Struggle*. Durham: Duke University Press

Williams, Raymond (1976) *Keywords*. London: Flamingo

Willie, Charles V. (1991) 'Caste, class and family life chances'. In Rutledge M. Dennis, ed., *Research in Ethnic Relations*, vol. 6, pp. 65-84. London: JAI Press

Wilmsen, E.N. (1989) *Land Filled with Flies: A Political Economy of the Kalahari*. Chicago: University of Chicago Press

Wilson, Godfrey (1941-2) *An Essay on the Economics of Detribalization in Northern Rhodesia, Parts I-II*. Livingston: Rhodes-Livingstone Institute

Wilson, Peter J. (1978) *Crab Antics*, 2nd edition. New Haven, Conn.: Yale University Press

Wilson, William J. (1978) *The Declining Significance of Race*. Chicago: University of Chicago Press

Wirth, Louis (1956 [1928]) *The Ghetto*. Chicago: Chicago University Press

Wolf, Eric (1982) *Europe and the People without History*. Berkeley, Calif.:University of California Press

Worsley, Peter (1984) *The Three Worlds:Culture&World Development*. London: Weidenfeld & Nicholson

Yelvington, Kevin (1991) 'Ethnicity as practice? A comment on Bentley'. *Comparative Studies in Society and History*, vol. 33 (1), pp. 158-68

Etnisite ve milliyetçilik çağdaş dünyanın yaygın özellikleri olmaya başladılar ama, etnisite kültürel farklılıklardan ne zamandan beri etkilenmektedir ve bu farklılıklara, gerçekte, uygulamadaki kullanımında ve inanç boyutunda ne kadar bağımlıdır?

Thomas Eriksen Etnisite ve Milliyetçilik adlı eserinde, etnisitenin bir grubun değişmez özelliğinin ötesinde, sosyal ilişkilerin bir yönü olduğunu gösterir.

Antropoloji ve sosyolojideki yeni araştırmalar ve klasik çalışmaların geniş bir çerçevesini çizen Eriksen, etnisite, sınıf, toplumsal cinsiyet ve milliyetçilik arasındaki ilişkileri, Avrupa kentlerindeki Müslüman azınlıkları, Yerli Amerikan hareketlerini, Alman ulusal kimliği ve Kuzey Afrika'daki işçi göçlerini içeren çok çeşitli örneklerle incelemiştir.

Sosyal antropolojinin bütün öğrencileri için temel bir metin olan Etnisite ve Milliyetçilik, bu ihtilaflı konunun sorunları ve temel teorik boyutlarına genel bir bakış sağlar. Bu çalışmada Eriksen, etnisite ve milliyetçiliğe odaklanmanın, çağdaş sosyal teorinin anahtar sorunlarının incelenmesi için de mükemmel bir başlangıç noktası olduğunu gösterir.





avesta