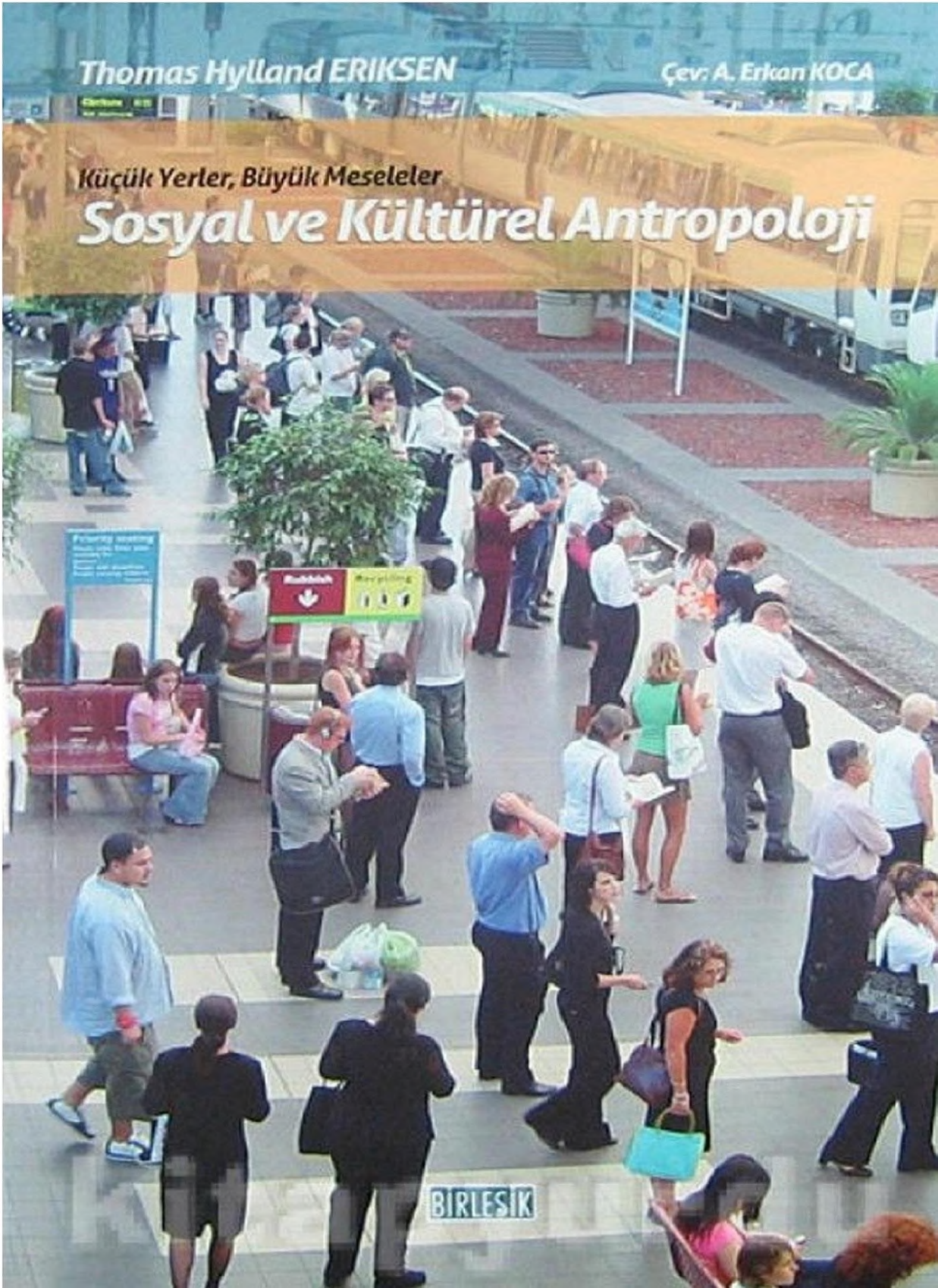
Thomas Hylland ERIKSEN

Çev: A. Erkan KOCA

Küçük Yerler, Büyük Meseleler

Sosyal ve Kültürel Antropoloji



BİRLEŞİK

Thomas Hylland Eriksen

KÜÇÜK YERLER BÜYÜK MESELELER

Sosyal ve Kültürel Antropoloji

BİRLEŞİK

Küçük Yerler, Büyük Meseleler

Sosyal ve Kültürel Antropoloji

Thomas Hylland ERIKSEN
Çev: A. Erkan KOCA

Birleşik Yayınevi
ISBN: 978-9944-722-66-7

Özgün Adı
Small Places, Large Issues
An Introduction to Social and Cultural Anthropology.
© Universitetsforlaget – Norway

Bu kitabın Türkçe'ye çevirisi,
NORLA'nın katkılarıyla gerçekleştirilmiştir.

Kapak Tasarımı ve Uygulama
M. ERBAY

Sayfa Düzeni:
Gözde DİZGİ - 0312 419 81 24

© Birleşik Yayınevi
Bu kitabın Türkçe yayın hakları Universitetsforlaget ten Birleşik Kitabevi tarafından alınmıştır. Tanıtım için kısa alıntılar dışındaki her türlü çoğaltma yasal sorumluluk doğurur.

Baskı Notları
2009, Ankara
Cantekin Matbaası

Genel Dağıtım
Birleşik Dağıtım Kitabevi
Bayındır Sokak 6/33 Kızılay/ANKARA
Tel/Faks: 0(312) 431 89 60

Küçük Yerler, Büyük Meseleler

Sosyal ve Kültürel Antropoloji

Thomas Hylland ERIKSEN

Çev. A. Erkan Koca

İçindekiler

Önsöz 7
İkinci Baskıya Önsöz 9
Türkçe Baskıya Önsöz 11
1. ■ Giriş: Karşılaştırma ve Bağlam 15
2. ■ Antropolojinin Kısa Bir Tarihi 27
3. ■ Alan Çalışması ve Yorumlanması 51
4. ■ Sosyal İnsan 75
5. ■ Yerel Örgütlenme 101
6. ■ Kişi ve Toplum 125
7. ■ Soy Olarak Akrabalık 155
8. ■ Evlilik ve Birleşme 177
9. ■ Cinsiyet ve Yaş 201
10. ■ Sosyal Hiyerarşi 227
11. ■ Siyaset ve Güç 249
12. ■ Alışveriş 277
13. ■ Üretim ve Teknoloji 303
14. ■ Din ve Ritüel 327
15. ■ Düşünce Biçimleri 355
16. ■ Çoklu Gelenek Riski 383
17. ■ Etnisite 407
18. ■ Kimlik Siyaseti: Milliyetçilik ve Azınlıklar 427
19. ■ Küresel, Yerel ve Küre-yerel 455
Sonsöz: Yani? 483
Kaynakça 487
Dizin 511



Önsöz

Giriş kitabı yazmak, bir koltuğa pek çok karpuz sığdırmak gibidir – veya bir başka metafora başvurursak, olabildiğince az taşla mümkün olduğunca fazla kuş vurmaya çalışmaktır. Bu kitabın çeşitli nüshaları üzerinde çalışırken (bir başka baskısı, Norveççe yayımlanmıştır) antropolojinin ne denli çeşitlilik gösteren bir disiplin olduğu, pek çok kez beni çarpmıştır. Bu çalışma sırasında iyi niyetli okuyuculardan ve hakemlerden aldığım yorum ve öneriler, son derece yol gösterici oldu fakat ne yazık ki her iyi öneriyi göz önünde bulundurmak imkansız derecesinde zordu. Kitap, başlangıçta epeyce hacimliydi ve bu nedenle bir dizi zor karar almak gerekti.

Antropolojiye bütünüyle yabancı olmayan okuyucuların kolaylıkla farkedebilecekleri gibi kitabın ana teorik yapısı, Avrupa ve özellikle de İngiliz (ve İskandinav) antropolojisi çizgisindedir, fakat Fransız yapısalcılığı ve Amerikan sembolik antropolojisinin etkisi de sanırım oldukça açık şekilde gözükmektedir. İngilizce dışındaki dillerden yaptığım alıntılar bizzat kendi tercümelerim olarak yer almaktadır.

Kitaptaki en tartışmalı kısım sanırım, yakın zamanda meydana gelen değişmeleri de ele almama karşın bir kaç bölümde, 'klasik' antropolojik araştırmaya ağırlıklı olarak yer vermem olmuştur. Bu kararı almamdaki en önemli etken sadece, sonradan ortaya çıkan tartışmaları ve eğilimleri anlayabilmek için klasik çalışmaları en azından genel hatlarıyla bilmenin büyük bir avantaj sağladığı düşüncesidir.

Hem teorik ve hem de deneyimsel/ampirik düzeydeki genel gidişat daha karmaşık modeller ve sosyokültürel çevrelerden süzülüp gelmektedir. Bu kitap, bir ders kitabının sağlayabileceği kapsül niteliğindeki incelemeleri barındırmakla birlikte bir antropoloğun ilk eğitiminin bir parçası olarak kesinlikle vazgeçilmez bir yere sahip olan etnografik monografiler açısından da yardımcı bir eser olmaya dönük olarak hazırlanmıştır.

Benim bu kitapla amaçladığım şey, üniversite öğrencilerine hem sosyal antropolojinin çalışma konusuna ve hem de antropolojik düşünme biçimine dair birşeyler öğretebilmektir. Benim kanaatime göre, toplumların ve kültürlerin karşılaştırmalı olarak çalışılması oldukça güçlü bir potansiyele ve siyasal açıdan kıyas imkanlarına sahip olmakla birlikte temel bir entelektüel faaliyettir de. Farklı toplumları çalışarak yalnızca dünya hakkında değil, kendimizle ilgili de temel bir özü öğreniriz. Kirsten Hastrup'un sözleriyle ifade edersek, antropologların yaptığı şey aşina olanı egzotik, egzotik olanı da aşina kılmaktır. Bu nedenledir ki konu, Malezya'daki hediye alışverişi, Malagasy ritüeli veya Nuer siyaseti bile olsa her seferinde 'Batı' toplumu ile bir karşılaştırmaya gitmek altı çizilmesi gereken bir sorunsaldır.

Bu kitabı yazmak, kalp ile yaptığım, sevgi dolu bir çalışma olduğu kadar zaman zaman hayal kırıklığı ve ümitsizlik doğurucu bir süreç de olmuştur. Bu nedenle, Richard Wilson, Tim Ingold ve pek çok İskandinav meslektaş ile bu kitabın Norveççedeki baskısına eleştiri getiren herkese, cesaretlendirici ve yol gösterici önerilerinden dolayı içten bir minnet duymaktayım. Bu baskıda ayrıca Margaret E. Kenna'nın oldukça faydalı yorumları katkı sağlayıcı olmuştur. Her ne kadar, Oslo Üniversitesi'ndeki lisans öğrencilerimin antropolojiye dair pek çok şey öğrettiklerini söylemek benim açımdan bir ikiyüzlülükmüş gibi gelse de antropoloji öğretimi konusunda bildiklerimin büyük kısmını onlara borçlu olduğumu, söylemem gerekir. Bu nedenle, bu kitapla ilgili olarak onlar, suç ortaklarım konumundadırlar. Fakat bu türden yerlerde genellikle yazıldığı gibi söylemek gerekirse, sorumluluk tamamıyla bana aittir.

Thomas Hylland Eriksen

Oslo, 1995 Yazı



İkinci Baskıya Önsöz

Kitabı gözden geçirerek güncellemeye oturduğumda, ilk taslakları yazmamın üzerinden yaklaşık beş yıl geçmişti. Bu süre zarfında, antropolojinin çalışma alanının çarpıcı bir biçimde değiştiğini ileri sürmek doğru olmaz. Ancak yine de bu iş, beklediğimden daha kapsamlı ve daha zor oldu. Aslına bakılırsa en az zorlandığım kısım, oldukça gerekli olan, antropolojinin tarihine dair (bu baskının ikinci bölümü) yakın zamanlardaki çalışmalarda yer alan tartışmalar ve referansları güncellemek ile futboldan internete kadar uzanan bir dizi yeni araştırma alanlarına yer vermek oldu. Asıl risk, hep savunageldiğim, sosyal antropolojinin 'klasik' denen özelliğinin, insanlığın birlikteliğini ve çeşitliliğini anlamlı kılmada giderek öne çıkmakta olan (ve moda haline gelen) alternatifler karşısında hala yeterli olduğunu ileri sürmekle ilgiliydi. Hem beşeri disiplinler (ki zaman zaman 'kültürel çalışmalar' olarak da adlandırıldığı olur) ve hem de doğa bilimleri (en güçlü örnekleri olan evrimci psikoloji veya ikinci-kuşak sosyo-biyoloji de dahil olmak üzere) sosyal antropolojide tipik olarak seslendirilen, örneğin, toplumun doğası, etnik karmaşıklığın hal-i pür melali vb. gibi sorulardan bazılarına çözüm önerileri getirirler. Bu durumda, ne karşılıklı bir rekabete tutuşmak ve ne de bu disiplinleri sosyokültür bilimi olarak bir 'süper-disiplin' halinde birleştirmek iyi bir şeçenek olmayacaktır; onun yerine ben, açık olmayı, karşılıklı saygıyı ve yapıcı bir diyalog içine girilmesini savunuyorum. Bu nedenle, bu yeni baskı bir öncekine kıyasla, sosyal antropolojiyi sosyal antropoloji yapan özelliklere ve onun, günümüz dünyasının çalışma alanlarında getirebileceği araştırma önerilerine ve teoriye daha net bir vurgu yapmaktadır. Bu nedenle, umarım oku-

yucu, en sonunda kültürün ve toplumun etnografik bir tarafının olduğuna ve geleneksel, 'uzak diyarlardaki' topluluklara dair edineceğimiz bilgilerin, turizm, etnik şiddet veya göç gibi modern olguları anlamamızı çok büyük ölçüde arttıracağına ikna olur.

Bu kitabın ilk baskısından bu yana, belki de *fin-de-millenaire* bir kaygıyla yer kapmak ve ileriye bakmak endişesinin bir sonucu olarak disipline ilişkin bir dizi genel nitelikli çalışma gün yüzüne çıktı. Bunlar arasında en ilginç olanı, belki de Nigel Rapport ve Joanna Overing'in altı makaleden oluşan ('Fail ve faillikten' 'Yazma'ya kadar) *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts* (2000) kitabıdır. Bu çalışmada, etnisite, din ve teknoloji gibi benim anahtar kavramlar olarak gördüğüm bazı kavramlara yer verilmemiştir: gerçi diğer taraftan kitapta, 'Evsizlik', 'Varoluş Anları' ve 'Bireysellik' gibi başlıklarda mükemmel incelemeler de mevcuttur. Alan Barnard ve Jonathan Spencer'in *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology* (1996) ve David Levinson ve Melvin Ember'in kapsamlı *Encyclopedia of Cultural Anthropology* (1996) kitaplarının her ikisi de bütün disiplini, ilginç değişkenlikleriyle, alfabetik olarak kapsamaktayken; Robert Layton'un, *An Introduction to Theory in Anthropology* (1997) ve Alan Barnard'ın, *History and Theory in Anthropology* (2000) çalışmaları, alanın yirminci yüzyıldaki gelişimine dair farklı anlatılar sunmaktadır. Öncelikler, duruma göre değişkenlik göstermektedir. Bu kitapsa, ana yapısının tematik olması yönüyle onlardan ayrılmaktadır: teorik tartışmalar, antropologların çalıştıkları, birbirleriyle bağlantılı –akrabalık, ekonomi, cinsiyet ilişkileri, siyaset- temel konuları ele almaktadır. Bunun yanında, sosyal antropoloji zanaatinin gerçekten de –hem entelektüel ve hem de çalışmalarımızı yaptığımız dünyada meydana gelen değişikliklere rağmen değil, tam da bu nedenle- parlak bir geleceği olduğu inancıyla belirli bir heyecanı taşımaktadır.

Uzun yıllardır bana katlandıkları için, Oslo Üniversitesi, Sosyal Antropoloji bölümündeki dost ve meslektaşlarıma ve geçmişi çok gerilere gitmese de hayatımda oldukça büyük bir önemi olan ailem; sevgili Karl ve çocuklarımız Ole Johan ve Amanda'ya çok teşekkürler.

Thomas Hylland Eriksen

Oslo, 2001 Baharı



Türkçe Baskıya Önsöz

Fransa'da yaşayan Bulgar kökenli bilimci Tzvetan Todorov, Edward Said'ten yaptığı bir alıntıda, ikinci bir alıntılama olarak, on ikinci yüzyılda yaşamış, Agustinyen bir keşiş olan St. Victor Hugo'nun, Paris'teki St. Victor Abbey'den nadiren ayrıldığını fakat buna karşın, bugün bizim kozmopolit dediğimiz değerleri çok iyi anlatan şu görüşlerini aktarmaktadır:

> Kendi memleketini henüz tatlı bulan bir kişi körpe bir yeniyetmedir; her ruhun, kendilerininkinden birşey olduğunu düşünenlerse güçlülerdir; ve fakat, bütün dünyayı, yabancı bir vatan olarak görenlerse kemale ermişler, demektir.

Hugo tarafından dokuz yüzyıl önce dile getirilen bu durum, yalnızca küresel olarak yaşanan birşey olmayıp, aynı zamanda pek çok kişinin inandığını hissettiği bir gerçektir. Çeşitli türdeki özgü kimlikler (milli olandan tutun da dini olana kadar) ile küreselleşme ve kozmopolitleşmenin arkasındaki güçler arasındaki sürtüşme, şimdilerde bugünün düzenini oluşturmaktadır ve güncel siyaset, son derece karmaşık bir durumdadır. Böylesi bir dünyada, antropolojik bilgi ve düşünüş biçimi, hiç olmadığı kadar gerekli bir konumdadır.

Benim Sosyal Antropolojiyle ilk karşılaşmam, Oslo Üniversitesi, sosyoloji bölümünde bir yıl geçirmiş, yirmi yaşında bir ünirversite öğrencisiyken olmuştur. Bu karşılaşma, benim açımdan ilk görüşte aşk gibidir ve o tarihten bu yana felsefeyle kısa bir flört dönemi yaşamış olmakla birlikte antropolojiye iyi kötü, hep sadık kalmı-

şımdır. Yabancı yerler hakkında pek çok şey öğrenirken bir yandan da kendi toplumunu daha iyi tanıyabilmek, ancak farklı yaşamlar hakkında garip ve hoş anekdotlar ve insanı sürükleyerek içine alıp götüren hikayelerin, teorik bir anlamaya ulaşabilmemize yardım ettiği antropolojiyle mümkündür. Antropoloji, karmaşık felsefi sorular –inancın doğası, aktarım ve rasyonalite gibi konularda- sorar ancak bunu yaparken hiç bir şekilde insanı, görüş açısından çıkarmaz. Antropoloji benim, güç ve baskı, adaletsizlik ve şiddet hakkında pek çok şey öğrenmemi sağlamıştır fakat ayrıca uyuşmazlık-çözümü ve barışın sürdürülmesi konularında da oldukça öğretici olmuştur. Bütün bunların da ötesinde, antropoloji, sürekli olarak insan olmanın ne demek olduğu hakkında sorular sorar.

İlk günden itibaren antropolojiden öğrendiğim en önemli şey, belki de yaşadığım toplumdaki herşeyin başka türlü de olabileceği düşüncesidir. Adetlerimiz, yeme-içme alışkanlıklarımız, iyi davranışlar hakkındaki gündelik kabullerimiz, kullandığımız teknoloji, ekonomimiz ve bir kelimeyle bütün bir yaşam tarzımız, çok farklı olabilirdi. Her ne kadar tek bir insanlık varsa da insan olmanın binlerce farklı yolu vardır ve bu yolların her biri, kendi adına bir özgünlük taşımaktadır.

Antropolojiyle geçirdiğim ilk yılın sonunda, benim gibi çaylakların çoğunun şöyle ya da böyle kafası karmakarışık olmuştu. Güney Afrika'daki akrabalık hakkında, Yeni Gine'deki bahçecilik işlerinde kullanılan sihir konusunda ve Afrika'nın ortalarında görülen cadılıkla ilgili birşeyler öğrenmiştik ancak bulmacanın parçalarını nasıl bir araya getireceğimiz konusunda zorluklarımız vardı. Muhtemeldir ki öğretmenlerimiz bizlere bir iki yıl içerisinde taşların yerlerine oturacağını söylemişlerdi ve bir bakıma haklı da çıkmışlardı zira, akrabalık sistemleri, siyasal örgütlenmeler ve teknolojik değişmeler hakkındaki teorileri öğrenmeye devam ettikçe düzensiz gibi görünen dünya üzerindeki kültürel değişkenliği, aslında kalıpları olan bir sistem gibi görmeye başlamıştık.

Buna karşın, bir başka anlamda da bu merak hissi (ve kafa karışıklığının) hiç bir zaman ortadan kalkmadığını da söyleyebilirim. Belki de bu, çoğumuzun, orada, uzaklarda o kadar da anlaşılır olmayan birşeyler olabilir düşüncesiyle, yıllar yılı gidip durmamıza sebep olan şeydir.

Bugün artık antropoloji, 'onlar' hakkında olduğu kadar 'kendimiz' hakkındadır da. Büyük şehirlerde yaşayan pek çok antropolog, bugün kendi yaşadığı yerde veya bir başka sanayileşmiş ya da sanayileşme-sonrasını yaşayan toplumda, alan çalışması yürütmektedir. Çok sayıda Üçüncü Dünya kökenli antropolog, bugün kendi ülkelerinde çalışmalarını sürdürmektedir. (Aslına bakılırsa sayıca en çok antropolog bulunan ülkelerden biri, Brezilya'dır). Günümüzdeki pek çok antropolog, dini canlanmalar, etnik azınlıklar, tüketim, şehir yaşamı ve modernitenin diğer özellikleri gibi konuları çalışmakta ancak bu kişiler, araştırmalarını münhasıran 'ilkel topluluklar' üzerine yapmış önceki kuşak antropologlar tarafından geliştirilmiş ve ortaya konmuş olan metotlar, profesyonel ilgi ve kaygılara bağlılıklarını sürdürmektedirler. Bir anlamda yaptığımız şey, bütün dünyayı, yabancı bir ülke gibi görmeye çalışmaktır –veya aşina olunanı egzotik, egzotik olanı da aşina kılmaktır. Ben de zaman zaman öğrencilerime, (memleketim olan) Norveç'i tam anlamıyla anlayabilmeleri için ona Trobriand Adalarında yaşayanların gözüyle bakmaları tavsiyesinde bulunmuşumdur.

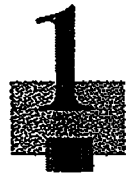
Bu anlamda, Türkiye pek çok açıdan dünyanın küçültülmüşü gibi görünmektedir. Günümüzün dünyasını şekillendirmekte olan güç kaynaklarının pek çoğu Türkiye'de mevcuttur: modern özellikler ile geleneksel değerler arasındaki çatışmalar, sekülerleşme ve dinin siyasallaşması, zenginlik ve fakirlik, Batılılaşma ve milliyetçilik, etnik azınlıklar konusu ve milli kimlik hakkındaki söylemler. Türkiye'nin, salt Avrupa ile Asya arasında bir 'geçiş noktası' olduğunu söylemek onu basite indirgemek olur –Türkiye, başkalarıyla ilişkiler ve aynı zamanda da kendisi olma anlamında bundan çok daha fazla birşeydir. Türkiye, ayrıca dinamik bir sosyal bilim çevresine sahiptir ve son yıllarda gittikçe artan sayıda adından söz et-

tiren antropologlar çıkarmaktadır, bu anlamda kitabımın antropolojiye gönül vermiş bir kişi olan A. Erkan Koca tarafından Türkçe'ye çevrilmesi nedeniyle de kendimi ayrıcalıklı hissettiğimi ve övünç duyduğumu da belirtmek isterim. Teşekkürler ve o zor sorularını sormayı, hep sürdürmen dileğiyle!

Oslo

Mart 2009

Thomas Hylland Eriksen



GİRİŞ: KARŞILAŞTIRMA VE BAĞLAM

Antropoloji, insanlarla birlikte yapılan felsefedir.
– Tim Ingold

Benim için bu kitap, bir insan için olabilecek en doyurucu –ve kesinlikle en uzun- bir yolculuğa çağrıdır. Okuyucuyu, Amazonların rutubetli yağmur ormanlarından Kutuplardaki soğuk yarıçöllere; Manhattan'ın gökdelenlerinden Sahel'deki çamur kulübelerine; Yeni Gine'nin dağlık bölgelerindeki köylerden günümüz Afrikası'nın şehirlerine götürmektedir.

Bu, bir başka anlamda daha uzun bir yolculuk olacaktır. Zira, sosyal ve kültürel antropoloji, ilgi alanı olarak kendisine, bütün bir insan topluluğunu almıştır ve varoluşumuzun çeşitli yönleri arasındaki bağlantıları anlamaya çalışmaktadır. Mesela, Nijerya'nın orta bölgelerindeki Tiv'lerin geleneksel ekonomik sistemlerini çalışıyor olsak aynı anda bu ekonomik sistemin, o toplumun diğer yönleriyle nasıl bir bağlantı içerisinde olduğunu da anlamaya çalışırız; bu yapılmazsa o konu antropologlar için anlaşılabilir olamamaktadır. Eğer Tiv'lerin, geleneksel olarak toprak alıp satamadıklarını ve bir ödeme aracı olarak da parayı kullanamadıklarını bilmezsek onların, sömürge döneminde toplumsal yapılarına etki eden ekonomik değ-

şiklikleri nasıl karşıladıklarını ve kendi durumlarını nasıl gördüklerini anlamamız sanırım imkansız olacaktır.

Antropoloji, dünya üzerindeki sosyal ve kültürel çeşitlilikleri açıklamaya çalışmaktadır fakat aynı zamanda, bu antropolojik çabanın kritik önemdeki bir başka kısmını da sosyal sistemler ve insan ilişkileri arasındaki benzerliklerin kavramsallaştırılması ve anlaşılması oluşturmaktadır. Yirminci yüzyılın önde gelen antropologlarından olan Claude Levi-Strauss, bu durumu şöyle ifade eder: 'antropoloji, çalışma konusu olarak insanlığı alır fakat diğer insan bilimlerinden farklı olarak çalışma konusunu, olabilecek en çeşitli görünümler aracılığıyla yakalamaya çalışır' (1983, s.49). Bir başka şekilde söylersek: antropoloji, insanların ne kadar farklılık gösterebilecekleri hakkındadır fakat insanların aynı zamanda hangi ölçüde belirli ortaklıklara sahip olduklarını da anlamaya çalışmaktadır.

Yine bir başka tanınmış antropolog, Clifford Geertz, ana tema olarak insanlar ve hayvanlar arasındaki farklılıkları ele alan bir makalesinde benzer bir görüşü dile getirmektedir:

Eğer insanın neye karşılık geldiğini bulmak istiyorsak bunu ancak insanların ne olduklarına bakarak yapabiliriz: ve insanların ne oldukları herşeyden öte değişkenlik gösteren birşeydir. İnsan tabiatına dair inşa etmeye çalıştığımız bir kavram olarak değişkenlik, her ikisinde de belirli bir gerçeklik ve iz taşımakla birlikte istatistiksel gölgelemeden fazla ve ilkel bir rüyadan daha az birşeydir (Geertz 1973, s.73).

Antropologlar, geniş bir yelpazede, oldukça özel bir takım ilgilere sahip olsalar da toplumların *içerisindeki* ve toplumlar *arasındaki* bağlantıları anlamaya çalışmak anlamında hemen hepsi de ortak bir kaygıyı paylaşırlar. Sosyal ve kültürel antropolojinin çalışma konusu ve teorileri üzerinden yolculuğumuza devam ettikçe daha net olarak gözükeceği gibi bu türden problemleri ele almada bir yığın farklı yaklaşım söz konusudur. Bir kimse, ister Orta Afrika'daki Azandelerin neden ve nasıl olup da cadılara inandığını,

ister Brezilya'da neden İsveç'dekinden daha fazla bir sosyal eşitsizlik olduğunu, isterse de Moritanyalıların nasıl olup da etnik çatışmaya düşmediklerini veya Eskimoların geleneksel yaşam biçimlerinin ne olduğunu anlamaya çalışsın, genellikle bir veya birkaç antropoloğun o konuda araştırma yürütmüş ve yazılar yazmış olduğunu görecektir. Bir kimse, ister din, çocuk-yetiştirme, siyasal güç, ekonomik yaşam veya isterse de kadınlar ile erkekler arasındaki ilkişkilerle ilgileniyor olsun, fikir ve bilgi edinmek için muhtemeldir ki profesyonel antropoloji literatürüne başvuracaktır.

Antropoloji disiplini ayrıca insani varoluşun farklı yönleri arasındaki karşılıklı ilişkiselliği de açıklamaya çalışır ve genellikle antropologlar, bu karşılıklı ilişkileri belirli bir toplumda veya yabancı oldukları bir sosyal çevrede, yerel yaşama dair ayrıntılı bir çalışma için bir hareket noktası olarak alırlar. Bu nedenle antropolojinin, büyük sorular sorduğu fakat aynı anda cevabı ararken ise küçük yerlerden pek çok içgörüler edindiği söylenebilir.

Kültürü ve toplumu ele alan diğer alanlarla karşılaştırıldığında ayırdedici özelliği olarak antropolojinin geleneksel olarak odağında küçük-ölçekli, sanayileşmemiş toplumlar olduğu, yaygın olarak kabul edilen bir görüştür. Bununla birlikte, dünyada ve disiplinin kendi içerisinde yaşanan değişikliklere bağlı olarak bu betimleme doğru tarif etme anlamında daha fazla sürdürülebilir görünmemektedir. Uygulama açısından bakıldığında, her sosyal sistem antropolojik olarak çalışılabilir niteliktedir ve günümüzde, antropolojik araştırmalar tematik olduğu kadar deneyimsel/ampirik olarak da oldukça geniş bir yelpaze göstermektedir.

GENEL BİR DEĞERLENDİRME

O halde antropoloji nedir? İsterseniz öncelikle kavramın etimolojik kökeniyle işe başlayalım. Antropoloji, 'insan' ve 'bilgi' olarak çevrilebilecek iki Yunanca kökenli 'anthropos' ve 'logos' kelimelerinin birleştirilmesiyle elde edilmiştir. Buradan hareketle antropoloji,

'insanlar hakkındaki bilgi' veya 'insanlar hakkında bilme' anlamına gelmektedir. O halde sosyal antropoloji, toplum içerisindeki insanlar hakkındaki bilgidir. Elbette ki böylesi bir tanımlama, antropolojinin yanı sıra diğer sosyal bilimleri de içine alacaktır ancak yine de başlangıç için kullanışlı bir hareket noktasıdır.

Disiplin için kritik öneme sahip bir diğer kelime olan 'kültür', toprağı ekip biçmek anlamındaki Latince 'colere' kelimesinden gelmektedir. ('Koloni' kelimesi de aynı kökdendir). O halde kültürel antropoloji, 'ekip biçen insanlar hakkındaki bilgi'dir; bu da demektir ki, insanların doğal olmayıp sonradan kazandıkları yönleri hakkındaki bilgidir.

'Kültür', İngilizce'deki en çetrefilli, iki veya üç kelimeden biri olarak tarif edilmiştir (Williams 1981, s.87). 1950'lerin başlarında, Clyde Kluckhohn ve Alfred Kroeber (1952), kültüre dair 161 farklı tanım ortaya koymuşlardır. Elbette ki bu tanımlamaların çoğunluğunu burada ele almak mümkün değildir fakat bereket versin ki pek çoğu birbirine oldukça benzer niteliktedir. O halde isterseniz kültüre dair bir ön kavramsallaştırma olarak, insanların, toplumun birer üyesi olarak kazandıkları beceriler, nosyonlar ve davranış biçimleri üzerinden bir tanımlamaya gidelim. Tylor ve Geertz'in, (gerçi Geertz, davranıştan çok anlama vurgu yapar) her ikisine de çok şey borçlu olan bu çeşit bir tanımlama, antropologlar arasındaki en yaygın olandır.

Kültür, yine de temel bir muğlaklık taşımaktadır. Bir taraftan her insan eşit derecede kültüreldir; bu anlamda, insanlık içerisindeki temel *benzerliğe* gönderme yapmaktadır. Diğer taraftansa, insanlar, farklı beceriler ve nosyonlar vb. kazanmışlardır ve dolayısıyla kültürel açıdan *farklılık* taşımaktadırlar. Bir başka ifadeyle, kültür hem insanlar arasındaki temel benzerliklere ve hem de sistematik farklılıklara atıfta bulunmaktadır.

Eğer bu, kulağa az da olsa karmaşık geliyorsa, bu noktada bu durumun daha önceleri daha da karmaşık bir halde olduğunu belirtmek gerekir. Doğrusunu söylemek gerekirse, yirminci yüzyılın son

on yılları boyunca kültür kavramı, Atlantik'in her iki tarafında da antropoloji içerisinde derinden tartışıldı. 1960'larda ve 70'lerde (Geertz 1973, 1983) keskin ve enfes bir dille yazılan makaleler dizisiyle açımlanmış olan, oldukça etkili Geertzci kültür anlayışı, kültürü hem entegre bir bütün, bütün parçaların elde olduğu bir bulmaca ve hem de bir halk tarafından büyük ölçüde paylaşılan bir anlamlar sistemi olarak resmetmişti. Böylece kültür, bir topluluk içerisinde paylaşılan ve kesin çizgilerle sınırları çizilen entegre birşey olarak gözükmüştü. Fakat topluluk içerisindeki değişkenlikler ve komşu topluluklarla olan benzerlikler ve temaslar ne olacaktı –ve mesela, değişen oranlarda olsa da, neredeyse dünyanın her köşe bucağını futbol dünya kupası, asgari ücret ve insan hakları kavramı gibi konularda pek çok habere maruz bırakan küreselleşmeye dair süreçlerin arkasındaki teknolojik ve ekonomik etkenleri nasıl anlayacaktık. Gerçekte, pek çok durum için kültürün ne bütün ya da çoğunluk üyelerince paylaşıldığı ve ne de sınırlarının belli olduğu söylenemez -ben kendi adıma bu mitin, genellikle 'homojen bir kültüre' sahip olduğu söylenen Norveç için geçerli olmadığını görmüşümdür (Eriksen 1993b). Pek çok kişi, kültüre dair hakim anlayışta çizilen fazla muntazam ve düzenli resmi, sonraki bölümlerde bazıları ele alınacak olan çok çeşitli bakış açılarından bakarak eleştirmeye başlamıştır. Kültürü kavramsallaştırma adına alternatif yollar önerilmiş (örn. sınırları olmayan 'kültürel akımlar' veya 'söylem alanları' veya 'bilgi gelenekleri' gibi) ve hatta bazıları, kavramdan bütünüyle vazgeçilmesini (bu konudaki bazı tartışmalar için bkz. Clifford ve Marcus 1986; Ortner 1999) bile istemiştir. Daha sonra göstereceğim gibi toplum kavramı da problemli ve benzer eleştirilere tabi tutulmuş olmakla birlikte bu iki kavram, hala antropolojinin kavramsal omurgasını oluşturur, gözükmektedir. Adam Kuper, kültür kavramına dair hakimane fakat oldukça kararsız bir incelemesinde, bugünlerde antropologların kültür konusunu tartışırken dikkat çekecek derecede gergin olduklarını -ki kültürün antropolojisi bir 'başarı öyküsü' olduğu için bu durum onun için şaşırtıcıdır- kaydetmektedir. 'Gerginliğin' nedeni, yalnızca kültüre ilişkin birbirleriyle rekabet halindeki anlamların varlığında değil aynı zamanda kültürel kavramla-

rın, siyasi olarak, kimlik siyaseti içerisinde istismar edilen klasik antropolojik kavrama da yakın akraba olmaları gerçeğinde saklıdır.

Kültür ile toplum arasındaki ilişki şu şekilde de betimlenebilir. Kültür, varoluşun kazanılan, bilişsel ve sembolik yönlerine gönderme yaparken toplum, insan yaşamının sosyal örgütlenmesine, etkileşim kalıplarına/örüntülerine ve güç ilişkilerine atıfta bulunur. İlk başta kafa karıştırıcı gibi gelebilecek bu analitik ayrımın yaptığı göndermeler, ilerleyen aşamalarda açıklığa kavuşturulacaktır.

Böylelikle antropolojiye dair şu kısa tanımı yapmak mümkündür: 'Antropoloji, sosyal ve kültürel yaşamın karşılaştırmalı olarak çalışılmasıdır'. En önemli yöntemi, belirli bir sosyal düzende uzun soluklu alan çalışmasını içeren, katılımcı gözlemdir. Bu şekilde disiplin, farklı toplumların değişik yönlerini karşılaştırır ve devamlı olarak karşılaştırılacak ilginç tarafların arayışındadır. Diyelim ki bir kimse, Yeni Gine'nin yüksek bölgelerindeki insanlar hakkında bir monografi yazmayı seçerse, o takdirde mutlaka hiç değilse bazı kavramlar açısından, başka toplumlardakilerle karşılaştırılabilir olduğunu düşündüğü (akrabalık, cinsiyet ve güç) gibi konularda betimlemeler yapacaktır.

Dahası, disiplin, araştırmacının normalde bir yıl ya da daha fazla bir süreyle orada bulunmasını gerektiren belirli bir sosyal ve kültürel çevrenin etraflı bir şekilde yakından çalışılması demek olan, alan çalışmasının önemi üzerinde durur.

Açıkça görüleceği gibi antropoloji, diğer sosyal ve beşeri bilimler ile pek çok ortak özelliğe sahiptir. Gerçekten de, onun bir sosyal bilim mi yoksa beşeri bir bilim mi olduğu, cevaplanması kolay olmayan bir sorudur. Yaptığımız şey doğa bilimcilerinin yaptığı gibi genel yasaların arayışı mıdır? Yoksa daha çok, farklı toplumları anlamaya ve yorumlamaya çalışmak mıdır? Her ikisi de kendi dönemlerinin önde gelen antropologlarından olan İngiltere'de E.E. Evans-Pritchard ve ABD'de Alfred Kroeber, 1950'lerde antropolojinin, doğa bilimlerinden çok tarihle ortak özellikler taşıdığını ileri sürmüşlerdir. Onların bu görüşleri o dönem için sapkın gibi görün-

mekle birlikte o günden bu yana ortak bir kabul alanı bulmuş olsa da hala disiplinin, doğa bilimlerinde olduğu gibi kesin bilimselliklerin arayışında olması gerektiğini savunan antropologlar da vardır.

Bu görüş ayrılıklarının uyandırdığı bazı düşünceler, sonraki bölümlerde ele alınacaktır. Bununla birlikte, antropolojinin birkaç önemli tanımlayıcı özelliği, alanın uygulayıcılarının tamamı için ortaktır; bir kere en önemli yöntemi, alan çalışmasıdır; tek bir bölgeyi veya toplumu, diğerlerinden ayırıp daha büyük bir önem atfetmeyerek gerçek manada bir küresel odağa sahiptir. Sosyolojiden farklı olarak antropoloji, bütün dikkatini sanayileşmiş dünyaya yoğunlaştırmaz; felsefeden farklı olarak, deneyimsel araştırmanın önemine vurgu yapar; tarihten farklı olarak, toplumları henüz yaşadıkları esnada çalışır; linguistikten farklı olarak, dile eğilirken konuşmanın sosyal ve kültürel bağlamı üzerinde durur. Diğer bilim dalları ve disiplinlerle örtüşen ve onlardan öğrenilecek çok şey olduğu kesin olmakla beraber, antropoloji, aynı anda dünyadaki gerçek kültürel değişkenlikleri açıklamaya ve kültür ve toplum hakkında teorik bir perspektif geliştirmeye çalışması yönüyle, entelektüel bir disiplin olarak hala ayırdedici bir yere sahiptir.

EVRENSEL VE YERE - ÖZEL

Michael Carrithers (1992, s.2), 'Eğer her bir disiplinin, merkezi bir problemi olduğu söylenebilirse, antropolojinin merkezinde yer alan problem, insanın sosyal yaşamındaki çeşitliliktir.' diye yazmaktadır. Bir başka şekilde söylersek, antropolojik araştırma ve teorinin, benzerlikler ve farklılıklar arasında bir denge oluşturmaya çalıştığı söylenebilir ve teorik sorular genellikle evrenselliğe karşı görecelik etrafında dönüp durmuştur: bütün insanlar, kültürler veya toplumlar ne oranda ortak özelliklere sahiptirler ve ne oranda özgündürler? Bizler, karşılaştırmalı kavramlara başvurduğumuzdan, bu kavramları, –bunlar, akrabalık sistemi, cinsiyetin rolü, veraset sistemleri vb. gibi kültürel olarak yansız olduğu varsayılan kavramlardır- bütün veya neredeyse bütün toplumların ortak olarak paylaştık-

larını dolaylı da olsa kabul etmekteyizdir. Bununla birlikte, pek çok antropolog bu görüşe karşı çıkmakta ve her bir kültürün veya toplumun özgünlüğünü ileri sürmektedir. Bu noktada, güçlü bir evrenselci vurgu, yazarının, antropologların nesillerdir insanlığın büyük ortak yanlarını görmezden gelerek toplumlar arasındaki farklılıkları abarttıklarını ileri sürdüğü, Donald Brown'ın *Human Universals* (Brown 1991) adlı kitabında bulunmaktadır. Eğer çelişkili saymazsanız, bu etkili kitapta Brown, büyük ölçüde, 'insanın evrensellikleri' konusunda, aşağıda alıntılanan şu bölümün yer aldığı daha önceki bir çalışmaya dayanmıştır:

yaşlanma, atletik sporlar, vücudun süslenmesi, takvim, temizlik eğitimi, toplumun örgütlenmesi, yemek pişirmek, emek birliği, kozmoloji, kur yapmak, dans etmek, dekorasyon sanatı, müneccimlik, iş bölümü, rüya tabiri, eğitim, ahir zaman bilimi, etik, etnobotanik, etiket, şifacılık, aile, oruç, ateş yakmak, folklor, tabu yiyecekler, cenaze merasimleri, oyunlar, mimikler, hediye alış verişi, hükümet, selamlaşma...

Ve bu sayılanlar, Brown'ın kitabından sadece a'dan g'ye kadar olan bölümden alıntılanan 'kısmi bir liste'dir (Murdock 1945, s.124). Bu türden bir listeye karşı çeşitli savlar yöneltilebilir: saçma olduğu ve bu gibi 'evrensellere' dair özgün ifadeler bulmanın ne gibi bir önemi olduğu söylenebilir; nitekim 'aile' gibi olgular, farklı toplumlarda bütünüyle farklı anlamlara sahiptir ve bu nedenle de heryerde 'aynı' olduğu söylenemez ve topluma ve kültüre ilişkin bu parçalı yaklaşım, bir olguyu (yaşlanma, tabu yiyecekler gibi) ötekilerinden ayırarak geniş bir bağlam içerisinde görme becerisi olan antropolojinin alamet-i farikasını ortadan kaldırıcı niteliktedir. Görücü usulüyle evlilik kurumu Pencap'ın köylerinde farklı, Fransız üst sınıfında farklı anlamlara gelmektedir. Peki o halde, bu hala aynı kurum mudur? Evet –ve hayır. Brown, antropologları, kültürlerarası benzerlikleri atlama pahasına egzotik ve özgün olana vurgu yapma eğiliminde olmakla suçlamakta haklıdır ancak onun bu yaklaşımı, toplumlar arasındaki boşluğu kapatmanın tek yolunun bu olduğu anlamına gelmez. Sonraki bölümlerde yapısal-işlevselcilik (bütün toplumların aynı genel ilkelere göre işlemesi) de dahil olmak

üzere yapısalcılık (insan zihninin, mit, akrabalık ve diğer kültürel olgularla ifade edilen ortak bir mimariye sahip olması), transaksiyonelizm (kültür ve toplum üzerinde ekolojik ve/veya teknolojik etkenlerin belirleyici olması) ve materyalist yaklaşımlar üzerinde durulacaktır. Bazı başkaca alternatifler de ele alınacaktır.

Evrensel ve yere-özel arasındaki gerilim, antropoloji için her zaman gayet verimli ve önemli bir yere sahip olmuştur. Bu ilişki genellikle kültürmerkezcilik kavramı üzerinden antropoloji içinde ve dışında tartışılagelmiştir.

KÜLTÜRMERKEZCİLİK PROBLEMİ

Daha önce değinildiği gibi bir toplum veya kültür, kendi kavramlarıyla anlaşılmalıdır. Bunu söylerken, her toplumu değerlendirmek için herkesçe paylaşılan, evrensel bir ölçeğe başvurulmaması konusunda bir uyarıda bulunmuş oluyoruz. Gayri safi milli hasıla (GSMH), demokratik haklar, okur yazar oranı vb. gibi sıkça kullanılan böylesi ölçekler, oldukça uzun ömürlü olmuşlardır. Çok yakın zamanlara kadar Avrupa toplumunda, Avrupalı olmayanları, Hristiyan kilisesine kabul edilmiş nüfus oranlarına göre sıralandırmak yaygın bir şeydi. Elbette ki insanların bu türden bir sıralamaya tabi tutulmasının antropolojiyle bir ilgisi yoktur. Yabancı bir toplumu, yaşam kalitesine bakarak değerlendirmekten vazgeçebilmemiz için öncelikle o toplumu içerden anlamaya çalışmalıyız; yoksa yaptığımız değerlendirme oldukça sınırlı bir entelektüel ilgiye sahip olacaktır. İçinde yaşadığımız toplumda 'iyi yaşam' olarak algılanan şey, çok farklı bir açıdan bakıldığında hiç bir şekilde çekici görülmeyebilir. Bu nedenle, insanların yaşamlarını anlayabilmek için onların deneyimledikleri dünyayı bütün halinde yakalamaya çalışmak gereklidir; ve bu çabaların başarıya ulaşabilmesi için de sadece seçilen 'değişkenler'e bakmanın yeterli olmadığı bilinmelidir. Açıkça görülmektedir ki 'yıllık gelir' gibi bir kavram, ne paranın ve ne de gündelik ücret diye bir şeyin yaygın olmadığı bir toplumda, abes olacaktır.

Bu tür bir görüş, kültürmerkezciliğe karşı bir uyarı olarak okunabilir. Bu (insanlar anlamındaki 'ethnos'dan gelen) kavram, bir kimsenin insanları kendi bakış açısına göre değerlendirmesini ve kendi kavramlarıyla betimlemesini ifade eder. Burada o kimsenin kendi kültürel değerlerini de içermekte olan 'ethnos'u kelimenin tam anlamıyla, merkezde yer alır. Bu düşünce şablonu içerisinde diğer insanlar, ikincil birer taklit gibi gözükürler. Eğer Sudan'daki Nuerler, ev almak için mortgage kredisi kullanamıyorlarsa o halde bizimkinden daha az mükemmel bir toplum içerisinde yaşıyor olarak gözükürler. Eğer ki Kuzey Amerika'nın batı sahilindeki Kwakiutl yerlilerinin elektriği yoksa, hayatla başa çıkmada bizden daha yetersiz gibi algılanırlar. Burma'nın yükseklerindeki Kachinler, Hristiyanlığı reddediyorlarsa bizim kadar uygar değiller demektir ve Kalahari'de yaşayan Sanlar, okuma yazma bilmiyorlarsa bize oranla daha az entelektüel olacaklardır. Bu türden bakış açıları, diğer insanların kendi anlayışlarıyla bizden farklı olmalarına izin vermeyen kültürmerkezli bir tavrı yansıtmaktadırlar ve bu durum, onları anlama önünde ciddi bir engel oluşturur. Antropoloji, yabancıları kendi toplumumuzla karşılaştırmak ve kendimizi sanal bir piramidin en tepesine koymak yerine farklı toplumları *içerden* gözüktükleri gibi anlamaya çalışmayı istemektedir. Antropolojinin, hangi toplumlar daha iyidir gibi bir soruya cevap verememesinin çok basit bir nedeni vardır çünkü böyle bir soru sormamaktadır. İyi yaşamın ne olduğuna dair bir soru sorulduğunda antropologlar, her toplumun buna dair kendi tanımlamalarının olduğunu söyleyerek cevap vereceklerdir.

Dahası, farkedilmesi ahlaki yargılamalardan daha kolay olmayan kültürmerkezli önyargılar, dünyayı betimlerken ve sınıflandırırken kullandığımız kavramları şekillendirebilmektedir. Örneğin, 'siyaset' ve 'akrabalık' gibi kavramların olmadığı toplumlara atıfta bulunurken siyasetten ve akrabalık ilişkilerinden bahsetmenin uygun olmadığı ileri sürülür. Çünkü belki de siyaset, çalışılan değil etnografın kendi toplumuna ait birşeydir. Bu temel probleme daha sonra yine döneceğiz.

Kültürel göreceliğin, zaman zaman kültürmerkezciliğin zıttı olarak konumlandırıldığı olur. Kültürel görecelik, kültürlerin ve toplumların nitelik olarak farklı ve kendilerine özgü bir iç mantıklarının bulunduğunu, bu nedenle bilimsel açıdan bir ölçek üzerinde sıralamaya tabi tutulmalarının absürt olacağını savunan öğretidir. Eğer ki Sanlılardan bir grubu, okur yazarlık ve yıllık gelir gibi değişkenlere bakarak merdivenin en alt basamağına yerleştirirsek, Sanlı insanların, paraya ve kitaplara fazlaca önem vermedikleri ortaya çıktığında bu merdivenin onlarla bir ilgisi kalmayacaktır. Bunun yanı sıra, kültürel görecelik görüşüne bağlı bir kimse, pek çok 'araba'ya sahip bir toplumun, daha az sahip olanlardan daha iyi olduğunu veya yaşam kalitesi açısından, varolan sinemaların toplam nüfusa oranının kullanışlı bir kıstas olabileceğini söyleyemeyecektir.

Kültürel görecelik, yabancı toplumların olabildiğince önyargısız bir şekilde çalışılmaları adına ortaya koyduğumuz çabaların sonuca ulaşabilmesi için vazgeçilmez ve tartışılmaz bir teorik öncül ve metodolojik bir altın kuraldır. Bununla birlikte, belli bir toplum içerisinde anlamlı olsa da genel anlamda herşeyin herşey kadar iyi olduğunu söyler gibi gözükmesi nedeniyle de uygulamaya tam olarak yansıtılması neredeyse imkansızdır. Bu ilke, nihai noktada nihilizme götürebilir. Bu nedenle, pek çok antropolog, gündelik çalışmalarında mükemmel bir şekilde kültürel göreceliğe bağlı kalırken özel yaşamlarında doğru ve yanlış hakkında genellikle dogmatik ve kesin fikirlere sahiptirler.

Her yönüyle ele alındığında kültürel göreceliğin, basit şekilde, kültürmerkezciliğin karşıtı olarak konumlandırılamayacağı görülür çünkü kendi başına ahlaki bir prensip barındırmamaktadır. Antropolojideki kültürel görecelik ilkesi, daha ziyade metodolojik bir prensiptir ve bu anlamda toplumları, onlarla ilgisi olmayan entelektüel bir takım ahlaki ölçeklerle ilişkilendirmeden sorgulamamıza ve karşılaştırmamıza yardım eder fakat bu, mantıksal olarak doğru ve yanlış arasında bir fark bulunmadığı anlamına gelmez. Son olarak, pek çok antropoloğun, insanlığın veya insan topluluklarının ortaklaşa paylaştıkları genel yönleri ortaya çıkarma isteğinde oldukları-

nın da farkında olmamız gerekir. Evrenselcilik –insanlar arasındaki benzerliklere vurgu yapan öğreti- genellikle kültürel göreceliğin zıttı olarak görülse bile, bu şekildeki bir çabayla kültürel görecelik arasında ille de bir çelişki olması gerekmez. Bir kimse antropolojik analizinde belirli bir dereceye kadar göreceliliğe bağlı olabilirken aynı anda, üzerinde durduğu bir kalıbın bütün insanlar ve toplumlar için ortak olduğunu da ileri sürebilir. Gerçekten de pek çok insan, antropolojinin ne hakkında olduğunu tarif ederken buna benzer bir yerden hareket etmekte ve sosyal ve kültürel düzenlerdeki özgünlüğü ve insanlığın tek birşeymiş gibi gözüktüğü durumları ortaya koymak olarak tanımlamaktadır.

OKUMA ÖNERİLERİ

E.E. Evans-Pritchard: *Social Anthropology*. Glencoe:Free Press 1951.

Clifford Geertz: The Uses of Diversity. In *Assessing Cultural Anthropology*, ed. Robert Borofsky. New York: McGraw-Hill 1994.

Adam Kuper: *Anthropology and Anthropologists: The Modern British School* (3 rd edition) London: Routledge 1996.



ANTROPOLOJİNİN KISA BİR TARİHİ

Trobriandlardaki bir köyde tam sekiz ayımı geçirdim ve bu bana, benim gibi zayıf bir gözlemcinin bile eğer kendisini gözlem için doğru konumlandırabilirse, belirli bir dereceye kadar güvenilir bilgiler elde edebileceğini gösterdi.

– Bronislaw Malinowski
(A.C. Haddon'a yazdığı bir mektuptan, Mayıs 1916)

Antropoloji de tıpkı diğer sosyal bilimler gibi geçmişi o kadar gerilere gitmeyen bir daldır. Her ne kadar bugünkü şeklini yirminci yüzyılda almış olsa da erken dönemlerdeki tarihyazımı, coğrafya, gezi yazımı, felsefe ve hukuk gibi alanlar içerisinde önemli öncüleri olmuştur. Antropoloji tarihi yazmanın, her halükarda tıpkı farklı çıkarları olan kişi ve gruplarca farklı şekillerde oluşturulmaya çalışıldığı için ulusal tarihlere ve köken mitlerine dair birbirleriyle çekişme içerisinde, farklı örnekleri olması gibi pek çok yolu vardır. Tarih, aslolarak geçmişin bir ürünü olmayıp daha ziyade bugünkü kaygılarla şekillenen birşeydir. Bu kaygılar değiştikçe, geçmiş olaylar ve kişiler, öne arkaya gidip gelirler ve yeni bir takım şekillerde anlaşılır ve değerlendirilirler. Amerikan kültürel antropolojisinin en son ürünlerinden olan önemli bir kitapta Bruce Knauft (1996), bugünkü durumu açıklarken başvurulan dört farklı yol olarak en az "dört soyağacı" arasında bir ayrım yapmaktadır. Geç-

mişe dair varolan bu muğlaklığın, bizim kişisel profesyonel tarihimizle de ilgisi vardır fakat bu konu, aynı zamanda sonraki bölümlerden birinde de ele alacağımız gibi antropolojik araştırma konusu da olabilir.

Diğer bir deyişle, antropolojinin (ve hiçbir şeyin) yansız bir tarihi olamaz fakat buna rağmen aşağıda yapmaya çalıştığım şey, bu alanın gelişimine dair kısa ve –olabildiğince- çelişkisiz bir betimleme sunmaktır.

İLK-ANTROPOLOJİ

Eğer antropoloji kültürel değişkenliğin çalışılması ise o takdirde kökenleri, antik Yunan tarihine kadar götürülebilir. Tarihçi Herodot (İ.Ö. 5. Yüzyıl), Yunan Yarımadasının kuzeyinde ve doğusundaki 'barbarlara' dair, onların geleneklerini ve inançlarını Atinalılarınkiyle ve belki de ilk felsefi rölativistler denebilecek olan ve Sofistler olarak bilinen filozof grubununkiyle karşılaştırarak (tıpkı pek çok yirminci-yüzyıl antropoloğunun yaptığı gibi) mutlak bir gerçeğin olamayacağını çünkü bugün olduğu gibi gerçeğin, bağlam-sınırlı birşey olduğunu ileri sürmüştür. Bununla birlikte, o dönemde insanın değişkenliğine ve çeşitlilik gösteren kültürel değerlerine olan bu ilgi, bilimsel olmaktan uzaktır çünkü, Heredot temelde teoriden yoksundur ve Sofistler de deneyimsel malzemeye sahip değillerdir.

Bu anlamda daha kabul edilebilir bir öncü, sosyal bilimleri yüzyıllarca etkilemiş, son derece önemli bir kişi olan Tunuslu düşünür İbn-i Haldun (1332-1406)'dur. Başlıca çalışması olan *Mukaddime* (Tarihe Giriş), 1375'i takip eden yıllarda yazılmıştır ve hukuk eğitimi, siyaset ve ekonomi konularında oldukça zengin ve kayda değer gözlemler barındırmaktadır. Bununla birlikte Haldun'un asıl başarısı, tarihsel değişimi ve iktidara gelen yeni grupları açıklarken kilit bir değişken olarak üzerinde durduğu *sosyal dayanışmanın* farklı biçimlerini vurgularken kullandığı, dindışı teorik çerçevede yatmaktadır.

Avrupa'da ise, kültürel değişkenliğe ve insanın doğasına olan bilimsel ilgi, sonraki yüzyılda, Rönesansla gelen yeni entelektüel özgürlüğün ve belki de daha önemlisi Avrupalıların giderek artan şekilde uzak topraklara dair yaptıkları keşif ve işgallerin bir sonucu olarak yeniden ortaya çıkmıştır. Michel de Montaigne (onaltıncı yüzyıl), Thomas Hobbes (on yedinci yüzyıl) ve Giambattista Vico (sekizinci yüzyıl) gibi ünlü entelektüeller, kültürel değişkenliği ve küresel kültür tarihini açıklamaya kalkışan ilk Avrupalı düşür kuşağı arasındadırlar; gerçi Montaigne, görecelilikten kaynaklanabilecek sıkıntılar üzerine de kafa yormuştur. On sekizinci yüzyılda, insanlığı bölen derin kültürel farklılıklar göz önünde bulundurularak, insan doğasına dair teoriler, ahlak felsefeleri ve sosyal teoriler geliştirilmiştir. Adam Smith'in yanı sıra İskoç Aydınlanması'nın en önemli düşünürü olan David Hume (1711-76), geçerli bilginin en güvenilir kaynağının, tecrübe olduğunu ileri sürmüştür. Hume'un felsefesi neredeyse anında, öncülerinin tek başına, düşünceye ve spekülasyona güvenmeyerek onun yerine, duyular aracılığıyla ilk elden tecrübe edinmek (burada belirtmek gerekir ki deneyimsel/ampirik demek kelimenin tam manasıyla tecrübeye dayanan demektir) amacıyla sosyal dünyanın bizatihi içine girmeyi yeğleyen erken dönem sosyal bilimcileri için bir ilham kaynağı haline gelmiştir.

On sekizinci yüzyılın diğer pek çok düşünürü de kültürün sistematik ve karşılaştırmalı bir tarzda çalışılmasına başlanması anlamında, çok önemli katkılar yapmışlardır. Bunların en meşhurları, belki de 'yabanılların' sosyal koşullarını ütopik bir ideal olarak gören Jean-Jacques Rousseau (1712-78)'dur; bunun yanında, Baron de Montesquieu (1689-1755)'nun Avrupa'yı ilk defa, Avrupalı olmayanların gözünden resmetme girişimi olarak, *Lettres persanes* ('Persian Letters', 1722) adlı çalışması da aynı derecede önemlidir. Buna ilaveten, Denis Diderot (1713-84) tarafından basıma hazırlanan büyük Fransız Ansiklopedisi'nde (1751-72), diğer halkların inanç ve geleneklerine dair pek çok makale yer almaktadır. Bu ansiklopediye katkı verenlerin en gençlerinden biri olan ve Jakoben hapsane-

sinde ölen Marquis de Condorcet (1743-94), topluma dair genel yasalara ulaşmak için matematikle, deneyimsel verileri birleştirmeye çalışmıştır.

Aynı dönemde Almanya'da da başka türlü fakat daha az önemsiz olmayan gelişmeler yaşanmıştır. Sonradan Romantizme dönüşecek olan *Sturm and Drang* hareketinin kurucularından olan Johann Gottlieb von Herder (1744-1803), Fransız Aydınlanma Felsefesine, özellikle de Voltaire'in tek bir, evrensel ve küresel toplumun varolduğu yönündeki evrenselci görüşüne karşı çıkmıştır. Herder, her halkın (*Volk*), kendi *Geist*'inin veya ruhunun olduğunu ve bu nedenle de kendine has değerlerini ve geleneklerini –sonraki zamanlardaki kültürel göreceliğe benzer bir tarzda- koruma hakkı bulunduğunu ileri sürmüştür. Gerçekten de onsekizinci yüzyılın sonuna gelindiğinde hala antropologlarca sorulan kimi sorular evvelce tanımlanmıştı: evrenselciliğe karşı görecelik (insanlık için ortak olanla kültüre özgü olan), kültürmerkezciliğe karşı kültürel görecelik (ahlaki yargılamalara karşı diğer insanlara dair yansız betimlemeler), insanlığa karşı hayvanlar alemi (kültüre karşı doğa). Yirminci yüzyıl antropolojisi, bunlar ve bunlar gibi özünde felsefi olan problemlerin en iyi, mevcut toplumlar içerisinde, gerçekten yaşayan insanların detaylı ve ihtimamlı bir şekilde çalışılmasıyla ve şaşırtıcı derecede değişkenlik gösteren, 'gelenekler ve inançlar' gibi konularda ölçüp biçilmiş metotların dikkatli bir şekilde uygulanmasıyla soruşturulabileceğini öğretir. Antropolojinin bu çeşit bir bilimsel araştırma biçimine ulaşması için, Montesquieu'nun Fransa ve İran arasında yaptığı karşılaştırmalı izdüşümlerden sonra birkaç kuşak geçmesi gerekmiştir.

VİKTORYA DÖNEMİNDE ANTROPOLOJİ

On dokuzuncu yüzyıl antropolojisinin karakteristik özelliği, sosyal evrime –insan toplumlarının belli bir doğrultuda gelişim gösterdikleri düşüncesi- olan inanç ve buna bağlı bir düşünce olarak da Avrupa toplumlarının, 'yabanıl'la başlayan uzun bir gelişim

zincirinin son halkası olduğu fikridir. Bu düşünce, teknolojik ilerlemeye dair iyimser bir inancın olduğu Viktorya döneminin, aynı anda da sıklıkla Kipling'in, 'beyaz adamın mesuliyeti' olarak belirttiği, Avrupalılar'ın 'yabanılları uygarlaştırma' görevlerinin olduğu düşüncesine atıfla meşrulaştırılan Avrupa sömürgeciliğinin, tipik bir özelliği olmuştur. Kültürel değişkenliğe dair ilk genel teoriler denebilecek olan ve uzunca bir süre etkisini sürdürebilme keyfini yaşayan kuramların, aslında Britanya'da, avukatlık eğitimi almış olan Henry Maine'ye (1822-88) ve Amerika'da da Lewis Henry Morgan'a (1818-82) ait olduğu ileri sürülebilir. Her ikisi de zamanın ruhuna uygun olarak Batı Avrupa toplumlarının, insanın gelişiminin en üst noktasında görüldüğü değişkenliğe ve değişime dair evrimci modeller sunmuşlardır. Maine, *Ancient Law* (1861)'da, *statü* ve *sözleşme* temelli dediği toplumları birbirlerinden ayırmıştır ki bu ayrım daha sonradan, geleneksel ve modern toplumlar arasında yapılan ayrımın veya on dokuzuncu yüzyılın sonlarında, Alman sosyolog Ferdinand Tönnies'in terminolojisiyle *Gemeinschaft* (topluluk) ile *Gesellschaft* (toplum)'ın da aşağı yukarı temeli olmuştur; statü-temelli toplumların, akrabalık ve mit temelinde işledikleri varsayılırken; sözleşme-temelli toplumlarda belirleyici olan, kişisel yeterlilik ve başarıdır. Her ne kadar bu türden karşıtlıklar, düzenli olarak ciddi eleştirilere tabi tutulmuşlarsa da antropolojik düşünce üzerinde belirli bir etkide bulunmayı sürdürmüştür.

Morgan'ın antropolojiye olan katkıları oldukça geniş yelpazelidir ve diğer pek çok şeyin yanı sıra, Iroquoisler üzerine detaylı bir etnografya da yazmıştır. *Ancient Society* (1877)'de ortaya koyduğu evrim şeması, (yabanıllıktan uygarlığa kadar) yedi aşama arasında bir ayrım yapmaktadır ve burada sunduğu tipoloji, esas olarak, teknolojik başarılara dayanmaktadır. Onun, kültürel değişmeye getirdiği materyalist açıklamalar, Marx ve Engels'i derhal kendine çekmiştir ve nitekim onların kapitalist-olmayan (veya öncesi) toplumlara dair sonraki yazılarında, Morgan'ın etkisi açıkça görülmektedir. Morgan'ın diğer başarıları arasında, akrabalık konusuna yoğunlaşması da sayılmalıdır. Akrabalık sistemlerini, sınırlı sayıda tiplere

ayırarak ve akrabalığa dair terminolojiyi bir toplumu anlamada kilit önemde görerek, akrabalık konusunun, antropolojinin merkezinde yer tutmasında önemli bir pay sahibi olmuş ve bu konu, edindiği yerini, o günden bu yana korumuştur. Aynı dönemlerde yazan din tarihçisi Robertson Smith ve avukat J.J. Bachofen, ayrı ayrı olarak, tek tanrılı dinlere dair bir takım teoriler ortaya koymuşlar ve yanlış bir varsayımla, tarihsel geçişin, anaerkilden ataerkile doğru olduğunu kabul etmişlerdir.

Viktorya dönemi için tipik olmayan bir bilimci olan, Alman etnolog Adolf Bastian (1826-1905), basit bir tipolojik şemelaştırma olarak gördüğü şeye karşı çıkar. Bastian, hem Herderci Romantizmden ve hem de Alman Akademisi'ndeki hümanist gelenekten esinlenerek, kesin olmayan genellemelerden kaçınmaya büyük özen göstermiş, oldukça üretken bir şekilde kültürel tarih üzerine yazmış ama buna rağmen bütün insanların aynı düşünce kalıplarına sahip oldukları fikrini taşımaktan da uzak kalamamıştır. Bu fikir daha sonra, Claude Levi-Strauss'un yapısalcılığı içerisinde bağımsız ve sofistike bir biçimde geliştirilmiştir.

Geç Viktorya döneminin önde gelen antropoloğu, Darwin'in kültür hakkındaki düşüncelerini etkileyen ve oldukça hacimli yazıları arasında kültüre dair ilk bölümlerde yazdığı şu meşhur: 'en geniş etnografik anlamıyla ele alındığında kültür veya uygarlık, bilgiyi, inancı, sanatı, ahlaki değerleri, gelenekleri ve insanın, toplumun bir üyesi olarak kazandığı becerileri ve alışkanlıklarının tamamını içeren karmaşık bir bütündür' (Tylor 1968 [1871]) tanımlaması da olan, İngiliz antropolog, Edward Tylor (1832-1917)'dır. Bu tanımlama, hala pek çok antropolog tarafından kullanışlı bulunmaktadır. Tylor'un öğrencisi olmakla birlikte şöhreti itibariyle hocasını gölgede bırakan ve İngiltere'deki ilk Sosyal Antropoloji kürsüsünün başkanı olan James Frazer (1854-1941), mitler ve din konusunda iddialı bir karşılaştırmalı çalışma olan hacimli eseri, *Golden Bough* (1890, 1911,1915)'ı yazmıştır. Hem Tylor ve hem de Frazer'in her ikisi de evrimcidir ve Frazer'in temel teorik projesi, düşüncenin nasıl da sihirden başlayıp din üzerinden bilimsele ulaştığını göstermek olmuştur.

Tylor'ın uzun yıllar Meksika'da kalmasına ve orada bir kitap da yazmasına karşın ne Tylor ve ne de Frazer, detaylı alan çalışması yapmamışlardır.

Oldukça meşhur bir anekdotta, pragmatik felsefeci William James'in bir akşam yemeğinde Frazer'e, haklarında yazdığı yabanıllardan hiç birini tanıyıp tanımadığını sorduğu ve Frazer'in da şok olmuş bir ses tonuyla, 'Allah korusun' diye cevap verdiği, anlatılır (Evans-Pritchard 1962).

Alan üzerinde, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında antropoloji dışında meydana gelen önemli entelektüel gelişmelerin de güçlü bir etkisi olmuştur. Darwin'in ilk olarak, *Origin of Species* adlı eserinde ortaya koyduğu doğal seçilim (natural selection) teorisi, hem antropoloji açısından uygun bir açıklama gibi görülmüş ve hem de daha sonradan disipline bir tehdit olarak algılanmıştır (buradaki tehdit, biyolojik olanın, kültürel olana üstün tutulması riskinden kaynaklanmaktadır -Ingold 1986). Comte'un, Marx'ın ve Tönnies'in, daha sonra da Durkheim, Weber, Pareto ve Simmel'in çalışmalarında ortaya konan klasik sosyolojik teoriler, Avrupa-dışı toplumlardaki uygulanablirliği tartışmalı olmakla birlikte, antropologlara toplum hakkında genel teoriler sağlamıştır.

Erken dönem antropologlarınca kullanılan etografik verilerin kalitesi, değişkenlik göstermektedir. Yukarıda bahsedilen bilimcilerin çoğunluğu, doğruluğu tartışmalı, misyonerlerin anlatılarından, gezginlerin gezi notlarına kadar farklılık gösteren bir dizi, ulaşabildikleri yazılı kaynaklara dayanmışlardır. Ne var ki daha güvenilir veriye olan ihtiyaç, kendini hisettirmiştir. Keşif seferleri ve sistematik tarama çalışmaları –ki en meşhurları arasında, İngiliz W.H.R Rivers öncülüğünle Torres Straits'e (Yeni Gine ile Avustralya arasında) yapılan sefer ve kuzey-batı sahilindeki Yerlilere dair yapılan geniş ölçekli Amerikan keşif gezileri sayılabilir- yüzyılın başında araştırmacılara, en nihayet on dokuzuncu yüzyıl antropolojisinin soya dayalı evrimci karakterine dair iddialı teorilerin çökmesine götürecek şekilde, kültürel çeşitliliğe ilişkin kapsamlı anlamalar sağlamıştır.

Evrimci düşünceye, Avusturya-Alman uzmanlık alanlarından süzülüp gelen bir alternatif ve tamamlayıcı, kültürel özelliklerin tarihsel yayılması öğretisi olan, difüzyonizm olmuştur. Bu öğreti, hiçbir zaman Almanca-konuşan dünya (gerçi İngilizce-konuşulan dünyada da Rivers dahil önemli destekçileri olmuştur) dışındaki ana akımın bir parçası olamasa da kültürel difüzyonizm konusundaki ayrıntılı teoriler özellikle Berlin ve Viyana'da, İkinci Dünya Savaşı sonrasına kadar büyümeye devam etmiştir. Hiç kimse, yayılma olduğu fikrine karşı çıkmamıştır ancak teoriyle ilgili ciddi doğrulanma problemleri yaşanmıştır. Antropoloji içerisinde difüzyonizm, araştırmacıların Birinci Dünya Savaşı sıralarında tarihsel gelişimlerini açıklamaya çalışmayarak tek bir toplumu oldukça detaylı bir şekilde çalışmaya başlamalarıyla gündemden kalkmıştır. Bununla birlikte, 1990'lı yıllarda, difüzyonizmden süzülüp gelen bir teorik yönelim, modern kitle iletişimlerinin, göçlerin, kapitalizmin ve diğer 'küresel' olguların yerel koşullarla olan etkileşimini anlama ve açıklığa kavuşturma girişimi olarak küreselleşme teorisi (bkz. 19. Bölüm) adı altında yeniden gözükmüştür.

Bütün bu ve diğer teorik gelişmeler ve metodolojik süzülmelere rağmen antropolojinin bugünkü anlamıyla bir disiplin haline gelmesi, yirminci yüzyılın başlarında üç ayrı ülkede çalışmalar yapmış olan, öne çıkan dört bilimciye bağlı olmuştur: bunlar, Amerika'da Franz Boas, İngiltere'de Radcliffe-Brown ve Bronislaw Malinowski ve Fransa'da Marcel Mauss'tur.

BOAS VE KÜLTÜREL GÖRECELİK

Daha önceden Bastian ile birlikte Heidelberg'te kısa bir süreliğine antropoloji çalıştıktan sonra Amerika'ya gitmiş bir Alman göçmen olan Boas (1858-1942), 1890'larda, Eskimolar ve Kwakiutl yerlileri üzerine önemli araştırmalar yürütmüştür. Onun dersleri ve profesyonel liderliği ile Amerikan antropolojisinde, 'dört-alan yaklaşımı' denen olgu güçlenmiş ve bu yönüyle, Avrupa antropolojisinden ayrılarak sadece sosyal ve kültürel antropolojiyi içine almak-

la kalmayıp aynı zamanda fiziksel antropoloji, arkeoloji ve linguistik gibi alanları da kapsayacak hale gelmiştir. Kültürel görecelik, yüzyıl kadar önce ortaya çıkmış olmasına rağmen, onu, antropolojik araştırmaların merkezine oturtan Boas olmuştur. Boas, Tylor, Morgan ve diğerlerinin evrimci şemalarına karşı çıkarak daha yereözelci bir yaklaşımın lehinde, oldukça erken bir duruş benimsemiştir. O, her kültürün kendi kavramları içerisinde anlaşılması gerektiğini ve öteki kültürleri, 'kalkınma düzeylerini' esas alan Batılı, kültürmerkezli tipolojiye göre değerlendirmenin ve sıralamaya tabi tutmanın bilimsellik açısından yanlış yönlendirici olacağını ileri sürmüştür. Aynı şekilde, Boas, bütün toplum ve kültürlerin bazı evrenselci gelişim şemalarındaki kategorilere indirgenemeyecek, özgün bir tarihe sahip olmaları anlamına gelen *tarihsel özgecilik* (historical particularism)'i de yaymıştır. Boas, benzer temellere dayanarak o dönemki önde gelen biyologların çoğunluğu tarafından desteklenen, ırkçı, yarı-bilimsel, mesnetsiz iddialara karşı çıkmıştır. Boas'ın, deneyimsel verilerin özenle toplanması konusundaki ısrarı, sadece onun bilimsel görüşlerinden değil aynı zamanda kültürel değişmenin, özellikle Kuzey Amerika'daki özgün diye gördüğümüz kültürleri çabucak silip süpürdüğünün farkında olmasından kaynaklanmaktadır. Boas, daha önce *The Mind of Primitive Man* (1911)'de antropolojinin tehdit altındaki yerli halklar adına söz söylemesi gerektiğini ileri sürmüştür.

Boas, belki de yere-özelci görüşleri nedeniyle fikirlerini hiçbir zaman teorik bir tez halinde, sistematik hale getirememiştir. Bununla birlikte, pek çok öğrencisi ve yakınındakiler, özellikle de Ruth Benedict, Alfred Kroeber ve Robert Lowie, kültüre dair genel teoriler geliştirmişlerdir. En meşhur öğrencisi Margaret Mead (1901-78)'dir. Her ne kadar onun, çoksatanlar listesine girmiş olan Pasifik'teki çeşitli toplumlar üzerine yazdığı eserleri, etnografik açıdan yüzeysel olduğu için eleştirilmişse de (bkz. 4.Bölüm) batı-dışı toplumlardan elde ettiği malzemeyi kullanarak gayet yetenekli bir şekilde, Batı'daki cinsiyet ilişkileri, sosyalleşme ve siyaset gibi konularda sorular sormada çok başarılıdır. Mead'ın çalışması, belki

de diğer bütün antropologlarınkinden daha iyi bir şekilde, disiplinin, kültürel eleştiri açısından sahip olduğu potansiyeli göstermiştir.

Boas'ın etrafındakiler arasında en çok öne çıkanlardan biri olan Edward Sapir (1884-1939), öğrencisi Benjamin Lee Whorf ile birlikte, dili, zihinsel yapının belirleyicisi olarak kabul eden ve dünyadaki dillerin, muazzam ölçüde değişkenlik gösterdiklerini saptayan, *Sapir-Whorf hipotezi*'ni formüle etmişlerdir (bkz. 4. Bölüm). Bu hipotez, radikal kültürel görecelikle uyumlu olarak, örneğin Hopi yerlilerinin, dillerinin yapısındaki farklılığa bağlı olarak dünyayı görme ve algılama biçimlerinin de temelden farklı olduğunu ima etmektedir.

Morgan'ın öncülük ettiği materyalist gelenek, Amerika'da yirminci yüzyılın ilk yarısında Boas'ın etkisi nedeniyle geri planda kalmıştır. Ancak daha sonradan, kültürel ekoloji ve neo-evrimcilik olarak yeniden ortaya çıkmış ve Morgan'ın mirası, pek çok Marksist antropolog tarafından devralınmıştır. Fakat şu an için Morgan'ın evrimciliği, Darwin'in evrim teorisinin potansiyel etkisinde olduğu gibi, geride kalmış birşey halindedir.

İKİ İNGİLİZ OKULU

Amerikan antropolojisi, Boas ve takipçilerince bir taraftan göreceli bir anlayışla ve diğer taraftan da yerli kültürlerin kaybolma korkusunun algılanmasına olan ihtiyaçla şekillenirken, dönemin başlıca sömürge gücü olan Büyük Britanya için durum oldukça farklıydı. Sömürge idarelerinde rolü olan kurumlarla antropologlar arasındaki irtibatın derecesi tartışmalı olsa da (Goody 1995) genellikle dolaylı olmakla birlikte, İngiliz antropolojisinin özellikle sömürge-sonrası döneme kadar sömürgecilik gerçeğinden etkilendiği, tartışmasız bir gerçektir.

İngiliz sosyal antropolojisinin kurucusu olarak, genellikle, Trobriand adalarında iki yıl boyunca alan çalışması yapmış (1914-1918 yılları arasında) ve hala geçerliliğini büyük ölçüde koruyan

etnografik veri toplamaya bir standart getirmiş, Polonyalı bir göçmen olan Bronislaw Malinowski (1884-1942) kabul edilmektedir. Malinowski, dahil olunan toplum veya kültürün kategorilerini 'içerden' öğrenmek ve çeşitli sosyal kurumlar ve kültürel nosyonlar arasında genellikle varolan ince bağlantıları görebilmek amacıyla, yerel dili doğru şekilde öğrenmenin ve soruşturma altındaki toplumun gündelik yaşamına katılmanın önemine vurgu yapmıştır. Malinowski, ayrıca sosyal yapıyı sadece belirleyici değil aynı zamanda eylemin çerçeve yapısı olarak görerek, bireysel eylem üzerine pek olmayan bir vurgu yapmıştır ve her defasında yeni bir şeyler ortaya koyarak, bahçe işleri, ekonomi, teknoloji ve cinsellikten *kula* ticaretinin (bkz. 12. Bölüm) kafa karıştıran yanlarına kadar çok geniş bir yelpaze oluşturan konu başlıklarında yazmıştır. Her ne kadar genel ilgi alanındaki pek çok konuya eğilmişse de parçalı bir yerel bilgiye dayanan ondan önceki kuşaklarınkinden çok farklı bir genelleme yöntemi göstererek, her zaman için hareket noktasını, Trobriand'a dair yaptığı etnografyadan almıştır. Malinowski, bir toplumun bütün kurumlarını, birbirlerine doğal bir şekilde bağlı olarak görmüş ve bu nedenle, onun işlevselcilik adı altındaki teorisi, 'bio-psikolojik işlevselcilik' olarak betimlenmiştir.

İki dünya savaşı arasındaki İngiliz sosyal antropolojisine ışık tutan diğer bir isim olan A.R. Radcliffe-Brown (1881-1955), İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ortadan silinse de, söz konusu bu dönemde diğer rakibine oranla çok daha güçlü ama kısa süreli bir etkiye sahip olmuştur. Emile Durkheim'ın sosyolojisinin arayışında olan Radcliffe-Brown, kendi başına görece küçük bir alan çalışması yapmış fakat daha çok sosyal bütünlüğe dair evrensel yasaların formüle edilmesine imkan verecek şekilde 'toplumun doğal bilimini' geliştirmeyi amaçlamıştır. Onun, yapısal-işlevselcilik (structural-functionalism) olarak bilinen teorisi, eylemde bulunan bireyi, teorik açıdan önemsiz görmüş, ondan ziyade (akrabalık, kurallar, siyaset vb. dahil olmak üzere) sosyal kurumlar üzerinde durmuştur. Onun görüşüne göre, çoğunluk sosyal ve kültürel olgular, genel sosyal yapının sürdürülmesine katkı yapmaları anlamında işlevsel olarak

örülürler. En önemli makalelerinden bazıları, toplumlarının, nasıl entegre olduklarını, sosyal kurumların nasıl birbirlerini güçlendirdiklerini ve toplumun sürmesine katkıda bulunduklarını gösterdiği, *Structure and Function in Primitive Society* (1952)'de toplanmıştır.

Radcliffe-Brown, bilimsel ideallerini doğa bilimlerinden almış ve tıpkı fizikte ve kimyada olduğu gibi kesinlik taşıyan bir karşılaştırma içerecek şekilde, 'topluma dair genel yasalar' geliştirmeyi ummuştur. Bu programa, pek çok antropologca devam edilmemiştir –tıpkı yapısal-işlevselciliğin saf haliyle devam ettirilmediği gibi- fakat günümüzün özellikle Avrupalı antropologlarınca sorulan soruların kökenleri, Radcliffe-Brown tarafından ortaya konulan çerçeveye oturmaktadır.

Yaptıkları vurgular anlamında değişiklik gösterseler de her iki İngiliz Okulu'nun, ortak bir sosyolojik kaygılarının (ki bu, çoğunluk Amerikalılarca paylaşılmaz) olduğu söylenebilir ve her ikisi de sosyal kurumları, işlevsellikleri içerisinde görme eğilimdedir. Her ikisi de, oldukça geniş yelpazede iddialar taşıyan yayılmacılık (diffusyonism) ve evrimcilik (evolutionism)'e karşı uzak durmuştur ve yapısal açıklamalar ile aktör-merkezli anlatımlar arasındaki güçlü gerilim, varlığını korumuş ve bugün bile antropolojinin üretken bir tarafını oluşturmuşsa da (bkz. 6. Bölüm) bir sonraki bilimci kuşağı ile birlikte, bu iki kurucu babanın etkilerinin içiçe geçtiği söylenebilir (Kuper 1996).

Malinowski'nin öğrencileri arasında Raymond Firth, Audrey Richards ve Isaac Schapera yer almışken; Radcliffe Brown tarafında -1950'lerin en etkili antropologları denebilecek olan- E.E. Evans-Pritchard ve Meyer Fortes yer alır, gerçi o daha çok ülke dışında dersler vererek kendi sosyal antropoloji ekolünü, Şikago'nun yanı sıra pek çok sömürge altındaki üniversiteye (özellike Sydney ve Cape Town) yaymıştır. Malinowski ve Radcliffe-Brown'dan sonraki kuşak tarafından temsil edilen İngiliz antropolojisi, karakteristik olarak akrabalık, siyaset ve ekonomiye yönelimlidir; Evans-Pritchard'ın başyapıtı olan *The Nuer* (1940), bu disiplinin entelek-

tüel gücünün, detaylı bir etnografya, karşılaştırmalar ve mükemmel modellerle birleştirilmesinden geldiğini o dönemki diğer bütün monografilerden daha iyi yansıtan bir örnek sunmuştur. (Daha sonra, onun ortaya koyduğu modeller, yereldeki gerçeklikleri karşılamada fazla basite indirgeyici bulunarak eleştirilecektir –bu konuda oldukça Malinowskici bir karşı çıkış, 11. Bölüm'de incelenecektir).

MAUSS

Her ne kadar antropoloji ve etnoloji, Almanca-konuşulan bölgede önemli çalışma alanları olmaya devam edecekse de özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ciddi biçimde geri plana itilmiştir. Fransa'daki durum farklıdır; İngiltere ve Amerika'nın yanı sıra Fransa, yirminci yüzyıl boyunca antropolojik düşünce ve araştırmanın başlıca merkezlerinden biri olmuştur. Daha 1903'te Durkheim, yeğeni Marcel Mauss (1872-1950) ile birlikte, bilgi sistemleri üzerine önemli bir bilimsel inceleme olan *Primitive Classification*'u yayımlamışlardır (Durkheim ve Mauss 1963). 1909'da, Arnold van Gennep, oldukça çarpıcı bir geçiş ritüelleri (ki bu başlık disiplinin kalıcı unsurlarından biri olmuştur, bkz. 14. Bölüm) analizi olan *Les Rites de Passage*'yi yayımlamıştır ve filozof Lucien Levy-Bruhl, 'ilkel zihin' üzerine 'mantık-öncesi' olarak nitelenen fakat daha sonradan, Evans-Pritchard, Mauss ve diğerleri tarafından çürütülmüş olan bir teori ortaya koymuştur. Genç etnograf Marcel Griaule öncülüğünde, Dakar'dan Djibouti'ye (1922-3) bir sefer düzenlenmiştir ve misyonerlikten-geçme-etnograf, Maurice Leenhardt'ın Yeni Kaledonyalı yerliler üzerine olan başlıca yazıları, Fransa'ya, oldukça taze deneyimsel malzeme sağlamıştır.

İki-savaş arasındaki Fransız antropolojisi, Marcel Mauss'un öncülüğünde, Amerikalılara göre felsefi açıdan daha maceracı ve ortaya çıkmakta olan İngiliz geleneğine göre de metodolojik açıdan daha az saf halde, Durkheim tarafından kurulan oldukça etkili, *L'Annee Sociologique* dergisinin sayfalarında tanık olunan ayrı bir Kıtasal Çeşni oluşturmuştur. Mauss, hiçbir zaman alan çalışması

yapmamış olsa da diller, kültürel tarih ve etnografik araştırma konularında oldukça geniş olan bilgisine dayanarak, hediye alışverişinden millet konusuna, insan vücuduna ve kişi anlayışına kadar uzanan bir yelpazedeki başlıklarda orijinal ve yoğun içerikli makaleler yazmıştır. Bu istisnai çalışmalar, o günden bu yana İngilizce konuşulan dünyada hep yeniden keşfedilegelmiş ve hakettiği övgülere mazhar olmuştur.

Mauss'un teorik konumu karmaşıktır. Sistematik bir karşılaştırmaya ve sosyal yaşam içerisinde her zaman ve her yerde sürekli tekrar eden kalıpların olduğuna kuvvetle inanmış ve genellikle toplumlar arasındaki benzerlikler ve farklılıklar konusunda göreceli bir çizgiye ulaşmıştır. Mauss, Radcliffe-Brown'da olduğu gibi Durkheim'den esinlenmiş fakat bu esinlenme, oldukça farklı bir biçimde olmuştur. O, topluma dair yasalarla sonuçlanan, doğal bir bilim geliştirmekten çok yapısal benzerlikleri görmek amacıyla, büyük ölçüde farklı olan toplumlara dair betimlemeler ve sınıflandırmalar içeren projeler amaçlamıştır. Bu yolda, sosyal yaşamın genel yanlarına ilişkin bir anlayış geliştirmeyi ummuştur. Mauss, aslında kendi adına hiçbir kitap bastırmamıştır ve onun meşhur *The Gift* (1954 [1923-24]) eseri, ilk olarak Durkheim'ın 1917'deki ölümünden sonra editörlüğünü üstlendiği, *L'Annee Sociologique*'de yayımlanmıştır.

Yinelemek gerekirse Mauss, hiçbir zaman, etnografik alan çalışması yapmamıştır fakat, diller ve kültür tarihi konusundaki engin bilgisi ona kurban, hediye alışverişi, kişilik ve millet gibi komularda bu güne kadar ki en nüfuz edici analizlerden bazılarını geliştirme imkanı vermiştir. Buna karşın, iki savaş arası dönemdeki bu türden çabalarının büyük kısmı, Birinci Dünya Savaşı'nda hayatını kaybeden meslektaşlarının yarım kalan işlerini tamamlamaya gitmiştir.

The Gift, bazılarınca yirminci yüzyıl antropolojisinin en önemli yazınsal metni olarak görülmektedir ve Mauss'un, daha kısa çalışmaları da ayrıca okunmaya ve gıpta ile bakılmaya devam etmektedir. Mauss, ironik bir şekilde Dumont'u (1986) hatırlatarak, kendi

başına hiç alan çalışması yapmamış ancak haftalık verdiği seminerlerin büyük kısmını, ayrıntılı gözlem tekniklerine ayırmıştır.

Yirminci yüzyılın ilk on yıllarında, Amerika, İngiltere ve Fransa'da evrimci teoriden geçişin ve daha özelci, detaylı ve deneyimsel temelli geniş sentezler yapmanın entelektüel bir devrimden kalır yanı yoktur. Birkaç yıl içerisinde, Tylor, Morgan ve hatta Frazer'in çalışmaları tarihe gömülmüş ve disiplin de aslında, kültürel görecelikten hareketle, yeni disiplinin özünü, tek başına küçük-ölçekli toplumlara dair alan çalışması yapılması ve oldukça titiz karşılaştırmalara dayanması olarak gören küçük bir bilimci grubun hakimiyetine girmiştir. Bugün, akademik kurumlar, konferanslar, öğretici dergilerin hepsi antropolojinin, bir disiplin olarak Boas, Malinowski, Radcliffe-Brown ve Mauss'la birlikte varolduğu görüşü üzerine kuruludur. Bu durum daha küçük ya da büyük bir dereceye kadar, Hindistan, Avustralya, Meksika, Arjantin, Hollanda, İspanya, İskandinavya ve kısmen Almanca-konuşulan dünya da dahil olmak üzere, diğer ülkelerdeki antropolojik gelenekler için de geçerlidir (bkz. Vermeulen ve Roldan 1995). Sovyet Rusya ve Doğu Avrupa antropolojileri, farklı gidiş yolları takip etmişler ve daha betimleyici olan, eski, Alman *Volkskunde* geleneğine olan bağlılıklarını korumuşlardır.

Şimdi kısaca değineceğimiz, antropolojide yaşanan sonraki gelişmeler, İkinci Dünya Savaşı öncesine kadar varolan temellere karşı tepkileri ve devamlılığı ortaya koymaktadır.

YİRMİNCİ YÜZYILIN İKİNCİ YARISI

Kendisini bu alanda araştırma yapmaya ve dersler vermeye adayan profesyonel antropologların sayısı, İkinci Dünya Savaşı sonrasında hızlı bir artış göstermiştir. Disiplin de ayrıca kısmen 'halkın baskısı'na bağlı olarak çeşitlilik kazanmıştır. Bu dönemde, psikolojik antropoloji, siyaset antropolojisi ve ritüel antropolojisi gibi yeni uzmanlık alanları ortaya çıkmış ve disiplinin yayıldığı coğrafya da

çeşitlenmiştir: her ne kadar 1920'lerde Pasifikler, yeni teorik gelişmeler için en verimli bölge ise de 1930'lara ve 40'lara gelindiğinde, Afrika benzer bir rol oynamıştır ve aynı dönemlerde Amerikalıların, Kuzey Amerika'daki yerlilere olan ilgileri de istikrarlı bir şekilde sürmüştür; 1950'lerde, Hindistan ve Güney-Asya ile birlikte, Latin Amerika'daki 'melez' (veya '*mestizo*') toplumlara artan bir ilgi yaşanmışken bir taraftan da Yeni Gine'nin yüksek bölgeleri benzer şekilde önemli bir konuma gelmiştir. Coğrafyalarda yaşanan bu türden yer değiştirmelerin, her bölgenin kendine özgü problemleri olduğu yönündeki teorik gelişmelerin bir sonucu olduğu söylenebilir.

1950'lerden itibaren, sömürge döneminin sona ermesi süreci de antropolojiyi hem gündelik anlamıyla ve hem de daha derinden, gözlemci ile gözlenen arasındaki ilişkinin, geleneksel olarak 'gözlenen' konumundaki insanların gitgide artan şekilde kendi entelektüellerine ve sözcülerine sahip olmalarıyla kendi yaşam biçimlerinin Batılı yorumlamalarına yoğun şekilde karşı çıkmaya başlamaları nedeniyle bozulmasına bağlı olarak etkilenmiştir. Antropoloji, sadece ölçü anlamında değil fakat aynı zamanda entelektüel ve akademik önem açısından da gelişme göstermiş fakat, bu yeni durum aynı zamanda kendi risklerini de doğurmuştur.

İkinci Dünya Savaşı sonrasında ortaya çıkan belli başlı ilk teori, Claude Levi-Strauss'un yapısalcılığıdır. Mauss'un bir takipçisi ve tıpkı onun gibi temel bir alan çalışması yapmamış olan Levi-Strauss (1908-), yapısal linguistik, Mauss'un değişim teorisi ve Levy-Bruhl'un ilkel zihne dair olan teorisinden (Levy-Strauss, bunu reddeder) esinlenmelere dayanan, insan zihnine dair orijinal bir teori geliştirmiştir. İlk temel çalışması olan, *Les Structures elementaires de la parente (The Elementary Structures of Kinship*, 1969 [1949])'de, evlilik sistemlerine (kadınların gruplar arasındaki alınıp verilmeleri) özel bir atıfta bulunarak akrabalık konusunda formel, gramatik bir düşünme biçimi getirmiştir. Levy-Strauss daha sonra teorisini, totem, mit ve sanat'ı da kapsayacak şekilde, genişletmiştir. Hiç bir zaman çelişkisiz olarak görülmemiş olan yapısalcılık, antropolojinin sınır-

larının çok ötesine geçerek Fransız entelektüel yaşamı üzerinde çok büyük bir etki yapmıştır ve günümüzdeki pek çok Fransız antropolog, Levy-Strauss'un öğrencisidir. İngilizce konuşulan dünyada, yapısalcılığın alınması, Levi-Strauss'un temel çalışmaları 1960'lara kadar tercüme edilmediği için gecikmeye uğramış fakat, bu çalışmaların baştan beri destekleyicileri ve caydırıcıları olmuştur. Yapısalcılık, konumlanışını, insan zihninin bir takım kanıtlanamaz ve yanlışlanamaz özelliklerine (en meşhur olanı, karşıtlıklar ve ikili karşılaştırmalar anlamında düşünmek konusunda varolan doğal istek) göre belirlediği için, test edilebilir olmadığı gerekçesiyle eleştirilmiştir fakat, pek çok kişi Strauss'un çalışmasını, bilgi ve mit gibi sembolik sistemlerin çalışılmasında sonsuz bir esin kaynağı olarak, her zaman için insanın evrensellerine bağlı olarak görmüştür.

Daha farklı fakat uzunca bir süre için daha az etkili bir başka yapısalcılık biçimi, Hindistan'ın hem kuzeyindeki Aryan'da ve hem de güneyindeki Dravian'da, alan çalışmaları yapmış bir Hindistan ve Sanskritçe uzmanı olan, Louis Dumont (1911-99) adındaki, Mauss'un bir başka öğrencisi tarafından geliştirilmiştir. Durkheim'ın sosyal dayanışma konusundaki fikirlerine, Levi-Strauss'dan daha yakın olan Dumont, Hindistan kast sistemi üzerine olan temel çalışması, *Homo Hierarchicus* (1980 [1969])'ta, Hintlilerin (ve genişletmek gerekirse pek çok modern-dışı halkların), kendilerini 'özgür bireyler' olarak değil, geri dönemez bir şekilde, hiyerarşik bir yapı gösterdiği Hindistan örneğinde açıkça belli olan, toplulukların içiçe geçmiş ağlarıyla çepeçevre kuşatılmış olarak düşündüklerini ileri sürerek (bireyselci bakış açısının karşıtı olarak) bütünlükçü bakış açısının önemini ortaya koymuştur.

Son kuşaklardan çoğunluk Fransız antropologlar, Levi-Strauss, Dumont veya onlarla aynı dönemde siyaset antropolojisi alanındaki çalışmalarıyla Fransız ve Anglo-Saxon dünya arasındaki boşluğu kapatan ve hem neo-Marksist araştırmalara ve hem de kalkınmaya odaklanan, uygulamalı antropolojik çalışmalara ilham veren bir Afrika uzmanı olan Balandier'den birinin takipçisidirler.

YAPISAL-İŞLEVSELCİLİĞE TEPKİLER

Britanya ve sömürge idarelerinde, büyük ölçüde Evans-Pritchard ve Fortes ile ilişkilendirilen yapısal-işlevselcilik, savaş sonrası dönemde artan bir baskıya maruz kalmıştır. Gerçekten de Evans-Pritchard'ın kendisi sonradan, topluma dair doğa yasaları arayışında olmanın, boş bir uğraş olduğunu ve antropolojinin, kendisini doğa bilimi olarak değil beşeri bilimler içerisinde yenilemesi gerektiğini ileri sürerek 1950'lerdeki görüşlerini reddetmiştir. Geçmişe dönük olarak yaşanan bu kayma genellikle, disiplinin öncelikleri açısından 'işlevden anlama', bir geçiş olarak yorumlanmıştır; ve o dönemin önde gelen Amerikalı antropoloğu Kroeber de Amerika'da, benzer görüşler dile getirmiştir. Diğerleri, yönlerini giderek kavramsal bir deli gömleği haline gelen bir yolda bulmaya çalışmışlardır; örneğin, *Political Systems of Highland Burma* (1954) adlı çalışmasında özellikle Radcliffe-Brown'ın sosyal sistemlerin denge bulma eğiliminde oldukları hükmü ve Malinowski'nin, mitlerin bütünleştirici (sosyal birleştiriciler) olduğu görüşü gibi ortak kabul gören noktalardan hareket etmeyi öneren, Malinowski'nin öğrencisi, Edmund R. Leach böyledir. Leach, daha sonra, her zaman için çelişkili ve öngörülemez bir düşünür halini almış ve İngiltere'deki yapısalcılığın başlıca eleştiricisi ve yayıcısı olmuştur. Bunun birkaç yıl öncesinde Leach'ın çağdaşı olan Raymond Firth, sosyal yapı (toplumdaki statüler dizisi) ile seçim ve bireysel heveslerin, yapısal sınırlılıklarla dinamik bir ilişki içerisinde gözüktüğü sosyal yaşama dair gerçek bir süreç olarak gördüğü sosyal örgütlenme (Firth 1951) arasında bir ayrıma gitmiştir. Daha sonra, 1950'lerde ve 60'larda, pek çok genç antropolog, özellikle de F.G. Bayley ve Fredrik Barth, Firth'in öncülüğüyle birlikte, daha önceden üstün bir düzeyde olan kurallar ve sosyal kurumların bağlamsal değişkenler olarak yeniden düzenlendiği (ve hatta Barth tarafından programlı bir ifade olarak istenen hereketlerin istenmeyen sonuçları olarak görülen) sosyal yaşam üzerine aktör-merkezli bakış açısını süzen oyun teorilerini ekonomide yakın zamanlarda meydana gelen bir gelişme izlemiştir. Radcliffe-Brown'ın ilk öğrencilerinden ve Evans-

Pritchard'ın yakın takipçilerinden olan Max Gluckman farklı bir seyir izleyerek, bireysel aktörlerin önemine vurgu yaparken sosyal yapıyı daha çok, gevşek sınırlılıklar dizisi olarak yeniden kavramsallaştırmak suretiyle, yapısal-işlevselcilerin, kuvvetli bütünlükçü programlarını askıya almıştır. Gluckman gibi hareket edenler arasında, A.L. Epstein, J.Clyde Mitchell, Victor Turner ve Elizabeth Colson gibi bir dizi önemli Afrika uzmanları (Africanist) da vardır. Güney Afrika'da çalışan bu grup, hem şehir antropolojisinin ve hem de 1950'ler ve 60'lardaki etnik çalışmaların gelişimine öncülük etmişlerdir.

NEO-EVRİMCİLİK, KÜLTÜREL EKOLOJİ VE NEO-MARKSİZM

Uygulamaya bakıldığında antropologların sayısının Amerika'da her zaman için diğer yerlere nazaran daha fazla olduğu görülür ve burada disiplin de oldukça çeşitlilik göstermektedir. Her ne kadar Boascı kültürel görecelik geleneği, bugüne kadar güçlü bir şekilde süregelmiş ise de diğer bilimci gruplar da kendi damgalarını basmışlardır. 1940'ların sonlarından itibaren Marksizm'in yanı sıra, Morgan'ın evrimciliğine karşı ara ara canlanan ilgi, Boascı olmayan, evrimci ve materyalist araştırma programlarına götürmüştür. Şikago'da, Robert Redfield'in (ki o da Radcliffe-Brown'ın öğrencisidir) öğrencisi olan Julien Stewart, 'kültürel özle' 'kültürün geri kalanı' arasında, o günlerde siyasi sebeplerle açıktan kabul edilemese de, kuvvetle Marx'ı anımsatır şekilde bir ayrıma gittiği, kültürel dinamiklere dair bir teori öne sürer. Steward, çeşitli araştırma projelerine öncülük etmiş, Kuzey Amerika Yerlileri'nin yanı sıra, Latin Amerikalı köylüler arasında yapılan çalışmaları yönetmiş ve kültür, teknoloji ve çevre arasında yenilenen bir odak oluşmasında cesaretlendirici bir rol üstlenmiştir. Çağdaşı Leslie White, (temel yerel değişkenliklere imkan veren) Steward'ınkinden daha deterministik görüşlere

sahiptir fakat bununla birlikte –belki de karşı safta yer alarak- sembolik kültürü, büyük ölçüde özerk bir alan olarak görmüştür (bkz. 13. Bölüm). White'dan etkilenen belli başlı bilimciler arasında olan Marvin Harris, kendi teorisinde, kültürel materyalizm olarak adlandırdığı, materyalist determinizm'e yer vermişken Marshall Sahlins 1960'larda, yapısalcılıktan etkilenerek neo-evrimcilikten, sembolik antropolojiye doğru kaymıştır.

Büyük ölçüde bir Kuzey Amerika uzmanlığı olan kültürel ekoloji, Steward ve White'ın dersleriyle yayılma göstermiştir ve antropoloji ile biyoloji arasında ender görülen bir birliktelik kurmuştur. Özellikle 1960'larda, bu türden pek çok araştırma gerçekleştirilmiştir; bunlardan en bilineni, hiç kuşkusuz, Yeni Gine'nin yüksek bölgelerinde tekrarlanan rütüelleri ekolojik kavramlarla açıklama girişimi olan, Roy Rappaport'un *Pigs for the Ancestors* (1968) çalışmasıdır. Bununla birlikte, 1970'lerde köylülere dair yapılan Marksist araştırmaların, özellikle Latin Amerika'da yükselişe geçmesi de şüphesiz Steward'a çok şey borçludur.

Akademi üzerinde 1980'lerin başlarına kadar etkisini sürdüren, 1960'lardaki oldukça radikal, siyasal öğrenci hareketlerinin patlak vermesi, bugün geçmiş olsa bile o tarihlerde hemen her yerde antropoloji üzerinde güçlü bir etki bırakmıştır. Bu bağlamda, Steward tarafından başlatılan köylülere ilişkin çalışma çizgisi dışında kalan ve daha ileri bir noktaya taşıyan diğer bazı isimler Eric Wolf, Sidney Mintz ve Levi-Straussçu yapısalcılıkla bir senteze ulaşmaya çalışan Fransızlardır. Burada, Althusserci Marksizm ve antropolojik görecelikten bahsetmek gerekir. Emmanuel Terray, Claude Meillassoux ve belki de en önemlisi Maurice Godelier, yerel koşulları, evrensel, ve yani son tahlilde evrimci bir toplum teorisiyle birleştirme kaygısı taşıyanlardan bazılarıdır. Her ne kadar hem Marksizm ve hem de yapısalcılık en sonunda gündemden düşmüşlerse de, özellikle uygulamalı çalışmalarda yer alan bilimciler, Marksist düşünceden ilhamlar devşirmeye devam etmişlerdir.

SEMBOLİK VE BİLİŞSEL ANTROPOLOJİ

Materyalist yaklaşımlardan çok Boas'nın mirasına yakın olan bilişsel ve sembolik sistemlere dair yapılan çalışmalar, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki on yıllarda muazzam bir gelişme ve çeşitlenme göstermiştir. Önde gelen kuramcısı, 1960'larda ve 70'lerde Hermeneutiği (yorumsamacı metot) savunan oldukça etkili makaleleri olan Clifford Geertz'dir. Her ne kadar bir kuramcı olarak onun orijinalliği sorgulanabilir ise de (bu noktada öncüler olarak Geertz'in etkisini kabul ettiği filozof Paul Ricoeur ile birlikte Evans-Pritchard ve Malinowski sayılabilir), bir yazar olarak orijinalitesi kuşku götürmez ve bu anlamda, Geertz belki de çağdaş antropolojinin en iyi kalemidir. Çağdaşı Sahlins de Geertz'in yanı sıra kültürel göreceliliğin, özellikle ikinci binyılın başlarındaki önde gelen isimlerindendir ve çok çeşitli konular üzerinde (Mauss'un değişim teorisinden sosyobiyolojiye ve Kaptan Cook'un ölümüne kadar geniş bir yelpazede, bkz. 15. Bölüm) birçok önemli eser yayımlamıştır; kendi fikirleriyle uyumlu olarak, sembolik alanın kendi başınalığı üzerinde durmuş ve buradan hareketle, kültürel değişkenliğin, insanların maddi koşullarına göre veya doğuştan getirdikleri biyolojik özelliklerinden bağımsız olarak açıklanamayacağını ileri sürmüştür.

İngiliz antropolojisinde de anlama, sembollere ve bilişsele olan ilgi savaş sonrasında, özellikle de 1960'lardan itibaren (kısmen Levi-Strauss'un gecikmiş etkisine bağlı olarak) hissedilir derecede artmıştır. İngiliz antropolojisi, o döneme kadar oldukça sosyolojik bir gelenekle ilerlemiş ancak iki bilimci, yapısal-işlevselciliğin mirasıyla sembolleri ve anlamı sıradışı bir şekilde birleştirmiştir ki bunlar Mary Douglas ve Victor Turner'dır. İlk fikirlerini van Gennep'ten almış ve Gluckman'ın eski bir takipçisi olan Turner, hem işlevsel olarak bütünleştirici, katılımcılar açısından anlamlı olan tarafları ve hem de bunların içerisinde varolan daha derin sembolik etkiyi göstermek suretiyle, Zambiya'nın Ndembu bölgesindeki ilk ritüellere dair karmaşık bir analiz geliştirmiştir. Evans-Pritchard'ın öğrencisi ve daha sonra *Purity and Danger* (1966)'i yayımlamasıyla büyük bir üne kavuşmuş

olan Mary Douglas, insanların kirlenmeyle ve saf olmayanla ilgili takıntılarının aslında toplumdaki sınırlar hakkında dolaylı bir düşünme biçimi olduğunu analiz etmiş ve buradan hareketle de, Radcliffe Brown gibi Levi-Strauss'un yapısalcılığına bağlılık göstermiştir. Oldukça üretken ve orijinal olan Douglas'ın, bugün, belki de yapısal-işlevselciliğin yeni biçiminin yegane savunucusu olduğu söylenebilir (bkz. Douglas 1987, ayrıca bkz. 6. Bölüm).

Antropologlar, 'kültürlerin' ve 'toplumların', dünyayı nasıl gördüklerine dair bütün bu (ve diğer türlü) bakış açılarına karşı olarak, aktörün bakış açısı üzerinde durarak, iki kişinin dünyayı aynı şekilde göremeyeceğini ve bu nedenle, bütün bir toplum hakkında genellemeler yapmanın saçma olacağını ileri sürmüşlerdir. Bu noktada, feminizmin etkisi oldukça belirleyici olmuştur. Feminist antropologlar, 1970'lerden bu yana, 'toplumlar'a dair yapılan klasik anlatı-açıklamaların nasıl da erkek bakış açısından ve ana bilgi kaynaklarının erkek olma eğiliminde olduğunu göstererek (Ardener 1977), erkekler ile kadınların dünya görüşleri arasındaki derin farklılığı ortaya koymuşlardır. Evvelce yapısal-işlevselciliği, metodolojik olarak bireyselci açıdan eleştirmiş olan Fredrik Barth da bir başka kanaldan giderek, Yeni Gine ve Bali'de yaptığı çalışmalarla (Barth 1975, 1993, bkz. 6. Bölüm), toplumlar arasında, çok küçük olsalar bile, çok büyük değişkenliklerin varolduğunu ortaya koyar nitelikte bilgi sistemlerine dair çeşitli analizler yapmıştır. Bu konuda, daha radikal bir başka eleştiri de katkı verenlerin, kültürel bütün ve bütünleşik toplum fikrinin antropolojik bir kurgu olduğunu göstermeye çalıştıkları ve gerçek dünyanın, antropolojik yazımların gösterdiklerinden çok daha karmaşık ve muğlak olduğunu ileri sürdükleri oldukça etkili, *Writing Culture* (1986) kitabının yayımlanmasının ardından Amerika'dan gelmiştir. Bu ve benzeri diğer yayınlar, 1980'lerde ve 1990'ların başlarında disiplin içerisinde, kültür de dahil olmak üzere bazı temel kavramlar üzerinde ciddi bir baskı oluşarak, bir çeşit kriz yaşanmasına sebep olmuştur.

Her ne kadar sembolik antropoloji, sıklıkla kültürel özgünlüğe vurgu yapsa ve böylelikle kültürel göreceli bir konum alsa da bura-

da zaman zaman daha derinlerde varolan bir evrensellik gizlenebilmektedir. Yirminci yüzyılın ikinci yarısındaki en etkili linguistik teori, Noam Chomsky'nin bütün diller arasındaki benzerliklere vurgu yapan üretici gramerdir. En güçlü göreceli konumlanışlarda bile karşılaştırmalar yapabilmek için bazı evrensel anlayışların olması gerekir. Bu evrensellik, yapısalcılıkta ve bilişsel antropolojinin pek çok türünde (bkz. D'Andrade, 1995) en nihayet insan zihni üzerine olmaktadır ve bu açıdan bakıldığında, zihinsel işleyiş her yerde aynı olduğundan, kültürel göreceliğin sadece yüzeysel bir olgu olduğu bile söylenebilir.

Antropoloji, yeni binyılın başlarında, her ne kadar entelektüel merkezi dünyanın İngilizce ve Fransızca konuşulan bölgeleri olmaya devam etmiş ise de bütün kıtalarda güçlü bir akademik zemin bularak dağınık ve çeşitlilik gösteren bir disiplin halinde olmuştur. Amerikanın kültürel antropolojisi ile İngiltere'nin sosyal antropolojisi ve Fransa'nın *etnologie*'si arasında farklılıklar çıkarmak hala mümkünse de disiplin, hiç olmadığı kadar –belki ortaya koyduğu görüşler açısından değil ama yaklaşımları yönüyle- birleşik bir durumdadır. Dünyada, antropologlar tarafından yoğun şekilde alan çalışması yapılmamış olan bir bölge neredeyse kalmamış gibidir fakat dünya sürekli olarak değiştiğinden, yeni araştırmalara da her zaman ihtiyaç vardır. Uzmanlık alanları, etno-tıp ve insan vücudundan, şehirlerdeki tüketim kültürüne, reklamcılığa ve bilişim-alanına kadar çeşitlenmiştir. Her ne kadar on dokuzuncu ve yirminci yüzyılın –doğrusal olmayan evrimciliğinden yapısalcılığa kadar- temel teorileri, büyük ölçüde kullanılmaz olmuşsa da insanlığı birleştirici bir görüş ileri süren yeni teoriler ortaya konulmuştur; örneğin, evrim teorisinde ve bilişsel bilimdeki yeni ilerlemeler sosyal yaşama ve insan zihnine dair oldukça iddialı genel açıklamalar sunmuştur. Önceki antropolog kuşakların karşılaştıkları sorunlar ve bilinmezlikler, her ne kadar seleflerine kıyasla, daha uzmanlaşmış olan bilimcilerce, yeni deneyimsel düzenlerde keşfediliyor olmalarına rağmen, sosyal örgütlenmeler, bilgi, akrabalık, mit ve ritüel gibi disiplinin merkezindeki konularda sorunlar oluşturmaktan geri kalmamıştır.

OKUMA ÖNERİLERİ

Alan Barnard: *History and Theory in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press 2000.

Adam Kuper: *Anthropology and Anthropologists: The Modern British School*, 3rd edn. London:Routledge 1996.

Jerry D. Moore: *Visions of Culture: An Introduction to Anthropological Theories and Theorists*, Walnut Creek, CA: AltaMira Press 1997.

Han f. Vermeulen and Arturo Alvarez Roldan, eds: *Fieldwork and Footnotes: Studies in the History of European Anthropology*. London: Routledge 1995.

3

ALAN ÇALIŞMASI VE YORUMLANMASI

Veriye dayanmayan teori boştur; teorisi olmayan veriyse, kördür.

— *C. Wright Mills*

ALAN ÇALIŞMASI

Antropoloji, toplum ve kültür hakkında yeni bir bilgiye ulaşmada, en önemli kaynak olarak alan çalışmasına yaptığı çok kuvvetli vurgu ile diğer sosyal bilimlerden ayrılmaktadır. Bir alan çalışması, bir kaç aydan iki yıla ve daha fazlasına kadar devam eder ve soruşturulan olgunun anlaşılmasına imkan verecek kadar bir yakınlık kurmayı amaçlar. Her ne kadar, farklı antropoloji ekollerinin benimsedikleri alan yöntemleri arasında farklılıklar bulunmaktaysa da genellikle antropologların, ne olursa olsun bir dereceye kadar hep bir yabancı olarak kalacak olmalarına rağmen, alandaki varlıklarının oradakilerce az çok 'doğal' olarak kabul edilinceye kadar kalmaları gerektiği üzerinde uzlaşılır.

Pek çok antropolog alandayken, gönülsüz bir şekilde palyaço rolü oynar. Hatalı bir gramerle, garip bir şekilde konuşur; şaşırtıcı ve bazen nezaketsiz sorular sorar ve işlerin nasıl yapılması gerektiği konusunda pek çok kural ihlali yapma eğilimde olur. Fakat bu durum seçilmemiş olsa bile böylesi bir rolle, yerellerin, bir kimsenin

davranışlarına nasıl tepkiler vereceklerini keşfederek onların düşünme biçimleri hakkında daha işin başında bazı ipuçlarına ulaşma imkanı yakalanarak alan çalışması için harika bir başlangıç noktası olur. Aslında hepimiz, alışık olmadığımız çevrelerde az veya çok bir palyaço durumuna düşeriz; her toplumda uyulması gereken pek çok kural vardır ve dolayısıyla bir kimse yabancısı olduğu bir toplumun sosyal yaşamına katılmaya çalışırken illa ki bu kurallardan bazılarını ihlal edecektir. Örneğin İngiltere'de, koyu renk elbisenin altına açık renk çorap giymek, kültürsüzlük olarak algılanır ve zaman zaman oranın yerel giyim kodlarına aşina olmayan kişilerin böyle giyindikleri olur. Alandayken antropologların, bundan çok daha büyük hatalar yaptıkları çok karşılaşılan bir durumdur.

Alandaki antropologların farklı ve bundan daha problemli olarak oynamak zoruda kaldıkları bir rol, uzman rolüdür. Antropologların çoğu alandayken, ev sahibi kişilerce büyük bir saygı ve hürmet görürler; kendileriyle, son derece saygılı bir şekilde konuşulur vb. ve fakat bu durum, üst-sınıftan yabancılara karşı gösteriş yapmaktan utanan yerlilerin, içinde yaşadıkları toplumlarının bu yönünü hiç bir zaman görememek gibi bir risk taşır.

Bir kimsenin alanda benimsediği rol –pek çok etnograf için muhtemelen kısmen uzman, kısmen palyaçoluk- ne olursa olsun alan çalışması, profesyonel ve insani anlamda alan çalışması oldukça talepkardır. Antropologlar tarafından yazılan, derli toplu, sistematik ve geniş kapsamlı metinler çoğu zaman, alanda geçirilen sıkkınlık, hastalık, kişisel mahrumiyet, hayal kırıklıkları ve bıkkınlık dolu uzun zamanların nihai-ürünleridir: çok az antropolog, kesin bir şekilde alan çalışasının sürekli yeni keşiflerle ve güzel deneyimlerle dolu olduğunu söyleyebilir. Farklı bir düzendeki bir kimse genellikle dili ve davranış kodlarını ilk başta yetersiz bir şekilde kullanmaktadır ve pek çok durumda herhangi bir yardım alamayacağının farkındadır. Onun yanı sıra, şüphe çekme ve düşmanca bir tavırla karşılaşma riski de her zaman vardır ve hiç de alışık olunmayan bir iklimle, garip yemeklerle ve farklı bir hijyen anlayışıyla/standartlarıyla baş etmek vücut sağlığı açısından hiç de hoş olmayan bir süreci barındırmaktadır. Ve son bir

şey de orta-sınıf 'Batılı' (çoğun antropoloğun olduğu gibi) bir geçmişten gelen insanlar için adapte olmaya çalıştıkları bir toplumda yalnız başlarına, sıkıntı içerisinde kalmaları oldukça eziyetlidir. Buna karşın düz bir şekilde söylersek pek çok köy düzeninde bir kimse asla yalnız kalmaz. Elbette ki bu durum, alan çalışmalarını modern şehir düzenlerinde gerçekleştirmekte olan gitikçe artan sayılardaki antropologlar için önemli ölçüde geçerli değildir.

ALANDA

Alan çalışmasındaki temel bir gereklilik, yerel yaşama olabildiğince fazla katılmaya çalışmayı içerir. Antropologlar ayrıca veri toplamak için çok çeşitli özel, biçimsel teknikler kullanırlar (örneğin Pelto ve Pelto 1970; Ellen 1984). Alan çalışmasının türüne bağlı olarak bir kimsenin yapılandırılmış görüşmelere, istatistiksel taramalara ve ihtiyaç duyulan diğer benzeri tekniklere başvurması gerekebilir. Pek çok antropolog, alan çalışmasında biçimsel teknikler ile yapılandırılmamış katılımcı gözlemden oluşan bir kombinasyona dayanır.

Gayri-resmi alan yöntemlerine gönderme yapan katılımcı gözlem, ister diğer tekniklerle birlikte isterse de tek başına kullanılsın, pek çok alan çalışmasının temelini oluşturur. Bu yöntemin amacı, araştırılan sosyal ve kültürel alana olabildiğince derinden nüfuz etmektir; uygulamada bir kimse, Evans-Pritchard'ın (1983 [1937], s.243) belirttiği kendi toplumu ile soruşturmakta olduğu toplum arasında muallakta kalmak anlamında, 'çifte marjinal' bir kişi haline gelir. Katılımcı gözlem sırasında bir kimse yerlilerin yaşamının içine dalmaya ve aynı zamanda da fazla farkedilmemeye çalışır ki insanlar kendi alışık oldukları yaşamlarını aynı şekilde sürdürebilsin. Bu anlamda açık olan yerine gizli yapılan gözlem, antropoloji çevresinde tartışılan bir konu olagelmiştir. Genellikle, çalışılan insanlara, çalışma amacının söylenmemesinin etik olmadığı üzerinde uzlaşılır. Keşfedilmeye çalışılan insanların herhangi bir antropolojik analize maruz tutulmayı reddetme gibi bir hakları olmalıdır; dolayısıyla gizli gözlem durumunda, bu haklarını kullanma ihtimali ortadan kalkmaktadır.

Alan çalışması yapmanın pek çok yolu vardır ve nasıl yürütüleceğine ilişkin kesin bir reçete sunmak imkansızdır. Yalnız şu var ki antropoloğun kendisi kullanılan en önemli 'bilimsel araçtır' ve araştırma sürecine büyük ölçüde kendi kişilik özellikleri damgasını vuracaktır (bkz. Hastrup 1995). Değişkenliğe sebep olacak diğer bir kaynak da antropologlar tarafından soruşturulan konu başlıkları ve düzenlerin büyük değişkenlikler gösteriyor olmasıdır. Kullanılan yöntemlerin konunun gereklerini karşılayacak şekilde olması gerekir fakat daha spesifik olmak da zordur. Evans-Pritchard bir keresinde, 1920'lerin başlarında alan çalışmasını öğrenmeye çalışmasını hatırlar (1983: 239-54). O dönemde tanınan bir dizi antropoloğa bunun nasıl yapılacağını sormuş ve çok çeşitli cevaplar almıştır. İlk olarak Finli etnolog Westermarch'a sorar ve 'Bir bilgi kaynağıyla 20 dakikadan fazla vakit harcama çünkü eğer bu sürenin sonunda sen sıkılmasan bile o sıkılacaktır' cevabını alır. Bunun üzerine Evans-Pritchard, 'yetersiz olsa da çok iyi tavsiye' yorumunda bulunur. Alfred Haddon, 'Çok basit, her zaman için bir centilmen gibi davranacaksın.' der. Evans-Pritchard'ın hocası Charles Seligman, 'her gece 10 gram kinin almasını ve kadınlardan uzak durmasını,' söyler. Son olarak Malinowski, işe yeni başlayan bu çaylağa, 'Aptal bir budala gibi davranma.' der. Evans-Pritchard, aynı anlatısının ilerleyen bölümlerinde, gerçeklerin kendi başlarına anlamsız oldukları üzerinde durur; veya başka bir deyişle, 'Bir kimse kesin olarak ne bilmek istediğini bilmelidir.' ve sonrasında, mevcut yöntemler içerisinden uygun bir metodoloji oluşturmalıdır. Evet –ne yazık ki- alan çalışmasının basit bir reçetesi yoktur. Bu, en önemli 'bilimsel araç'ın araştırmacının kendisi olduğu bir yöntemdir.

Soruşturma sürecine ilişkin pek çok antropolojik anlatı ve özellikle alan çalışması muhtemelen kuvvetle idealize edilmektedir. Belirli bir muğlaklık barındıran 'katılımcı gözlem' tanımı, gerçek araştırma sürecindeki etik ve metodolojik eksikliklerin üstünü örtmek için kullanışlı bir joker kavram işlevi görür. Buradaki bir problem, bir kimsenin çalıştığı insanlara karşı diğer bir kimsenin zıttına bir tavır takınması olabilir. 1967 yılında, Malinowski'nin özel günlükleri, yayımlandığında, uzun sürecek olan ateşli bir tartışma başlatmış-

tı. O zamanlar ve bugün bile önde gelen etnograflardan birisi olarak kabul edilen Malinowski'nin, Trobriand adalarındaki ev sahibi insanlara karşı yaltaklanıcıdan biraz hafif bir görüşe sahip olduğu ortaya çıkmıştı. O, adalıları kendi kavramlarıyla anlamaya çalışmasına rağmen onların, yıkanmayan yabanıllar olduklarını ve bu yüzden çoğu zaman sabah erkenden barakasından çıkıp, alan çalışmasına başlamak zorunda kaldığını aktarmıştır. Bu bağlamda ortaya çıkan bir soru, bir kimsenin çok az saygı duyduğu bir topluluk arasında iyi bir alan çalışması yapabilip yapamayacağıyla ilgilidir. Cevap elbette ki evettir; ve bir kimse ev sahiplerini taciz etmediği sürece antropolog açısından negatif tavırlar takınılmaması için herhangi bir kural yoktur. Günün sonunda, katılımcı gözlemin değeri, bir kimsenin alanda kurduğu yakın arkadaşlıklarının sayısında değil toplayacağı deneyimsel verilerin niteliğinde yatmaktadır.

Alan çalışmalarında yaygın olarak görülen yetersizliklerin sebepleri, alanda kullanılan dilin sınırlı derecede bilinmesi, cinsiyete ilişkin önyargılar (bkz. 9. Bölüm) veya araştırmacının ana bilgi kaynaklarının o toplumu bir bütün olarak yansıtmaktaki başarısızlıklarından kaynaklanmaktadır. Bu son noktayla ilkişkili olarak, antropologlar, çalıştıkları topluluklardaki, şefler, öğretmenler veya ziyarette bulunan antropoloğa kendi yapıp ettiği işlerle veya sundukları hizmetlerle ilgili kolaylıklar sağlamada oldukça etkili olan atipik kişiler gibi elitlere gereğinden fazla bir dikkat gösterirler. Gerald Berreman (1962) bir keresinde, Kuzey Hindistan'daki kendi alan tecrübeleriyle ilgili bir parça itirafta bulunmuştur. O, alan çalışmasında bir tercümana dayanmıştır ve bir süre devam eden başarısız çalışmalarından sonra, alan çalışmasında meydana gelen önemli miktardaki çarpıklığın tercümanın yanlış ya da eksik çevirisinden değil, kast hiyerarşisindeki konumundan kaynaklandığı ortaya çıkmıştır. İnsanlar tercümana, Berreman gibi dışardan bir başka insana veya başka bir kasta üye olan yerel bir insana konuşacağı kadar açık konuşmamışlardır.

Alan çalışması, çok fazla bir sermaye ya da emek gerektirmez: kullanılan bilimsel araçlar, alan araştırmacılarının bizatihi kendilerin-

den ve belki bir kaç asistandan oluştuğu için ucuzdur. Bununla birlikte, bilimsel bir yöntem olarak belki de en önemli özelliği, yoğun bir zaman gerektiriyor olmasıdır. İdeal olarak, bir kimse alanda dünyayı yerlilerin gördükleri gibi görebilmesine yetecek kadar bir süre kalmalıdır. Diğer nedenlerin yanı sıra bir kimsenin kendi kültürel geçmişinden bütünüyle sıyrılamayacağı için bu imkansızsa bile böyle bir amaç gütmek çaba sarfetmeye değerdir. Buradan hareketle, antropoloğun bilgi birikiminin genişliğinin hem yerel ve hem de farklı bir kültürü (kendi kültürünü) ustalıkla ayırdedebilmesinde; analiz araçlarını her ikisi için de analitik ve karşılaştırmalı bir açıklama yapmayı mümkün kılabilir nitelikte kullanabilmesinde yattığı, söylenebilir.

Etnografik alan çalışması yönteminin güçlü yanı aynı zamanda onun zayıflığı da olabilir: kısmen, etnografın sadece profesyonel yeteneklerini değil aynı zamanda ilişki kurma becerilerini de ortaya koymasından kaynaklı olarak oldukça talepkar ve aynı zamanda doyurucudur. Antropolog, diğer bilim insanlarından çok daha fazla düzeyde kendi kişisel özelliklerine/kişiliğine dayanır. Bu nedenle, pek çoğu alandan tükenmiş halde fakat bunun yanı sıra, sıradışı bir zenginlik ve derinlikte veri malzemeleriyle dönerler. Aynı zamanda, bu kişisel dahil olmanın derecesine göre önemli etik yanları vardır. Alanda kurulan arkadaşlıklar ve diğer özel ilişkiler, 'gerçek' midir 'sahte' mi? Etnografın, bilgi kaynaklarına karşı ahlaki yükümlülükleri nelerdir? AAA (American Antropological Association) ve diğer profesyonel organlar, pek çok üniversite bölümü ile birlikte, özel yaşamlarına ait hususların 'antropolojik bir sorgulamaya' tabi tutulmasına ve 'yakın bir arkadaşlık' kurdukları kişinin birden ortadan kaybolarak bir daha geri dönmemesine karşı çıkabilecekleri düşüncesinden hareketle bilgi kaynaklarını korumak amacıyla etik yasası çıkarmışlardır. Başka türlü bir dizi problem de etnografların sosyal realitenin, sadece daha önceki tecrübelerine göre anlamlı olduğu tarafları görmelerine sebep olabilecek kişisel biyografilerinden kaynaklanan profesyonel önyargılardır. Diğer taraftan, bir kimsenin kendi varlığıyla araştırmasına katılması çalışmanın kalitesini arttırıcıdır (bkz. Okely ve Calloway 1992). Pek çok durumda, alan çalışması profesyonel olduğu kadar kişisel-

dir de ve pek çok antropolog, çalışma yerlerine hayatları boyunca bir bağlılık hissedebilmektedirler. Hakkında nadiren konuşulan fakat nadir olmayan bir konu başlığı da antropoloğun bilgi kaynaklarıyla cinsel ilişkiye girmesiyle ilgilidir. Bu konuya ayrılmış bir çalışmanın ilgili bölümünün başlığı, *Tabu*'dur (Kulick ve Wilson 1995).

TEORİ VE VERİ

Teori ile deneyimsel malzeme veya veri arasındaki ilişki, antropoloji de dahil olmak üzere bütün deneyim/ampirik-temelli bilim dalları için temel bir konudur. Hiçbir bilim dalı, tıpkı saf gerçekliklere dayanamayacağı gibi sadece teoriye de dayanamaz (değilse bunun adı pür matematik veya felsefe olur); yoksa bize ilginç birşey söylemesi mümkün olmaz. Başka bir şekilde söylemek gerekirse, her araştırmanın, tümdengelimsel ve tümevarımsal olmak üzere iki boyutu vardır. Tümevarım, oraya gidip 'izlemeyi ve merak etmeyi', insanların söyledikleri ve yapıp ettiklerine dair bilgiler toplamayı içerir. Tümdengelim ise gerçeklikleri, genel hipotezler ve teoriler ile açıklamayı içerir. Benim, kadınların toplum içerisindeki yerlerinin onların ekonomiye yaptıkları katkı ile doğru orantılı olduğu yönünde bir hipotez geliştirdiğimi farzedelim (bkz. 8. Bölüm). Tümdengelimsel çalışıyor olsaydım, bunun neden anlamlı olduğunu göstermek için belirli savlar ortaya koyardım. Bununla birlikte, gerçek bir araştırma sürecinde, kadınların yeri ile ekonomi arasındaki ilişkiyi bir dizi toplum içerisinde ortaya koymak için tümevarımsal bir tarza kaymam gerekirdi. Temel alınan bir veya birkaç toplumda, kadınların görece yeri ile ekonomi arasında açık bir ilişki ortaya çıkmamışsa başlangıçtaki hipotezimi gözden geçirir ve değiştiririm.

Bu türden bir genel içgörü arayışında gerçekliğin gözlemi ile teorik temellendirme arasında yeni gerçekliklerin teoriyi değiştirdiği ve (gözden geçirilen) teorinin de gerçekliklerin açıklanmasında kullanıldığı bir zikzak yaşanır. Bir kimse teoriden, deneyimsel sürecin betimlenmesine her kayışında ve geri dönüşünde, o kimsenin içgörüsü biraz daha eksiksiz bir hale gelir.

Eğer bir kimse bilgi kaynaklarının söylediği her şeyi yeniden üretir ve yapıp ettiği herşeyi betimlerse bu takdirde, herhangi bir yanlışlama yapamayacak veya bu nedenle spesifik bir hipotezin meşruluğunu bulamayacaktır. Bu durumda kelimenin tam anlamıyla, kalıpları ve düzenli halleri yansıtmaksızın, detayların içinde boğulacaktır. Bir topluma dair betimleme, toplumun kendisi kadar karmaşık ve muğlaktır ve bu nedenle de gereksiz ayrıntılarla dolu olacaktır. Antropolojik çaba büyük ölçüde, gözlenen malzeme üzerinden düzenleyici kalıpları ve düzenlilikleri bulmak üzerine kuruludur ve bizler, bunu yapabilmek için kendi teorik soyutlamalarımıza dayanmaktayızdır. Buradaki riskli konu, bu soyutlamalar aracılığıyla kültür ve sosyal yaşam hakkında önem arzeden bir şeyler söylemekte yatmaktadır.

Bu nedenledir ki soruşturma için doğru bir konu başlığı seçimi, alan çalışmasına hazırlığın önemli bir kısmını teşkil eder. Bir kimse, alan çalışmasına koyulmadan önce en azından sözgelimi, kaynak yönetimine mi ya da çocuk yetiştirme konusuna mı ilgi duyduğunu bilmelidir. Yoksa, her konudan biraz bilerek belirli bir konuda yeterince bilgiye sahip olamaz. Godfrey Lienhardt (1985) , Geertz'den ödünç aldığı bir analojiyle, teori ve etnografya arasındaki ilişkiyi fil-ve-meraklı tavşan arasındaki ilişkiye benzetir. Lienhartdt bu noktada gerekli olan şeyin, etnografyaya dair bir fil ve teoriye dair de bir tavşan olduğunu söylemektedir. Ona göre buradaki sanat, tavşanın lezzetini yansıtabilmektir.

EVE DÖNEN ANTROPOLOJİ

Antropoloji, geleneksel olarak sosyolojiden (1) katılımcı gözleme ve alan çalışmasına yaptığı çok büyük vurgu, ve (2) temelde sanayileşmemiş toplumları çalışması yönüyle ayrılmıştır. Sosyoloji, modern toplumları anlamaya, eleştirmeye ve idare etmeye yoğunlaşmışken; antropolojinin tarihsel görevi, insanın varoluş biçimlerindeki değişkenlikleri açıklayabilmek ve belirli bir dereceye kadar insanların, kaybolmaya yüz tutan yaşam biçimlerini yazıya geçirerek kayıt altına almak suretiyle unutulmaktan kurtarmak olmuştur.

Bir dizi nedene bağlı olarak, 1960'ların başlarından itibaren antropologların kendi toplumlarında veya komşularında alan çalışması yapmaları çok daha yaygın hale gelmiştir. Herşeyden önce bugün disiplinimiz, 'kabileler dünyasının' görünürde yok olması da dahil olmak üzere dünyada yaşanan tarihsel değişmelere bağlı olarak bir dizi yeni meydan okumalarla yüzyüzedir. Bugün 'biz' (modernler) ve 'onlar' (ilkeller) arasında keskin ayrımlara gitmek zordur ve bu, sadece modernleşme ve 'kalkınma'nın, mekansal uzaklıkların yakınlaşmasına katkı yapması ve daha önceden nispeten net olan kültürler arasındaki sınırları muğlaklaştırması nedenine de bağlı değildir. Bir zamanlar bizim 'çalışmalarımıza konu' teşkil eden insanlar bugün artık birer okuyucumuz olabilmektedirler. İkinci olarak, kabile toplumlarına dair yaptıkları analizler, araştırmacıların kendi toplumlarını ele alırken de benzer analitik modelleri kullanabilecekleri ilhamını vermiş ve ayrıca karşılaştırma için kullanışlı bir temel sunmuştur. Eğer başka toplumlara dair yakın bir bilgiye sahipsek kendi toplumumuzda neyin özgün olduğunu görmemiz daha kolaydır. Üçüncü olarak da bugün kıt kaynaklar için rekabet içine girmiş pek çok araştırmacı vardır ve herkes için uzak bölgelerde uzun soluklu alan çalışması yapmaya imkan verecek mali desteği bulmak kolay olmayabilmektedir. Buna ek olarak, Üçüncü Dünya ülkelerinde hükümetler, antropologlardan şüphe duyabilmektedirler. Sonraki bölümlerde ortaya konacağı gibi, oldukça ilgi çekici pek çok araştırma projesi, 'modern' toplumlarla ilgilidir.

Bir kimsenin kendi toplumunda alan çalışması yapmasına karşı zaman zaman ileri sürülen bir sav, disiplinin genel anlamdaki amacının, dünyadaki kültürel değişkenliği açıklamak olduğu yönündedir. Bu nedenle, bir kimsenin kültürel olarak uzak görünen insanları çalışması makul olandır. Bir başka sav ise, karşılaştırma yapabilmek için kendi toplumumuzu, dolaylı bir temel olarak kullanmak gereklidir ve bu durum yakın komşularımızı çalışırken pek mümkün olamamaktadır, şeklindedir. Diğer taraftan, 'modern' toplumlara dair yapılmış olan kapsamlı alan çalışmaları, 'modern' toplumların, kültür ve sosyal örgütlenme anlamında genellikle zannedildiğinden çok daha heterojen bir yapıda olduğunu açığa çıkarmıştır.

'Evde' antropoloji yapma lehinde ileri sürülen genel bir sav, kültür, toplum ve benzeri konularda sorduğumuz soruların dünyanın her yerinde aynı derecede geçerli olduğudur. Antropolojinin büyük babalarından biri olan Sir Raymond Firth, 1989'da bu konudaki görüşlerini şöyle ifade etmiştir; 'antropolojik problemleri her yerde bulabileceğimiz için rahat bir şekilde belirli bir süre kalabileceğimiz her yere gidebiliriz' (Firth 1989). Ona bakarsak eğer, Firth, alan çalışmalarının çoğunu, pasifikteki bir tropikal ada olan Tikopia'da yapmıştır. Bir gerçek olarak bugünkü antropoloji, antropologların ev diye adlandırdıkları yerler de dahil olmak üzere bütün dünyayı içine almaktadır. Dünyanın herhangi bir yerinde olduğu gibi evde yapılan alan çalışması da antropoloğun profesyonel yeteneklerine bağlıdır. Bir kimse, aşina ya da yarı-aşina olunan düzenlerde kültürel olarak uzak bir yere nazaran dili güzelce konuşabilmek ve kültürel gelenekleri yerine getirebilmek gibi avantajlara sahiptir fakat aynı zamanda herşeyi fazlasıyla doğal karşılamak gibi bir sorunla da karşı karşıyadır. Bu problem, zaman zaman 'evkörlüğü' olarak da adlandırılmaktadır ve bu durum en azından epeyce bir dereceye kadar uygun bir eğitim ile aşılabilmektedir. Bir antropoloğun eğitiminin ana kısmını oluşturan kültürel değişkenliklerin detaylı ve karşılaştırmalı bir şekilde çalışılması, uzak toplumları çalışırken uyguladığımız kabaca aynı yöntemleri ve analitik çerçeveleri, aşina olduğumuz toplumları çalışırken de kullanabilmemize imkan verir.

YORUMLAMA VE ANALİZ

Yirminci yüzyılın başlarında modern antropoloji şekillenirken, henüz Avrupalılar tarafından pek de ele alınmamış ve sistematik bir soruşturmaya o kadar da konu teşkil etmemiş olan pek çok büyük alan vardı. Boas'nın, Kuzey Amerika'nın batı sahillerindeki Yerlileri çalışması, Malinowski'nin Trobriand adalarında yaşaması, Bateson'un Yeni Gine'deki Iatmul'u ziyaret etmesi ve Evans-Pritchard'ın Azandeler arasında yaşamasıyla, sınırlı bir derecede de olsa bu insanların daha önceki çalışmalarının okunmasıyla belirli bir

hazırlık yapılmıştır. Onlara kadar Avrupalılar, onların gittiği yerlere ilişkin çok az bir karşılaştırmalı bilgiye sahiptiler. O günden bu yana, dünya inanılmaz bir şekilde değişmiştir. Şu anda, gerçi hala herhangi bir antropolojik çalışma yapılmamış olan Amazon havzası veya Yeni Gine'de bazı küçük topluluklarla karşılaşmak mümkün ise de her zaman için etnografların çeşitli bölgelere dair yaptıkları çalışmaları bulmak mümkündür. Genellikle araştırmacılar, evi terketmeden önce gidecekleri yerin dilini öğrenebilmekte ve alan çalışmasına koyulmadan önce çalışılması gerekli olabilecek zengin bir literatür bulabilmektedirler.

1920'lerden 1950'lere kadarki klasik antropolojik monografiler veya en yaygın antropolojik kitaplar, genellikle hareket noktası olarak, köylere dair yapılan ayrıntılı alan çalışmalarını alarak insanlar için en önemli kurumlar ile ilgilenmekteydiler. Eğer genellikle olduğu gibi amaçlanan şey, o insan topluluğunun 'yaşam tarzı'nı etraflı bir şekilde incelemek ise, o takdirde din, siyaset, ekonomi, akrabalık ve buna benzer kurumlar arasındaki karşılıklı ilişkiler betimlenirdi. Ancak çok çeşitli sebeplerle bu model artık o kadar da yaygın değildir. Bunun açıkça görülen bir sebebi artık çoğun antropolojik çalışmaların köylerle sınırlı tutulmayarak, karmaşık, geniş-ölçekli düzenlerde gerçekleşmesidir. Bir başka neden, pek çok profesyonelin, sağlık kurumları, sosyalleşme, belirli toplumlardaki kamusal ritüeller veya siyasal retorik gibi yüksek-uzmanlık isteyen alt-dallara yönelmesiyle, disiplin içerisinde giderek artan şekilde yaşanan uzmanlaşmadır. Bir üçüncü ve bununla bağlantılı neden de pek çok yere dair genel anlamda yapılmış olan etnografya çalışmalarının zenginliği nedeniyle her defasında baştan başlamanın gereksizliğidir. Bu yüzden, Annette Weiner 1970'lerde alan çalışması için Trobriand Adalarına gittiğinde Malenezya adasındaki toplumları ayrıntılı bir şekilde çalışmak için bütün yönleri ele almayı gereksiz bulmuştur: zira Malinowski ve diğerleri, daha önceden bunu yapmışlardır ve dolayısıyla kendi çalışmasını Trobriandlılara dair yapılan analizlerde boş kalan veya tartışmalı olan konulara yoğunlaştırabilmiştir (Weiner 1988). Onun çalışmaları temelde, kadınların toplum içerisindeki yeri ve cinsiyet konuları-

nı ele alır ve genellikle o yerde daha önceden yapılmış olan çalışmalar ile eleştirel bir diyaloğa girme şeklindedir (bkz. 9. ve 12. Bölümler).

Buna ek olarak, sosyal teori bugün antropologlar tarafından çalışılan pek çok toplum içerisinden üretilmektedir. Sosyoloji, antropoloji ve teorik bilgi veren diğer metinler, Radcliffe-Brown'ın ve Kroeber'in bilgi kaynaklarının torunları tarafından yazılmaktadır. Bu demektir ki bugünün antropoloğu, daha evvelkilerin döneminkinden çok daha büyük bir dereceye kadar ortaya çıkarılmış olan toplumlar ile ilişki içerisinde olacaktır. Ayrıca antropolojik çalışmaların, yerel toplulukları doğrudan etkileyeceği anlamına da gelir. Bugün eğer bir kimse sözgelimi Güney Afrika'daki bir semt üzerine bir monografi yazıyor ise, o takdirde kaçınılmaz olarak oradaki topluluk üzerinde bir etkide bulunacaktır; yazdığı monografi, o topluluğun bazı 'yerli'lerince okunacak ve böylelikle bilgi kaynaklarının sosyal realitesinin bir parçası haline gelecektir. Bu durum elbette ki bazı etik problemler doğurmuştur. Malinowski ya da Bateson'un Malenezya üzerindeki çalışmaları (bugün Malinowski'nin çalışmasının Trobriand adalılarınca gayet iyi bilinir hale gelmiş olmasına rağmen) o toplumlar üzerinde burada olduğu kadar doğrudan bir etkiye sahip olmamıştır: o nedenle onlar, bu gibi etik konuları dikkate almaksızın özgürce yazabilmişlerdir. Fakat bu artık o kadar mümkün değildir; en azından yaptığı çalışması, İngilizce veya Fransızca olarak basılacaklar için.

ETNOGRAFİK ŞU AN VE GEÇMİŞ

Antropolojik metinler genellikle geniş zamanda yazılırlar. Bununla birlikte, en etkili monografilerin pek çoğu yarım yüzyıl ya da o kadar bir süre önce yazılmıştır ve ele aldıkları toplumdaki neredeyse her şey orijinal alan çalışmasının yapıldığı tarihten bu tarafa radikal bir şekilde değişmiştir. Dahası, genellikle bu alan çalışmaları 'tipik' olmayan, alışılmışın dışındaki bir tarihsel dönemde gerçekleştirilmişlerdir. Örneğin, klasik Afrika antropolojisi, İngiliz ve Fransız sömürgeciliğinin, tam söylemek gerekirse Birinci Dünya Savaşı ile 1960 arası dönemin son aşamasındaki, tarihsel arada gelişmiş-

tir. Bu dönem, örnekdışı olarak kabul edilmektedir çünkü siyasal istikrarın olduğu bir dönemdir -oysa Afrika'nın geniş kesimlerinde bu dönemden önce ve sonra istikrardan söz etmek mümkün değildir.

Sosyal antropoloji, hiçbir zaman için tarihin yerine geçmeye çalışmamıştır. Geleneksel olarak bizim çözümlemelerimiz, zaman içerisindeki belirli bir noktada yaşanan sosyal ve kültürel karşılıklı ilişkiler üzerine odaklanmıştır ve yakın zamanlara kadar da, bugüne kadar süregelen tarihsel süreçler üzerinde nadiren durmuştur. İngiliz, Fransız ve Amerikan geleneklerinde amaç, genellikle belirli bir toplumun ya da kültürün nasıl ortaya çıktığını açıklamak değil işleyişini anlamaya çalışmak olmuştur. Boas, Radcliffe-Brown ve Malinowski'nin hepsi de modern antropolojiden önce varolan kültürel tarih konusunu spekülatif bulma yönüyle eleştireldirler. Bununla birlikte, oldukça erken dönemki antropolojik yazımlarda gösterilen kötü bir kültürel tarihe verilecek uygun bir cevap, tarihi bu haliyle reddetmek değil onun yerine tarihsel olarak daha doğru bilgiye ulaşma anlamında geliştirmek olmuştur.

Her ne kadar yakın zamanlarda, özellikle de 1980'lerden sonraki antropolojik çalışmalarda, tarihsel boyut daha önemli bir hale gelmişse de çoğunluk antropolojik çalışmaların belki de poster resimler ve 'enstanteneler' olarak betimlenmesi gereklidir. 'Etnografik şu an' kavramını, kelimenin tam anlamıyla içinde yer alınan zamanı nitelendirmek için kullanırız. Belirli bir anlamda, Nuerler, Trobriandlılar veya Swatlı Pathanlar, monografide betimlendiği şekliyle belirli bir kültür veya sosyal örgütlenme biçimi oluşturduklarında, zaman konusu ilgisiz kalabilir. Bu insanlara dair çalışmaların önemi, ilk olarak onların tarihsel ve soy anlamındaki açıklayıcı güçlerinde değil daha çok en geniş manasıyla insani varoluşundaki benzerlik ve farklılıkları anlamamıza yaptıkları katkıda yatar. Bu türden çalışmalar, bizim insan yaşamının biçimlerine dair sahip olduğumuz karşılıklı bilgilerimize katkıda bulunur. Kirsten Hastrup'un ileri sürdüğü gibi, etnografik şu an, diğer toplumlarda zaman kavramının olmadığını ima etmez fakat 'bu sayede biz, deneyimsel olanı aşan etnografik bilgiye vurgu yapmış oluruz' (1992, s.128) ki bu da, genel anlamdaki insanın durumuna dair anlamamızı derinleştirir.

Sosyal yaşamın uyumlu bir şekilde çalışılmasında ayrıca açık bir metodolojik avantaj da vardır. Antropoloji, bir kimsenin nehre atlayıp bir taraftan akıntıda ilerlerken diğer taraftan da keşiflerde bulunması süreci olarak betimlenebilirken tarihçiler, kurumuş su yatağında çalışmaya zorlanırlar. Ayrıca bir kimse, geçmişin katılımcı gözlemini yapamaz.

Diğer taraftan, pek çok antropolog, Kroeber ve Evans-Pritchard'ın izinden giderek, bir toplumun tarihini ve bu tarihin şu ana yaptığı katkıyı bilmenin önemini vurgulamıştır. Bu durum, yazılı tarihi olan toplumları ele alan çalışmalarda özellikle faydalıdır –bazılarıysa, faydadan öte kesinlikle gereklidir- derler. Dahası, çoğunlukla bir toplumu anlamada kritik olan, farklı toplumlar arasındaki bağlantıların ancak tarihsel olarak doğru şekilde soruşturulabileceğidir (bkz Wolf 1982). Örneğin, daha öncesinde var olan köle ticareti ve ABD'deki pamuk ekimi hakkında bilgi sahibi olmadan İngiltere'deki sanayi reformunu anlamak imkansız olacaktır.

Özetle, etnografik şu an ve tarihsel boyut birbirinden çok alakasız şeyler gibi görülmemelidir. Gayet doğru bir şekilde, toplumları ve kültürleri az veya çok entegre sistemler olarak çalışmanın önemine işaret eden difüzyonizm eleştircileri, toplumların görece yalıtılmışlıklarına ve değişme karakterlerine gereğinden fazla vurgu yapma eğilimindedirler. Tarihçiler, tarihsel kaynaklar elde olduğu zaman hiç kuşkusuz tek tek toplumlara dair bugünkü anlamalarımıza çok önemli katkılar yapmaktadırlar.

ETNOGRAFYA YAZMAK VE OKUMAK

Antropoloji'de alan çalışması, yeni bir bilgi üretmenin en önemli metodu olarak yerini korusa da bu bilginin profesyonel camiaya ulaşması genellikle metinlerin yazılması ve okunması aracılığıyla olmaktadır. Bazı tanınmış alan araştırmacılarının yazdıkları üzerine yapılan bir çalışmada, Geertz, antropologların en önemli karakteristik faaliyetlerinin yazmakta yattığını dile getirmiş ve böylelik-

le dikkatleri, bu türden metinlerin oluşturulma biçimlerine çekmiştir (Geertz 1988). Yansız olmaktan, nesnel betimlemelerden, geleneklere dair analizlerden ve kültürel sistemlerden bağımsız olarak antropolojik yazımlar, yazıldıkları tarihsel dönem (sömürgecilik gibi) ile birlikte her yazarın kendi kişisel geçmişiyle, kelimenin tam anlamıyla tarzı ve retoriğiyle ve elbette ki alan çalışmasının niteliğiyle şekillenirler. Antropolojik bilgi üretiminin bütün bu yönleri üzerinde genellikle yeterince durulmaz veya işin bu kısmı, nihai ürün olan monografi ile alakasız bulunarak es geçilir.

Etnografyaya ilişkin olarak Geertz'in kitabında sergilediği bu yaklaşımı, bu türden çalışmaların, toplum ve kültür hakkında birer kaynak olarak otoritesini sarsıyor ve onları salt edebiyata indirgiyormuş gibi gelebilir. Ancak burada Geertz'in amacı bu değildir: o sadece okuyucunun etnografik metinlerin gerçek manada önemini kavramasına imkan veren bir yorumlama için bir bağlam sunmak istemektedir. Örneğin, Raymond Firth'ın Tikopia hakkındaki kitabına, çalıştığı topluma olan aşinalığını göstermek ve sonrasında kalan 500 sayfa boyunca, katı sosyolojik kavramlar ile devam edebilmek için, 'Dickensvari taşkınlık ve Conradvari ölümcüllük bir arada' başlığıyla, uzunca bir betimleyici ve edebi metinle başlayarak oluşturduğu etnografik otoriteyi göstermektedir (Geertz 1988, s.13). Bu gözlem, Firth'in çalışmasının geçersiz olduğu anlamına gelmez fakat başka bir antropoloğun farklı bir kitap yazacağı anlamına gelir; diğer bir deyişle, yazar olarak antropolog, hem alanda ve hem de yazdığı metninde kendisini bir yere konumlandırır.

Bazı antropologlar, edebi eleştirideki teknikleri etnografik yazımlara uygulama konusunda (bkz, özellikle, Clifford ve Marcus 1986; Manganaro 1990), Geertz'in öncülüğünün peşinden gitmişler ve Malinowski'nin, tarzını Joseph Conrad'a borçlu olduğunu, Evans-Pritchard'ın Afrikalılara dair yaptığı yansıtımların, onun sömürgeci geçmişi ve tutumları nedeniyle lekeli olduğunu, Ruth Benedict'in, Japonlar üzerine yaptığı çalışması, *The Chrysanthemum and the Sword*'un (Benedict 1974 [1946]) sadece bir araştırma monografisi olarak değil aynı zamanda İkinci Dünya Sava-

şı bağlamı içerisinde anlaşılması gerektiğini belirtmişlerdir. Anlatım stratejilerine ve dolaylı gündemlere olan bu türden bir odaklanmanın olası bir sonucu, antropolojik çalışmaların inandırıcı olmaktan çok ikna edici olmasını doğurmuştur; bu şekliyle, betimlediklerinden çok daha fazlasını çağrıştırırlar; çalışılan toplumun değil yazarın kendi önyargılarıyla şekillenirler; okuyucuda, sunulan verilerden değil yazarın tarzı ve retoriğinden kaynaklanan bir 'inanmama hali' yaratırlar.

Etnografik metin yazma konusunda, yakın zamanlarda oluşan bu ilginin her zaman böylesine radikal bir sonuç doğurması gerekmez. Geertz'in amacı, bir kurgu-metin olarak etnografyayı reddetmek değil onun yerine, 'daha kavrayıcı bir gözle okumayı öğrenmemizi' sağlamaktır (1988 s.24). Bilginin üretilmesinde edebi tekniklere dair bazı kullanımlar ve kişisel ve tarihsel bağlamların önemi uzun vadede sadece naif bir okumadan çok daha doğru bir kavramaya götürebilir. Bilgi üretimindeki sosyal koşullara ilişkin böylesi içgörüler, 1980'lerde ve 1990'larda, özellikle de ABD'de ötekini özgün bir biçimde yansıtma problemini çözme uğraşında olan 'deneysel etnografyaların' artmasıyla (bkz Marcus ve Fischer 1986; Clifford ve Marcus 1986) birlikte ya daha önceden sömürgeye maruz kalmış insanlar tarafından yazılmış 'sömürge-sonrası etnografyaların' veya daha önceden söz konusu edilen yerlere karşı sömürgeci bir düşünüş biçimi veya en azından egzotizm ve steryotiplerle yapılan anlamaların olduğunu doğrudan ya da dolaylı olarak ileri süren antropologların çoğalmasına yol açmıştır (örnek olarak bkz. Guha ve Spivak 1988; Gupta ve Ferguson 1997).

AKTARIM SORUNU

Daha önce kültürmerkezciliği tartışırken, bir toplumun kazanımlarını, kendi toplumumuzun değerleri ve standartlarıyla ilişki içerisinde değerlendirirsek tatmin edici bir anlama noktasına ulaşamayacağımız üzerinde durmuştuk. Bu nedenle, analitik kavramlarımızı ele aldığımız yabancı bir sosyal ve kültürel dünyaya bağlamamız te-

mel bir risk haline gelmektedir. Buradan hareketle ortaya çıkan ilgili problemlerden genellikle aktarım sorunu olarak bahsedilir. Dünyaya dair başka türlü ve bize yabancı bir deneyimleme biçimini, kendi düşünce biçimimize nasıl aktarabiliriz? Ve bu aktarılanları, yanlış yorumlamadığımızdan veya toplumu kendi kavramlarımızla betimlemeye çalışırken tahrif edici olmadığımızdan nasıl emin olabiliriz? Ve kendi kültürel geçmişimiz, kavramlarımız ve değerlerimizle dopdolu iken yabancı bir toplumu ve kültürü herşeyiyle anladığımızdan bütünüyle nasıl emin olabiliriz? Bütün bu birbiriyle ilişkili problemler, antropolojinin temel konularındandır ve etraflı şekilde 15. Bölümde ele alınmaktadır. Şu an için, bu problemin bazı boyutlarına genel anlamda değinmekle yetinelim.

Antropoloji disiplini içerisinde akrabalık, sosyal örgütlenme, sosyal kontrol, din ve benzeri gibi bir takım soyut kavramlar kullanmamız gerekmektedir. Bütün bu kavramlar kendi alanı içerisinde karşılaştırmalı olabilmek için gereklidir: mesela eğer akrabalık konusunda genel bir kavrama sahip değilsek Trobriandlıların akrabalık sistemleri ile Yanomamölülerinkini karşılaştırmamız nasıl mümkün olabilirdi? Bununla birlikte, biz antropologlar tarafından kullanılan soyut, teknik kavramlar nadiren çalıştığımız toplumlarda mevcuttur: bunlar bizim dünyamızın bir parçasıdır ama onların değil.

Çelişki gibi görünen bu duruma karşı bazı çözümler üretmek mümkündür. Bu konudaki ilk adım, betimleme ile analizi birbirinden ayırmak olabilir. Antropolojik bir açıklamanın betimleyici yönü genellikle o dünyanın yerli kavramsallaştırmalarına yakındır ve buradaki sorun, yerli kavramları antropoloğun çalışma diline aktarmakta yatmaktadır. Antropolog, sosyal ve kültürel-yaşama dair bir dünyayı betimlerken sıkça bilgi kaynaklarından doğrudan alıntılar yapma yoluna gitmekte, o dünyanın içerden göründüğü şekliyle bir anlatısını sunmaktadır. Diğer taraftan analiz, teorik düzeyde antropolojinin karşılaştırmalı kavramları ile betimleyerek o toplumu diğer toplumlarla bağlantılandırmaktadır. Diğer bir deyişle, toplumu o toplumda olmayan kavramlar ile betimlemektedir. İnsanlar ne tür bir 'akrabalık sistemine' sahiptirler? 'Uyuşmazlıklarını' nasıl çözmektedirler? 'Kadınlar

ile erkekler arasındaki iş bölümü' nasıldır? 'Dinin ve ritüellerin rolü' nedir? 'Güç ilişkileri' nasıl yapılandırılmıştır?

Betimleme ile analiz arasında yapılacak bu türden bir ayrım kullanışlı olmakla birlikte kesin çözüm anlamına gelmemektedir. Betimlemeler, mutlak suretle antropoloğun gerçeklikler ve kendi yorumlamaları ile şekillense bile bir antropolog hiç bir zaman bir yerli olamayacaktır. Buna ilaveten, bir kimsenin amacı topluma dair olabildiğince kapsamlı açıklamalar/anlatılar ortaya koymak olsa ve yedeğinde binlerce sayfa notlar bulundursa bile bir betimleme içerisinde her şeyi ele almak kesinkes imkansızdır.

EMİK VE ETİK

İsterseniz içerden ve dışardan görmek arasındaki ilişkiye biraz daha yakından bakalım. Etnografik betimleme, son tahlilde kültür ve toplum hakkında genel değerlendirmeleri amaçlayan analizden çok bir anlamda, bilgi kaynaklarının deneyimlediği dünyaya yakın olmaktır. İşin bu düzeyi -bir toplumun üyelerinin kendi kendilerince deneyimlenen ve betimlenen yaşam- zaman zaman 'emik' diye adlandırılmaktadır. Bunun karşı tarafı olan, araştırmacının analitik betimlemeleri veya açıklamalarına da 'etik' düzey denmektedir.

Emik-etik çatışması antropolojiye ilk defa Marvin Harris (1964, 1979) tarafından sokulmuştur ama ilk olarak ortaya atılmaları bu terimleri linguistikteki, sesler ile seslerin anlamları arasındaki ilişkiye gönderme yapan *phonetic* ve *phonemic* kelimeleri arasındaki ayrımdan alarak geliştiren, dilbilimci Kenneth Pike tarafından olmuştur.

Şu durumda, 'yerel kişilerin bakış açıları' emikken, antropoloğun analitik bakış açısı, etiktir. Bununla birlikte, antropolog realiteyi bilgi kaynakları tarafından algılandığı biçimiyle yeniden üretmeyi amaçlasa bile sonucun hiçbir zaman emik bir betimleme olamamasının üç nedeni vardır: birincisi, genellikle iki dil arasında bir çeviri yapmamız gerekir ve çeviri, orijinalinden başka bir şeydir. İkincisi, sözel ifadeleri yeniden üretmek için yazı aracını kullanırız ve söylenenlerin anlamları, yazı diline aktarıldığında değişime uğrar.

Üçüncüsü de antropolog, hiçbir zaman için hakkında yazdığı insanlar ile özdeş hale gelemez. Bu nedenle, antropolojideki olası tek gerçek emik betimleme, bizzat yerliler tarafından, kendi gündelik dillerinde yazılan anlatılardır.

Etik bakış açısının daha doğru, emik perspektiflerin ise yanlış olduğuna dair yaygın bir varsayım vardır. Bu, meseleyi ele almanın talihsiz bir yoludur. Buradaki nokta, 'yerlilerin' ya da 'bilim insanlarının' daha doğru olması demek değil daha ziyade, sosyal bilimcilerin kendilerine has ilgilerinin olduğu ve ulaşmak istedikleri içgörülerin genellikle alandaki ev sahiplerinin ilgileriyle örtüşmediğidir. Bir kültürü veya sosyal sistemi betimlemenin aynı derecede doğru, pek çok yolu vardır; bir kimsenin yapacağı tercihleri, ilgi alanına dayanacaktır. Emik-etik ayrımında yaşanan bir başka yanlış anlama da emik fikirlerin 'somut', etik fikirlerinse, 'soyut' oldukları şeklindedir. Durum belki böyledir fakat mutlaka böyle olacak diye birşey yoktur. Geertz'in (1983) hatırlattığı gibi, çalışılan pek çok insan topluluğu, 'Tanrı', 'cadı', 'mortgage kârı' veya 'karma' gibi oldukça soyut veya 'deneyime açık olmayan' kavramlar kullanmaktadırlar.

Bununla birlikte, antropolojik araştırmanın bir şekilde anlamlı olabilmesi için gerekli bir koşul araştırmacının, yerlilerin bilmediği ama gerekli olan birşeyleri biliyor olmasıdır. Araştırmacı, yerel realiteyi, belirli bir toplumun diğer toplumlara ışık tutması ve sosyal ve kültürel değişkenlikler hakkındaki toplam bilgi dağarcığımızın artmasına katkı yapmasına imkan verecek şekilde karşılaştırmalı kavramsal bir yapıyla birleştirir. Bu anlamda, 'kuvvetli' ve 'zayıf' programlar vardır: bazı antropologlar, kendilerini düz bir şekilde kültürlere ve toplumlara dair kanunların genel teorilerinin arayışındaki doğal bilimciler gibi görebilirlerken diğer bazıları, güçlü bir şekilde, oldukça geneli içine alan teorilerin geçerliliğinden şüphe ederek tek bir toplumun çeşitli boyutlarının oldukça detaylı bir şekilde açıklığa kavuşturulması konusunu savunmaktadırlar. Ne olursa olsun, hepsinde ortak olan şey, insanın varoluşuna dair biçimlerin benzerlikleri ve farklılıklarına ilişkin varolan bir ilgi ve antropolojinin bu konuda anlamlı bir şey söyleyebileceğine olan güvendir.

SİYASİ BİRŞEY OLARAK ANTROPOLOJİ

Antropologları çok çeşitli mesleklerde görmek mümkündür. Sadece küçük bir kısmı üniversitelerde araştırmacı ve öğretim üyesi olarak bulunmaktadır. Pek çoğuysa, kalkınma ajanslarında ve hatta giderek artan bir şekilde kamuda çalışmaktadır. Bunun yanı sıra yayıncılık alanında, özel sektörde, hastanelerde ve benzeri değişik alanlarda çalışanlar da vardır. Başka bir şekilde söyleyecek olursak, antropoloji disiplini oldukça geniş yelpazedeki pek çok mesleki uygulama açısından kullanışlı olabilmektedir. Biz burada antropolojik bilginin en güçlü şekilde üretildiği yani tam adıyla, bu anlamda otorite kuran metinlerin –monografiler ve makaleler- yazıldığı ve değerlendirildiği, okuma listelerinin ve müfredatların yapıldığı, kısaca söylemek gerekirse disiplinin tanımlandığı mesleki çevre üzerinde duracağız.

Belirli bir sosyal çevreden ortaya çıkmış olan antropoloji de antropolojik olarak çalışılabilir. Burada öğrencilere sunulan bilgiler sosyal ve kültürel bir boşlukta geliştirilmiş değildir ve tutulan deneyimsel ve teorik yolun kararında sosyal işbirliği, rekabet, kişisel prestij ve siyasal kararların etkisi vardır. Öğrencilerin başarıya ulaşabilmeleri için belirli bir düşünme biçiminde ve yazma türünde kendilerini yetiştirmeleri (bkz.3.Bölüm) gereklidir.

Bu şekliyle antropoloji, sosyal ve kültürel bir alan olarak düşünülebilir; bütün sosyal olgular gibi güç farklılıkları içerir. Bu gerçek, en güçsüz grubu oluşturan öğrenciler tarafından sıkça dile getirilip, eleştirilir. 1970'lerde bu sebeple Batı dünyasının tamamında, öğrencilerin, ideolojik önyargıların olduğunu gördükleri yerleri analize ve eleştiriye tabi tutan gayri-resmi 'karşıt-gruplar' yaygınlaşmıştı. Özellikle feminist bakış açısının eksik olduğu ve geleneksel antropolojinin, zor kullanma ve istismar gibi kavramları analitik açıdan çözümlemekte yetersiz kaldığı ileri sürülmüştür. Bu dönemde alana hakim olan profesyonel önceliklere meydan okunmuştur. Bütün bunların ötesinde, eleştiriciler, bir insan bilimi olarak antropolojinin, doğası gereği topluma bağlı olduğunu ve bu nedenle toplumdaki güç ilişkilerinden etkilendiğini belirtmişlerdir. Bazı Üçüncü Dünya ülkesin-

den eleştiriciler, antropolojinin beyaz olmayan insanların yaşam biçimini, Batılı bilgiye aktararak onların boyun eğmesine çalışmak suretiyle sömürge ideolojisinin genişletilmesinden başka birşey olmadığı, düşüncesindedirler. Bununla ilişkili bir başka konu da bilginin nasıl arttırılacağı sorusudur. Araştırma çevreleri temelde bilginin soruşturulması açısından özeleştirel ve nazik bir şekilde tarafsız mıdırlar? (Karl popper, 1968 [1959]), veya her yeni fikir onların sahip oldukları otoritelerine bir tehdit oluşturduğundan daha ziyade derinden bir muhafazakarlığa mı sahiptirler (Kuhn, 1962)?

Radikal öğrenciler ve antropolojik uygulamanın diğer eleştiricileri, profesyonel güç seçkinleri tarafından –belki de kaçınılmaz olarak- tanımlandığı gerçeği halen devam etse de disiplinin dönüşmesine katkıda bulunmuşlardır. Burada gönderme yapılan özeleştiri hakkında en fazla kayda değer olan şey belki de sosyal bilimlerden elde edilen içgörülerin, bir kimsenin kendi yaşamına uygulanmasındaki isteklilikiir.

Son olarak, bir sosyal süreç olarak antropolojik bilgi üretme hakkında da bazı şeyler söylemek gerekir. Her ne kadar yeni içgörülerin temel kaynağı olarak alan çalışmasına vurgu yapılsa da antropolojik anlamanın üretilmesi temelde üniversiteler ve araştırma enstitülerinde gerçekleşmektedir. Antropologlar arasındaki bilgi alış verişi uluslararası konferanslar, profesyonel dergiler, doktora tezleri ve kitaplar aracılığıyla olmaktadır. Pek çok antropolog, kendi profesyonel çevrelerinde prestij ve güç kazanma rekabetinde olduklarından uluslararası antropoloji toplumunda daha çok çılgınca bir yayın yapıldığı gözlenebilmektedir. 'Yayın yaparsın ya da yok olursun' şeklindeki Amerikan düsturu, diğer bilim dallarında olduğu gibi antropologlar arasında da geçerlidir. Diğer bir deyişle, ortaya konulan yayınlardaki ana motivasyonun her zaman 'bilgi aşkı' olduğunu söylemek zordur.

Elbette ki antropoloji disiplini, bireysel antropologların kişisel kariyerlerini değil sosyal sistemleri ve kültürel değişkenlikleri anlamak için vardır. Bununla birlikte, bu bilginin mesleğin saf ruhu-

nun hakimiyetindeki fildişi kulelerde üretilmediğini de akılda tutmamız gerekir; etten ve kemikten olan, hata yapabilir nitelikteki insan, daha ileri bir analiz için sorumludur; ve evrensel uygunalabilirliği olduğunu ileri sürdüğümüz analiz biçimlerimiz, 'Başkalarına' olduğu kadar zaman zaman da kendimize uygulanabilmelidir.

Antropologların sayısında 1960'lardan bu yana yaşanan patlama belki de en çok antropolojik yayınlarda görünür olmaktadır; o kadar ki bu alan içerisinde meydana gelen bütün gelişmeleri takip edebilmek artık oldukça zor bir hale gelmiştir. Yıllık olarak basılan profesyonel dergi ve monografilerin sayısı oldukça fazla olmakta ve disiplin içerisinde ayrıca giderek artan bir uzmanlaşmaya şahit olunmaktadır. Bölgesel uzmanlıklar, sağlık antropolojisi, sembolik antropoloji ve kalkınma antropolojisi gibi disiplin içerisinde giderek artan alt-dallarda yaşanan gelişmelere bağlı olarak bu alanın bir parçalanma tehditiyle karşı karşıya olunduğu söylenebilir. 1940'larda disipline dair genel bir bilgi sahibi olmak görece daha kolaydı; elden ele dolaşan kitap sayısı belki de ancak 30-40 civarındaydı. Oysa bugün, belirli bir alandaki kitapların sayısı muazzamdır ve dolayısıyla uzmanlaşma kaçınılmazdır. Bununla birlikte, eğer disiplin tek bir dal olarak yoluna devam edecekse, kültür ve sosyal sistemlere dair herkesçe kullanılan bilgilerin olması ve bu türden durumlarda ortak olarak paylaşılan temel bazı kavramların korunması önem arzetmektedir. Bu kitapla amaçlanan şey de uzmanlaştıkları alt-alan çok farklı olsa bile dünyanın her yerindeki antropologların profesyonel alışverişlerden bilgilenmelerini mümkün kılabilmek için bu ortak temeli büyük ölçüde sunabilmek olmuştur. Eğer böylesine paylaşılan bir dilden yoksun olursak ne ortak bir disipline ve ne de pek çok uzmanlık ve alt-dal arasında paylaşılan fikir ve tecrübelere sahip olabiliriz.

OKUMA ÖNERİLERİ

Gerald Berreman: *Behind Many Masks: Ethnography and Impression Management in a Himalayan Village,* Monograph no. 4, Indianapolis, IN: Society for Applied Anthropology: Indianapolis, 1962.

Kirsten Hastrup: *A Passage to Anthropology: Between Experience and Theory.* London: Routledge 1995.

Don Kulick and Margaret Wilson, eds: *Taboo: Sex, Identity and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork,* London: Routledge 1995.

C.W. Watson, ed: *Being There: Fieldwork in Anthropology.* London: Pluto Press 1999.

4

SOSYAL İNSAN

Benlik, gelişme içerisinde olan bir şeydir; ilk başta doğarken henüz ortada yoktur fakat zamanla, sosyal tecrübelere ve faaliyetlere dair süreçler içerisinde ortaya çıkar; yani, her birey, bütün bu süreçlerle ve bu süreçler içerisindeki diğer bireylerle olan ilişkilerine bağlı olarak gelişir.

– George Herbert Mead

İNSANIN SOSYAL KARAKTERİ

Basında zaman zaman vahşi bir ormanda ya da benzer bir ıssız yerde, kültürden ve insan topluluğundan yalıtılmış halde uzun yıllar geçirdikten sonra bulunan, 'orman çocukları'na dair aktarılan hikayeler duyarız. Bu türden hikayelere göre –ki en meşhuru Kipling'in Mowgli hakkındaki *The Jungle Book* adlı romanıdır- bu çocuklar genellikle eşekler olmak üzere bazı hayvanlar tarafından büyütülmüşlerdir ve dolayısıyla insanlarla iletişim kurma yeteneğine sahip değillerdir. Normalde bu tür 'orman çocukları'nın, hayvanların hareketlerine benzer nitelikte bir davranış sergiledikleri söylenir; hırlamak gibi sesler çıakrtırlar, insanlardan korkarlar ve bizlerin kültürel olarak yeterli olmamızı sağlayan dil yetisinden, görgü kurallarından ve diğer becerilerden yoksundurlar. Ne olursa olsun, bu türden hika-

yeler bir çeşit mittir fakat bununla birlikte insanın, sosyal bir sürecin sonucu olduğu gerçeğine dair kritik bir antropolojik içgörüyü sergilemesi bakımından kullanışlıdır. Michael Carrithers'in ortaya koyduğu gibi, 'insanlar, bebeklikten itibaren içinde yaşadıkları çevrenin önemli bir özelliği olarak diğer insanlara yönelirler' (1992, s.57).

İnsan karakteri dediğimiz şey, doğuştan getirdiğimiz değil öğrenmeyle edindiğimiz birşeydir. Antropolojik açıdan bakıldığında, gerçek manada insan, temelde sosyal ve kültürel dünyaya dahil olmamızla oluşur; bu anlamda, bireysel değil doğaldır. Bütün davranışlarımızın sosyal bir kökeni vardır; nasıl giyindiğimiz, dille nasıl iletişim kurduğumuz, mimiklerimiz ve yüz ifadelerimiz, ne yediğimiz ve nasıl yediğimiz gibi doğal olduklarını düşünme eğilimi gösterdiğimiz becerilerimiz aslında kazanılmış şeylerdir. Elbette ki insan ayrıca doğuştan getirdiği (beslenme, uyuma gibi) mutlak bazı ihtiyaçları olan biyolojik bir varlıktır fakat bu ihtiyaçların karşılanmasında her zaman için sosyal olarak oluşmuş bir takım yollar vardır. Bir biyolojik gerçeklik olarak insanlar, büyümek ve hayatta kalmak için yiyeceğe ihtiyaç duyarlar; diğer taraftan, yiyecek her zaman için belirlenmiş bir şekilde hazırlanan ve yenen birşeydir ve yiyecek alışkanlıkları her zaman değişkenlik gösterir. Pişirme biçimleri, kullanılan baharatlar ve yemeğin içine konulan malzemeler, birisine çok doğal gelirken bir başkası için tiksinti verici olabilir ve yiyeceklerin tabu olması - ki antropologlar tarafından oldukça büyük bir ilgi görmektedir- neredeyse her yerde görülen ancak toplumdan topluma değişiklik gösteren bir şeydir. Hinduların et yedikleri hiç bir şekilde düşünülmez; inançlarına bağlı Yahudiler ve Müslümanlar domuz eti yemezler; pek çok Avrupalı, at eti yemeyi reddeder ve benzeri gibi pek çok örnek vardır. Bunun yanı sıra mesela biyolojik olarak saç, kafamızda çıkan bir şeydir ancak bu gerçeklikle kurduğumuz ilişki, sosyal ve kültürel olarak şekillenmiştir. Uzatmamız, kısa kesmemiz, kazıtmamız, boyatmamız, kıvırcık yaptırmamız, düzleştirmemiz, yıkamamız ve taramamız hep içinde yaşadığımız toplumda geçerli olduğunu düşündüğümüz sosyal geleneklere bağlı olmaktadır.

İnsanoğlu, varoluşunu devam ettirmek için herkesçe paylaşılan bir dizi sosyal geleneğe veya hissettirmeden varolan bazı davranış kurallarına bağlı kalmaktadır. Örneğin İngiltere'deki insanların Japonca yerine İngilizce konuştukları, bir kimsenin otobüse binmek için bilet alması, şehrin ortasında çıplak dolaşmaması, bir komşusunun evine giderken zile basması gibi konularda genel bir görüş birliği söz konusudur. Bu türden sosyal gelenekler çoğunlukla doğal karşılanır ve dolayısıyla tabii kabul edilirler. Bu şekilde, neredeyse bütünüyle farklı geleneklerin doğal karşılandığı başka toplumları çalışarak kendimiz hakkında birşeyler öğrenmemiz mümkündür. Bütün bu çalışmalar bize, doğuştan ya da doğal olarak kabul ettiğimiz pek çok şeyin aslında sosyal bir inşa olduğunu gösterecektir.

DOĞA VE TOPLUM

Tablo 4.1. insani varoluşun bazı önemli boyutlarını ortaya koymaktadır. Sol-alt kutuda biyolojik bir tür olarak insan gösterilmektedir. Tipik olarak *homo sapiens'e* bu mercekten bakılarak, sindirim sistemi, ortalama uzunluk ve vücut ağırlığı, yenilenme özelliği ve beyin büyüklüğü gibi ortak olarak paylaşılan biyolojik özellikler düşünülmektedir. Dil öğrenebilme gibi bütün insanlarda ortak olan doğuştan beceriler de buraya aittir.

kültür	kültürel evrenseller	kültürel değişkenlik
doğa	genetik evrenseller	genetik farklılıklar
	paylaşılan	değişkenlik gösteren

Tablo 4.1. İnsani varoluşun dört farklı boyutuna dair bir kavramsallaştırma biçimi.

Alt-sağ kutucuk, insanda biyolojik olarak açıklanabilecek farklılıkları göstermektedir. Bazı bilim adamları, 'ırksal farklılıklar' gibi aynı zamanda kültürel değişkenliklere de sebep olabilen, insan popülasyonları arasında önemli biyolojik farklılıklar olduğunu ileri sürmüşlerdir (hala bunu dile getirenler de vardır). Bununla birlikte, dünya üzerindeki genetik değişkenliğin çok küçük bir oranı, geleneksel anlamda ırksal değişkenlik olarak düşünülenlerle ilgilidir (Cavalli-Sforza ve diğerleri 1994). Başlangıç noktası olarak bütün insanların %99.8 oranında ortak genlere sahip olduklarını söyleyebiliriz. Geriye kalan 0.2 oranın, yüzde 85'i her etnik toplulukta vardır ve 'ırksal' farklılıklar bu 0.2'nin yüzde 9'unu oluşturmakta ve yüzde 0.012 de genetik malzemedeki farklılığa karşılık gelmektedir. Ve son olarak, bu 'ırksal' değişkenliğin fiziksel görünüşteki farklılıkla ilişkili olmayan kısmı oldukça küçüktür. Örneğin, pek çok insan topluluğundaki yetişkinlerde, sütün sindirimi için gerekli olan laktoz enzimi bulunmayabilmektedir. Bu kritere bağlı kaldığımızda, Kuzey Avrupalılar ile Arapları ve Fulaniler gibi bazı Batı Afrikalıları aynı şekilde sınıflandırırken, Güney Avrupalılar ile çoğunluk Afrikalılar ve Doğu Asyalıları aynı kategoride düşünmemiz gerekecektir. İnsanların dış görünüşlerine göre ırklar halinde sınıflandırılmaları keyfidir ve bilimsel olarak ilgi çekici bir konu değildir. Bu nedenledir ki ırklara dair yapılacak çalışmalar kültürel değişkenlik içerisinde değil güce ve ideolojiye ilişkin yapılacak antropolojik çalışmalarda ele alınmaktadır.

Tablo 4.1.'in sol-üst bölümü, insanın paylaşılan kültürel ve sosyal boyutlarına -bunlar insanların toplum içerisindeki yaşamları sayesinde geliştirdikleri paylaşılan karakteristiklerdir- gönderme yaparken sağ-üst alan, kültürel değişikenliği göstermektedir. Bu ikisi bir arada düşünüldüğünde, bu boyutların antropolojik araştırmanın temelini oluşturduğu görülür. Antropoloji, farklı toplumlarda oluşan insani nitelikler arasındaki değişkenlikleri ortaya koyarak insan toplulukları arasındaki doğuştan getirilen değişkenliklerin dünya üzerindeki muazzam kültürel değiş-

kenlikleri açıklayamaması nedeniyle, insani varoluşa dair biyolojinin tam olarak açıklayamadığı geniş alanların olduğunu göstermektedir (Harris 1979). İnsani potansiyele dair biyolojik sınırların olduğu açıktır: örneğin, muhtemelen bünyesinde yaşayan insanlara uçmayı veya ölümsüzlüğün sırlarını veya yiyecek ve içeçek olmadan yaşamayı öğreten bir toplum bulunmamaktadır. Buna ek olarak insani potansiyelin bir takım ekolojik sınırlılıkları da bulunmaktadır. Antropoloji, genellikle bu sınırlılıkları çalışmayı kendi işi olarak görmemekte, daha ziyade insan yaşamının farklı biçimleri arasındaki farklılıklarla birlikte benzerlikleri açımlamaya çalışarak sosyal ve kültürel boyutlar üzerine odaklanmaktadır. Bununla birlikte antropoloji ile biyolojik açıklamalar arasındaki ilişki, tartışmaya açıktır. Bazı biyoloji-kökenli antropologlar ve sosyobiyolojistler, insan yaşamının önemli taraflarının son tahlilde bir genetik kökeni olduğu düşüncesini savunmaktadırlar. Çoğunluk antropologların da yer aldığı diğerleri ise onun yerine cinsler arasındaki farklılıklar veya hatta saldırganlık ile genellikle genetik-temelli olarak düşündüğümüz diğer duygular gibi doğuştan gibi görünen varoluşun boyutlarının sosyal ve kültürel ürünler olarak anlaşılması gerektiği fikrindedirler. Bu görüş genellikle saldırganlığın neredeyse hiç olmadığı veya daha genel olarak sergilenen duyguların bizim bildiklerimizden radikal bir şekilde farklı olduğu insanlara dair getirilen inandırıcı anlatılar ile kanıtlanmaktadır (Rosaldo 1984).

İnsanlığı genel anlamda düşündüğümüzde, insanlar arasında benzerlikler ve farklılıklar keşfedebiliriz. Çoğunluk biyologlar, benzerlikler üzerinde dururlar. İnsanların kültürel varlıklar olarak çalışılmaları ise çok daha karmaşıktır. Kesin olan şey şu ki antropoloji, daha önceden belirttiğimiz gibi bütün insanların kültürel ve sosyal geleneklere bağlı varlıklar olduğunu kabul ettiğinden mutlak suretle bütün insanlarda ortak olan birşeylerle ilgilenmektedir. Diğer taraftan, pek çok antropolog da bireysel değişkenlikleri ve belirli toplumların özgünlüğünü çalışmıştır.

Gregory Bateson (1904-80), ünlü bir İngiliz genetik bilimcisinin oğlu ve köken itibariyle de biyologtur. Ancak, yoluna antropolog olarak devam etmiş ve fakat yaşamı boyunca biyolojiye olan ilgisini de sürdürmüştür. Bateson'un ilk antropolojik monografisi olan *Naven* (1936), Yeni Gine'deki latful erkeklerinin, bir rol olarak homoseksüel gibi davrandıkları ritüel hakkındaki genel kabul gören bir çalışmadır. Daha sonra Bateson oldukça geniş konu başlıklarında kısa yazılar yazmıştır fakat, bütün yazılarında fikirler ve bu fikirlerin bağlamları arasındaki ilişki, bu süreç ve iletişim biçimini anlamaya dönük bir çaba etkili olmuştur. Şizofrenliğe ilişkin 'çifte-körlük teorisi' ile Bateson, çağdaş psikoloji üzerinde büyük bir etkiye sahip olmuştur; bu kapsamda, yunus balıkları ve akıl hastanesinde kalanlar arasındaki iletişim biçimleri üzerine araştırmalar yapmıştır ve bu çabalarıyla, sibernetiğin kurucuları arasında sayılmıştır. Teori ve epistemoloji (bilgi teorisi) anlamında antropolojiye kayda değer bir etkisi olmuştur. Beşeri bilimler ile doğa bilimlerinin bir sentezi olma anlamında yaptığı oldukça orijinal olan başlıca epistemolojik çalışması, *Mind and Nature* (1979)'dur. Bateson'un en önemli makalelerinin pek çoğu, *Steps to an Ecology of Mind* (1972) adlı eserinde toplanmıştır ve bir dizi kısa yazısı da ölümünden sonra basılan, *A Sacred Unity* (1991) adlı eserde yer almıştır.

Kültür kavramının dikenli bir tarafı, her zaman için paylaşılan birşeye gönderme yapması fakat bunu yaparken iki ayrı yolu kullanmasıdır. İlk olarak, kültür evrensel olarak paylaşılan birşeye atıfta bulunabilir; bu anlamda, bütün insanların paylaştığı bir nitelik hepsinin kültürlü olmaları gerçeğidir (Tablo 4.1: sol-üst kutucuk). İkinci olarak, kültür ayrıca tek bir kültür anlamında da kullanılabilmektedir (Tablo 4.1). Bu açıdan bakıldığında kültür, insana ait evrenselliklerin değil, topluluklar arasındaki farklılıkların (farklı kültürlenmiş olanların) bir belirleyicisidir. Kültürün her iki anlamı da yaygın bir şekilde kullanılmaktadır –ve zaman zaman da karıştırılmaktadır.

DİL

Yazar William Burroughs'un meşhur sözünde olduğu gibi, "dil, dışardan bulaşan bir virüstür". Biyologlar, Burroughs'un muhtemelen yanılmış olmasına rağmen, insanın konuşma fakültesindeki çeşitli bileşenlerin, insanın öteki türlerle paylaştığı diğer evrimsel özelliklerle ilişkili olduğunu ileri sürmüşlerdir. Dahası, sınırlı bir kaç kelimenin anlamlarının öğretilebildiği şempanzeler, ancak 'araba' gibi olgulara ait sınıflandırmaları yansıtan soyut kavramlar inşa edebilmekte, spesifik nesnelere dair kavramları ise edinememektedirler (Lieberman 1994).

Özellikle maymunlar gibi biyolojik yakınlığı olan türlerde de bazı benzerlikler görülmesine karşın yazılı dil genellikle insanın başlıca ayırdedici vasfıdır. Diğer türlerin hiç birinde insanda olan çok çeşitli seslere yakın anlamlı sesler çıkarabilme yoktur ve diğer hiçbir tür, konuşabilme yetisine sahip değildir. İnsan toplumlarında nesneler isimlendirilmekte ve sınıflandırılmakta; insanlar ile tanrılar ve ruhlar gibi soyut varlıklara da isimler verilmektedir. Her bir olgunun sembolik anlamı ve yazılı biçimi gelenekselleştirilmekte ve konuşma yoluyla toplum içerisinde işlenmektedir ve kavramlar ve semboller arasındaki karşılıklı ilişkisellik içerisinde insanların düşündükleri ve hareket ettikleri belirli bir kültürel evreni oluşturmaktadır. Diğer taraftan, açıkça görüldüğü gibi dünyanın farklı bölgelerindeki insanlar çok farklı diller konuşmaktadırlar ve bu anlamda dil (*tek* bir dil anlamında), kültür gibi, insan toplulukları arasındaki benzerliklerden çok farklılıkları betimleyen bir kavram olarak görülebilir.

Bununla birlikte, tıpkı dünya üzerindeki tek bir grup içerisinde pek çok genetik değişkenliğin görülebilmesi gibi, gruplar arasında da çok çeşitli linguistik ve kültürel değişkenlikler görülebilmektedir. Bir insan topluluğuna mensup bütün üyelerin temel bir bilgi birikimi ve dünya görüşünü paylaştıkları ve linguistik açıdan eşit derecede yetkin olduklarını belirterek, geleneksel toplumlardaki tektiplilik ve bütüncüllük üzerine vurgu yapma eğilimi gösteren erken

dönem antropologlar, topluluklar içerisindeki kültürel ve linguistik benzerlikleri abarttıkları temelinde sıkça eleştirilmişlerdir. Bununla birlikte, ana dil gibi önemli bir takım kültürel karakteristikleri paylaşıyor olsalar bile küçük topluluklarda dahi kültürel birikim, beceriler ve gerçek dünya görüşleri arasında önemli farklılıklar olduğu bugün artık gayet güzel bir şekilde ortaya konulmuştur.

KÜLTÜR VE EKOLOJİ

Bazı insanların, basit bir teknolojiye sahip olmaları nedeniyle 'doğaya daha yakın' oldukları fikri artık profesyonel antropologlar arasında o kadar ilgi uyandıran bir şey olmaktan çıkmıştır. Herkesçe paylaşılan ve insanı, öteki canlılardan ayıran temel şeyin kültür olduğu modern sosyal ve kültürel antropolojide bir dogmadır ve bazı insanların ötekilere nazaran 'daha kültürlü' olduklarını ileri sürmek saçmadır. Bütün toplumlardaki insanlar, farklı şekillerde olsa da eşit derecede kültürlüdürler.

Diğer taraftan, modern toplumlarda o kadar da seyrek olmayan bir görüş, basit teknoloji kullanan insanların doğadaki süreçleri anlamada belirli bir sezgiye sahip olduklarını çünkü biz modernlerin, kendi hesabımıza, bizimle doğa arasına yabancılaştırıcı bir işlev gören –bilgisayarlar, beton binalar, otoyollar ve kitaplar gibi- duvarlar çekerek 'kendimizi doğadan uzaklaştırmışken', onlar bize oranla 'doğaya daha yakın' yaşamaktadırlar, fikrini savunmaktadır. İsterseniz, bir örnek üzerinden gidelim.

Bugün kuzey-doğu Zaire içerisinde yer alan Ituri ormanındaki Mbutiler, basit bir teknoloji kullanmakta, cinsiyet, yaş ve kişisel niteliklere dayanan bir sosyal farklılaşmaya dayanmakta ve avcılık ve toplayıcılık yaparak yaşamaktadırlar (Turnbull 1979 [1961], 1983). Avcılığı iki şekilde yapmaktadırlar: bireysel olarak yay ve ok kullanarak ve toplu halde, ağ tuzakları kurarak. Kadınlar ve çocukların görevi, oldukça bol bulunan, yenilebilir şeyleri toplamaktır. Onlara göre yeterince yiyecek bulunamaması aptallıktan kaynaklanmaktadır.

Mbutiler, her biri yaklaşık yirmişer kişiden oluşan gruplar halinde yaşamaktadırlar ve sınıflandırıcı bir akrabalık sistemleri vardır. Sıralama, cinsiyet, yaş ve kişisel otoriteye göre olmakta ve yaşam-geçişleri, ayrıntılı ritüellerle gösterilmektedir. Ayrıca düğünler de önemli ritüellerdir ve boşanmayı caydırıcı davranılmaktadır. Her ne kadar evlilik-dışı cinsel ilişki yaşansa da buna karşı olumsuz yaklaşılmakta ve tasvip görmemektedir. Filört etmek sıkı kurallara bağlanmıştır.

Hem erkekler ve hem de kadınlar hayatta kalmak için gerekli olan çok çeşitli bir dizi beceriye sahiptirler. Bu beceriler çoğunlukla kültüre özel şeylerdir; nitekim, Bantuca konuşan ve çoğunluğu tarımla uğraşan komşu insan topluluklarında görülmemektedir. Avlanma teknikleri, okların ucuna takılacak olan zehir ve bal-toplama teknikleri erkeklerin sahip olması gereken en önemli becerilerilerdir. Kadınlarsa ormandaki bitkiler ve bunların kullanım şekilleri üzerinde uzmanlık bilgisine sahiptirler: mesela hangilerinin yenilebilir olduğu, hangilerinin tedavi amaçlı kullanılabileceği ve hangileriyle hasır sepet yapılabileceğini bilirler.

Bütün erkekler, daha büyük güçlere ulaşma imtiyazına kavuştukları, *molimo* denilen gizli bir külte tabi olmaktadırlar. Önemli ritüellerde, molimo trampeti çalınmakta ve o ritüele özgü şarkılar söylenmektedir.

Kısacası, Mbutilerin yaşamı başından sonuna kültürel olarak belirlenmiştir. Bu anlamda, onların yaşamının sanayileşmiş toplumlardakine nazaran 'doğaya daha yakın' olduğunu varsaymak çok da anlamlı değildir.

Diğer taraftan, doğa üzerinde yaptıkları değişikliklerin tarımla uğraşanlar veya sanayileşmiş olanlar gibi farklı geçim şekilleri olanlardaki kadar büyük bir önem arzetmediği açıkça görülmektedir. Nüfusları oldukça yavaş artmaktadır ve içinde yaşadıkları çevredeki temel süreçleri daimi olarak değiştirmemektedirler.

Bir başka açıdan bakıldığında, Mbutilerin tarımla uğraşan veya sözgelimi Paris'te yaşayan insanlara kıyasla, doğaya daha yakın ol-

dukları sonucuna varmak da çekici görünebilmektedir. Onların dini, ormanla kurulan derin bağlar sonucunda karakterize olmuştur; hepsinden ötesi, geçimleri ormanın onlara verdiklerine bağlıdır ve dolayısıyla da ormandaki ruhlara tapmaktadırlar. Buna karşın, Claude Meillassoux (1967), tarımla uğraşanlar arasında doğayı bir düşman gibi görme eğilimi olduğunu yazar. Turnbull'un etnografyasına dayanan Meillassoux, Mbutiler doğayı bir *özne* olarak görürlerken komşu topluluklardaki çiftçilerin bir *nesne* –sürekli olarak ekip biçtikleri, değişikliklere tabi tuttukları, yabani otlardan ve hayvanlardan korudukları bir şey- olarak gördüklerini ileri sürer.

Diğer bir taraftansa, Mbutiler de Bantular veya Fransızlar gibi çocuklarını öteki kabilelerden ve hayvanlardan koruyup, yetiştirmek için büyük cefalar çekerler: çocuklar başlangıçtaki, herhangi bir kalıba uymayan hallerinden uygun yolu bulacak şekilde dönüşürler; böylece gerçek birer Mbuti olurlar, ne az ne fazla.

İKİ DOĞA VE İKİ YAKLAŞIM

Antropoloji, doğa hakkında iki tür temel kavrama sahiptir: dıştaki doğa veya ekosistem ve içteki doğa veya insan doğası. Bu kavramların her ikisi de kültürün karşıtını temsil etmektedir. Kültürel olan, her zaman için doğal olandan başka birşeydir ve kültür, bazen doğal denilen şeyin reddini ve her zaman için de belirli bir dönüşümü çağrıştırır. Claude Levi-Strauss'un, bütün insan topluluklarının kültür ve doğa arasında bir ayrıma gittikleri şeklindeki aksiyomu pek çok antropolog tarafından kabul görmektedir (gerçi kimileri, karşı çıkmaktadır). Etrafımızı saran, insani olmayan unsurlar, zaman zaman insani projelere bir tehditmiş gibi gözükebilmektedirler: ürünlerimizi tahrip etmekle, hayvanlarımızı telef etmekle ve benzeri bir takım şeylerle tehdit edebilmektedirler. Her kültürel uğraş, hem dışsal ve hem de insan doğasına dair belirli bir çağrışım yapar görünmektedir.

Duyular

Karl Marx bir keresinde beş duyumuzun doğanın değil bugüne kadar ki dünya tarihinin bir ürünü olduğunu yazmıştır. Her ne kadar Marx bu düşüncesini ilerletmemişse de böylelikle, çoğu zaman antropologların görmezden geldikleri iki önemli problem dizisine dikkat çekmiştir: duyuların kullanılması, kültürden kültüre ne gibi bir değişiklik göstermektedir ve bu değişkenlik nedeniyle ne gibi bir metodolojik problem ortaya çıkmaktadır?

Pek çok –belki de çoğunluk- etnografik yazım içerisinde belirli bir görsel önyargıdan söz etmek mümkündür. Alandaki düzene dair yapılan betimlemeler genellikle mekansal düzenlemeler, binalar, ağaçlar ve göze gelen diğer şeylerle sınırlı tutulmaktadır. Seslere, tatlara ve kokulara dikkat çekici bir biçimde yer verilmemektedir.

Buradan hareketle, Mary Louise Pratt (1986), kokuların etnografik anlatılarda neredeyse hiç yer almadığını, oysaki dünyayı düzenlerken kokunun çok büyük bir öneminin olduğu toplumlar bulunduğunu kaydetmektedir. Constance Classen (1993), Andaman adalarında yaşayan Ongeelerin, kokuya göre düzenlenmiş bir dünyada yaşadıklarını gözlemlemekte ve bunun, Batı'da bilimsel akılcılığın gelişmesiyle birlikte kaybolan koklama yetisiyle ilgili olduğunu belirtmektedir. Gül, antik ve ortaçağda kokuyla ilgili bir simgeyken on sekizinci yüzyılla birlikte, temel amacının 'göze hoş gelmesi ve zihni dağıtması' olmuştur (Classen 1993, s.27).

Steven Feld (1982), *Sound and Sentiment* adlı eserinde, seslerin ve müziğin ana kozmolojik kategoriler olduğu Yeni Gine'de yaşayan Kaluli topluluğunu betimler. Kaluliler, kuşları yalnızca görünüşlerine göre değil fakat ayrıca ötüşlerine göre de sınıflandırmaktadırlar. Gerçekten de Feld, seslerin Kaluli toplumunda nasıl bir sembolik anlam sistemi işlevi gördüğünü gösterir. Dolayısıyla Kaluliler için seslerin ve müziğin hayli önemli bir yeri vardır. Daha genel konuşmak gerekirse Walter Ong (1969), yazılı

toplumlardan farklı olarak sözlü toplumların, bir dünya resmi oluşturma eğiliminde olmadıklarını ve bu nedenle uç anlamda, belirli bir 'dünya görüşü'ne de sahipbulunmadıklarını fakat onun yerine 'ses ve harmoni gibi ayrıntılı işitsel kavramlarla bir gerçeklik canlandırdıklarını' ileri sürmektedir. Classen, Meksika'daki Tzotzil, Adaman Adaları'ndaki Ongee ve Kolombiya'daki Desana'dan oluşan üç farklı sözlü topluluğu karşılaştırarak her birinin kendine göre bir dünyayı anlamlandırma şeklinin olduğunu: 'Tzotzillerin, içinde yaşadıkları evreni ısıya göre, Ongeelerin kokuya göre ve Desanaların da renklere göre düzenlediklerini', ortaya koymaktadır (Classen 1993, s.122). Diğer bir deyişle, görsel/işitsel çatışması aslında oldukça basit olsa da duyu organlarının sosyal kullanım biçimi çalışılırken önem arzettiklerine işaret etmekte ve ayrıca kritik bir şekilde etnografların gördüklerine ve görsel metaforlara olan aşırı bağlılığını yansıtmaktadır (Salmond 1982).

Aynı zamanda, kültür de tabiatı gereği doğayla bağlantılı olmak zorundadır. Pek çok insan doğanın, kültürün ihtiyaç duyduğu ham maddeleri sağladığını düşünmektedir ve bu ikisi arasında karşılıklı dayanışmaya dayalı güçlü bir ilişki vardır. Doğa ayrıca, kendisine kıyasla daha kırılgan, daha korunaksız ve geçici görünen kültürel ürünlere karşın daha güçlü ve daha kalıcı gözükmektedir. Eğer bir kimse belirli bir sosyal düzeni 'doğal' olarak yansıtmayı başarabilirse, onu gerçekten meşru kılacaktır.

Her ne kadar kültürel ürünler için bir ham madde sağlayıcısı her zaman için gerekli ise de doğa her zaman için tehdit edici ve kontrol edilmesi zor bir şey olarak görülmüştür. Aynı zamanda belirsizlik de söz konusudur: aynı anda hem meşrulaştırma ve hem de meşrulaştırmama kaynağı olabilmektedir. Marilyn Strathern (1992), *After Nature* adlı eserinde doğal üretimi teknolojik olarak kontrol edilebilen (kültürel) üretimle (test tüpleri, döllenme, taşıyıcı anneler vb.) yer değiştirmeye çalışması anlamında istisna teşkil eden bir

soy ve akrabalık sistemini betimlemektedir. Bunun açıkça görülen sonuçlarından biri, neyin kültürel ve doğal olarak görüldüğüne dair popüler algılardaki değişim olmuştur. Strathern'in kitabı, yirminci yüzyılın sonlarındaki İngiliz orta sınıf akrabalığını ele almaktadır.

Doğa-kültür ilişkisine iki ana yoldan yaklaşılmaktadır. Bir taraftan, bir kimse farklı toplumlarda doğanın ve doğa-kültür ilişkisinin nasıl kavramsallaştırıldığını çalışabilir; diğer taraftansa, doğanın (çevre veya insanın doğuştan getirdiği karakteristiği) toplumu ve kültürü nasıl etkilediğini soruşturabilir. Buradan hareketle denebilir ki doğa, hem doğanın kültürel yansıtımlarında ve hem de insanların yaşamlarını bir şekilde etkilemesine karşın kültürün ve toplumun dışında bir şey olarak varlığını sürdürmektedir. Biyolojik bir tür olarak biz, ekosistemin içerisinde yer almakta ve onu değiştirmekteyiz; kültürel varlıklar olarak kendi çevremiz hakkında kavramlar geliştirmekte ve kendimizi de bunun dışında konumlandırmaktayız.

ETKİLEŞİM VE AKTÖRLER

Sosyal yaşam, herşeyin ötesinde, bir takım eylemlerden ve etkileşimlerden oluşur: eğer insanlar etkileşim içerisine girmeye bir son vermiş olsalar toplum da varlığını sürdüremez. Bu noktada eylem ile onunla ilgili bir başka kavram olan davranış arasında bir ayrıma gitmek amacımız açısından iyi olabilir: davranış, insanların ve hayvanların dahil oldukları gözlenebilir olaylara gönderme yaparken eylem, kavramın buradaki kullanım biçimiyle, aktörlerin yaptıkları üzerinde düşünebildikleri şeyleri çağrıştırmaktadır. İnsani varoluşun kasıtlı (iradi, dönüşlü) yanlarına dikkat çeker. Bilebildiğimiz kadarıyla insanın dışındaki hiçbir tür, kasıtlı bir davranış oluşturamamaktadır. Karl Marx, *Kapital*'inde, yapıcı bir insan ile bir arıyı karşılaştırırken bu gerçeğe gönderme yapar (Marx 1906 [1867-94]). Arı kovanı, mimar tarafından yapılmış olana göre çok daha iyi tasarlanmış ve daha işlevsel olabilir (en azından ortalama bir eve göre) fakat, ikisi arasında bir nitelik

farkı vardır: bir mimarın kafasında henüz işine başlamadan önce bilincinde oluşturduğu bir ev imgesi vardır oysa arının benzer bir imgeden hareket ederek işe koyulduğunu düşünmek pek de akıllıca görünmemektedir. Arı, doğrudan doğruya önceden-programlı 'içgüdüleri' ile hareket etmekteyken aktör insan böyle değildir.

Bu noktada faillik (agency) kavramı, her zaman ne gibi sonuçlar doğuracağını öngöremese bile insanın yaptığı şeyi bilmesini çağrıştırmaktadır. Diğer bir deyişle, bir şeyi o anda bir kimsenin yaptığından başka türlü yapmak her zaman için mümkündür. Faillikteki bu belirlenmemişlik, fail insanın hareketlerini tahmin etmeyi zorlaştırmaktadır; gerçekten de pek çok sosyal bilimci bunun prensip olarak imkansız olduğu fikrindedir.

Antropoloji ve sosyolojide, eylemde bulunan bir insandan genellikle aktör (veya fail) diye bahsedilmektedir. Bu kavram ayrıca kolektif aktörleri de içerebilmekte ve bu nedenle de 'kişi', 'birey' ve benzeri kelimelerden daha kapsayıcı olmaktadır. Örneğin bir devletten aktör diye bahsolunabilmektedir. Dahası *şirketler*, antropolojik çalışmalarda genellikle aktörler olarak gözükmektedirler. Bir şirket, insan kümelerinden oluşmuş, bir veya birkaç anlamda eylemde bulunan bir aktör olarak karşımıza çıkabilmektedir. Pek çok toplumda, siyasal partiler ve ticaret birlikleri, tipik aktörlerdir; diğerlerindeyse, akraba grupları şirketleri oluşturmaktadırlar (bkz. 5-7 ve 11.Bölümler). Şirket kavramı, kategoriden ayrılmalıdır: insanlardan oluşan bir kategori, sınıflandırma aşamasında hiç bir şekilde eylemde bulunan bir unsur olarak işlev görmese dahi ortak birşeylere sahiptir.

Faillik veya eylem kavramı, genellikle etkileşim kavramıyla yer değiştirebilmektedir. İnsanların etkileşim olarak gördükleri şeyi kavramsallaştırmak failliğin karşılıklı karakterine dikkat çekmektedir ve çoğunluk eylemler, sadece diğer aktörlere yönelik olmayıp aynı zamanda ilişkilerle de şekillenmektedir. Sosyal antropologlar tarafından çalışılan en küçük varlık tek bir birey değil, iki birey arasındaki bir ilişkidir. Bir başka şekilde söylersek, iki kişi arasındaki karşılıklı ilişki toplumun en küçük yapı-taşı olarak görülebilir.

STATÜLER VE ROLLER

Sosyal gelenek, etkileşim, şirketler ve kategoriler gibi terimler oldukça soyut, karşılaştırmalı kavramlardır. Bunlar, kültürlerarası karşılaştırmalar için kullanışlıdırlar fakat aynı zamanda nadiren yerli (veya emik) kelime dağarcığının bir parçasıdırlar. Bu ayrıca, içerisinde insanların yer aldığı çeşitli türdeki sosyal ilişkileri betimlemek için geliştirilmiş diğer kullanışlı kavram grupları için de geçerlidir. Birincisi, toplumun bütün üyelerinin diğer üyelerle ilişkilerinde bir takım hakları ve yükümlülükleri vardır ve iki bireyin birden aynı haklara ve yükümlülüklere sahip olması zordur. İkincisi, herkesin ilişkide olduğu farklı kişiler ve durumlara göre farklı hakları ve ödevleri vardır. Sosyal süreçlerin bu yönleri arasında analitik bir ayrıma gitmek için sosyal statülerden bahsetmek adet haline gelmiştir.

Statü, sosyal bir ilişkiyi tanımlayan ve başkalarıyla olan ilişkisinde belirli haklar ve ödevler yükleyen, kişinin sosyal olarak tanımlanan bir yönüdür. Her bir kişinin, amca, diş hekimi, komşu, müşteri, arkadaş gibi çok sayıda statüsü olabilir. Sosyal kişi, bütün bu statüleri toplamından oluşan ve ona göre tanımlanan bir şeydir. Her bir statüye bağlı olarak zaman içerisinde sürdürülmesini sağlayan, belirli sosyal beklentiler de vardır. Her bir statünün kişi açısından göreceli önemi çok büyük değişkenlik gösterir. Örneğin, dini veya etnik bir gruba üyelik bir aktörün failliği üzerinde her anlamda etkide bulunacağından son derece önemli olabilir. Akrabalığın göreceli olarak daha az önemli olduğu toplumlarda, torun vb. gibi statüler birey açısından daha az önemlidir – bu tür statüler, kişiyi daha az sayıdaki durumlara göre tanımlar ve kendi algılamasına marjinal kalır.

Verilen ve *kazanılan* statüler arasında bir ayrıma gitmek aydınlatıcı olabilir. Verilen statülerden vazgeçmek mümkün değildir, mesela yedi yaşındaki bir çocuk, iki senelik bir bebek olmayı seçemez. Diğer taraftan kazanılan statüler, aktör tarafından elde edilmiştir. Modern toplumlarda, bir kimsenin mesleği genellikle kazanılan bir statü olarak görülür fakat pek çok toplumda bunun da verilen (seçilen değil) bir statü olduğu açıkça görülmektedir. Klasik ant-

ropoloji ve sosyolojideki temel bir konu, modern toplumların nitelik olarak geleneksel toplumlardan birincisinde statüler kazanılmaktayken ikincisindeki pek çok statünün verilmesi anlamında farklı olduğu görüşüdür. Ferdinand Tönnies'in (1963 [1889]) meşhur 'Gemeinschaft' (topluluk) ile 'Gesellschaft' (toplum) arasındaki ayrımı ile birlikte Maine'nin sözleşme ve statü temelli toplum ayrımı bu ikiliği gösterir. Sonraki araştırmalar bu türden yapılan ikilikler işini biraz basite indirgese de analitik bir başlama noktası olarak hala kullanışlı olduğunu göstermiştir, denebilir.

Statü kavramıyla yakından ilişkili bir başka kavram da roldür ve bu iki kelimenin zaman zaman birbirlerinin yerine kullanıldıkları olur. Bununla birlikte antropolojide rol, genellikle statünün dinamik tarafı olarak tanımlanır, yani bir kimsenin statü tanımı tarafından belirlenmiş sınırlılıklar içerisindeki gerçek davranışı olarak görülür. Modern toplumlarda varolan tipik statülerden biri, 'otobüs şoförlüğüdür'; burada otobüs şoförlüğü, kişinin mesleğini yaparken yaptığı iştir.

Belirli bir sosyal statüye mecbur olmak bir kimsenin hareketlerini belirli şekillerde yönlendirici olur. Örneğin bir prensesten gecenin geç saatlerinde bira içip, pejmürde bir şekilde sokaklarda dolaşmaması beklenir. Inuitler arasında yaşayan bir şamanın, gerektiğinde doğaüstü güçlerle bağlantıya geçmesi beklenir; Trobriand adasındaki bir kadının, cinsel açıdan tek eşli olması gerekir; Alman fabrikasında çalışan bir işçinin her iş günü sabah saat 8'de giriş kaydını yaptırması istenir. Bir kimse, statüye bağlı rolüyle bağlantılı kuralları ve beklentileri ihlal ettiğinde toplumun diğer üyeleri, çeşitli yaptırımlar ve cezalandırma biçimleriyle buna karşı çıkabilirler.

ROLLER ARASINDA GEÇİŞ

Statülerin değişken olmasına ve yaptırımların düzenli olarak uygulanmasına bağlı olarak sosyal yaşamın belirli bir dereceye kadar düzenliliği ve tahmin edilebilirliği vardır. Bununla birlikte, bu tahmin edilebilirlik mutlak değildir. Eğer öyle olsaydı biz sosyal bilimciler

de en önde gelen peygamberlerden olurduk. Sosyal statü ve onun dinamik karşılığı olan rol, beklentiler ve olası yaptırımlarla bağlantılı belirli haklar ve ödevler vererek aktörü bazı mümkün hareket alanlarına yabancılaştırmaktadır. Bununla birlikte, bir kişinin sosyal statüsü hiç bir zaman için onun bütün faillik alanını tanımlamaz. Bu kısmen, statünün nadiren, her durumda nasıl davranılacağına dair kesin, detaylı kurallar gerektirmesi ve rolün statüyle aynı şey olmadığı gerçeklerinden kaynaklanır. Diğer bir deyişle, bir kimse belli bir şekilde davranmaya zorlanamaz – örneğin, her ne kadar 'babalık' statüsü belirli beklentileri gerektirmekteyse de her toplumda uygulanan baba rolleri oldukça büyük farklılıklar göstermektedir. Buna karşın, her statü, aktörlerin, uygulamadan önce yorumda bulunmak zorunda olmaları anlamında muğlaktır.

Filozof Jean-Paul Satre (1957 [1943]), mikro-sosyolojik ve varoluşçu temel çalışması olan, *Being and Nothingness* (L'Etre et le neant) adlı eserinde, aktörlerin statüler üzerinde nasıl da zoraki ve bilinçli bir şekilde düşündükleri, nasıl tanımladıkları ve uyguladıklarını titizlikle betimler. Bu konuda verdiği en meşhur örneklerden biri, bir Paris kafesinde, 'garsonluğu' temkinli ve profesyonel bir şekilde elde etmeye çalışan bir garsonla ilgilidir. Göz bakışları, yüz hareketleri, hızlı hızlı yürürken nasıl bir taraftan da içecekleri soğukkanlı bir şekilde dökmeden taşıması, onun garsonluğuna dair oldukça net bir resim sunmaktadır. Oysa, bütün bunları evinin mutfağında, eşine karşı yapmış olsaydı muhtemelen bir kaç hafta içerisinde boşanma sınırına gelirlerdi.

Satre, rol kapma konusundaki felsefi betimlemelerinde, o tarihten bu yana pek çok sosyolog ve antropolog tarafından ele alınarak devam ettirilen bir konuyu gündeme getirmiştir. Bu betimlemeler, aktörlerin, statülerini kötüye kullanabilme ve böylelikle kendilerini bağımsız kılabilme –statüleri kötüye kullanmalarından değil, statülerden kaynaklanabilecek baskıdan kurtulmalarından- becerilerine odaklanmıştır. Buradan hareketle, denebilir ki aktörler, kendi statülerine belli bir mesafeden yaklaşabilirler, ilişkide oldukları diğer aktörlere kim oldukları hakkında belli bir izlenim verebilmek amacıyla, belirli sınırlar içerisinde çeşitli kararlar verirler. Rol kapma konu-

sunda yapılacak çalışmalarla, sosyal yaşam içerisindeki özgürlük ve baskı arasındaki ilişkinin çeşitli yönlerini çalışma imkanı bulabiliriz.

Literatürde rol kapma ve rol mesafesi konularında belki de en etkili eserlerden biri Erving Goffman'ın *The Presentation of Self in Everyday Life* (1978 [1959]) adlı eseridir. Yazar burada, çok çeşitli bir dizi örnek üzerinden, sonuca ulaşmak için nasıl da öyle ya da böyle verilmiş statülerin ve sosyal ilişkilerin kullanıldığını göstermektedir. Goffman, sosyal süreçlere dair betimlemelerinde, tiyatrodan aldığı ifadelere başvurur. Aktörlerden, rollerden ve performanslardan bahseder, sahnenin önü ve arkası arasında bir ayrıma gider. Bununla yapmak istediği şey, tıpkı (gerçek) aktörlerin sahne arkasındaki soyunma odalarında, şakalar yapmaları, kendi gerçek duygularını sergilemeleri, sahnedeki rollerinin gereklerinden sıyrılmış olarak özgür hissederek gerçek anlamda kendileri olabilmeleri gibi iyi idare ettiğimiz ve kendimizi güvende hissettiğimiz durumların olduğunu göstermektir. Oysa bunun tersine olarak sahnenin önünde, görüntü yönetimi önemli hale gelmektedir: aktör, seyirci üzerinde bıraktığı izlenimin bilincinde olmalı ve arzulanan bir sonuç oluşturmaya çalışmalıdır. Bu türden bir durumda, bir kimsenin, rolünün üstesinden tam anlamıyla gelemediği için bir parça rahatsız hissettiği resmi görüşmelerde veya diğer türlü senaryolarda olduğu gibi kişi, Goffman'ın görüntü yönetimi diye adlandırdığı şeyde olduğu gibi belirli bir şekilde gözükmeye zorlamaktadır.

Görüntü yönetimi kavramı, Norveç'in batısında sosyal örgütlenme çalışmış olan Fredrik Barth (1966) tarafından alıntılanmıştır. Teknede bir kaptan, beş altı balıkçı tayfası ve bir 'ağcı' vardır. Hepsi de çok çeşitli statülere sahiptirler fakat o an için teknedeki statüleri en önemli olandır. Her bir aktör kategorisi, spesifik bir iş tanımına sahiptir. Kaptanın işi, dümene yön vermek ve tayfaları gözetmektir. 'Ağcı'dan balıkların olduğu yeri bulması beklenmektedir ve çok sayıda balık olduğunu düşündüğü bir yere gelindiğinde tayfalara ağı atmaları için talimat vermesi istenmektedir. Tayfalarsa, kendilerine verilen bütün bu işleri yapmakla yükümlüdürler.

Barth, bu basit statü dağılımını hareket noktası alarak, teknede oynanan rol durumunu betimlemiştir. Statülerin belirli yönlerinin nasıl da fazlasıyla vurgulandığını göstermiştir; yani, aktörler kendi görüntü yönetimlerinde bu yönleri yansıtmak konusuna büyük önem vermişlerdir. Kaptan, tecrübeli, adaletli ve bilge bir adam gibi davranmıştır. Tayfalar sık sık güvertede toplanarak okyanusu seyretmişler ve iyi bir iş çıkarmak konusundaki isteklerini dışa vurur şekilde konuşmalar yapmışlardır. Daha çok 'düzenbaz' gibi bir rolü olan ağcı, kısmen mistik kökenleri olan büyük sezgisel güçlere sahip olduğuna dair bir görüntü vermeye çalışmıştır; bu kapsamda, havayı inceleyerek, başkalarınca görünmeyen bir takım işaretler bulmuş, huzursuz bir şekilde gezinerek avlanmak için uygun anı koklamış ve benzeri bazı davranışlar sergilemiştir. Bu durumda, rolün belirli yönlerine kasdi bir şekilde fazla bir vurgu yaparak bütün aktörler, statülerinin gereklerini yerine getirmekte fazlasıyla ehil olduklarını göstermeye çalışmışlardır.

O halde bizler, 'oynadığımız' rollerle özdeş miyizdir? Sosyal yaşam büyük ölçüde bilinçli bir şekilde yapılan görüntü yönetimini ve son tahlilde manipülasyonu mu içermektedir? Goffman'ı ve takipçilerini, görüntünün sosyal yaşam içerisinde tuttuğu yere fazla önem verdikleri ve böylece hiç bir hareketin samimi ve içten olmadığını düşündükleri için eleştirmek çekici gelebilir. Belli bir doğruluk payı olsa da böylesi bir eleştiri, büyük ölçüde yanlıştır. Çünkü Goffman'ın ana noktası, yaptığımız herşeyi sosyal yaratılar olarak tanımlayan sosyal gelenekler olduğu gerçeğidir. Kişi, en güçlü ve samimi duygularını açıklarken bile bu duyguların nasıl ifade edileceğini belirleyen, kültürel olarak tanımlanmış, spesifik bir takım kurallar izlemektedir. Kabul edilebilir olabilmesi için en spontane gelişen hareketlerin bile sosyal olarak tanımlanmış bir ifade biçimine kanalize olması gerekmektedir.

Dahası, bir kimse toplumdaki gelenekleri yok saymak istediğinde bile bunu yapmanın yolları sınırlı sayıdadır. Genellikle modern toplumlarda sosyal geleneklerin eleştirilmesi oldukça yaygındır. Çünkü buralarda gelenekler birer 'deli gömleği' veya insanların gerçek ben-

liklerinin ortaya çıkmasını engelleyen birer 'hapishane' gibi betimlenirler. 1960'larda ve 1970'lerde, Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'daki pek çok toplumda oldukça büyük sayıdaki bir gençlik grubu 'daha doğal, daha otantik' bir şekilde yaşamak amacıyla 'boş rutinler' olarak gördükleri şeyleri reddetmişlerdir. Saçlarını uzatmışlar, pek çok kişiyle evlilik dışı ilişkiler kurmuşlar, çevreye zarar veren kültürel uygulamaları vb. pek çok şeyi reddetmişlerdir. O günden bu yana, bu tür hareketleri eleştirenler, bu durumdan iki sosyal bilimsel dersin çıkartılabileceğini ileri sürmüşlerdir. Birincisi, yeni sosyal gelenekler, uzun-saçlı isyankarlar arasında süpriz bir hızla yayılmıştır. Örneğin, belirli bir kıyafet koduna uymadığı sürece bir kimse gruba kabul edilmemiştir. İkincisi, bu 'boş rutinler' bir tarafa bırakıldığında geriye yapacak pek fazla birşey kalmadığının veya çok az şey kaldığının ortaya çıktığı ileri sürmüşlerdir. Diğer bir deyişle, insanlar hoşlanmasalar bile bir takım sosyal ritüellere, geleneklere ve rutinlere bağımlıdırlar.

GÜÇ VE SOSYAL YAŞAM

Rol teorisine karşı getirilen yaygın bir eleştiri, onun toplumdaki güç ilişkilerini ele almakta yetersiz kaldığı şeklindedir. Sosyal gelenekler, rol beklentileri ve toplumdaki rollerin ve statülerin dağılım biçiminin güç anlamında sistematik farklılıkları arttırdığı açıktır. Bazı aktörler ötekiler üzerinde ciddi bir güce sahiptirler; bazılarının kendi yaşamları üzerindeki kontrolleri bile oldukça sınırlıdır ki başkalarının yaşamlarına etkileri olsun. Sosyal yaşamın bu boyutu sadece Goffman'ın ve diğer rol kuramcılarının çalışmalarında dolaylı bir şekilde ele alınmıştır.

Güç, ne olduğunun anlaşılması zor ve karmaşık bir kavramdır. Filozof Bertrand Russell bir keresinde fizik için enerji neyse, sosyal bilimciler için de güç odur demiştir; gerçekten de güç, işin son derece merkezinde olan bir kaç kavramdan biridir fakat onu tam anlamıyla tanımlamak imkansız derecesinde zordur. Gücün, evrensel olarak üzerinde uzlaşılan herhangi bir tanımının bulunmaması düşünüldüğünde Russell'ın söylediği bugün de geçerli gözükmekte-

dir. Hem kamusal ve hem de özel alandaki güç ilişkileri düşünüldüğünde toplumlar arasında son derece önemli ve net farklılıkların bulunduğu açıktır.

Bu noktada, gücün kavramsallaştırılmasındaki iki temel yaklaşım arasında bir ayrıma gitmek aydınlatıcı olabilir. Daha genel anlamda, böylesi bir toplum sonraki bölümlerde sırasıyla aktörün bakış açısı ve sistematik bakış açısı diye tartışılacak olan iki temel yolla kavramsallaştırılabilir (bkz. özellike 5. Bölüm). Toplum, ya kasıtlı ve istenen failliğin bir sonucu veya bütün faillik üzerinde belirleyici olan kurumsal yapılardan oluşan bir bütün olarak düşünülebilir. Eğer güce, aktörün bakış açısından bakarsak (Max Weber'in görüşü), sosyal ilişkilerin bir yönü olarak yani tam adıyla bir başkasına kendi başına yapmayacak olduğu bir şeyi yaptırabilme kabiliyeti olarak tanımlanabilir. Yok eğer sistematik açıdan bakarsak (Marx'ın yaptığı gibi), o takdirde güç farklılıklarının toplumun dokusu içerisine yerleştiğini ve gerçekte sosyal ilişkilerin bir sonucu olarak oluştuğunu göstermek kritik bir hale gelecektir. Bir kimse, öyle kolayca güçsüz bir statü seçemez. Diğer taraftan, bir kimse kesinlikle bir başkasının göreceli konumunu yükseltebilir, o nedenle, analitik sebeplerle birbirinden ayrı düşünülmeleri şart ise de her iki bakış açısının da kullanışlı olduğu söylenebilir ve günümüzdeki çoğunluk antropologlar analizlerinde her ikisi arasında gidip gelmektedirler.

BENLİK

Rol teorisine karşı dile getirilen bir başka eleştiri, benliğin entegre bir bütün olduğu ve onu birbirinden ayrı rollere 'bölünmüş halde' düşünmenin yapay olacağı görüşünde yatmaktadır. Bu belki doğrudur –en azından pek çok modern birey 'entegre kişiler' olduklarını hissediyor olabilirler- fakat bununla birlikte, farklı sosyal ilişkiler bizim farklı durumları karşılayacak özellikte davranışlar geliştirmemize ihtiyaç duymaktadır. Muhtemelen çok az insan, büyük anneleriyle, profesörleriyle ve arkadaşlarıylayken aynı şekilde davranabilecektir. Sosyal kişi, sosyal ilişkilerine bağlı olarak oluştuğundan ve

bu ilişkiler içerik itibariyle değişkenlik gösterdiğinden, kişiler, diğer kişilerle karşı karşıya geldiklerinde bir ölçüde görüntü yönetimiyle davranışlarını da mutlak suretle duruma göre ayarlamaktadırlar.

Genellikle sosyal yaşam içerisindeki bu esneklik, bireysel aktör için temel problemlere sebep olmamakta fakat oldukça sık olarak bir kimsenin farklı kişilere göre uyuşmazlık gösteren –aynı anda oluştuklarında bir problem doğurmaktadırlar- beklentileri karşılamaya çalışmaktadır. Aynı derecede önemli iki statüden birini seçmeye zorlandığında kişi hangisini seçmek zorundadır? Günümüz Batı toplumlarındaki çoğunluk yetişkinler muhtemelen aileleriyle dışarı çıktıklarında arkadaşlarıyla karşılaşmaları sırasında bu türden garip bir durum yaşamışlardır.

Yukarıda, Goffman'ın çalışmasında ortaya konulduğu gibi rol teorisi, sosyal ilişkileri betimlerken güçlü bir araç sağlayabilir ve onun kullanışlılığı sonraki bölümlerde gösterilecektir. Buna karşın yine de statü ve rollerin devam etmekte olan sosyal yaşam süreçlerinden elde edilen teorik soyutlamalar ve bu anlamda etik kavramlar oldukları hatırda tutulmamalıdır. Karşılaştırmalı araştırmalar, bütün insan topluluklarında belirli bir benlik veya kişi anlayışının olduğunu (Mauss 1985 [1938], Geertz 1983) fakat önemli biçimlerde değişkenlik gösterdiğini ortaya koymuşlardır. Avrupa toplumlarında benlik genellikle bölünmez, entegre ve bağımsız bir fail olarak egemen bir şey olarak görülür. Bununla birlikte, pek çok Batı-dışı toplumda, benlik daha ziyade bireyin sosyal ilişkilerinin toplamının özü olarak görülebilir. Gerçekten de Strathern'in (1992), İngiliz ve Malenezya akrabalık sistemleri arasında yaptığı bir karşılaştırmada ileri sürdüğü gibi benliğe ilişkin Malenezya'daki tipik görüş, sosyolojik olarak konuşmak gerekirse, daha doğru olandır. Yeni Gine'nin yüksek kesimlerindeki toplumlarda, bir insan, yerel kültürün temel kategorilerini edinmedikçe gerçek bir kişi olarak görülmemektedir. Diğer bir deyişle, kişilik, doğumdan itibaren çocuğun toplumda paylaşılan adetler ve bilgilerle giderek artan biçimde aşina hale gelmesiyle kazanılan birşeydir. Kültürel yetkinlikleri sınırlı ve sosyal ilişkilerin içine taklitle girmişlerken, kişilikleri henüz bağım-

sız hale gelememiş olduğundan, çocuklar öldüğünde tam anlamıyla ruhsal bir ataya dönüşemediklerine inanılan pek çok Orta Afrika toplumunda, benzer bir durumla karşılaşırız. Dahası –Malenezya'ya dönersek eğer- burada kişi öldükten sonra bütün borçları ödenınceye ve bütün bıraktıkları dağıtılıncaya kadar ölmüş kabul edilmez. Yani ancak ölen kişinin dahil olduğu sosyal ilişkileri de sonlandığında hayatı bitmiş kabul edilmektedir. Bunların üstüne Strathern, Malenezyalıların, kişileri –ayrı varlıklar olarak görme eğilimindeki İngiliz bakış açısından farklı olarak- tıpkı sosyal bilimciler gibi sosyal ilişkilerinin bir özü olarak gördükleri sonucuna varmıştır.

Mauss, övgüyle karşılanan kişilik üzerindeki makalesinde (1985[1938]) Latin bir kavram olan 'persona'nın kökeninin 'maske'den geldiğini kaydetmektedir. 'Benlik' fikrinin, 'maskeler'den veya Avrupa'da Hristiyanlığın yayılmasından hemen sonra gözüktüğü şekliyle insanların üstlendiği rollerden farklı birşey olduğunu göstermeye çalışmıştır. Mauss, Zuni (Paeblo) Yerlileri arasındaki klanlara ancak sınırlı sayıda ön isim verildiğini ve zorunlu olarak verilen her bir ismin, klanın 'rol-listesindeki' belirli bir rolü oynaması beklendiğini yazmaktadır. Bir başka şekilde söylemek istersek, bu kişiler, bağımsız bireyler olarak fakat kendi kendilerini klanın bütünlüğüne bağlı bir şekilde yönelmiş olarak görmektedirler (Mauss 1985 [1938], s.5).

KAMUSAL VE ÖZEL BENLİK

Bu noktada belirtmek gerekir ki herşeyin kamusal ve sosyal olduğuna dair antropolojinin yaptığı vurgu, mutlaka özel ve ya da 'içsel' bir şeyin varolmadığı anlamına gelmez. Pek çok yazar kamusal ve özel benlik arasında bir ayrıma gider (Fitzgerald 1993); sonuncusu, elbette ki antropoloğun dışardan yapacağı gözleme kapalı, kişinin 'Ben' olarak kendisini içerden görmesiyle ilgilidir. Godfrey Lienhardt'ın (1987) kaydettiği gibi, çeşitli Afrika halkları kimlikten, bu ayrımla yakından ilişkili bir şekilde bahsetmektedirler. İkisi arasındaki ayrımı göstermek için kaplumbağa metaforuna başvurursak, kamusal alan kaplumbağanın başını ve bacaklarını çıkarmasına;

özel alansa tekrar içeri çekmesine benzetilebilir. Kişiliğin her iki boyutunun birbiriyle ilişkili olmasına rağmen birini ötekine indirgemek zordur.

Eğer ki rol analizinin sağladığı araçların evrensel bir uygulanabilirliği varsa –herhangi bir toplumun çalışılmasında kullanışlı olabilir- ve amaç da sosyal ve kültürel sistemler arasındaki benzerlikler ile birlikte farklılıkları anlamaksa bu ancak bir başlangıç noktası olabilir. Bazı insanların özel bir kişiliğe (veya özel bir kimliğe de diyebilirsiniz) sahip olmadıkları antropologlar tarafından sıkça dile getirilen bir görüştür. En azından şu kesindir ki kişiliğe ilişkin özel ve kamusal yönler arasındaki ilişki, toplumdan topluma büyük değişkenlik göstermektedir. Karşılaştırma anlamında kültürel bir homojenlik gösteren Kuzey Amerika ile Batı Avrupa toplumlarında bile önemli değişkenlikler söz konusudur. Pek çok Avrupalı, Amerikalıların yabancılara özel hayatlarından bahsettiklerini görünce kolaylıkla şok olmaktadır. Eğer biraz daha ileri gidersek, farklılıkların çok daha derin olduğunu görürüz. Louis Dumont (1980), Hint toplumunda, bireyin, topluluğa göre ikincil bir konumda olduğunu, kendisini bağımsız bir fail olarak değil organik bir bütünün parçası olarak gördüğünü, ileri sürmektedir.

Kişisel isimler, toplumdaki yaygın kişiliğin anlaşılmasında birer ipucu olabilirler. Richard Alford (1988), Orta Amerika'da yaşayan Cunalar arasında, çocukların on yaşına gelinceye kadar gerçek bir ön ad almadıklarını kaydetmektedir. Geertz (1973), Java'da dışardan kişilere çok garip ve karmaşık gelecek şekilde, bir kimsenin farklı durumlardaki uygunluğuna göre kullandığı yedi farklı ismi olduğunu anlatmaktadır. Bu durumu, birbirlerine tamamen yabancı olsalar bile ilk, kısa isimleriyle hitabeden (Bill, Bob, Jim vb.) Kuzey Amerika toplumuyla karşılaştırdığınızı düşünsenize. Önemli olabilecek bu tür bir kültürel farklılık, sadece rol analiziyle ortaya çıkmayabilir fakat rol analizi, ilk bakışta rastgele ve tamamen doğaçlama gibi görünen sosyal yaşama dair gözlemleri yapılandırmaya yardım ettiğinden bize, benliğe dair kültürel inşalar hakkında doğru sorular sormamız konusunda yardımcı olabilir.

Brian Morris (1994), kişiliğin farklı yönleri arasında üçlü bir ayrım önermiştir. Birincisi, bir kişi 'mündemiç, bilinçli ve sosyal bir varlık olarak dile ve ahlaki failliğe sahip' bir insan olarak teşhis edilebilir (Morris 1994, s.11). O, bu türden bir fikrin evrensel göründüğünü belirtmektedir. İkincisi, kişi, kültürel bir kategori olarak betimlenebilir. Bu çeşit bir kategorilen-

dirme, birincisine kıyasla daha az ve daha fazla dahil edici olabilir. Bir taraftan, bazı toplumlar pek çok bağlam içerisinde yabancıları, çocukları ve köleleri tam bir kişilikle ilişkili haklardan dışlamaktadırlar; diğer taraftan, ataların ruhları ve fiziksel çevreye dair özellikler gibi insani-olmayan unsurlara da yer verilebilir. Üçüncü olarak Morris, geniş kültürel değişkenlikleri sergileyen bir yorumlama olarak 'diğerlerine karşı ben' şeklinde, kişiyi bir benlik olarak tartışmaktadır. Dumont'un terminolojisinde, tam bir birey, kendi failliğinin kökenlerini egosunun içerisinde görmekteyken, pek çok toplumda insanın failliğinin, sosyal, dini veya insanüstü olduğu düşünülmektedir.

VÜCUDUN ANTROPOLOJİSİ

Kişiliğe dair bu tür bir inceleme, karşılaştırmalı bir açıdan kültüre özgü olana vurgu yapmaktadır. Kültür içerisinde paylaşılan kişilik unsurlarına odaklanan evrenselci alternatifler, psikanalitik görüşler, (Obeyesekere 1981'de olduğu gibi), evrimci psikoloji (Brown 1991) ve özellikle filozof Maurice Merleau-Ponty'den esinlenerek bazı fenemenolojik yaklaşımlar uygulamış olan çalışmalar, böyledir. Etkili eseri *Phenemomenology of Perception* (Merleau-Ponty 1962 [1945])'da *somutlaşan* benlik üzerine odaklanan Merleau-Ponty, alternatif bir kişilik kavramsallaştırmasına işaret eder. Thomas Csordas (1999, s.172), 'Vücut' der, 'sosyal ve kültürel antropolojide her zaman bizimle birlikte olmuştur ama hiçbir zaman da problemsiz olmamıştır'. Bunu derken, ilk baştan itibaren etnografyalarda vücutla ilgili uygulamaların –sünnet, giyinme, penis kılıfı, tuvalet alışkanlığı vb. gibi- sürekli olarak betimlendiğini fakat 1970'lere kadar insan vücuduna sosyokültürel bir varlık olarak çok az bir dikkat gösterilmiş olduğunu kasteder, bu konuda önemli bir istisna Mary Douglas'ın (1966, 1970) kirlilik ve sınıflandırma üzerine olan çalışmasıdır. O günden bu yana, yürütülen araştırmaların çoğunluğu kültürel değişkenliklerin ve güç ilişkilerinin kısmen bir fail, kısmen de toplumun kodlarının dayatıldığı 'pasif bir yumuşak doku' çerçevesinde (Csordas 1999, ss.178-9) analiz edildiği tıp antropolojisi (örn. Scheper-Hughes ve Lock 1987) veya siyaset antropolojisi (örn. Bourdieu 1977) alanındaki çalışmalardır. Bir başka verimli araştırma alanı da vücut, kişilik nosyonları ve teknolojik değişme arasındaki ilişkidir. Jeanette Edwards ve diğerleri (Edwards v.d.1993; bkz ayrıca Strathern 1992), ki-

şiliğe dair Batılı düşüncenin daha önce ebeveynler ile çocuklar arasında varolan ilişkileri değiştirerek yeniden üretilen teknolojiler olarak nasıl da değişime uğradığını tartışmışlardır. Diğerleri de benzer şekilde, (Internet gibi) bilgi teknolojilerinin günümüz Batı toplumlarında kişiliğin yeniden tanımlanmasına nasıl bir etkide bulunduğunu soruşturmuşlardır. Donna Haraway (1991), bir başka fakat tamamlayıcı açıdan, vücut üzerinde (özellikle de kadın vücudu) artan teknolojik kontrol ve bilimsel söylemin vücudun 'doğal' değil içerden, öznel olarak tanımlanan birşey olduğuna vurgu yapan karşıt-tepkiler gerektirdiğini belirtir. Bu yolla, modern Batı toplumlarının ideolojik bir özelliği olan, bir kelimeyle bireyselcilik, bu kez vücut siyaseti bağlamında yeniden formüle edilmektedir. Vücut üzerine yakın zamanlarda artış gösteren antropolojik ilgiyi, hiç değilse antropologlar'ın kendi toplumlarındaki vücutla ilgili meselelere (estetik ameliyattan taşıyıcı anneliğe kadar) olan yoğun ilgilerinin bir yansıması olarak görmek mümkündür ve bu nedenle vücudu kişilik konularıyla ilişkilendirmeye çalışan günümüz araştırma uğraşlarının büyük kısmının etnografik olarak bu tür toplumlarda olması uygun gözükmektedir.

Bu bölüm, sosyal yaşamı büyük ölçüde kişilerarası etkileşim düzeyinde oldukça soyut ve genel kavramlarla betimlemiştir. Rollerin üstlenilmesine dair yapılan çalışmalar insanların sosyal ve kültürel olarak tanımlanmış ve büyük oranda verilmiş bir yapı içerisinde hareketlerini seçmede nasıl da özgür olduklarını göstermektedir. Bir sonraki bölümde, insanların hareketlerini seçmesine etki eden bazı koşulları göreceğiz; diğer bir değişle, ana vurgu kişi düzeyinden toplum düzeyine geçmiş olacaktır.

OKUMA ÖNERİLERİ

Anthony P. Cohen: *Self Consciousness*. London: Routledge 1994.

Thomas K. Fitzgerald: *Metaphors of Identity. A Culture-Communication Dialogue*. New York: SUNY Press 1993.

Erving Goffman: *The Presentation of Self in Everyday Life*. Harmondsworth: Penguin 1978 [1959].

Richard Jenkins: *Social Identity*. London: Rotledge 1996.

Brian Morris: *Anthropology of the Self*. London: Pluto 1994.



YEREL ÖRGÜTLENME

İnsanlar, içinde yaşadıkları toplumun bir yapısı olduğunun ya farkında olmazlar veya belli belirsiz bir şekilde farkındadırlar. İşte sosyal antropoloğun görevi, bunu ortaya koymaktır.

— E.E. Evans-Pritchard

Antropoloji, deneyimsel malzemesini büyük ölçüde yerel topluluklara dair yaptığı çalışmalardan elde eder. Klasik antropolojik analizlerin çoğunluğu, bir köyde veya şehir düzeninde bir yerde olabilen belirli bir sistem içerisindeki kültüre ve sosyal örgütlenmeye ilişkin ayrıntılı betimlemelere dayanır. Antropoloji, geçtiğimiz on yıllar içerisinde bir takım özel doğrultular yönünde gelişme göstermiş ve bu süreçte, alan çalışmasıyla elde edilemeyecek bazı kaynaklara (tarihsel kaynaklar, istatistikler vb.) da başvurma ihtiyacı kendisini açıkça belli etmiştir. Gerçi sosyal yaşamın bütünlükçü bir biçimde çalışılması –bir sosyal sistemin çeşitli yönleri arasındaki karşılıklı etkileşimlerin katılımcı-gözlem yapılarak keşfedilmesi- hala temel uğraştır.

Geleneksel anlamda, küçük-ölçekli yerel düzenler üzerine yapılan antropolojik vurgunun açıklanmasında, kısmen, iki etkenden bahsetmek mümkündür. Bunlardan birincisi, yerel toplulukların, metodolojik açıdan katılımcı gözlem yaparak çalışmaya izin veren,

yönetilebilir birimler olmasıdır. Bir köyde ya da yerel bir düzendeki çoğunluk sakinler, birbirlerini kişisel olarak bilirler; yüz yüze ilişkilerin belirlediği sosyal sisteme katılır ve yeniden üretilmesinde rol oynarlar. Bu türden bir düzende, antropolog için alan çalışması boyunca yereldeki pek çok sakinle bir aşinalık ilişkisi kurmak mümkündür. Araştırmacı, üstesinden gelinemeyecek metodolojik zorluklar yaşamaksızın hangi aktörlerin diğer hangi aktörlerle ilişki kurduklarına dair bir hareket tarzı benimseyebilir ve böylelikle, yerel topluluğu oluşturan etkileşimin kalıplarına dair etraflı bir resim oluşturabilir.

İkincisi ise, yerel toplulukları kendine yeter birimler olarak çalışmanın mümkün olmasıdır. Orada yaşayanların, içerisinde oldukları faaliyetlerin çoğunluğu yerelde gerçekleşir, ihtiyaçları büyük ölçüde yerel düzeyde karşılanır ve yerel topluluk zamanla kendi kendisini yeniden üretir. Bu nedenledir ki yerel toplulukların yapısı içerisindeki farklı sosyal kurumlar arasındaki karşılıklı ilişkinin antropolojinin metodolojik araçları kullanılarak çalışılması mümkündür.

Bununla birlikte, aslında neredeyse hiçbir yerel topluluğun bütünüyle kendine yeten ve zaman içerisinde değişmez kalan bir yapısının olmadığını da belirtmek gerekir. Dahası, sayıları gittikçe artan geniş bir antropolog topluluğu milletler, şehirler ve bölgeler gibi büyük ölçekli sosyal sistemlerde çalışma yapmakla ilgilenmektedirler. Buna karşın, katılımcı gözlem dışında bazı ilave tekniklerden faydanılmakla birlikte, büyük-ölçekli sistemlerde uygulanan soruşturmanın mantığı ve yöntemlerinin aslında genel anlamda küçük-ölçekli sistemler için kullanılan yöntemlerden çok farkı yoktur. Bu bölümde kullanılan malzemenin çoğunluğu, disiplinin temel ilkelerinin geliştirildiği klasik antropoloji çalışmalarındaki tipik çalışma alanı olan, küçük-ölçekli topluluklardandır.

Bir önceki bölüm, kişiler ve kişiler arasındaki etkileşimler üzerine yoğunlaşmıştı. Buna karşın bu bölüm, antropolojik araştırmalarda aralarında bir ayrıma gitmenin faydalı olabileceği sosyal örgütlenmenin farklı düzeylerini – araştırmacının araştırma yaptığı

yerin büyük bir malikane mi yoksa bir ulus-devlet mi olduğunu- ortaya koymaktadır. Bir önceki bölüm, sosyal yaşama, birey açısından bakmışken bu bölüm, toplum açısından bakmaktadır. Bir sonraki bölümde ise birey ve toplum arasındaki ilişki teorik olarak ele alınacaktır.

NORMLAR VE SOSYAL KONTROL

Her sosyal sistem, yapılmasına izin verilen ve verilmeyen şeyleri belirten kuralların varlığına ihtiyaç duyar. Bu kurallar, ister açıkça belirtilmiş isterse üstü kapalı olarak kabul edilmiş olsun, normlar olarak adlandırılırlar. Bu normlar, yaşamın bütün alanlarında faaldirler; bazıları son derece önem arzederken bazılarının daha az bir önemi vardır. Sözgelimi, pek çok toplumda var olan kilit önemdeki bir norm, 'çalamazsınız' kuralıdır. Buna kıyasla daha az önemdeki bir başka rol mesela, modern toplumlardaki belirli çevrelerle sınırlı olan 'kıravat takma mecburiyetidir'. Bazı normlar, toplumun bütün üyelerini ilgilendirirken bazıları sadece küçük toplulukları ilgilendirebilmekte ve hatta İnsan Hakları Bildirisi gibi bazılarının da bütün insanlık için geçerli olduğu düşünülmektedir.

Normların varlığı, bunlar üzerinde bütün toplumun bir uzlaşısı olduğu veya bütünüyle uyulduğu anlamına gelmez. Örneğin, evlendikten sonra kadının, erkeğin evine taşınması yönünde bir normun olduğu pekala söylenebilir fakat buna, toplumun bütün üyelerinin uyduğu söylenemez (bkz. 8.Bölüm).

Bütün normlarda ortak olan şey yaptırımlarla bağlantılı oluşlarıdır. İlke olarak, hem olumlu ve hem de olumsuz yaptırımlar söz konusu olabilir. Olumlu bir yaptırım norma uyulmasını ödüllendirirken olumsuz bir yaptırım, kuralların ihlal edilmesi halinde ceza verilmesini gerektirir. Buna karşın yaptırım kavramı, genellikle olumsuz yaptırımlarla –yumuşak ve sert cezalandırma biçimleri- birlikte anılır.

İster ödül, isterse de cezalandırma şeklinde olsun, yaptırım uygulayabilme kabiliyeti bütün toplumlarda temel bir güç kaynağını

yansıtır. Bu nedenle, sosyal sistemlerde normlardan ve yaptırımlardan oluşan sistemleri çalışmak önemlidir. Normlar, toplumun temel değerlerini yansıtırken, yaptırım türlerinin, norm-ihlali yapan değişik faaliyetlere uygulanması, farklı değerlerin görece önemine dair bir gösterge sunmakta ve güç farklılıklarını ortaya koymaktadır. Örneğin, bazı toplumlarda, cinsel sadakatsizlik, hırsızlıktan daha ciddi bir durum olarak görülmekte ve daha ciddi bir biçimde cezalandırılmaktadır; oysa bazı başkaca toplumlarda, bunun tersi söz konusudur.

Toplumun bütün üyelerinin normlara uyması beklenemez. Ancak, ihlal edildiklerinde bile normlar, sosyal olarak neyin kabul edilebilir ve neyin edilemez olduğunun sınırlarını göstermeleri bakımından önemlidirler. Genellikle, normları ihlal eden insanlar elbette ki bunu 'çaktırmadan' yapmaya ve herhangi bir yaptırıma maruz kalmamaya çalışırlar. Dahası, zaman içerisinde toplum değiştikçe normlar da değişime uğrar; bazıları ortadan kalkar, bazıları yerini başkalarına bırakır; diğer bazıları yeniden yorumlanır ve bazıları da olduğu gibi kalsa da artık önemi azalmıştır. Örneğin, Kutsala Sövme pek çok Hıristiyan toplumunda hala bir norm ihlali olarak görülmektedir fakat, hiç bir şekilde bir kaç yüzyıl öncesindeki kadar ciddi bir nitelik taşımamaktadır. Kilisenin sosyal gücü ve Hıristiyanlık dogmasının sembolik gücü azalmıştır.

Her ne kadar normlar ve yaptırımlar bir toplumdaki düşünce, davranış biçimleri ve temel değerlere dair bir ipucu sunsa da insanların neden o şekilde hareket ettiklerini bütünüyle açıklayamaz. Bunun açık nedeni, sadece, insanların her zaman 'kurallara uymadıkları' gerçeğinden değil fakat ayrıca normların, tıpkı rol tekstleri gibi nasıl davranılacağına ilişkin nadiren yeterli detayda bir bilgi sunmaları gerçeğinden de kaynaklanmaktadır. İnsanlar gerçek yaşamda, kendileri için her zaman zorlu kararlar almak zorundadırlar fakat bunu yaparken kültürel olarak öğrenilen bir 'yapılacaklar' ve 'yapılamayacaklar' sistemine atıfta bulunurlar; ki işte bu sistemi oluşturan şey, normlardır.

SOSYALLEŞME

Pek çok antropolog, çocuk yetiştirme veya sosyalleşme gibi konuları karşılaştırmalı bir bakış açısıyla çalışmıştır. Sosyalleşme, bir kimsenin tam anlamıyla toplumun bir üyesi haline gelmesi –bir toplumun üyesi olarak yer bulabilmesi için gerekli olan bilgi ve becerileri kazanma- sürecidir. Pek çok toplumda, sosyalleşme konusundaki temel sorumluluk aileye aittir. Bununla birlikte, karmaşık bir işbölümü olan toplumlarda, uygulamada sorumluluk, kurumlar arasında bölünmüştür; örneğin, aile, okul, sosyal kulüpler, spor merkezleri, televizyon vb. gibi. Buna karşın, bütün toplumlar çocukların doğru şekilde sosyalleşmelerine ve yetişkinler ile uyumlu bir süreç geçirmelerine büyük önem verir. Çocuklar sadece dili öğrenmekle kalmayarak aynı zamanda onu ne zaman ve nasıl kullanacaklarını da bilmek zorundadırlar. Buna ilaveten, binlerce küçük bilgi parçacığı –davranış tarzları ve kuralları, kimlere saygı duyulacağı, kime tapılacağı ve nihai olarak toplumun değerleri doğrultusunda kendi başlarına iyi bir yaşam sürdürebilmeyi başarabilecek bir beceriyi- edinmek zorundadırlar da. Sosyalleşme, kültürel kategorilerin kuşaktan kuşağa aktarılmasının başlıca yoludur; diğer bir deyişle, belirli bir kültürel süreklilik sağlayan şeydir.

Sosyalleşme çalışan pek çok antropolog, çocuk yetiştirme konusunda yapılacak incelemelerle toplumun, üyelerinin düşünce ve davranış biçimlerini nasıl aşama aşama şekillerdiğini ortaya koyabileceği üzerinde durmuşlardır. Açıkça görülmektedir ki kültürel yetkinlik, yaşamın şekillendiği dönemde edinilmektedir. 1940'lı yıllardaki psikolog ve antropologlar arasında Almanlar'ın otoriter çocuk yetiştirme biçimlerinin, İkinci Dünya Savaşı'nın çıkmasına etki eden önemli nedenlerden biri olduğu görüşü oldukça yaygındır. Bununla birlikte, antropolojide 'egzotik' yerlerdeki sosyalleşme biçimlerini çalışmak karşılaştırmalı bir şekilde, modern toplumlardakini çalışmaktan çok daha yaygın olmuştur ve bu çalışmalarda temel olarak sosyalleşme kalıpları, sosyal örgütlenme ve genel anlamda kültür arasındaki karşılıklı ilişkilerin ortaya konması amaçlanmıştır.

Bazı antropologlar ayrıca sosyalleşme konusunda kültürlerarası değişkenlikleri veya değişmeyen yanları da soruşturmuşlardır.

Sosyalleşme konusunda klasik kabul edilen bir çalışma, aynı zamanda yazarın kendi toplumuyla paralellikler kurduğu, Margaret Mead'ın *Coming of Age in Samoa* (Mead 1978 [1928]) adlı eseridir. Mead bu kitapta, bizimkinden oldukça farklı bir kültürel çevreye sahip olan Polenezya'da yaşayan genç kız ve erkeklerin kişiliklerinin nasılda farklı şekillendiğini betimler. Mead, diğer şeylerin yanı sıra burada yaşayan genç kızların, karşılaştırma yaptığı ABD'deki orta sınıf ailelere mensup genç kızlara kıyasla daha rahat ve esnek bir cinsellik görüşüyle sosyalleştiklerini ortaya koyar. Dahası, güçlü bireysel rekabetlerin yaşanmamasının, Samoalılar için hayatla barışık ve barış içinde yaşayabilmeyi Amerikalılara kıyasla daha kolay kıldığı üzerinde durur. Gündelik yaşamda karşılaşılan problemlerin tespiti ve anlaşılması kolaydır ve bu tür durumlara genellikle basit çözümleri vardır. Ayrıca, Samoa'da ergenliğin, kişisel krizler ve karışıklıklarla karakterize edilmediğinden bahseder:

> [Ergenlik] bir kriz ya da stres dönemi gibi gözükmez, onun yerine, gittikçe olgunlaşan bir dizi ilgi ve faaliyetin düzenli olarak gelişmesidir. Kızların kafaları bir takım çelişkilerle allak bullak değildir; felsefi sorgulamalarla bulanmamıştır ve uzak amaçlarla doldurulmamıştır. Bir kız olarak olabildiğince uzun bir süre pek çok aşığa sahip olarak yaşamak ve sonrasında kendi köyünde evlenip, akrabalarının yakınına yerleşmek ve bir sürü çocuk yapmak; işte bunlar, ortak ve tatmin edici amaçlarıdır (Mead 1978 [1928], s.129).

İyi bildiği Kuzey Amerika toplumuyla yaptığı karşılaştırmada Mead, Samoa'daki sosyalleşmenin, Amerikan sisteminin yapabildiğinden daha uyumlu ve dengeli kişilikler ürettiğini ileri sürmüştür. Onun genel teorik (ve politik) noktası, insanların kişiliklerinin önemli yönlerinin, doğuştan getirilenlerin oldukça ötesinde birey ve toplum arasındaki karşılıklı dinamik etkileşimle oluşmakta olmasıdır. Toplumlar farklı olduklarından, farklı kişilikler üretirler.

Şunu da eklemek gerekir ki Mead'in bu araştırmasına çeşitli çevrelerden ciddi eleştiriler gelmiştir; genel teorik çerçevesi değil belki ama temel bulgularının geçerliliği sorgulanmıştır. Denebilir ki,

Samoa'da uzun yıllar araştırmalar yapmış olan Derek Freeman, en keskin eleştiriyi getiren kişidir (Freeman 1983). Onun Samoa imgesi, Mead tarafından yansıtılan, çocuklara özellikle sevginin ve dostluğun öğretildiği, uyum içerisindeki toplum imgesinden kesin şekilde ayrılır. Freeman, topluma uymak konusunda oldukça güçlü bir baskının ve uyumsuzlarla 'sapkınların' derin kişisel problemlere sahip oldukları bir resim çizer. İntihar oranlarının görülmemiş şekilde yüksek ve uyum davranışı gösteremeyenler arasında belirli zihinsel problemlerin oldukça yaygın olduğunu gösterir.

Freeman'a göre, Samoa'da anomi temel bir problemdir. Durkheim tarafından geliştirilmiş bir kavram olan anomi, toplumun değerlerini paylaşmama, bunlara inanmama ve dolayısıyla hayata geçirmemenin neden olduğu yabancılaşma duygusuna gönderme yapar. Böylesi bir eksiklik dışlanmaya götürür ki bu da oldukça sıkıntılı olmaktadır. Durkheim, anominin en çok modern toplumlarda yaygın olduğuna inanmıştır oysa sonradan yapılan antropolojik araştırmalar, sıkı bir bütünlük gösteren 'geleneksel' köy toplumlarında da olduğunu pekala göstermiştir. Durkheim, şehir toplumlarında anominin çok daha yaygın olduğuna inanmaktaydı fakat daha sonraki antropolojik araştırmalar, bu durumun sıkı bir şekilde bütünleşmiş gözüken 'geleneksel' köy toplumlarında –güçsüzler ve marjinaller için değil toplumun sadece, temel değerlere tam anlamıyla bağlı ve hayatında uygulayan üyeleri açısından sıkı bir bütünleşmenin olduğu- da pekala olabildiğini göstermiştir. Freeman'ın konumu, Mead'ın profesyonel yaşamının büyük bir kısmını ve belki de Samoa'ya dair olan çalışmasını ayırdığı (Mead, 1978 yılında ölmüştür dolayısıyla buna cevap vermesi mümkün değildir) bir bakış açısı olan evrimci biyolojiye dayanan doğa görüşünü sarsmıştır. Freeman'ın kitabıyla başlayan tartışma görülmemiş şekilde ses getirmiş ve klasik doğa/gıda uyuşmazlığı çerçevesine oturmuştur (bkz Hellman 1998). Tartışmaya katkı verenlerin çoğunluğu hiçbir zaman Samoa'yı görmemiş kimselerdir; bununla birlikte, Samoa uzmanı olan Lowell D. Holmes, Mead'i savunarak, 'onun samoa araştırmasının geçerliliğinin oldukça yüksek olduğu'–onun o tarihte yaşının genç olmasını ve etnografya konusunda kaba taslak bir eğitim almış olmasını da göz önünde bulundurarak- sonucuna varmıştır (Holmes 1987).

Sosyalleşmenin nihai amacı, aktörün, toplumun üzerine kurulu olduğu değerleri, normları ve davranış biçimlerini içselleştirmesini sağlamaktır. Bir norm içselleştirildiğinde 'içsel' bir şey haline gelir; yani kişiliğin bir parçası olur artık. 'Öldüremezsiniz' normu, pek çoğumuz için böyledir mesela: bir başkasını öldürmememiz doğal bir durumdur. Dilimizi de içselleştiririz: hepimiz, yaptığımız şeyi hiç garipsemeden İngilizce, Fransızca, Arapça ya da ana dilimiz neyse o dilde konuşuruz. Bu durum ayrıca temel hareket tarzları ve diğer kültürel adetler için de geçerlidir. Daha önce de bahsedildiği gibi, genellikle diğer toplumlarla yaptığımız karşılaştırmalar sonucundadır ki bu kişilik özelliklerimizi keşfederiz: çünkü genellikle her toplumda olduğu gibi bunları doğal karşılama eğilimi gösteririz. Bu demektir ki içinde büyüdüğümüz kültürün temel yönlerini içselleştirir ve belki de bunları keşfetmek için antropolojinin sağlayacağı uzak görüşe ihtiyaç duyarız. Bu 'oldukça uzaktan görüş', Alison James'in İngiliz çocukları üzerine yaptığı (James 1993), diğer sonuçlarının yanı sıra, normların içselleştirilmesini kolaylaştıran bir eğilim olarak çocuklar arasında uyma davranışı için güçlü bir baskı olduğunu gösteren çalışmalarıyla yeniden eve dönmüştür.

YAŞAM AŞAMALARI VE GEÇİŞ RİTÜELLERİ

Pek çok insan, yaşamı boyunca 'aynı kişi' olduğunu düşünür. Bu haliyle kimlik, değişmez birşey olarak gözüktür; yani değişen bir dünyada değişmez bir öz. Bu konu son tahlilde, felsefi bir meseledir fakat temel özellikleri antropolojik açıdan ortaya konabilir. Sonraki bölümlerde, sınıf, cinsiyet, yaş ve etnisitenin farklı durumlarda çok çeşitli şekillerde, aktörlerin kimliklerine nasıl bir katkı yaptıkları gösterilecektir; fakat şu an için, bir kimsenin zaman içerisinde kimliğinin değişmesine dair bir yol üzerinde durmakla yetinelim.

Bütün toplumlarda, kişinin yaşamının belli dönemleri arasında bir ayrım yapılmaktadır (bkz. Ayrıca 9.Bölüm). Her yerde yetişkinlerin rolleri ve sorumlulukları, yaşlılarınkinden ve çocuklarınkinden farklıdır. Pek çok toplumda yapılan ayrım bundan çok daha fazladır;

örneğin, modern Avrupa ve Kuzey Amerika toplumlarında 'gençlik' ve 'ergenlik' gibi dönemler, sonuçta bir kimsenin yaşamının 'doğal' aşamaları olarak görülürken; Kenya ve Tanzanya'daki Maasailer, genç bir erkeğin tam anlamıyla bir savaşçı sayılabilmesi için bir dizi aşamadan geçmesini şart koşmaktadırlar.

Ayrıca bütün toplumlar bir aşamadan ötekine geçişte yaşanan problemleri çözmek zorundadır. Bir genç kız, nasıl bir kadın haline gelmekte ya da bir yetişkin, nasıl yaşlı olabilmektedir? Cevap, genellikle yaşam geçiş ritüellerinde/törenlerinde gizlidir. Bu törenler, bir bireyin veya bütün bir yaş grubunun bir statüden bir başkasına geçtiği, oldukça dramatize edilmiş olan kamusal olaylardır. Bunlardan en önemlileri, genellikle, çocukluk veya ergenlikten kadın veya erkekliğe geçişi simgeleyenlerdir.

Geçiş törenlerinin zaman zaman katılımcılar açısından geçici sıkıntılar, çileli ve yoksunluk içeren durumlar yarattıkları olur. Antropologların çalışmış oldukları pek çok toplumda, cinsel organın sünnet edilmesi veya vücuda dövme yapılması bir kimsenin yetişkin bir kişi olduğunu gösteren işaretler olarak işlev görmektedir. Buradan hareketle geçiş törenleri, aynı zamanda adayların birer yetişkin olarak gerekli sorumluluklara ve haklara sahip olacaklarını kanıtlayan bir dayanıklılık testi olarak da görülebilir. Bu geçiş törenlerinde, yeni bir sosyal kişiye dönüştürecek olan, yetişkin bir yaşamla ilgili bazı bilgiler kazanıldığı da olur. Modern toplumlardaki geçiş törenlerinin yaygın olanları, her biri aslında sosyal bir varlık olarak kişinin gelişim aşamalarını gösteren onaylanma, *mitzvah* (sünnet) veya ilk Şükran Günü, evlilik ve cenaze merasimleridir. Bu türden törenler daha sonra ayrıntılı olarak ele alınacaktır (9. ve 14. Bölümler). Şu aşamada, geçiş dönemindeki aktörlerin pek çok tabuyla, kısıtlanmalarla ve sıkı kurallarla kuşatıldıklarını söylemekle yetinelim. Bazı toplumlarda bu kişilerin haftalarca bir yere kapatıldıkları bile olur. Bu sıkılığın bir nedeni, her ne kadar toplum için gerekli olarak görülselerde, geçiş törenlerinin bizatihi kendilerinden kaynaklanıyor olabilir çünkü bu törenler aynı zamanda toplumsal düzene ve toplumsal ilişkilerdeki baskın güce bir tehdit oluşturabilmektedirler. Bir kimse henüz çocukken her-

hangi bir tehdit oluşturmaz; bir çocuk olarak güven içerisinde ve sorgulanmayan bir sosyal statüye sahiptir; bir yetişkin olarak da normalde bir kimsenin toplum içerisinde net olarak belirlenmiş bir yeri vardır. Ne var ki bu dönemin arasındayken, yani geçiş aşamasındayken 'herşey olabilirmiş' gibi gözükür. Haftalar sürebilecek olan bir başlangıç töreni sırasında, bir kimse toplumun *dışında* olduğuna dair belirli bir hisse sahiptir; henüz ne çocuk ve ne de yetişkin konumundadır. Adaylar kendilerini –ve toplumu- ilk defa olarak dışardan görebildikleri ve belki de eleştirel bir gözle izledikleri için bu esnada anomi ciddi bir tehdittir. Gerçekte, günümüz modern toplumlarında görülen ergenlik dönemi oldukça uzun süren bir geçiş aşamasıdır.

Şu ana kadar sosyal kişiliğin gelişimi, birey ve toplum arasındaki karşılıklı bir etkileşim olarak betimlendi. Şimdi bir adım ileri giderek kim kiminle ne yapıyora ve toplumların zaman içinde nasıl devam ettiklerine (ve değiştiklerine) bakarak, toplulukların sosyal örgütlenmesine geçelim. Bu anlamda temel bir kavram, sosyal kurumdur. Bu bir adet, içerisinde güç ilişkilerinin de olduğu sosyal bir ilişki sistemi veya uzun bir süreliğine varlığını koruyan ve belirli bir anlamda onu kullanan, kişilerden bağımsız olarak varolan bir kurallar dizisidir. Diyelim ki ölüm, boşanma veya çocukların ayrılmasıyla bir çekirdek aile dağılsa bile bir kurum olarak çekirdek aile, bundan etkilenmez. Bir kral ölüp, çocukları tahta çıktığında, bu durumun monarşi üzerindeki etkisi genellikle çok küçük olur.

Toplum, varlığını kurumları aracılığıyla sürdürür; bu kurumlar işlevini kaybettiğinde toplum da bazen temelden değişime uğrayabilir. Mesela Fransız Devrimi sonrasında siyasal alanda, cumhuriyet adı verilen yeni kurumsal yapı monarşinin yerini almıştır. Ve Avustralya toplumundaki aborjinler, daha önceden var olan kurumların işlevinin sona ermesi için soykırıma, yerinden edilmeye veya gündelik çalışmaya ve para ekonomisini kabul etmeye zorlanmışlar ve bunun sonucunda, bu toplumlarda dramatik bir değişim göstermişler veya yeryüzünden silinmişlerdir. Diğer bir deyişle, sosyal kurumlar, süreklilik kadar değişimi çalışmak için de önemli birer odak noktasıdırlar.

HANEHALKI

Sosyal antropolojideki en küçük yapı-taşı, daha önce de kaydedildiği gibi kendi başına tek bir aktör değil, iki aktör arasındaki ilişkidir. Böylece en küçük sosyal sistem, çift yönlü bir ilişki olmaktadır. Dünyada bu mütevazi alan için çok fazla sistem bulunmamaktadır; bu darlıkta bir sistem yapısı içerisinde meydana gelen sosyal faaliyetler de görece azdır. Bu nedenle, bir alan araştırmacısı yerele gittiğinde genellikle, kısa bir süre içerisinde en önemli ve yoğun etkileşimlerin yaşandığı en küçük ve en kolay girilebilir sosyal sistemin, hanehalkı olduğunu görür. Büyük çoğunluğunda değilse bile çoğunluğunda, antropolog bir hanehalkının konuğu olarak alan çalışmasını sürdürür. Bu nedenle ve (kompozisyon olarak değişse de) her toplumda hanehalkı var olduğundan, deneyimsel çalışmaya, bu sosyal sistemi keşfederek başlamak makul görünmektedir.

Hanehalkı, her zaman değilse bile genellikle, birbirine akraba olan; yine her zaman değilse bile çoğu zaman aynı çatı altındaki insanlardan oluşur. Hanehalkına dair en yaygın tanımlama şöyledir: bir hanehalkı, yemekleri düzenli olarak birlikte yiyen insanlardan oluşur. Başlıca kıstasın aynı ikametgahta yaşıyor olmak olmamasının tek nedeni birbirine çok yakın yaşayan anne, baba ve çocukların birlikte yaşama düzeni oluşturabilmekte olmalarıdır.

Aşağıda, biri Batı Afrika'dan ve diğeri de Karayiplerden olan örnekler, hanehalkı yapıları arasında önemli farklar ortaya koymakta ve farklı toplumlarda yaşayan insanlar arasında başkaca benzerlik ve farklılıkları yansıtması açısından bu türden değişkenliklerin önemine dair de ipuçları sunmaktadır.

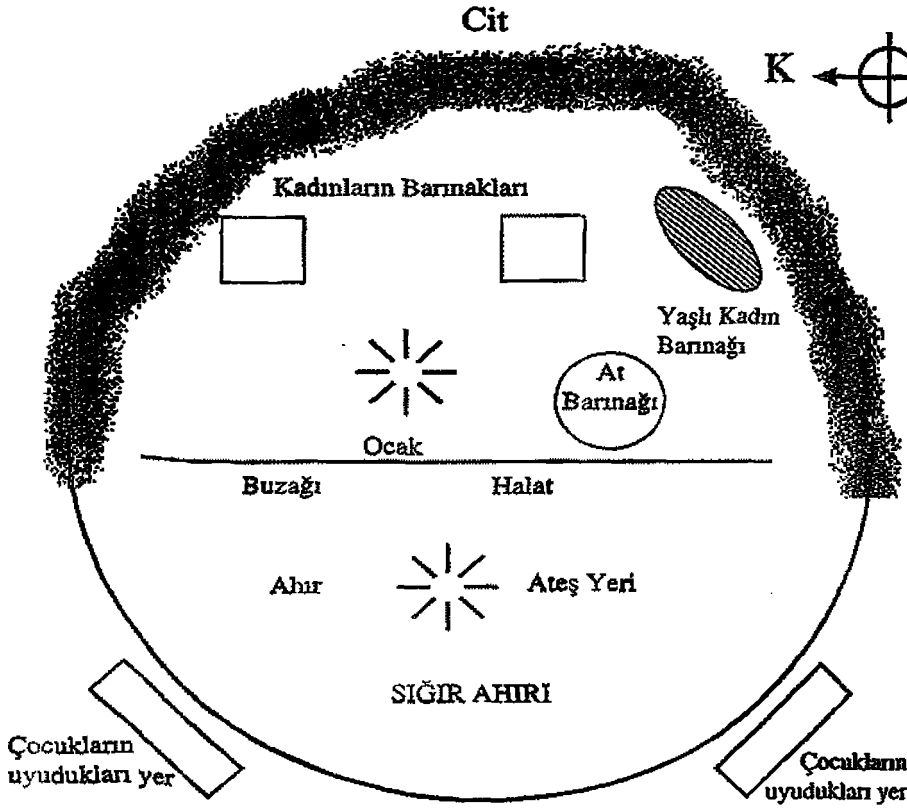
Fulaniler (Fransızca'da peul), çoğunlukla Batı Afrika'dan Senegal'e ve Çad'a kadar uzanan Sahel bölgesinde, büyük baş hayvancılık yapan göçebelerdir (Stenning 1962). Fulanilerde hanehalkı genellikle çekirdek aileden (karı, koca ve çocuklar) veya birleşik aileden (koca, birden fazla eş ve çocuklar) oluşmaktadır. Sığır sürüsü, erkeklere aittir. Hanehalkı, aynı zamanda ekonomik bir birimdir ve hayvanları gütmek konusunda ortak sorumluluğa sahiptir. Bunun yanı

sıra evlenip, kendi evlerini oluşturuncaya kadar çocukların sosyalleşmesinden ve onlara ekonomik destek sağlanmasından da sorumludurlar. Bütün çocuklar evlendiğinde hanehalkı da dağılmaktadır.

Burada dikkat çeken iki husus vardır. Birincisi, hanehalkı yerleşik bir kalıba göre değişmekte ve evrilmektedir; bu anlamda bir gelişim döngüsü takibeder. İkincisi, Fulani hanehalkı esnektir ve eğer ekonomik veya başkaca sebepler gerektirirse kompozisyonu değişebilmektedir.

İsterseniz önce hanehalkının gelişim döngüsüne bir göz atalım. Çekirdek ailenin yaşamı, tanımına göre ilk çocuğun doğumuyla başlar. Eğer bu ilk çocuk bir oğlansa, ilk danasını doğumundan yedi yıl sonra ismi verildiğinde alır. Yedi ile on yaş arasında sünnet edilir. Bu aşamada çobanlık yapacak kadar büyüdüğü kabul edilir; bu arada kendi sürüsünün çekirdeğini oluşturması amacıyla babası tarafından bir kaç hayvan daha verilir. Bir kaç yıl sonra, her iki tarafın ailelerinin anlaşmasıyla belirlenen müstakbel gelin adayıyla tanıştırılır. Derken gelin olacak kişi, oğlanın evine taşınır ve hamile kalıncaya kadar da burada kalır. Sonra gelin adayı, kendi evine döner ve iki yıllığına burada kalır. Sonrasında çocukla birlikte döner ve ayrı ve kendi hanehalklarını oluştururlar.

Fulaniler, Müslümandırlar ve erkeklerin dört kadına kadar evlenmesi serbesttir. Diğer bir deyişle, hanehalkı, döngünün zirvesindeyken, oldukça geniş bir hale gelebilmektedir. Arkasından, çocuklar kendi hayvanlarıyla birlikte ayrılmaya başladıklarında 'küçülmekte' ve nihayet ilk halinde olduğu gibi yaşlı çiftlerden ibaret bir hale gelmektedir. Aynı evin ve aynı toprağın sonradan gelen kuşaklarca aynı anda paylaşıldığı pek çok yerleşik tarım çiftçisinde görülen fiziksel devamlılık, göçebeler arasında görülmemektedir. Bir sosyal sistem olan hanehalkının öz bir yapısı bulunduğu ve yaşanan değişimlerin ters bir etki yapmaksızın dönemsel olduğu açıkça görülmektedir. Bu nedenle, bir çok kuşak boyunca kendi kendini yeniden ürettiği için hanehalkından sosyal bir kurum olarak bahsediyoruz.



Kırsal bir Fulani mesken planı

Tablo 5.1. Tipik bir Fulani hanehalkı (Stenning 1962).

Fulani hanehalkı ile sığır sürüsü arasında doğal bir şekilde birbirlerine bağlılık gösteren bir ilişki vardır. İdeal olarak sığır sürüsü, aileyle aynı oranda büyümelidir; erkek çocuk sürü güdecek kadar büyüdüğünde, sürünün de o oranda genişlemiş olması gerekir. Bununla birlikte, uygulamada bu her zaman böyle olmaz, hanehalkının ekonomik gücü üzerinde etkili olan çeşitli etkenler vardır. Bunların bazıları iklime ve çevreye bağlıdır; diğer bazıları da hanehalkının örgütleyici özelliklerine.

Hayatta kalmak için asgari bir sayıda sığıra ihtiyaç vardır. Stenning, bunu, çocuğu olmayan bir çift için 21 inek ve 1 öküz olarak hesaplamıştır fakat bu kadar sığırı, bu türden bir ailenin kendi başına

gütmesi ve buna ek olarak diğer işlerini yürütmesi son derece zordur. Bu nedenle, çekirdek ailenin gelişim döngüsünün ilk aşamalarında hanehalkının kendi kendine yetmesi oldukça zor olmaktadır. Genellikle böylesi bir hanehalkı, en büyük oğulları çobanlık yapabilecek kadar büyüyünceye kadar erkeğin babasından yardım almaktadır. Kocanın babasıyla kurulacak böylesi bir dayanışma, özellikle yağışsız mevsimlerde oldukça önemlidir. Çünkü bu dönemlerde, Fulaniler oldukça geniş bir alana yayılırlar; yağışlı sezonlarda ise geniş akraba bir arada yaşayarak işleri daha kolay kılan bir şekilde, paylaşırlar.

Yeni bir hanehalkı için durumun iyileşmesi ancak erkek çocukların büyüyüp, işleri üstlenmeleriyle mümkün olmaktadır. Diğer bir deyişle, hanehalkının ekonomik gücü, iki etken arasındaki ilişkiye dayanmaktadır; iş gücü ve özellikle sığırlar ve mevcut otlaklar gibi diğer ekonomik kaynaklar. Buna bağlı olarak bir erkeğin bir kaç kadınla evlenebilmesinde, sığırların sayısı belirleyici olmaktadır (belirli bir dereceye kadar bunun tersi de söz konusudur). Dahası, sığırlarının güdülmesi için iş gücüne ihtiyaç duyacağından bir erkeğin çocuk doğuramamış veya az çocuk doğurabilmiş eşini boşama hakkı vardır. Buradan hareketle denebilir ki Fulani hanehalkı içerisinde kadının yeri, erkeğinkine kıyasla oldukça belirsizdir. Değerli olan ne varsa, yani bütün sığır sürüleri erkeğe ait olmaktadır.

Aynı zamanda sığır sürülerinin çok fazla genişlememesi de gerekmektedir. Sınırlı sayıdaki insanın bakabileceği sığır sayısı üzerinde de bazı sınırlılıklar vardır ve daha da önemlisi eğer belirli bir bölgede çok fazla sığır olursa toprak fakirleşmektedir.

Fulanilerde evlilik, sanayileşmiş toplumlardakinden farklı olarak daha çok bir ekonomik kurum özelliğindedir. Erkeğin görevi, sürüyü artırmak ve sağlıklı olmalarını sağlamak, kadınınki ise çocuk doğurmak ve sosyalleşmelerini sağlamakken; çocukların da her ikisine karşı yükümlülükleri vardır. Eğer eşlerden biri, üzerine düşen yükümlülüğünü yerine getirmezse diğerinin boşanma hakkı vardır.

Fulani hanehalkı, ekonomik güç açısından çeşitli özel ve standart aşamalardan geçen, kendi kendine yeten bir ekonomik birim-

dir. Bu türden bir hanehalkı hayatını sürdürebilmenin zor sanatı, işgücünü hep korumaktan geçmektedir. Eğer yiyecek yetersizse kadın boşanabilmekte; ve eğer işgücü (sağlıklı çocuklar) azsa erkek boşanabilmektedir.

Modern toplumlarda da hanehalkının ekonomik gücü, kullanışlı bir kavramsallaştırmadır. Avrupalı bir hanehalkından, eve ekmek getirenler bir mortgiç kredisini ödeyemez hale geldiklerinde o hane halkının ekonomik güç açısından asgari sınırın altına düştüklerini görürüz.

HANEHALKINA DAİR BİR ÇELİŞKİ

Bilinen bütün toplumlarda, -her ne kadar bunun yanı sıra farklı biçimler ortaya çıksa da- hanehalkı yapısının zaman içerisinde değişmeyen bir özü vardır ve yaşanan önemli yapısal değişiklikler de ayrıca hanehalkının yapısında bazı değişiklikler gerektirebilir. Her ne kadar aynı toplum içerisinde farklı hanehalkı biçimleri yanyana bulunabiliyor ve önemli yapısal değişmeler de ayrıca hanehalkı kompozisyonunda değişiklikler gerektiriyorsa da bilinen bütün toplumlarda hanehalkı yapısı, oldukça uzun bir süre aynı şekilde devam etmiştir. Hanehalkı yapısı derinden değiştiğinde bu durum genellikle sosyal örgütlenmede yaşanan diğer değişikliklerin bir göstergesidir. Avrupa toplumlarında, ondokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda yaşanan geniş aileden çekirdek aileye geçiş genel anlamda tarım toplumundan sanayi toplumuna geçişle birlikte olmuştur. Bazı toplumlarda, mesela Afrika'nın güneyindeki avlayıcılık ve toplayıcılıkla geçinen San toplumundaki hanehalkı yapısında görülen değişim, iklimde ve ekonomide yaşanan değişimlere periyodik olarak verilen tepkilerin sonucunda ortaya çıkmıştır. Kurak geçen dönemlerde, hanehalkı küçük ve esnek; yağışlı geçen dönemlerde ise daha büyük kabilelere katılarak genişleyen bir yapı gösterir. Şu anda hanehalkı olarak algılanan şey, bir başka şekilde esnektir. Açıkça ortaya koymak gerekirse, bu ikisini bir arada sürdürmek oldukça zordur.

Batı Indielerdeki, Lesser Antiller büyük ölçüde, oraya Afrika'dan toprakta çalıştırılmak üzere getirilen kölelerin yaşadığı Tropik adalardır. Burada yaşayanlar, Hristiyandırlar (çoğunlukla Katolik) ve tipik hanehalkı yapısı, çekirdek aile şeklindedir (bkz. R.T. Smith 1956;P.J. Wilson 1978). Bu bölgedeki pek çok köyde yaşayanlar, geçimlerini tarım ve balıkçılıkla birlikte ufak tefek ticaret ve küçük gündelik işlerle sağlamaktadırlar. Buradan ABD'ye, Kanada'ya ve Batı Avrupa'ya İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra yoğun göçler yaşanmış ve bunun sonucunda neredeyse ailelerin yarısından fazlasının geçici ya da daimi olarak yurt dışında yaşayan akrabaları oluşmuştur.

Her ne kadar Karayiplerde çekirdek aile ideal görünse ve Providencia'da o kadar değilse de Peter J. Wilson (1978) tarafından çalışılan adada çekirdek ailelerin olduğu görülür. En güçlü sosyal bağ, anne ile oğlu arasındadır ve pek çok erkek annesinden ayrılmak konusunda isteksiz davranmaktadır. Dahası, pek çok çift evlenmeksizin bir arada yaşamakta, pek çok evli erkeğin metresi olmakta ve kadınlar, pek çok erkekten çocuk sahibi olabilmektedirler. Pek çok kadının, doğumdan sonra hanehalkının sabit üyesi olması hiç de az görülen birşey değildir.

Hanehalkının istikrarıyla ilişkili problemler şu şekilde özetlenebilir. Bir kadın, içinde yaşadığı hanehalkına, çocuklarına ve düzenli olarak temasta olduğu erkeklere karşı güçlü ahlaki bağlar hissetmektedir. Bir erkek annesine, karısına, çocuklarına, erkek arkadaşlarına, çocuklarının anne/lerine ve varsa metreslerine karşı güçlü bağlara sahiptir. Bir erkeğin farklı doğrultularda pek çok zorunluluğu, tatminkar bir şekilde karşılaması, pratik olarak imkansızdır. Bu türden toplumlarda ortaya çıkan en yaygın iç anlaşmazlık, erkeğin, sahip olduğu parasını, birlikte yaşadığı hanehalkının dışındaki sorumlulukları nedeniyle harcaması konusunda var olan güçlü baskıdan kaynaklanmaktadır: bunlar, erkek arkadaşları, annesi ve metresleriyle ilgili sorumluluklardır.

Kadınlar, onların yapacakları ekonomik katkıyla geçindiklerinden yetişkin erkek çocuklarının çabalarından genellikle pek tatmin olmazlar ve bu durum düşünüldüğünde onları tam bir erkek olarak kabul etmek zordur. Kadınlar ile erkekler arasında yakın bir ilişki kurulması, oldukça yaygın görülen birşeydir fakat erkekler ile çocukları arasındaki ilişki biçimi pek öyle değildir. Bunun sebebi erkeklerdeki 'sorumsuz zihin yapısı'ndan değil daha çok yapısal çelişkilerle ilgilidir. Erkekler ve kadınlar, birbirleriyle bağdaşmaz beklentilere sahiptirler.

Hanehalkı ile akraba grupları arasındaki ilişki, çelişkili bir nitelik taşımaktadır. Batı Yerlileri arasındaki örnekte yaşanan çelişki, karı-koca ve anne-oğul arasındaki ilişkide kendini göstermektedir fakat hemen her zaman aktörler, hanehalkı dışındaki akrabalarına karşı da yükümlülüklere sahiptirler. Pek çoğu, kendi akrabaları olmayanların baskın olduğu hanehalkları içinde yaşamaktadırlar. Eğer bir kadın kocasının akrabalarıyla yaşıyorsa, kendisine kötü davranıldığını düşündüğünde kendi anne-babasının 'evine' dönme hakkına sahiptir. Erkek de karısına ve çocuklarına rağmen annesinin bakımı için oldukça geniş kaynakları kullanabilmektedir. Bu probleme 7. ve 8. Bölümlerde yeniden döneceğiz.

KÖY

Neredeyse hiçbir hanehalkı bütünüyle kendine yeter değildir. Her zaman için hanehalkının dışında, siyaset, din, ekonomi, çocukların evliliği ve varoluşun merkezinde yer alan diğer konular gibi çözülmesi gereken bir dizi problem bulunmaktadır. Nispeten bağımsız olan Fulani hanehalkı bile siyaset, din ve evlilik gibi konularda diğer Fulanilere ve ticaretle ilgili olarak da Fulani olmayanlara bağımlıdır. Karşılaştırmalı olarak düşünüldüğünde, güçlü bir kurumsal iş bölümüne sahip olan, karmaşık, modern toplumlarda çok az ihtiyaç, hanehalkının kendi içerisinde karşılanmaktadır. İnternet gruplarından, iş piyasasına ve köşedeki kafeye kadar bu türden toplulukların üyeleri, bazıları küçük ve sıkı; bazılarıysa geniş ve dağıl-

mış olmak üzere değişen ölçeklerde pek çok sosyal ağın birer katılımcılarıdırlar. Bununla birlikte bir hanehalkı her zaman için diğer hanehalklarına ve yerel toplum ve devlet gibi daha üstteki sistem düzeyinde sosyal kurumlara bağlıdır. Bu aşamada, köye, hanehalkının daha üstündeki bir ölçek düzeyindeki sosyal bir sistem olarak odaklanacağız.

Dogonlar, Güney-Doğu Mali'de, Burkina Faso sınırındaki göçebe Fulanilerin de yaşadığı düz, kurak savanlarda yaşarlar (Beaudoin 1984). Bunlar, yerleşik çiftçilerdir ve bir tür tahıl olan *millet*, meyve ve sebze yetiştirerek geçinmektedirler. Geleneksel olarak bağımsız siyasal varlıklar olan köylerde yaşarlar. Bu köyler, kendi çiftçileri, siyasal liderleri, zanaatkarları, alanları ve kamusal törenleriyle pek çok açıdan kendine yeter yapılardır. Köylerin bağımsızlığı şuradan da bellidir ki bu bölgede ortaya çıkan siyasal anlaşmazlıklar, toprak hakları veya farklı köylerin sakinlerinin buluşma yeri olan alışveriş yerleri gibi konularda görüş ayrılıklarının sebep olduğu köyler arasındaki anlaşmazlıklara dönüşmektedir.

Dogon köylerindeki yerleştirme, sülaleye göre bölünmektedir. Her sülalenin, belirli alanları ekip biçme ve köyün tanımlanmış bir bölgesinde yaşamaya hakkı vardır. Siyasal güç, hepsinden birer üyenin yer aldığı, en yüksek siyasal otorite olan ihtiyar meclisidir. Bu meclisin başındaki kişiye *hogon* denir. Bu kişi aynı zamanda hakim ve başkandır ve bunun yanı sıra dini bir otorite de kullanmaktadır. İhtiyar meclisi, arazi anlaşmazlıklarından, miras mevzularına, suçlardan komşu köylerle yaşanan anlaşmazlıklara ve bunun yanı sıra yapılacak olan dini festivalleri planlamaya kadar neredeyse hergün bir araya gelmektedir.

Köy meclisi ve hogon, geleneksel olarak hanehalkındaki bireyleri aşan problemler üzerinde siyasal bir otorite kullanmaktadır. (Bugün devlet kurumları, bu görevleri aşama aşama devralmaktadırlar). Bu kişiler hediye kabul edebilmektedirler fakat bununla birlikte zarara maruz kalan köy halkına da yardım yapmakla yükümlüdürler. Hogon, modern toplumlarda devletin sahip olduğuna benzer

pek çok yetki kullanmaktadır. Kanun ihlal edildiğinde ceza vermektedir, hem 'başbakan', hem 'dini otorite' ve hem de ekonomik paylaşımdan sorumludur. Halktan aldığı hediyeler, vergiler olarak görülebilir ve o da bu aldığı hediyeleri ortak çıkar doğrultusunda bölüşmekle yükümlüdür. Çoğunluk toplumlarda görülen bu türden bir bölüşüm mekanizması (bkz. 12. Bölüm), kendi kendilerine yetebilecek bir ekonomik gücü olmayan hanehalklarının geçimlerini sürdürebilmelerini sağlamaktadır.

Dogon köyleri ayrıca sadece siyasal ya da hukuki olanların dışında bazı başka açılardan da entegre bir yapı teşkil etmektedir. Bütün yetişkin erkeklerin katıldığı dini kültler, önemli hadiselerdir. Geçmişle, belirli bir devamlılık ilişkisi kurmak ve bunu sürdürmek önemlidir ve köydeki bütün sülaleler, o anki yerleştikleri yerlere ilk gelenler olarak uzaktaki atalarına gönderme yapabilmektedirler. Topraktan, atalardan kalan bir miras olarak bahsedilir ve satılamaz. Bu yolla, Dogon köyleri oldukça istikrarlı bir yapıya kavuşurlar. Dışardan köye ve köyden dışarıya göç geleneksel olarak oldukça nadir görülen birşeydir. Bu kalıp, Afrika'daki pek çok tarım toplumunda yaygındır fakat yirminci yüzyıl boyunca ve özellikle de İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra büyük ölçüde sömürgecilik sürecine, devletlerin eğitim sistemlerine ve kapitalist iş gücü piyasasına bağlı olarak değişmiştir.

ESNEKLİK VE KOPUŞ

Brezilya ve Venezuella sınırına yakın bir bölgede yaşamlarını sürdüren Yanomamöler, köy örgütlenmesine dair farklı bir yapı gösterirler (Chagnon 1983; Lizot 1984). Bu insanlar, ne hayvan kullanarak ve ne de pulluk yardımıyla toprağı sürmeksizin en basit tarımcılık olarak ifade edilebilecek bahçecilikle uğraşmakta ve en önemli çalışma araçları olarak da beli kullanmaktadırlar. Onların üretim biçimlerine, ayrıca daha önceden ekilip biçilen bir alanda zararlı otların yakılması anlamına gelen, 'tarım alanı oluşturma tarımı' da de-

nebilir. Bu açılan alanlar, ancak birkaç yıl kullanılabilmekte ve sonrasında toprak verimsizleşmektedir, bu takdirde insanlar da yeni bir alana yönelmektedirler. Bu tarım tipi özellikle Amazonlar bölgesiyle, Güney-Doğu Asya'da ve Malenezya'da yaygındır.

Neredeyse her zaman söz konusu olan bir savaş ihtimali nedeniyle Yanomamö köyleri, görece sıkça ve genellikle de oldukça uzun mesafeli olarak yer değiştirmektedir. Buna ilaveten, halen ekilip biçilen bahçelere yakın olabilmek amacıyla ayrıca kısa mesafeler içerisinde de yer değiştirirler. Yanomamöler için bir bahçenin ortalama ömrü dört ila beş yıldır. Diğer bir deyişle, onların köyü, fiziksel yapı açısından, Dogonlarınkine kıyasla daha az istikrarlıdır.

Fiziki açıdan, Yanomamö köyleri, *shabono* denilen, 200 kişiye kadar barınma imkanı sağlayabilen geniş toplu barakalardan oluşmaktadır. Sakinlerin çoğunluğu birbirlerine akrabadır. Evlilik sistemleri, karşılıklı akraba evliliği diyebileceğimiz, yani, karşılıklı kuzenlerle evlilik üzerine kuruludur (bkz. 8. Bölüm) Akrabalık terminolojileri, sınıflandırıcıdır; bir başka şekilde söylersek, her zaman biyolojik bir ilişkileri olmayan insanları sınıflandırırken de akrabalık kavramlarına başvururlar (bkz. 7. Ve 11. Bölümler).

Yanomamö'de, Dogon'dakine kıyasla daha az karmaşık olan bir iş bölümü vardır; buradaki bölüşüm genellikle yaşa ve cinsiyete göre olmaktadır. En gençler ve en yaşlıların, çalışmak gibi bir zorunlulukları yokken kadınların başlıca sorumlulukları tarımsal faaliyetlerdir ve erkekler sadece avlanmakla sorumludurlar.

Köy muhtarı ve şaman, köydeki en yüksek otoritelerdir. Bu makamların hiç biri soydan geçmemektedir; öne çıkan kişisel nitelikler ve diğerleriyle yapılan güç yarışından başarıyla çıkmak sonucunda kazanılmaktadır.

İş bölümü daha basit olduğu için her hanehalkı açısından kendi işini bağımsızca yürütmek gibi bir avantaj olduğu düşünülebilir. Bununla birlikte, Yanomamölerin daha geniş gruplar olarak birbirlerine bağlı olmalarını gerektiren akla yatkın sebepler vardır. Bi-

rincisi, avlanmak ve törenler gibi toplu olarak yapılması zorunlu işler vardır. İkincisi, Yanomamöler, komşularıyla sürekli olarak kavgalıdırlar ve doğal olarak güç ve güvenlik açısından kendi içlerinde birliktelik kurarlar. Tıpkı yanomamölerin ne kadar da savaşçı bir topluluk oldukları antropologlar arasında ihtilaflı olması gibi (Lizot 1994); günümüzde onlara dair yapılan betimlemeler de temelde tartışmalı fakat oldukça ayrıntılı olan Napoleon Chagnon'un araştırmasına dayanmaktadır.

Tıpkı Yanomamölülerin ne kadar da savaşçı bir topluluk olduklarının antropologlar arasında ihtilaflı bir konu olması gibi (Lizot 1994); bu topluluğa dair günümüz betimlemeleri de temelde Napoleon Chagnon'un oldukça tartışmalı fakat son derece de kapsayıcı olan araştırmasına dayanmaktadır.

Kavgalı olmalarının arkasında yatan temel nedenlerden biri, kadınlar konusundaki mücadeleden kaynaklanmaktadır. Askeri anlamda başarılı olan köyler gelişme seyri göstermektedirler. Bununla birlikte Yanomamö köyü belirli bir büyüklüğe ulaştığında bir veya birkaç sülale ayrılarak bir başka yerde kendi shabono'larını kurmaktadırlar. Bu tür kopuşlar, hep olaylı olmaktadır fakat Chagnon'un (1983) gösterdiği gibi, köy 200 haneye ulaşmadıkça böylesi anlaşmazlıklar yaşanmamaktadır. Bu nedenle bu yaşanan kopuşların, bu anlaşmazlıklardan başka bir sebebi olmalıdır. Bu bağlamda, Chagnon, iş bölümü sınırlı olduğunda, ancak sınırlı sayıda bir insanın, siyasal olarak akrabalık ilkelerine göre örgütlenebildiğini belirtmektedir. Onun bu görüşü, akrabalık bağlarının daha zayıf olduğu köylere kıyasla, sakinlerin yakından ilişkili oldukları köylerin daha istikrarlı oldukları gerçeğiyle de desteklenmektedir. İstikrarlı köylerde, insanlar birbirlerine aynı anda çeşitli şekillerde bağlı olma eğilimi gösterirler çünkü aynı sülaleler arasında kuşaklar boyunca kız alınıp verilmektedir ve bu nedenle, daha az istikrarlı köylere oranla daha güçlü ahlaki yaptırımlar söz konusudur.

KÖYLERDEKİ SOSYAL BÜTÜNLEŞME

Buraya kadar ele alınan bütün toplumlar için akrabalık oldukça önemlidir. Fulanilerde baba-oğul ilişkisi, babalar oğullarının kendi sürülerini edinmelerinden sorumlu olmaları nedeniyle, sosyal örgütlenmenin tam da omurgasını oluşturmaktadır. Dogonlar, fiziki açıdan akrabalık çizgilerinin yanı sıra organize olmuşlardır; hem yerleşim alanları ve hem de topraklarındaki hakları sülalelere göre belirlenmiştir, her sülalenin kendini temsil hakkı vardır ve siyasal gücün paylaşımı bu akrabalık bağlarına göre olmaktadır. Sonuç olarak, Yanomamöler için akrabalık temel bağlılık ve aitlik ilkesidir ve bu toplumda gücü elinde bulunduranlar, bu konumlarını korumak için akrabalarının desteğine ihtiyaç duymaktadırlar. Buradan hareketle denebilir ki akrabalık, bu (ve diğer) toplumlarda temel düzenleyici ilkedir.

Köy meclisi ve Dogonlardaki hogon'un veya Yanomamölerdeki muhtarın rolü sıklıkla birbiriyle çatışan çıkarlara sahip olan akraba grupları arasında yatıştırıcı olmayı içermektedir. Bununla birlikte, bu kişiler 'dış politika'dan da sorumludurlar. Köylerinin dışında meşru bir otoriteye sahip değillerdir ve bu nedenle de her köy, bağımsız bir siyasal birimdir. Köylüler için, köyleri, dünyanın merkezidir. Aile, geçim şekli, çocukların hatıraları, fiziki üretim ve gelecek hep köyleriyle alakalı şeylerdir. (Burada kullanılan zamanın, etnografik geniş zaman olduğunu akıldan çıkarmamalıyız. Ne Dogonlar ve ne de Yanomamöler bugün devletlerden ve kapitalizmden etkilenmez bir durumda değillerdir).

Bütün bunlardan hareketle, bir kimse neden Fulanilerin köylerde yaşamadıklarını sorabilir. Bunun cevabı, her toplumda yerleşim kalıplarının, bir dizi etkene bağlı olduğudur. Sahra çölü ile Batı Afrika'nın daha nemli bölgeleri arasındaki savanlarda her zaman için cılız bir nüfus olmuştur. Fulanilerin rekabetçileri yoktur, herhangi bir savaş tehditi söz konusu değildir çünkü her bir hanehalkına ait geniş otlaklar vardır. Gerektiğinde daha geniş bir alana yayılabilmek için yeterince esnektirler; yağmurlu sezon, ritüellerin yo-

ğun yaşandığı bir dönemdir. Gerçekte, bazı Afrika ülkelerinde sömürge ve sömürge sonrası rejimlerin, denedikleri gibi sığır göçebelerini, köy şeklinde örgütlenmeye zorlamak oldukça yıkıcı sonuçlar doğurmaktadır. Bununla birlikte, 11. Bölüm'de, göçebe toplulukların dıştan bir tehditle karşılaştıklarında nasıl bir araya gelerek birleştiklerini göreceğiz.

OKUMA ÖNERİLERİ

Richard Fardon, ed.: *Localizing Strategies*. Edinburg: Scottish Academic Press 1990.

Margaret Mead: *Coming of Age in Samoa*. Harmondsworth: Penguin 1978 [1928]

Colin Turnbull: *The Human Cycle*. New York: Simon&Schuster 1983.



KİŞİ VE TOPLUM

Toplumun işlediğini söylemek önemsizdir fakat bir toplumda herşeyin işlevsel olduğunu söylemekse absürttür.

— Claude Levi-Strauss

Kişi, sosyal bir üründür fakat toplum, kişilerin eylemleriyle oluşur. Açıkça görülen bu çelişki, bundan önceki bölümlerde çeşitli yollarla ortaya konmaya çalışıldı. Bunun yanı sıra, eğer belirli bir zamansal bütünlük içerisinde bütün sisteme bakarsak toplumun bazı yönlerinin hep değişeceğini ve bazı yönlerininse aynı kalacağını net bir şekilde görürüz. Bu bölümdeyse, bu konulardan bazı teorik dersler çıkaracak ve ayrıca bir taraftan kişi ve toplum diğer taraftansa yapı ve süreç arasındaki ilişkiye dair bir model önereceğiz. Bu iki çatışma, bu kitabın analitik yapısının iki temel unsurunu oluşturmaktadır.

SOSYAL YAPI VE SOSYAL ÖRGÜTLENME

Sosyal kurumlar ile statü ilişkilerinin toplamı, toplumun sosyal yapısını oluşturur. Bu yapının belirli bir dereceye kadar belli bir zamanda belirli bir konumu doldurmak için varolan bireylerden bağımsız olarak varolduğuna dair yaygın bir kanı vardır. Radciliffe-Brown, bu durumu oldukça meşhur olan şu cümlelerle ifade etmiştir:

Tom, Dick ve Harry'nin gerçek ilişkileri veya Jack ve Jill'in davranışları, alanda kullandığımız not defterlerimize girebilir ve genel bir betimleme için açıklamalar sağlayabilir. Fakat, bilimsellik için ihtiyaç duyduğumuz şey, yapının biçimine dair bir izahattır (1952:192).

Buradan hareketle sosyal yapı, insansız bir şekilde toplumun gelişim yatağı olarak görülebilir; yani devam etmekte olan sosyal yaşamdan soyut bir halde görevlerin, ödevlerin, iş bölümünün, kuralların, sosyal kontrol vb. gibi unsurların bir toplamı. Bu çeşit bir kavramsallaştırmanın amacı gereksiz detaylara yer vermeyerek en gerekli karakteristik özellikleri bir araya getirmek suretiyle soyut bir toplum modeli geliştirmek ve bu sayede karşılaştırmalı kullanımlara uygun kılabilmektir. Radcliffe-Brown ve çağdaşlarının kafalarındaki temel bir kaygı, bir bütün olarak toplumun devamına nasıl bir destek verdikleri ve katkı yaptıklarını göstermek için sosyal kurumların işlevlerine eğilmek olmuştur. Örneğin dinin genel anlamda işlevinin, dayanışma ve toplum bilinci oluşturmakta ve güç farklılıklarını meşru kılmasında yattığı düşüncesi vardır. Bu anlamda, atalara dair varolan Dogon kültünün temel işlevinin, aktörleri güçlü normatif bağlarla birbirine bağlamak olduğundan ve sosyal düzene karşı oluşabilecek ayaklanma ya da devrimleri dolaylı bir şekilde engelleyerek aile dayanışması ve toplumsal devamlılık yaratmasındadır. Hanehalkı örgütlenmesinin işlevinin, neredeyse her toplumda istikrar oluşturmak ve sosyalleşme ile toplumun devamını sağlamak olduğu söylenebilir. Kapitalizmin ortaya çıkışı gibi dışsal etkiler, hanehalkı için varolan koşulları değiştirdiği takdirde hanehalkı örgütlenmesinin başlangıç işlevini görmez hale geldiği söylenebilir; bu uzun süre devam edebilir birşey değildir ve eninde sonunda silinip gidecektir. Buradan hareketle, yapısal-işlevselci düşünce tarzı içerisinde bütün sosyal kurumlar, işlevsel birşey olarak görülür; eğer işlevsellikleri kalmazsa kaybolup gideceklerdir.

Durkheim'dan Radcliffe-Brown'a kadar uzanan klasik yapısal-işlevselcilikte toplum genellikle, işlevsel sosyal kurumlardan oluşmuş entegre bir bütün olarak bir çeşit organizma gibi düşünülmüştür. Kroeber (1952), kültürü benzer bir anlayış içerisinde, yeni mercanların ölmüş akrabalarına dayanarak ayakta kaldıkları bir mercan kayalığıy-

la karşılaştırarak betimlemiştir. Bir bütün olarak bakıldığında mercan kayalığının (kültürün) nitelik olarak onu oluşturan parçalardan farklı olduğu görülür ve biçimi, mercanlara (aktörlere) dair bir bilgiye ihtiyaç olmaksızın aşama aşama gelişip değişmektedir.

Böylelikle, belirli sosyal kurumların varlığı, işlevlerine atıfla açıklanmaktadır. Bazı insanların cadılara inanmalarının, en azından kısmen, cadıların işlevine dair aktörlerin bir bilgiye sahip olmamalarına rağmen toplumun sosyal entegrasyonunu ve istikrarını güçlendirdiği söylenmiştir (bkz. 15. Bölüm). Bu nedenle, Durkheim, ilkel dinlere dair olan teorisinde, insanların insan-üstü güçlere taparlarken aslında topluma taptıklarını ileri sürmüştür.

Bu tür bir görüşle, pek çok probleme işaret edilmiş olmaktadır. Yapısal-işlevselciliğin açıkça problemli bir yönü, sosyal yaşama ilişkin bir betimlemenin sosyal yaşamın iyi bir anlatımına eşdeğer olduğu inancıdır. Eğer bu böyle olsaydı, insanların, önceden konulmuş kurallardan ve yaptırımlardan oluşan bir sisteme göre özenli ve tahmin edilebilir bir şekilde hareket etmeleri gerekirdi. Ancak gerçeğin böyle olmadığını alan çalışması yapan herkes bilir sanırım. İnsanlar kuralları ihlal etmektedirler, istisna uygulamalara gitmektedirler, kuralları farklı ve bazen uyuşmazlık yaratıcı şekillerde yorumlamaktadırlar vb. Kuzey İskandinavya'da yaylacılıkla ve ren geyiği avcılığıyla geçinen Samilerin yerleşim kalıpları bu konuya güzel bir örnek olabilir (Pehrson 1964). Samiler'e göre bir kadın evlendikten sonra kocasının hayatına dahil olmalıdır (bunun teknik terimi *virilocality*'dir). Bununla birlikte, uygulamada, ancak kadınların yarısı böyle yapmakta ve istisnalar için her zaman çok iyi sebepler bulmaktadırlar. Bu nedenle, Pershon, yaylacı Samilerin aslında, evlilik-sonrası yerleşim yeri hakkında bir kurala sahip olmadıkları sonucuna varır. Ladislav Holy ve Milan Stuchlik (1983, s.13) buna katılmamaktadırlar. Ondansa onlar, her ne kadar sık sık ihlal edilse de Samilerin kendileri evlenen kadının erkeğin yanına yerleştiğini söylediklerinden *virilocality* kuralının kesinlikle varolduğunu ileri sürmektedirler. Bu elbette ki geçerli bir noktadır. Ahlaki olarak kabul edilemez olduğu yönünde kurallar olmasına rağmen, cinsel sadakatsizlik pek çok toplumda oldukça yaygındır.

Malinowski'nin eski bir öğrencisi olan Raymond Firth (1951), sosyal yapı ve sosyal örgütlenme arasında bir ayrıma gitmeyi öne-rerek bu problemin üstesinden gelmeye çalışmıştır. Bu görüş açısı-na göre, yapı, kuralların, geleneklerin, statülerin ve sosyal kurumların yerleşik kalıbıdır. Diğer taraftan, sosyal örgütlenme, yapının dinamik tarafını oluşturur; yani diğer bir deyişle, insanların gerçekte ne yaptık-larıdır: yapının çerçevesi içerisinde kararları ve eylemlerinin kalıpla-rı. Bu ayrım, statü ve rol arasında yapılan ayrıma bir analoji teşkil et-miştir ve bütünüyle yapısal bir anlamanın izin verdiğine dayanmaktan daha az düzenli ve daha karışık bir sosyal dünyayı mümkün kılmıştır.

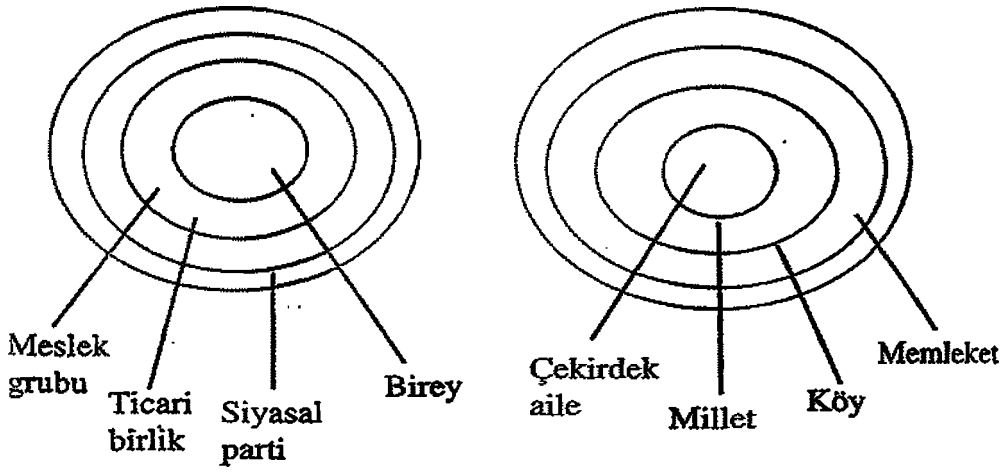
Firth'in getirdiği bu yenilik, sosyal sürece dair bir kavramsal-laştırma girişimini yansıtmaktadır; bu girişim, toplumun ve sosyal yaşamın birşeyden çok olan birşey olarak görülmesidir. Bu ayrım, aktörlerin, yaşadıkları toplumda geçerli olan kuralları ve normları sürekli olarak ihlal ettiklerini değil daha ziyade, kurallar sisteminin, insanların tam olarak nasıl hareket edeceklerini belirtmediğini ifa-de etmektedir. Hıristiyanların hareketlerini anlamak için İncil'in çok iyi bilinmesi bile yeterli olmayacaktır. Firth'in modelinde ifade bu-lan yapıdan sürece geçiş, farkında olmadan, çok sonraki antropolo-jik teorileştirmenin karakteristiği haline gelmiştir.

SOSYAL SİSTEMLER

Burada oldukça fazla kullanılan 'sosyal sistem' teriminin olduğun-dan farklı bir anlamı yoktur. Düzenli olarak gerçekleştirilen bir dizi sosyal ilişki olarak tanımlanabilir ve böylece etkileşim ile yeniden oluşan bir sistemdir. Sosyal bir sistem daha ileri bir şekilde, (az veya çok) paylaşılan normatif sistem ve işler haldeki bir yaptırımlar dizi-si ile karakterize edilmektedir; yani, belirli bir hemfikirlik derecesi veya sistemin sınırları içerisinde yapılacaklara ve yapılmayacaklara dair uygulanan bir uyum söz konusudur.

Şu ana kadar sosyal sistemleri deneyimsel açıdan üç düzeyde ele aldık; ikili ilişkiler, hanehalkı ve köy veya yerel topluluk. Bu dü-zeylerin farklı kültürleri de yansıttıkları söylenebilir mi? Eğer bir aktör kocasıyla farklı, ailesiyle farklı, köyündeki üçüncü şahıslarla

farklı ilişkiler yaşıyorsa, bu onu üç kültürün de bir üyesi haline getirir mi? Elbette ki hayır. Fakat her üç durumda da farklı sosyal statüler harekete geçirilmiştir ve içerisinde yer alınan ilişki türleri büyük bir değişkenlik göstermiştir. Bir kimsenin yaşamının sadece çocuklarıyla paylaştığı tarafları vardır ve bunun gibi (resmi törenler gibi) kamusal olmadıkça anlamlı olmayan başka pek çok etkinlik söz konusudur. Buradan hareketle, kültür, iki veya daha çok aktörün birbirlerini anlamalarını mümkün kılan birşey olarak anlaşılabilir. Bu bir kimsenin ya sahip olduğu veya sahip olmadığı 'birşey' demek değildir ve bu, paylaşılan kültürün düzeyiyle ilgili olabilir. Benzer şekilde, her aktör entegredir veya topluma çeşitli sistematik düzeylerde katılım göstermektedir. Bir yetişkin, bir çekirdek aile, bir meslek, bir siyasi grup ve bir milletin üyesi olabilir. Bir kimse ayrıca, daha coğrafik veya uzamsal kavramlarla bir başka kimsenin 'bağlılık düzeylerini' kavramsallaştırabilir; bunlardan biri, çekirdek aileye, komşuluğa, bir kasabaya, belirli bir yere ve bir millete dair olabilir. Toplum içerisinde sistematik düzeyleri yabancılaştırıcı başka olası yollar da vardır. Tüm bu sistemler, ancak düzenli etkileşimlerle sürdürüldüğü derece varolurlar.



Tablo 6.1. Modern toplumlarda grup üyeliği kavramsallaştırmasının iki yolu.

Geçen bölümde verilen etnografik örnekler, sistematik düzeyleri ortaya koymaktaydı. Mesela, Fulaniler'de, yağmurlu mevsimlerde hanehalkı, akrabalık grupları ve daha geniş gruplar bir araya gelerek, belirli koşullar altında gerçekleşen (veya harekete geçirilen) önemli sistematik düzeyler oluşturmaktalardı. Karayip köyünde, doğumla oluşan hanehalkı erkek aktörün yaşamı boyunca önemli bir sistematik düzey olarak yerini korumaktaydı. Diğer taraftan, Dogonlar'da ve Yanomamö'de, hanehalkı, soy ve köy en önemli sistematik düzeyler olarak gözükmekteydi. Geniş-ölçekli sosyal sistemlere derinden entegre olan pek çok toplumla ilgili olarak, her ne kadar bu türden karmaşık toplumlarda akrabalık ve küçük birliktelikliklerin de önemli bir yeri hala varsa da, piyasanın ve devletin kritik önemdeki sistematik düzeyler olduğu ileri sürülebilir.

İlgili sistematik düzeyler arasındaki ayrımlar, kimlerin hangi yollarla kimlere bağlı olduklarına dayanmaktadır. Daha basit olarak, hangi gruptaki kişilerin bağlı olduklarıyla ve bu grupların amaçlarının ne olduğuyla ilgilidir. Antropolojik çalışmalarda, antropologların analitik ilgileri de ayrıca önemlidir. Bir kimse araştırmasında hanehalkı üzerine yoğunlaşacaksa bu takdirde çabalarını, akrabalık gruplarına, köye, bir bar veya İnternet sohbet grubu etrafında dönen ilişki ağına, bir ticari birliğe, bir fabrikaya veya bir ulus-devlete mi yöneltilmelidir? Kesin bir cevap şudur ki bu tür bir durumda o kimse, işe bir toplumun sakinlerinin kendilerini farklı ilişki ağlarıyla nasıl ilişkilendirdiklerini, onlara neyin en önemli göründüğünü ve önemli işlerini kimlerle birlikte yaptıklarını ortaya çıkararak başlayabilir.

Sosyal sistem ile sosyal yapıyı birbirinden ayırdedebilmek önemlidir. Bir sosyal sistem de tıpkı sosyal yapı gibi soyuttur fakat, başka türlü bir olguya göndermede bulunmaktadır. Sosyal sistemler, aktörler arasındaki detaylı sosyal ilişki dizileriyken sosyal yapı (genellikle), bir toplumdaki standartlaşmış ilişkilerin toplamına atıfta bulunmaktadır. Bununla birlikte, bu kavramların her ikisi de hem fırsatlar ve hem de kısıtlamalar getiren, sosyal olarak oluşturulan kanallar ve insanın hareketi için çerçeveler olarak kavramsallaştırılabilir.

SOSYAL SİSTEMLERİN SINIRLARI

Eğer sosyal bir sistemi, düzenli bir etkileşimle üretilen ve yeniden-üretilen sosyal bir ilişkiler dizisi olarak tanımlarsak sistemin sınırlarının etkileşimin önemli ölçüde azaldığı noktalarda yattığını söylemek anlamlı olur. Sömürge ve sömürge-öncesi dönemde, Dogonlarda olduğu gibi görece yalıtılmış bir köy topluluğunda sosyal sistemin köyün sınırlarında bittiğini söylemek uygun olabilir. Burada köy sakinlerinin dışarıdan kişilerle olan ilişkisi, (geleneksel olarak) düzensiz ve görece önemsizdir. Din, aile yaşamı, siyaset ve üretim gibi konuların hepsi, köyün sınırları içerisinde ele alınır. Bununla birlikte, ticaret gibi bazı faaliyetlerde, köy, daha büyük bir sistemin bir parçası olarak bir alt-sistem olarak gözükür. Bu şekildeki sistemli sınırlar mutlak değildir fakat bir tür sosyal bağlam ve faaliyetler dizisiyle ilişkilidir. Bu akılda tutulmadıkça günümüz dünyasındaki çoğunluk alt-sistemlerin sınırlarını çizmek zor olacaktır; mesela o yolla düşünürsek, İslam dünyası, İnternet veya küresel ürün piyasası gibi oldukça geniş varlıklar birbirleriyle bağlantılı hale gelir.

Entegre bir bütün olarak düşündüğümüzde toplum, analitik olarak çeşitli alt-sistemlere ayrılabilir. Dogon köyünde, bazı kişilerin yer aldığı fakat herkesin katılmadığı din ve ritüel, bu türden bir alt sistemdir. Farklı sonuçlar için farklı aktör dizilerini dahil eden bir başka alt-sistem, soyağacı örgütlenmesi olabilir; bir üçüncüsü hanehalkıdır ve bu böyle gider. Farklı sosyal kurumlar ve faaliyetler arasındaki doğal bağlantıları anlamak gibi bir amacı olduğundan, bu türden alt-sistemler arasındaki ilişkinin antropolojik araştırmalar açısından büyük bir önemi vardır.

AĞ SİSTEMLERİ

'Sosyal ağ' terimi, pek çok toplumun kelime dağarcığına yakın zamanlarda girmiştir. Gündelik konuşmalarda, insanlar 'sosyal ağım' diye bahsettiklerinde ben-merkezli bir ilişki dizisine gönderme yapmaktadırlar. Ayrıca bu kavram, mutlaka tek bir kişi etrafında organi-

ze edilmek zorunda olmaksızın belirli bir amaç için harekete geçirilen ilişkiler dizisine atıfla da kullanılabilmektedir. Bu nedenle, 'sosyal ağ' kavramının anlamı, sosyal sistemlerin anlamıyla ilişkili olmaktadır; genellikle bir ağın kişiye bağımlı olduğunu ve böylece de çok kalıcı bir sosyal sistem oluşturmadığını söyleriz.

Sosyal ağ ifadesini ilk olarak kullanan antropolog, aslında bir Afrika uzmanı (Africanist) olan ve 1950'lerin başında, Norveç'in batısındaki Bremnelerde alan çalışması yapan John Barnes'dir (Barnes 1990[1954]). Barnes, çalıştığı küçük köyde, Afrika'daki çalışmalarından da aşina olduğu şekilde, olması gereken soya bağlı akrabalık gruplarının olmaması nedeniyle entegrasyona ilişkin mekanizmaları ortaya koyabilmek için başka analitik araçlara ihtiyaç duymuştur. Bir başlangıç olarak mahalledeki her kişinin, hanehalkı, küçük köy, profesyonel gruplar vb. gibi çok çeşitli gruplara ait olduklarını kaydetmiştir. Barnes, analitik amaçlarla, Bremnelerde üç çeşit sosyal alan tespit etmiştir. Birincisi, kamu yönetimi aracılığıyla hiyerarşik olarak organize edilen toprak parçası olarak sınırları çizilmiş alandır. İkincisi, balıkçı kayıkları, balık yağı fabrikaları, manavlar vb. gibi karşılıklı olarak birbirlerine bağımlı fakat biçimsel anlamda bağımsız ekonomik alan. Bu iki alan, zaman içerisinde, bir dereceye kadar aktörlerden bağımsız olarak belirli bir istikrara sahiptir. Bununla birlikte, Barnes'ın sınırlarını çizdiği üçüncü sosyal alanın 'herhangi bir sınırı veya birimi yoktur; koordine edici bir örgütlenmeye de sahip değildir. Bu alan, herkesin Bremne toplumu içerisinde doğup büyümesinden kaynaklı arkadaşlık ve tanışıklık bağlarından kaynaklanır (1990, s. 72). Bu bağlar, sosyal eşitler arasında varolur ve aktörler, tanışıklık çevrelerini değiştirdikçe sürekli olarak değiştirilirler.

Barnes'ın çalışmasındaki temel bir nokta, bu tür bir toplumun Afrika toplumlarında tipik olan kalıcı birlikteliklerden yoksun olmasıdır. Ona göre Bremnelerde, birlikteliklerin olmamasına neden olan önemli bir şey ikili akrabalık sistemleridir: akrabalık, hem baba ve hem de anne tarafından geçmektedir.

Kuzenlerim var ve bazen birlikte hareket ederiz; fakat, onların ayrıca kendi kuzenleri var ve bu böyle sonsuza kadar sürüp gidebilir...herbir kişi, bir sürü başka insanlarla da temastadır, bazıları birbirleriyle doğrudan bir ilişkiye sahiplerdir ve bazılarında bu yoktur. (Barnes 1990, s.72).

Barnes'in sosyal ağ diye ifade ettiği, bu tür bir ilişkiler sistemidir. Burada, hiç kimse kendisini ağın merkezi olarak düşünemeyeceğinden ağların, herhangi bir sınırlarının ve net bir iç örgütlenmesinin olmadığı not edilmelidir.

Barnes, daha sonra küçük topluluklar ile geniş-ölçekli toplumlar arasındaki en önemli farklılıklardan biri olarak ağ sistemlerinin, başlarda daha yoğun yaşandığı sonlara doğru ise bunun böyle olmadığı gerçeği üzerinde durmuştur. İki insanın, geniş-ölçekli bir şehir toplumunda ilk defa bir araya geldiklerinde pek çok ortak tanıdıkları olduğunu farketmeleri oldukça ender bir durumdur; oysa küçük ölçekli topluluklarda, bunun tersine olarak, herkes herkesi bir şekilde –akrabalık, ortak arkadaşlar ve komşular, aynı okul geçmişi, profesyonel hayat ve/veya karşılıklı evliliklerle- bilmektedir.

Ağ sisteminin, etkisi çabuk geçen, geçici bir karakteri vardır. Bu nedenle, kavram en iyi, başlıca olarak somut kişiler arasındaki bağlar sayesinde varolan ve bu nedenle, bu kişiler bu bağları sürdürmeyi bir nedenle durdurduklarında ortadan kaybolan sosyal alanların veya alt-alanların betimlenmesi için kullanışlıdır. Ağ, çalışmanın geçtiği yer, büyük ölçekli bir sosyal sistem olduğunda 'sosyal yapı' gibi katı kavramlardan daha kullanışlı bir betimleyici terim olabilmektedir. Gerçekten de, Manuel Castells (1996) gibi sosyal kuramcılar, şu ana kadar, çağdaş dönemin, 'bilgi çağının', genellikle akımlar, istikrarsızlık ve sınırların yer değiştirmesiyle karakterize edildiğini ve bu nedenle, 'bir ağ toplumu' olarak tanımlanabileceğini söyleme yoluna gitmiştir.

ÖLÇEK

Genellikle antropologların, 'büyük-ölçekli toplumların' karşıtı olarak küçük-ölçekli toplulukları çalışageldiklerini söyleriz. Fakat ölçek denen şey gerçekte nedir? Bir toplumdaki sosyal karmaşıklığın ölçütü olarak görülebilir (örnek için bkz. Barth 1978). Bir toplumun ölçeği, o toplumun kendi kendisini yeniden üretebilmesi için gerekli olan statülerin toplam sayısı olarak tanımlanabilir. Eğer Yanomamö köyünü, Karayiplerdekiyle karşılaştırırsak, ikincinin birinciye kıyasla daha geniş bir ölçeğe sahip olduğu görülür. Yanomamö topluluğu ölçü olarak daha küçüktür ve iş bölümü açısından da görece daha basittir. Karayiplerdeki köydeyse, iş bölümü daha karmaşıktır: daha geniş sayıdaki bir insan grubu arasında profesyonel uzmanlığa bağlı olarak karşılıklı bağımlılık bağları vardır ve köy, kendiliğinden çok daha büyük ölçekteki sistemlerle bağlantılıdır (devletle, göçler aracılığıyla yabancı ülkelerle vs.). Eğer buradan sanayileşmiş toplumlara geçersek, iş bölümü muazzam derecede büyür: burada karşılıklı bağımlılık, milyonlarca insanı kapsayabilir. Eğer buradaki statülerden bazıları sistemi desteklemek anlamında katkılarını çekerlerse bu durum değişecektir: eğer, diyelim, Hollanda'daki bütün otobüs şoförleri greve giderlerse bu, doğrudan ya da dolaylı olarak Hollandalıların çoğunluğunun yaşamlarını etkileyecektir.

Ölçek, ayrıca anonimliğe dair görece bir ölçü olarak da görülebilir: ölçek büyüdükçe, sistemin aktörlerinin kişisel olarak bilinirliği düşer. Şimdi, ölçek kavramına ilişkin olası kullanımları gösteren bir örneğe bakalım isterseniz.

Case Noyale, Hint Okyanusu'nda küçük bir ada devleti olan Maruti Adaları'nın güney-batı sahilinde bir köydür (Eriksen 1988). Köyde, yaklaşık 170 hanehalkından oluşan 700 kişi yaşamaktadır. Başlıca geçim kaynağı balıkçılıktır fakat, pek çok köylü başka işler de yapmaktadır. Bazıları yakın yerlerde şeker pancarı tarlalarında çalışmakta, bazıları kendi başlarına çiftçilikle uğraşmakta, bazıları 5 kilometre ilerideki otelde çalışmakta vb. köyde bir manav, birkaç küçük dükkan, bir postane ve bir de sağlık ocağı bulunmaktadır.

Belirli bir noktaya kadar Case Noyale'nin görece küçük ölçekli bir sosyal sistem olduğu söylenebilir. Köydeki iş bölümü ve uzmanlaşma oldukça sınırlıdır ve uzmanlık alanları olan yerel kurumlar yok denecek kadar azdır. Neredeyse bütün köylüler birbirlerini bilmektedirler.

Diğer taraftan, Case Noyale'yi yalıtılmış küçük-ölçekli bir sistem olarak görmek pek kullanışlı bir yol değildir. Yetişkinlerin yaklaşık %20'si köy dışında çalışmaktadır ve orada çalışan bazıları da (bunlar arasında, katolik papaz ve okulun öğretmeni vardır) köy dışında ikamet etmektedir. Balıkçılıkla uğraşan köylü, tuttuklarının bir kısmını onları hergün köye getirip görüren ve '*banian*' denilen aracılara vermektedir. Çocukların bir kısmı Rose-Hill ve Quatre-Bornes denilen ve otobüsle yaklaşık bir saatlik mesafede olan çevre kasabalarına ortaokula gidip gelmektedirler. Köy halkı dış dünyaya dair edindikleri haberleri genellikle radyo ve televizyondan almaktadır: okul, devlet okuludur ve köyün manavında satılan şeyler genellikle dışardan getirilmektedir.

Bu izlekten hareket edilince, ölçeğin faillik konusunu çalışmakla oldukça ilgili olduğu da ayrıca çıkarılabilir. Ölçek, hareket seçenekleri için varolan alanın sınırlarını belirler fakat aynı anda hareketlerin bir sonucudur da. Case Noyale'de, ortaokula gitmek için dışarıya çıkan ilk çocuk orada kalan arkadaşlarına kıyasla daha büyük bir sisteme katılan ilk kişi olmuştur. Riviere Noire Bölge Mahkemesi'nde her dava açıldığında daha büyük bir sisteme katılınmış olunmaktadır. Köylülerin çoğunluğu için çoğu zaman Case Noyale, en geçerli sosyal sistemdir. Burası onlar için ilkokula gittikleri, çalıştıkları, evlendikleri ve ihtiyaç duydukları ürünleri aldıkları yerdir. Bununla birlikte, Case Noyale, Maruti Adaları ulus-devletinin entegre bir parçası olarak da görülebilir (okul, kamu taşımacılığı ve diğer hizmetler ulusal düzeyde belirlenmekte ve tutulan balıklar, son kertede, ulusal piyasalarda satılmaktadır) ve hatta, Maruti ekonomisin belkemiği şeker olduğundan, bazı açılardan küresel ekonominin bir parçası olduğu bile söylenebilir.

Bir toplumun ölçeği hakkında, anlamlı birşeyler söyleyebilmek için sosyal ilişkilerin dikkatli bir şekilde soruşturulması şarttır. Bütün bunların ötesinde, toplumun üyelerinin hangi işlerle karşı karşıya olduklarını ve bu işlerini hangi seçenekler arasında yaptıklarını iyi tespit etmeliyiz. Eğer bu işlerin yerine getirilmesi, uzmanlık alanları olan çok sayıda aktöre dayanıyorsa o takdirde, herkesin neredeyse hemen her işi kendilerinin yaptığı bir yere göre ölçeğin daha geniş olduğu kesinlikle söylenebilir. Ölçek ayrıca, gördüğümüz gibi, bütün aktörlerin gündelik olarak küçük ölçeklerden büyük ölçeklere ve sonra tersine doğru hareket etmeleri anlamında durumsaldır da.

MEKAN-BAĞIMSIZ AĞLAR: İNTERNET

Daniel Miller ve Don Slater, *The Internet: An Ethnographic Approach* adlı çalışmalarında, internetin, yerel/küresel ve küçük ölçekli/büyük ölçekli gibi çatışmaları aştığını belirtmektedirler (Miller ve Slater 2000, 1.Bölüm). Bununla, bilişimin gelişkin olduğu mesela Trinidadlılar (etnografik çalışmalarının odaklandığı yer) gibi toplulukların üyelerinin, dünyanın dört bir yanına dağılmış (dışarıya verilen yoğun göçler nedeniyle) olsalar bile oldukça yakın kişilerarası ilişkilere dayanabildiklerini göstermek istemişlerdir. İnternet kullanıcılarına dair yapılan etnografik çalışmalar belirli bir dereceye kadar, Barnes'in, Güney Afrika'dan Brennelere döndüğünde karşılaştıklarına benzeyen problemler ortaya çıkarmıştır. O, işbirliği halindeki gruplar nerede? diye sorar. Bu topluluğun çekim merkezi neresidir peki? İnternetle ilgili olarak da benzer bir soru belki, internet toplulukları hangi anlamda vardır? Bunlar, daha zorunlu bir şekilde varolan yerel topluluklardan oldukça farklı olarak sadece insanlar internete bağlandıklarında oluşurlar. Bu noktada ilginç bir soru, İnternet üzerinden doğan yükümlülüklerin internet dışı düzenlerdekine ne derece benzer olduğuyla ilgilidir. İnternet, diğer sosyal ağlarınkinden farklı bir mantığa göre işler gözüken, merkezi olmayan ve yerele bağlı kalmayan (Ulf Hannerz'in deyimiyle) 'ağların ağıdır'.

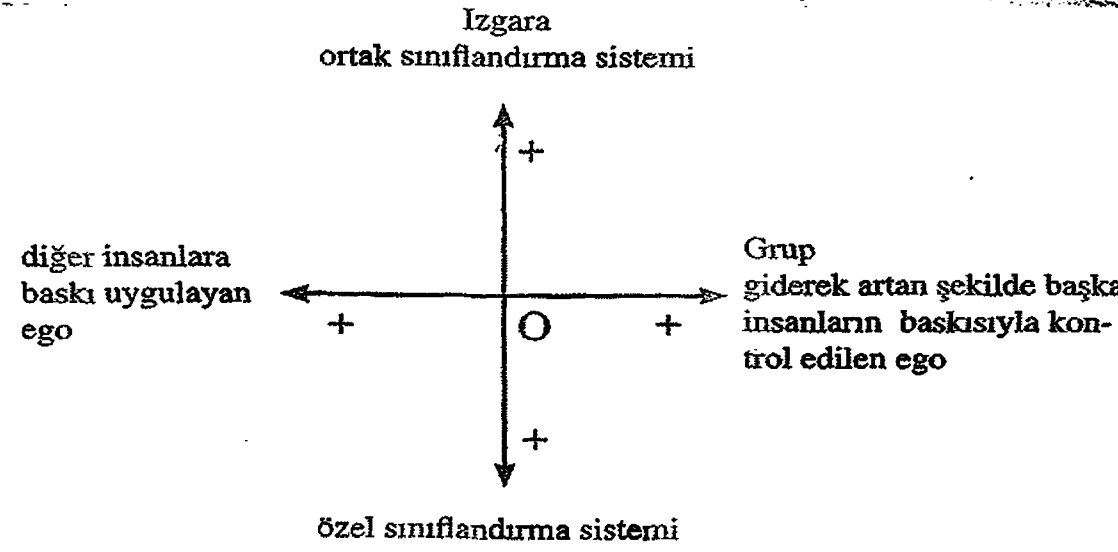
Şu ana kadar yapılmış internet kullanıcılarına dair pek çok çalışma, internetle sınırlı kalmıştır. Her ne kadar, bu araştırma stratejisi, pek çok açıdan doyurucu ise de antropologlar, başka tür verilere de ihtiyaç duymalarına sebep olan yeni araştırma soruları sormaktan geri durmamışlardır. Özellikle belirtmek gerekirse, internetin hayatımızda tuttuğu yeri anlamamız için, internet üzerinden yapılanlarla diğer sosyal faaliyetler arasındaki ilişkinin çalışılması şarttır. Miller ve Slater, çalışmalarında, Triniadlılarla internet üzerinden bağlantı kurmuş, hanehalklarının internet kullanımlarına dair tarama çalışmaları yapmış, iş çevrelerinden insanlar, politikacılar ve diğer elit kimselerle yapılandırılmış görüşmeler gerçekleştirmiş, internet kafelere takılmış vb. faaliyetlerde bulunmuş –kısacası Internetin Triniadlılar üzerindeki etkisini görebilmek için geniş bir yelpazede bir dizi metoda başvurmuşlardır. Ulaştıkları bazı bulgular şaşırtıcıdır. Örneğin, Triniadlılar, geleneksel olarak çevrimiçi ve çevrimdışı ya da 'gerçek' ve 'sanal' arasında bir ayrım yapmamaktadırlar; onlar için bütün bunlar birbirlerinin uzantısı bir bütünü oluşturmaktadır. Ayrıca, internet üzerinden bağlantı kurma topraklarıyla olan ilişkilerini bir tarafa bırakmalarına sebep olmamakta, hatta tam tersine, bu şekilde Triniad kimliğini daha fazla duymaktadırlar. İnternet, aslında onların milli ve pek çok durumda da dini kimliklerini güçlendirici bir etki yapmaktadır. Ayrıca samimi sohbetler için de iyi bir araç olduğu ortaya çıkmıştır.

İnternet gibi bilgi teknolojilerinin yeni oluşu, bizi, onun hakkındaki herşeyin yeni olduğu gibi bir sonuca götürmemelidir. İnternet kullanıcılarına dair yapılan etnografik çalışmalar, yerel topluluklara veya şehirlerdeki yerelleşmiş düzenlerde sorulan sorulara ve kullanılan yöntemlere benzeme eğilimi göstermektedir. Fakat İnternet, cep telefonu ve uydu televizyonu gibi bilgi teknolojilerinin, iletişim ve etkileşim için yeni bir çerçeve oluşturduğunu da hatırda tutmak aynı derecede önemlidir. Miller ve Slater, bir anlamda, yakın/uzak, küçük ölçekli/büyük ölçekli ve yerel/küresel çatışmalarının çözüldüğü; fakat onun yerine, yer, bağlılık ve ağın sınırları gibi başka konular ortaya çıktığını göstermişlerdir. Bremneler ve Case Noyale'de sınırları çizmek zorsa da burada çok daha zordur. Bunlar,

günümüzde antropologların, becerilerini ağla ilgili konuların çalışılmasında kullanırken ve katılımcı gözlemi yeni alanlara sokarken ele almaları gereken sorulardır.

GRUP VE ŞEBEKE

Küçük-ölçekli ve büyük-ölçekli toplumlar arasındaki ayrımlar, her ne kadar söz konusu aktörlerin aynı anda küçük ve büyük ölçekli sosyal alanlara dahil olmalarına bağlı olarak problemli bir halde ise de, bugün hala sosyal antropolojide kullanılmaktadır. Maruti köy yaşamı, Fransa'dan mektup arkadaşları edinmeyi veya Avustralyalı turistlerle düzenli bir etkileşime girmeyi veya Burma pirinci tüketmeyi veya yabancı antropologlarla postayla haberleşmeyi engellememektedir; bütün bunlar tıpkı Almanların çekirdek aile veya yakın arkadaşlıklar kurmaları kadar mümkün şeylerdir.



Tablo 6.2. Şebeke ve grup (Douglas 1970, s.84)

Toplumları sınıflandırmanın, ölçü ve karmaşıklıktan çok sosyal kontrol ilkelerine odaklanan bir başka yolu Mary Douglas (Douglas 1970, 1978) tarafından ortaya konulmuştur. Antropoloji, sosyoloji ve sosyal felsefe alanındaki pek çok teorik çalışmasında, 'grup' ve 'şebeke' diye adlandırdığı iki eksen boyunca ilerleyen (Tablo 6.2.) sınıflandırıcı bir şemaya dayanmaktadır. 'Şebeke' ekseni, paylaşılan sınıflandırmalar ve bilgi düzeyini betimlerken, 'grup' ekseninde, kişiler ve toplumlar, sosyal dayanışma derecelerine göre sınıflandırılabilmektedirler. Başkalarınca paylaşılmayan, tamamen kişisel olan hususlar, sıfırın altında gösterilmektedir. Güçlü grup kısmı, diğer kişilerin bireyler üzerine güçlü bir baskı uyguladığını; güçlü şebeke kısmı, bireysel özgünlüklere çok az yer bırakır şekilde, insanların katı biçimde, sosyal düzeyde sınıflandırıldığını göstermektedir.

Douglas'a göre 'güçlü şebeke, güçlü grup'a bir örnek Fortes tarafından sömürgecilik sırasında betimlenen Gana'nın Tallensi bölgesidir. 'Burada, haklara ve yükümlülüklere dair kamu sistemi, insanların ne yiyeceklerini, saçlarına ne biçim vereceklerini, öldüklerinde ve doğduklarında neler yapılacağını salık vererek onları tam bir kimlikle donatmaktadır' (Douglas 1970, s. 87). Douglas, bu tür toplumların katı şekilde konformist ve kuvvetli bir biçimde bütünleşik olduklarını ileri sürmekte dir ve bu durum, dışarıdakilerle araya kesin sınırlar çizmektedir.

Bir başka toplum türü, Douglas'ın geç sömürge dönemi boyunca bazı Orta Afrika toplumlarındaki durumu anlatarak açıklık kazandırdığı 'zayıf şebeke, güçlü grup' tipidir (1950'ler; bkz. Ayrıca 16. Bölüm). Bu tür toplumlarda, insanların üzerinde birbirleriyle zıtlık teşkil eden talepler vardır; insanlar buna uymalıdır ama aynı zamanda bireysel seçkinlik için de uğraşmalıdır. Onlardan atalarının topraklarını işlemeleri fakat aynı zamanda ancak göçle mümkün olan para kazanmaları da beklenmektedir. İçsel farklılaşma, bir önceki tipteki sosyal ilişkilere dair güçlü 'ritüelleştirme'den farklı olarak, muğlak ve belirsizdir.

Douglas'ın (1970) açıklık kazandırdığı üçüncü bir sosyal tip, grup dayanışmasının zayıf olduğu, 'güçlü şebeke' diye adlandırdığı tiptir. Ona göre bu, birlikteki gruplardan çok geçici ağlar anlamında daha iyi anlatılabilecek olan bir toplum türüdür; ki burada şefler ve katı sınırlar yoktur. Yine de, diye devam etmektedir, toplumun anlamları ve sınıflandırmaları paylaşılmaktadır.

'Güçlü şebeke' tipinin, 'büyük-birader sistemi' (bkz. 11.Bölüm) diye tanımlanabilecek olan ve diagramın solundan, sağ üst yarısına doğru dalgalanan bir başka farklı yönü daha vardır. Büyük birader, yani küçük-ölçekli bir toplumda kendini lider kılan kişi, etkisi altındakiler üzerinde olabildiğince fazla baskı uygulamaya çalışmaktadır fakat gücü arttıkça hoşnutsuzluğu da artmakta ve bu durumda sağ tarafa doğru çekilmektedir.

Douglas'ın şemasına göre, sanayileşmiş toplumlar nerede durmaktadırlar? Kabul etmeliyim ki bunu söylemek onun açıklamasını basite indirgemek olur. Gerçekte, toplumlar diyagram üzerine yayıldığında, bazı gruplar veya bazı sosyal bağlamlar, sol üste yoğunlaşmaktayken, bazıları, sağ üstte toplanmaktadır. Bazılarına göre, sanayileşmiş toplumları 'zayıf grup, zayıf şebeke' saymak gerekir: bu tür toplumlar, bireyci ve anonimdir ve böylece de birey üzerindeki sosyal kontrol zayıf olmuş olmaktadır; ve kişi kategorileri, toplum ve dış dünya arasındaki sınırların belirsiz olduğu bir tarzda içsel olarak farklılaşmaktadır. Bir başka bakış açısıysa, devletin vatandaşları üzerinde baskı oluşturma gücü olduğu için sanayileşmiş toplumların 'güçlü grup' olduklarını ileri sürmektedir. Douglas, kendi hesabına, 'bazı Londralılarla, Mbuti'deki insanlar arasında önemli benzerlikler olduğunu belirtmektedir. Hem modern bireyciler ve hem de eşitlikçi avcı-toplayıcılar, dikey eksende sıfıra yakın bir yere oturtulabilmektedirler (Douglas'ın kelimeleriyle 'tam bağımsızlık'). İzlanda gibi, güçlü bir şekilde entegre olmuş olan bir ulus-devlet, diagramın en tepesinde olabilecekken o kadar entegre olmayan şehir toplumları (örneğin Los Angeles), yatay eksene yakın yerlerde olacaklardır ve –eğer sosyal entegrasyon çok düşükse- çoğunlukla alt yarıda yer alacaklardır. Aykırılar, serseriler ve artistler gibi diğer 'dışa-

rıdan' kişiler, genellikle sıfırın altına yerleşmektedirler. Diğer taraftan, modern toplumlardaki, Yehova Şahitleri gibi dini tarikatlar ve Tallensilerde olduğu gibi güçlü şekilde entegre olmuş diğer gruplar diagramın sağ üst kısımda olacaklardır.

Douglas'ın şeması toplum içerisindeki insanlar hakkında bir düşünme aracı olarak oldukça öğretici olabilir. Bu şema, oldukça yalındır, evrimci değildir ve dayanışma ile kozmolojiler gibi sosyal yaşamın diğer boyutları arasındaki ilişkiyi soruşturmada verimli olabilmektedir. Merkezine aldığı önermeler Durkheimcıdır ve Douglas, paylaşımın çok küçük olmasının ve sosyal kontrolün zayıflığının (diğer bir deyişle, değerlerin sıfıra yaklaşmasının) aynı derecede anomiye ve çözülmeye sebep olacağını ifade etmektedir. Her ne kadar, rol analizleri, ölçek modelleri ve ağlar hareket noktası olarak sosal aktörü almaktaysalar da Douglas'ın çalışması, belirgin bir şekilde sistemli bir yaklaşım orataya koymaktadır. Bu modelin olası bir göndermesi, bütünüyle entegre olamayan insanların patolojik oldukları ve her toplumun ulaşmak istediği 'amaç'ın sosyal ve sembolik entegrasyon olduğu şeklinde olabilir. Douglas, 'toplumların', sınıflandırma yaptıklarını ve insanların buna bireysel olarak bağlanmalarına rağmen kendilerine özel bir sınıflandırma sistemleri bile oluşturabildiklerini, sosyolojik açıdan önemli olanın, paylaşılan bilgi ve kural sistemi olduğunu vurgulamaktadır.

TOPLUM VE AKTÖR

Sosyal Darvinizm'in kurucusu Herbert Spencer (ki aynı zamanda 'sosyal yapı' kavramını, gün yüzüne çıkaran kişidir), bireyler arasındaki gönüllü sözleşmelere dayanmak zorunda olduğunu ileri sürmüştür. Spencer, toplumculuğun karşıtı olarak bireyci diye adlandırılabilecek bir düşünce ekolünün ilk savunucularındandır. Bireyselci düşünce (veya metodolojik olarak bireyselcilik) genellikle Max Weber'le ilişkilendirilirken, toplumcu düşünce (veya toplumculuk), Marks ve Durkheim'e maledilir. Bu iki düşüncenin sosyal yaşama yaklaşımları arasındaki farkı, insanları yaptıkları şeyi yapmaya iten veya toplumların nasıl işlediğinin arkasındaki şeyleri bulmaya ça-

lışan kişilerdir diyen antropologlar, Holy ve Stuchlik (1983, s.1), özlü bir biçimde ifade etmişlerdir. Çoğu antropolog, belki de her ikisini birden yaptığını düşünmektedir fakat bu bakış açıları arasında önemli bir fark vardır. Sonraki bölümler, aktör-merkezli ile sistem-merkezli açıklamalar arasında bir ayrıma gitmektedir ve bu sayede bu iki yaklaşımın, birbirlerini tamamlar nitelikte değilse bile, farklı içgörü türlerine götürdüğü net olarak ortaya konacaktır.

Tercihe, amaç-güdümlü eyleme ve bireysel özgünlüğe vurgu yapan aktör-merkezli açıklama Avrupa sosyal antropolojisinde, 1950'lerde, sonradan baskın olacak olan yapısal-işlevselciliğe karşı bir eleştiri olarak ortaya çıkmıştır. Yapısal-işlevselciler, toplumu, sosyal kurumların, az veya çok birbirlerini tamamlayan vücudun farklı organları gibi 'birlikte çalışan' bir bütün olarak görmektedirler. Bireye, çok fazla ilgi göstermez ve bireysel faillik, az veya çok toplumun kendi kendini yeniden üretmesinde bir yanetki olarak görülür.

Eleştirenler retorik olarak, "toplum, ihtiyaçlara ve amaçlara" sahip olabilir mi? diye sormakta ve negatif bir şekilde cevaplamaktadırlar. Toplumun yaşayan bir organizma olmadığını; sayısız tekil hareketin istenen sonuçları olduğunu söylerler. Dahası, toplumun betimlenmesinde biyolojik metaforlar kullanmanın yanlış yönlendirici olduğuna işaret ederler. Buna karşın yapısal-işlevselciliğin en keskin eleştiricileri toplumun büyük oranda etkileşimlere bağlı olarak varolduğuna vurgu yaparlar. Bu nedenle kurallar, onlarca etkileşimin nedeninden çok bir sonucu olarak görülmüştür (Barth 1966).

İşleve dair yapısal-işlevselci anlayış ayrıca daha ciddi eleştirilere de konu olmuştur. Gregory Bateson evvelce 1936'da, 'işlev' kavramının matematikten alınma olduğunu ve sosyal bilimlerde yerinin olmadığını yazmıştır (Bateson 1958 [1936]). Daha sonra ileri sürüldüğü gibi (Jarvie 1968) işlevselci açıklama, öncüllerin sonucu barındırması anlamında döngüseldir. Gözlenen gerçeklikler kendiliğinden 'işlevsel' olduğundan bütün sosyal bilimcilerin yapması gereken tek şey, bunların işlevlerine bakmak olacaktır.

Sosyal kurumların, toplumun ayakta kalmasına katkıda bulunma anlamında, bizzat kendileri bu ayakta kalan toplumun bir parçası

olduklarından işlevsel oldukları su götürmez bir gerçektir. Ancak bu, herhangi bir toplumun *nasıl olup da* tek tanrılılığı veya bir kurum olarak cadılığı oluşturduğunu veya neden bazı toplumlar ataerkilken bazılarının anaerkil olduklarını açıklayamamaktadır. Diğer bir deyişle, yapısal-işlevselcilik, kültürel değişmeyi *açıklamaya* çalışır, oysa kurumlar arasındaki karşılıklı etkileşimi *betimlemekle* kalır.

Edmund Leach (1954) farklı bir açısından, toplumların hiçbir şekilde, yapısal işlevselcilerin bakış açından bakıldığında beklenebileceği kadar istikrarlı olmadıklarına işaret etmiştir. Onun, Burma'nın yükseklerindeki Kachinler arasında yaptığı politikaya dair analizleri, siyasal kurumun, içerisinde kendi çöküşüne dair virüsünü taşıdığı süreli bir sistem ortaya koyar. Bu anlamda, işlevsel olmaktan çok uzaktır. İstikrarla birlikte değişim ve süreç üzerine vurgu yapan çağdaş antropolojik araştırmalarda yapısal-işlevselcilik bir araştırma stratejisi seçeneği değildir fakat etkisi, özellikle toplumdaki farklı kurumlar arasındaki karşılıklı bağlantılar üzerine yaptığı vurgusuyla, hissedilmeye devam etmektedir.

YAPININ İKİLİĞİ

Açıkça görülmektedir ki aktörler, kararlar almakta ve aynı derecede açık olan bir başka şekilde toplumlar da değişmektedir. Bununla birlikte, aktörler bütünüyle kendi başlarına hareket etmezler: hareketlerini sınırlayan yapısal ön koşullar vardır. Doğası gereği toplumsal olan ve saf haliyle bireysel ürünler olarak düşünülemeyecek olgular vardır. Bu bağlamda dil ile birlikte sıkça dinden bahsedilir. Ancak bunların hiçbirisi bireyin düşünsel yönlerini karşılamaz: tam tersine, din, dil ve ahlakilik, bireylerin üretimleri için birer ön koşuldur. Toplumun oluşmasında bireylerin rolü üzerinde duran antropologlar, ahlakiliğin, dinin ve dilin kesinlikle varolduğu şeklinde cevap vereceklerdir ancak bütün bunlar bizim hareketleri önceden tahmin etmemize ve genel geçer şeyler söylememize yardım edemeyecektir. Hareketler değişmektedir: o nedenle, bütün bu olguların ne anlama geldiklerini ve zaman içerisinde neden bazılarının korunup bazılarınınsa dönüşüme

uğradıklarını anlayabilmemiz için insanların gerçekten ne yaptıklarına ve neden yaptıklarına bakmamız gerekir.

Bireyselcilik ile toplumculuk arasındaki zıtlık bazen sanki bir öncelik sonralık sıralaması sorunuymuş gibi gözükebilir ve tavuk mu yumurtadan yumurta mı tavuktan meselesi gibi algılanabilir. Birey pek çok açıdan sosyal bir varlıktır fakat sadece bireyler, bir toplum kurabilirler. Bu nedenle yapmamız gereken şey, bu iki bakış açısını birbirinden kesin çizgilerle ayırmak ve bunları, birbirlerinin tamamlayıcısı olarak görmeye çalışmaktır. Ne birey ve ne de toplum, diğeri olmaksızın kavramsallaştırılamaz.

Antony Giddens (1979,1984) bu iki temel boyut olan faillik ve yapıyı kendi genel yapısalcılık teorisi içerisinde uzlaştırmaya çalışmıştır. Giddens'ın çözmeye koyulduğu problem, bu bölümün çeşitli yerlerinde üzerinde durulan sorunla aynıdır: insan, bir taraftan, hareketlerini bilerek ve isteyerek seçmekte ve böylece iyi bir yaşama (gerçi antropologlar iyi yaşam olarak algılanan şeyin önemli bir kültürel değişkenlik göstereceğini belirteceklerdir) ulaşmak olan amacını en iyi şekilde gerçekleştirmeye çalışmaktadır. Diğer taraftansa, kesin olarak, insanlar, bağlamlar ve toplumlar arasında değişkenlik gösteren ve seçme özgürlüğünü kısıtlayan ve belirli bir dereceye kadar failliğinin istikametini belirleyen bir baskı altında hareket etmektedir.

Giddens'ın bu çelişkiye getirdiği oldukça genel çözüm, onun, yapının ikiliği kavramında özetlenebilir. Sosyal yapı, der Giddens, aynı anda hem hareketin gerekli koşulları *ve* hem de bu hareketlerin toplamının kümülatif bir sonucu olarak anlaşılmalıdır. Toplum sadece etkileşimle oluşur fakat aynı zamanda etkileşimin anlamlı olabilmesi için de topluma ihtiyaç vardır. Bu model, birey ile sosyal yaşamın toplumsal yönlerini, en azından kavramsal düzeyde birleştirmektedir. Giddens'a göre sosyal araştırma sanatı, büyük ölçüde bu iki düzeyi birbirine bağlamaktan oluşmaktadır. Onunki ve ona bağlı modeller (ki pek çoktur), özgür, gönüllü hareket fikri ile sistemli baskı fikrini uzlaştırma denemesi olarak görülebilir.

Peter Berger ve Thomas Luckmann (1967), Giddens'daki pek çok aynı problemi ele almışlardır. Alfred Schütz'ün sosyal feneme-

nolojisi ve Karl Mannheim'ın bilgi sosyolojisinden esinlenmiş olan hareket noktaları, insanın, varolan bir sosyal dünya içine doğduğu ve hareketleriyle bu dünyayı yeniden-ürettiği gerçeğini ortaya koymaktadır. Berger ve Luckman, bunun yanı sıra her yeni hareketin, içinde yer aldığı koşulları (Giddens buna hareketin özyineli karakteri demektedir) değiştirdiği üzerinde durmuşlardır. Antik Yunan filozofu Heraklit, bir insanın aynı ırmağa iki kere giremeyeceğini söylemiştir çünkü bu arada hem insan ve hem de ırmak değişecektir; buradan hareketle, Berger ve Luckmann, birincisinin bütün sistemi az da olsa değiştireceğinden insanın aynı hareketi iki kez yapamayacağı düşüncesine varmışlardır.

Bu bakış açısına göre sosyal sistem veya yapı, devam etmekte olan etkileşim süreçlerinden oluşur fakat ayrıca donmuş hareketler de barındırır. Sosyal kurumlar ve binalar ve teknoloji gibi maddi yapıların her ikisi de insan hareketlerinin bir ürünüdürler. Bununla birlikte, nesnel ve verili olarak gözüken, doğal bir şekilde insanların hareketlerini üzerine bina ettikleri bir varlığa dayanmaktadırlar; faillik için koşulları belirlemektedirler. Berger ve Luckmann bu şekilde, toplumun kurumsallaşmasının, olmakta olduğunu ve öznel hareketin bir sonucu olmasına rağmen toplumun bireysel bilinç üzerinde güç uygulayan nesnel bir realite haline geldiğini ileri sürmektedirler. Buna bağlı olarak temel soruları olan yaşayan insan faaliyetinin (bir sürecin), nasıl 'şeylerden' (sosyal yapı ve maddi nesneler) oluşan bir dünya oluşturabileceğini cevaplamış olmaktadırlar.

Tıpkı Kroeber'in, her defasında kendini yeniden üretirken bir taraftan da bütün üzerinde küçük bir değişiklikte bulunmasında olduğu gibi, insanın hareketleri kendini yeniden üretirken diğer hareketlerine bağlanmakta ve toplumu değiştirmektedir. Yeni hareketler öncekilerin mekanik birer takrarından ibaret olmayıp aynı zamanda bu öncekilere de dayanmaktadırlar. Birinci hareket bir sonrakinin nerede başlayacağını belirler fakat nerede son bulacağına birşey yapamaz.

Berger ve Luckmann'ın etki uyandırmış olan bu bakış açıları, Marx'ın 'emek ve sosyal yaşamın donması' görüşleriyle tutar-

lılık arzeder; Marx bir keresinde, ölü (emeğin) yaşayanı kuşattığını yazmıştır. İnsan faaliyetinin yaratıcı tarafı ölü malzeme olarak birikir, bir bina, bir alet veya bir gelenek olur. Bu yolla, sosyal yaşam ve toplumun sonsuzluğu devam eden insan hareketi ile tercih seçenekleri üzerinde sınırlandırıcı bir etki yapan sosyal kurumlar arasında –somut (yapı, kurumlar) ve süreli olan (süreç, hareket) arasında- içkin bir gerilim olarak görülebilir.

SOSYAL HAFIZA VE BİLGİNİN DAĞILIMI

Her ne kadar ne sınırlar ve ne de devamlılık mutlak şeyler değillerse de toplumlar, kalıcı etkileşim sistemleri ile zaman içerisinde belirli bir devamlılığı olan ve paylaşılan sosyal ve siyasal kurumların varlığı üzerinden tanımlanabilirler. Entegrasyona dair, sosyalden ziyade kültürel olana vurgu yapan bununla bağlantılı bir özellik bilgi ve kazanılan becerilerle ilgilenir. Her ne kadar yıllaryılı bir toplumun üyelerinin, aynı temel bakışı ve değerleri paylaştığı varsayılmış ise de detaylı etnografik kanıtların yanı sıra çeşitli kesimlerden (özlü bir ifade olsun diye Marksist, feminist, postkolonyal ve post-modern diye adlandırılan) yükselen eleştirel sesler, bilginin eşit olmayan bir şekilde dağıldığını ve bir toplumun üyelerinin her zaman paylaşılan yansıtımlara sahip olmak zorunda olmadıklarını ortaya koymuştur.

Kültürün bir toplum içerisinde ne derece paylaşıldığı konusu pek çok hararetli tartışmaya –pek çoğu açıkça yanlış anlamalar nedeniyledir- yol açmış olan netameli bir konudur; bu nedenle isterseniz ilk önce bir düzeyde olan paylaşımın kaçınılmaz olarak diğer bir düzeyde de olacağı yönündeki yanlış anlamayı netleştirerek işe başlayalım. Toplumlar, başvurulan analitik bakış açısı ve deneyimsel odağa bağlı olarak kalıplaşmış ve kaotik olan birşey gibi gözükebilir. Örneğin, dil, tanımı gereği, linguistik bir topluluk tarafından paylaşılır ancak bu onu paylaşan herkesin o dili aynı derecede bir mükemmellikle kullanacakları anlamına gelmez. Gerçekten de hitabet yeteneği, pek çok toplumda önemli bir siyasal güç kaynağıdır. Linguistik becerilerin eşit olmayan dağılımı ve bunun toplumdaki güç açısından sonuçları, iki sosyolinguist olan Basil Bernstein (1972) ve William Labov (1972)'in

çalışmasıyla oldukça basit ve öğretici bir şekilde gösterilmiştir. Kısaca söylemek gerekirse, Bernstein, neden İngiltere'deki işçi sınıfından çocukların okul başarılarının orta-sınıf çocuklara oranla daha düşük olduğunu göstermeye çalışmıştır. Ulaştığı sonuç, işçi sınıfı evlerinde kazanılan dil becerisinin, orta sınıf evlerindekine nazaran okulda kullanılan standart dil açısından daha elverişsiz olduğudur. Toplumda 'doğru İngilizce' olarak hakim olan algının orta sınıfın konuştuğuyla benzeş olduğu görülmüştür. Bu arada Labov, Amerika'daki siyah çocuklarla yaptığı bir çalışmayla siyahlar ve beyazlar arasındaki linguistik farklılığın siyah çocuklarda daha düşük bir 'bilişsel karmaşıklık' olarak gözükmediğini, daha çok bu çocukların karmaşık düşünceleri ifade biçimlerinin, okulda verilenden ayrıldığını ve bu durumun onları kötü yönde etkilediğini göstermiştir. Okullarda takip edilen linguistik yöntem, Labov'un analizinde siyahların dilinden 'daha sofistike' değildir fakat daha ziyade orta sınıf beyaz hakimiyetini pekiştirmek için gizli bir mekanizmadır.

Antropolojideki Anahtar Tartışmalar

Tim Ingold (Ingold 1996), 80'lerin ortasında sosyal antropolojinin 'teorik ve entelektüel temellerine' dair tartışmaların cansızlığından söz eder. Ona göre disiplin üç temel problemden çekmektedir: birincisi, dar uzmanlık alanlarına bölünen disiplinin alt-dalları arasında herkesi ilgilendiren tartışmaların yetersiz olmasıdır. İkincisi, yeni akademik kadroların azlığı nedeniyle yeni fikirlerin ortaya çıkmayışıdır. Ingold'a göre, üçüncüsü de antropologların geniş kitleleri ilgilendiren temel konularla daha fazla ilgilenmez görünmeleridir. Ingold, bu problemi masaya yatırmak amacıyla Mancester Üniversitesi'nin ev sahipliğinde, ülkenin her yanından meslektaşların ve öğrencilerin davet edildiği bir tartışma toplantıları dizisi başlatmıştır. Antropolojik Teoriler Tartışma Grubu (GDAT) tarafından düzenlenen bu tartışmalar alışık olunmayan bir tarzda kurgulanmıştır: iki antropologtan belirli bir

tarzda 'hareket etmeleri' ve iki antropoloğun da bunun karşıtını savunmaları istenmiştir. En sonunda da dinleyiciler, hangi tarafın kazandığına dair oylamada bulunmuşlardır. Her ne kadar bu tarzın ironik bir tarafı varsa da –çünkü gerçek demokratik oylamalarla belirlenmez- bütün bu polemikli tartışmalar hiç kuşkusuz sosyal antropolojideki genel teorik tartışmalara dair bir canlanmaya katkı yapmıştır. Altıncı tartışma dizisi, bir kitap olarak yayımlanmıştır (Ingold 1996). Bu kitaptaki konu başlıkları ve sonuçlar şöyledir:

- Sosyal antropoloji, genellemeci bir bilimdir ya da hiç genelleme yapmamaktadır. Genellemeci: 26, Hayır: 37. Boş: 8. Yorum: buradaki problem 'genellemeci'den çok 'bilim'le ilgili olabilir; pek çok kişi, doğa bilimleri çağrışımı yapan bu kelimeden rahatsızlık duymaktadır.
- Toplum kavramı teorik açıdan mutlaktır. Evet: 45. Hayır: 40. Boş: 10. Yorum: süpriz bir şeklide pek çok kişi daha fazla 'toplum' kelimesinin kullanılmaması gerektiğini düşünmüştür. Diğer taraftan, kesin bir teknik terim olmaktan uzak olmakla birlikte, teorik açıdan mutlak ve buna rağmen uygulamada hala kullanışlı olabilir.
- İnsanın dünyası kültürel bir inşadır. Evet: 41. Hayır: 26. Boş: 7. Yorum: bu klasik 'doğal/kazanımsal' tartışmasıdır – doğuştan ve evrensel olanla, kültürel ve değişken olan meselesidir. Çoğunluk İngiliz antropologlar, hala kazanımsaldan yana görünmektedir fakat bir kuşak önce bu konuda çok daha kararlı oldukları da söylenebilir.
- Dil, kültürün özüdür. Evet: 24. Hayır: 47. Boş: 7. Yorum: her ne kadar net bir çoğunluk, linguistik-dışı yönlerin özü oluşturduğu düşüncesinde olsalar da yirmi yıl önce bu sonuç çok farklı çıkabilirdi (yapısalcılığın etkili olduğu dönemde) veya bu soru bilişsel ve linguistik antropolojinin önemini koruduğu Amerika'da sorulsaydı da sonuç yine farklı olurdu.

- Geçmiş, yabancı bir ülkedir. Evet: 26. Hayır: 14. Boş: 7. Yorum: önerme muğlaklık taşımaktadır (aslında, o da bir romandan alıntı olan, David Lowenthal'ın harika kitabının başlığından alıntılanmıştır) ve bu tartışma büyük ölçüde, geçmiş olaylara dair yapılan yorumlamalarla yabancı kültürlere dair yapılanların benzeyip benzemediğine odaklanmıştır.
- Estetik, kültürlerarası bir kategoridir. Evet: 22. Hayır: 42. Boş: 4. Yorum: güzellik diye birşey var mıdır (Eflatun'dan Kant'a kadar filozofların inandıkları gibi) veya güzellik salt kültürel özelliklerle açılanabilir mi? Burada görecelilik yanlıları kazanmıştır.

Sosyal eşitsizlik, sembolik düzeyde, sosyalleşme aracılığıyla farklı bilgi türlerinin aktarılmasına bağlı olarak yeniden üretilmektedir. Küçük-ölçekli, 'ilkel' bir toplumun bütün üyelerinin büyük oranda aynı bilgi ve beceri yapısı edindiğine inanmak bir gelenek halini almıştır ancak antropolojik araştırmalar, bu türden toplumlardaki sosyal farklılaşmanın ve siyasal gücün bilgi düzeyindeki farklılıklarla ve modern, karmaşık toplumlarda olduğu gibi sembolik evrenin kullanım becerisiyle yakından ilişkili olduğunu ortaya koymuştur. Dahası, farklılığa dair bu tür kendi kendini üreten kalıpları ortadan kaldırmak, sosyal demokratik ülkelerde toplumun bütün üyelerinin yaklaşık olarak aynı bilgi ve beceri düzeyine erişimlerinin sağlanması için uğraşılmasında olduğu gibi aktif olarak denense bile oldukça zordur. Bu, sosyal örgütlenmenin ve iş bölümünün doğasında olan birşeydir ve bilgi aktarımındaki farklılıklar sonraki bölümlerde yeniden üzerinde duracağımız diğer sosyal farklılıklarla bağlantılıdır.

Toplumlardaki bilgi ve beceri farklılıklarına açıklık getirmenin pek çok yolu vardır. Feministler, şu görüşlerden birini veya her iki-

sini birden takip etme eğilimindedirler: (1) kadınlar, kadın oldukları için dünyayı erkeklerden farklı şekilde deneyimlemektedirler; (2) erkek-egemen (patriyarkal) yapı, sosyal olarak değerli olan becerileri kadınlardan uzak tutmaktadır. Marksizm'den mülhem analizler, bilgi ve beceriye dair çalışmaları güç ve ideolojiye bağlama eğilimi gösterirlerken (bkz. 9, 11 ve 14. Bölümler), Durkheim'ın etkisi altındaki antropologlar, bu türden farklılaşmaları toplumun entegrasyonuna katkı yapıcı olan iş bölümüyle ilişkilendirebilmektedirler. 'Değerli bilgi'nin belirlenmesi ve daha genel olarak, dünyanın tanımlanması bir güç biçimidir (bkz. Bourdieu 1982; bkz. Ayrıca 15. Bölüm). Bununla birlikte, değerler ve davranış kuralları güçsüzlerce olduğu kadar güçlülerce de doğal karşılanmakta ve bu doğal karşılanış, aksi taktirde, adaletsiz olarak gözükebilecek –çünkü sosyal düzen doğal ve buna bağlı olarak kaçınılmaz olacaktır- olan sosyal bir düzenin sürmesiyle birlikte belirli bir oranda da kültürel devamlılığın açıklanmasına katkıda bulunabilir.

Paul Connerton, sosyal hafıza'ya dair yaptığı bir çalışmasında (1989), hafıza türleri arasında üç tür ayrımın olduğunu ileri sürmektedir: kişisel hafıza (biyografi ve kişisel tecrübelerle ilgili olan), bilişsel hafıza (dünya hakkındaki genel bilgiyle ilgili olan) ve yine önemli bir başka tür olarak bilişsele kıyasla daha somut ve kapsayıcı olan alışkanlık hafızadır. Connerton, alışkanlık hafızanın, oldukça önemli biçimlerde dış etiket, mimik, anlamlı beden hareketleri (bacak bacak üstüne atmak gibi), elyazısı ve aktörlerin normalde kültürel beceriler değil daha ziyade salt teknik beceriler veya hatta 'sosyal içgüdüler' olarak gördükleri biçimlerde somutlaşan vücut hareketleri ile oluşturulduğunu ve yeniden üretildiğini ileri sürmektedir. O, somutlaşmış bilginin yasası olarak ritüeller üzerine özel bir vurgu yapar. Connerton, kendisinden önceki Foucault (1979) gibi değerlerin yeniden üretiminde bedensel disiplinin sosyal ve siyasal sonuçları üzerinde durur. Bu bilgi türünün, yazılı hale getirilebilen bilginin özellikle önemsendiği antropoloji de dahil olmak üzere, farklı alanlarda çalışan bilimciler tarafından hafife alındığı ileri sürülebilir.

Dan Sperber, sosyal görünümlerin, aktarım, yayılma ve dönüşümünü açıklamaya giriştiği oldukça orijinal çalışmasında görünümlerin epidemiyolojisi diye adlandırdığı bir kavram önerisi getirir (1985, 1989, 1996). Sağlık biliminden analoji yoluyla aldığı fakat açıkça görüldüğü şekliyle Levi-Strauss'a da dayanarak oluşturduğu bu kavramı kullanarak Sperber, görünümlerin, basitçe çoğalarak yayılan virüslerden farklı şekilde yayıldıkları üzerinde durur. "Örneğin" demektedir (1989, s.127), "eğer benim metinlerimden anladığınız şey tam olarak benim bu yolla ifade etmek istediklerim olsaydı bu çok şaşırtıcı olurdu." Bu nedenle, Sperber'in analizinde bilgi ve beceriler, iletişim yoluyla aktarıldıklarında, aktörler bu olan bitenin farkında olamayabilseler bile, her defasında az da olsa değişmektedirler (dönüşmektedirler).

Spender'e göre, her ne kadar iletişim biçimi, iletişim teknolojileri de dahil olmak üzere bir dizi etkene bağlı ise de bilgi aktarımının temel 'salgın' karakteri, evrenseldir. İlginç bir şekilde, görünümlerin çalışılmasında, kamusal ve iletişim içerisinde olana odaklanmak suretiyle aktörlerin zihinlerine doğrudan bir erişim gerektirmeyen fakat hala araştırmacının her iki değişkenliği ve değişimi ve –belki de-bilgi kaynağının zihnini oluşturan özellikleri tespit etmesine izin veren bir metot önermiştir.

Bu epidemik model, daha ötesinde, hem paylaşılanı ve hem değişkenliği, sürekliliği ve değişimi açıklayabilmesi yönüyle bilgi konusunda diğer yaklaşımlarda varolan eksikliklerin üstesinden gelmiş gözükmektedir.

DİLİN VE BİLİNCİN ÖTESİNDE FAİLLİK

Sosyal yaşama dair getirilen aktör-merkezli açıklamalarda genellikle seçim ve özgürlük fikrinin olduğu görülür. Bu nedenle, bütün hareketlerin bilinçlilik anlamında seçildiğini hep aklımızda tutmamız gerekir. Yaptığımız şey çoğunlukla alışkanlığa ve geleneğe dayanır ve pek çok durumda da başka türlü hareket edemeyecekmişiz gibi

gelir. Pierre Bourdieu (1977 [1972]; bkz. Ayrıca Ortner 1984), toplumun örgütlenmesi konusundaki, oldukça etkili fakat anlaşılması zor çalışmasında, dönüşlülük veya bilinçlilik, eylem ve toplum arasındaki ilişkiyi masaya yatırmıştır. Bu bölümde tartışılan diğer kuramcılar gibi o da, sosyal bilimler içerisindeki korunaklı konumların ötesine geçmek istemiş ve yetersiz kabul ettiği bu konumlanmalara dair bir inceleme getirmiştir. Yorumlamacı antropoloji (özellikle de Amerikan etnometodolojisi) konusundaki bir tartışmada, kimsenin, 'bir kişinin sosyal dünyaya dair bilim-öncesine katkı yapan yansıtımlarını sosyal dünyanın bilimiymiş ya da bilime bir katkıymış gibi öne sürmemesi gerektiği' üzerinde durmaktadır. Ve şöyle devam eder:

> Bir kimse, ancak nesnel eğriler (fiyat eğrisi, yüksek öğrenim hakkı, evlilik yasaları vb. gibi) inşa ederek yapılar ve uygulamalar veya bunlara eşlik eden yansıtımlar arasında tesis edilen ilişkinin mekanizmalarına dair bir soru yöneltebilir.

Diğer bir deyişle, toplumu bütünüyle anlamak için sadece emik kategorileri veya topluma dair görünümleri anlamak yeterli değildir. Gerçekten de en azından bu yönüyle Bourdieu, emik anlamlar ve sosyal yapı arasındaki ilişkiyi çalışma üzerine kurulu olan Evans-Pritchard'ın araştırma programına yaklaşır.

Bourdieu'nun kültürel olarak belirlenmiş faillik anlayışı son derece etkili olmuştur. O, 'habitus' kavramını (ki ilk önce benzer bir şekilde Mauss tarafından kullanılmıştır) hareket için kalıcı, öğrenilen ve somutlaşan yer değiştirmeleri betimlemek için kullanmaktadır. *Habitus*, insanların vucutlarına ve zihinlerine malettikleri, hareket için içselleştirilmiş, dolaylı bir programdır. Bourdieu, bir yerde bu kavramı, " 'düzenlenen doğaçlamaya' dair kalıcı bir şekilde alınan üretici prensip" diye tanımlar (1977, s.78). Habitus, ayrıca somutlaşmış kültür olarak da betimlenebilir ve bilinçteki görüntüden önce var olarak, düşücenin ve seçilen hareketin sınırlarını belirler. Habitus ile sosyal olarak üretilen dünya doğal olarak gözükür ve genelgeçer bir hal alır. Bu nedenle, kavram, kültürel olduğu kadar güç-

lü ideolojik göndermelere sahiptir ve istenenin ötesinde yatan sosyal realiteye dair bir katmana atıfta bulunduğunu kaydetmemiz gerekir. Bilgi kaynakları, habituslarını isteseler de bir mülakat içerisinde anlatamazlar. Kendi alan çalışmasının yanı sıra yakın zamanlarda nöro-bilim üzerine yapılan araştırmalara dayanan Robert Borofsky (1994), *doğrudan* ve *dolaylı* bilgi arasında bir ayrıma giderek Bourdieu'nun perspektifini teyit eder. Bilincin dışında, istenilen birşey olmayan dolaylı hafiza, yazılı olarak yeniden üretilmez ancak yine de hareket için yeterli bir kültürel biçimdir.

Bourdieu, epistomoloji üzerine yazdığı çeşitli kitaplarında topluma ve kültüre dair yaptıkları karşılaştırmalı çalışmalarda yansıtımların ve dönüşlülüğün önemini fazla ciddiye aldıkları gerekçesiyle sosyal bilimcileri eleştirir. Bourdieu, bilişsel ve özellikle de linguistik önyargıların, bizim mesleki uzmanlığımızın bir karakteristiği olduğunu ve bunun, bizi, sosyal dünyanın bilgi kaynaklarının ifadeleriyle değil kurumlaşmış pratiklerle oluştuğu gerçeğini görmezden gelmeye götürme eğilimi taşıdığını ileri sürer. Diğer bazı antropologlar (Bloch 1991 gibi) da ayrıca, bunun o kadar da dil ile belirlenmediğine işaret etmişlerdir; diğer bir deyişle, linguistik-dışı olan oldukça geniş ama kolaylıkla dile 'aktarılamayan' bir sosyal yaşam ve bilişsel alan vardır. Maurice Bloch (1990) Connerton'u teyit eder şekilde, bilgi ve becerilerin aktarılmasının sıklıkla dile başvurulmaksızın gerçekleştiğini ileri sürer. Pek çok kültürel beceri, sadece uygulamada gösterilerek açıklanabilmektedir. Yani diğer bir deyişle, yöntemsel bir kayma noktası olarak mülakatlara fazla önem vermek ve sosyal dünyanın linguistik karakterine olduğundan fazla bir önem atfetmek epistemolojik bir hatadır.

Şu ana kadar, antropoloji de dahil olmak üzere sosyal bilimlerin en önemli bazı temel teorik konularını ele almış olduk. Bu bağlamda şunun da dikkate alınması gerekir ki 1960'lardaki yapısal-işlevselcilik eleştirisinden sonra antropoloji, iki farklı doğrultuda yoluna devam etmiştir: birincisi, yapılan vurgular, yapıdan, sürece geçmiştir. Artık değişim, bir anomi olarak değil sosyal sistemlerin doğasında varolan bir nitelik olarak görülecektir. İkincisi de, birin-

ciden daha az önemli olmayan işlevin çalışılmasından anlamın yorumlanmasına olan geçiştir. Buradan yapılan bir çıkarsamayla, antropoloji pek çoğunun gözünde, sosyal bilimlerden beşeri bilimlere doğru bir kayma yaşamıştır. Bu böyle olsa da olmasa da kuşku götürmeyen bir gerçek olarak günümüz antropologları, genellikle sosyal süreçlere dair açıklamalar getirmeye hep temkinli yaklaşmakta ve ondansa anlama ve aktarma üzerinde yoğunlaşmaktadırlar.

OKUMA ÖNERİLERİ

Fredrik Barth: *Models of Social Organization*. London: Royal Anthropological Institute, Occasional Papers, no.23 (1966).

Peter L. Berger ve Thomas Luckmann: *The Social Construction of Reality*. Harmondsworth: Penguin 1967.

Mary Douglas: *How Institutions Think*. London: Routledge 1987.

Anthony Giddens: *Central Problems in Social Theory*. London: Macmillan 1979.

7

SOY OLARAK AKRABALIK

Evlilikte cinselliği yasaklayacak kadar aptal-kafalı (öyle sanıyorum ki) hiçbir toplum yoktur ve bu ikisinin bir arada olmasında açık bir uygunluk vardır; fakat bir kimse, evlenmeksizin cinselliği yaşayabilmektedir ve bu yapılmaktadır da.

– Robin Fox

Nesiller boyunca antropologlar, pek çok 'ilkel' toplulukta karşılaştıkları, anlaşılması zor akrabalık sistemleri karşısında hayrete düşmüşlerdir. Bu karmaşık akrabalık sistemlerine dair meşhur olmuş bazı örneklere Avustralya'daki Aborjinler arasında rastlanabilir. Geleneksel olarak avcılık-toplayıcılıkla geçinen bu insanlar, dünyadaki en basit teknolojiye sahiptirler. Herhangi bir metal kullanmazlar, hayvanları evcilleştirirler, yazıyı bilmezler ve pek çok durumda, burada tarımın en basit halini bile görmek zordur. Buna karşın, göçebe yaşayan bu grupların pek çoğundaki akrabalık sistemleri dışardan bir kişinin tam olarak kavrayabilmesinin yıllar alabileceği kadar karmaşıktır. Çok sayıdaki akrabalıkları ayrı ayrı adlandırabilmekte, kimin kimle evleneceğine dair kesin kurallar oluşturabilmekte ve gruplar, ikiye, klanlara ve alt-klanlara bölünebilmektedir.

Akrabalık çalışması, her zaman için antropolojinin merkezinde yer alan bir konu olmuştur. 1940'ların sonlarına doğru akrabalık, özellikle İngiliz sosyal antropolojisinde oldukça merkezi bir yer tutmuştur ki öğrenciler ve bölüm dışındaki insanlar ironik bir şekilde, antropoloji'yi, 'akrabalıkoloji' (kinshipology) olarak adlandırır olmuşlardır. Antropoloji-dışındakiler tarafından, akrabalık konusuna neden bu kadar ilgi gösterildiği tam olarak kavranamasa da bu konunun antropologlar arasında hala yaygın olduğu söylenebilir.

Akrabalık konusunu bu kadar önemli kılan nedir? Buna verilecek en basit cevap, akrabalığın pek çok toplumda tek önemli sosyal kurum olmasıdır. Pek çok durumda bir akraba grubu, içlerinden bir kişinin geçimini üstlenebilmekte, kariyerine, evliliğine, korunmasına ve sosyal bir kimlik kazanmasına yardımcı olabilmektedir. 4. Bölüm'de akrabalık konusunun önemine kısaca değinilmiş ve akrabalık sistemi ile sosyal örgütlenmenin diğer yönleri arasında yakın bir ilişki olduğu belirtilmiştir. Toplumun üyelerinin ve bu insanların faaliyetlerinin birinci ve en önemli örgütlenmesinin akrabalık ilkeleri etrafında olması nedeniyle bazı durumlarda antropologların akrabalık diye nitelendirdikleri şey, gerçekten de sosyal örgütlenme ile birlikte olabilmektedir.

Akrabalığı düzenlemenin ve onun hakkında düşünmenin pek çok sosyal yolu vardır. Her ne kadar 'Batı' toplumlarında akrabalığın, biyoloji ve kan bağı (Schneider 1984) ile ilişkili olduğuna dair yaygın bir kültürel düşünce varsa da antropolojik araştırma bunu genellikle insanların kültürel sınıflandırılmaları ve grup oluşumunun çeşitli biçimleri olarak analiz etmektedir. Bu bölüm, akrabalığın, sosyal örgütlenme olarak görülen bazı temel özelliklerini ortaya koymakta ve akrabayı ele alırkenki farklı yolları ele almaktadır. Bir sonraki bölümdeyse, üzerinde durulan konu, evlilik sistemleri ve akrabalığın sembolik yönleridir.

ENSEST VE EGZOGAMİ

Bilinen bütün insan toplulukları, aralarında yakın kan bağı bulunan, en azından baba-çocuk, anne-çocuk ve kardeşler arasında cinsel ilişkiyi yasaklamışlardır. Bu elbette ki bu tür ilişkilerin yaşanmadığı değil, daha ziyade bunu yasaklayan bir kuralın olduğu anlamına gelmektedir. Bu evrensel kuraldan genellikle ensest tabusu diye bahsedilmektedir. Bu tabunun içini nelerin doldurduğu konusunda önemli bir kültürel değişkenlik söz konusudur; pek çok toplumda, çok uzak kuzenler bile bu yasağın içerisinde yer alırlar. Ensest tabusunun ihlal edildiği durumlardaki tabular her zaman çok güçlü değildir; bununla birlikte, yakın akrabalar arasındaki evlilik her zaman katı bir şekilde yasaklanmıştır.

Ensest tabusu neden evrenseldir? Tylor ve Freud'dan bu yana çok çeşitli açıklamalar ileri sürülmüştür. Kimi antropologlar, bu sayede insan topluluklarının dışardan alacakları yeni üyelerle büyümeleri ve akrabalık ilişkileri sayesinde bir dayanışma kurmalarını da içeren, bu kuralın sosyal avantajına işaret eden açıklamalar ortaya koymuşlardır (bkz. 8. Bölüm).

Konunun uzmanı olmayanlar arasında yaygın olan işlevsel bir açıklama, ensestin yaygın bir şekilde varolmasının biyolojik bir bozulmaya götüreceği ve dolayısıyla, ensest ilişkilerin önüne geçecek bir işlevselliği olan mekanizmaların devreye girdiği şeklindedir. Bu şekildeki bir açıklama tatminkar değildir. Özellikle belirtmek gerekirse, pek çok insanı, genetik malzeme üzerine yaptığı olumsuz etkiyi bilmemesine rağmen bu tür bir ilişkiden alıkoyan şeyin ne olduğu açıklanamamaktadır.

Bazı antropologlar, birlikte büyüyen insanların birbirlerine karşı neredeyse hiçbir cinsel çekim hissetmedikleri üzerinde dururlarken, bazı başkaları, bu durumu açıklamak için 'içgüdü' terimine başvurmaktadırlar. Levi-Strauss erkeklerin, etraflarındaki kadınları 'karıları' ve 'kız kardeşleri' olarak iki özel kategoriye ayırdıklarını ve sadece birincilerin olası cinsellik tarafı olarak gö-

rüldüklerini ileri sürmüştür. Ona göre akraba grupları arasındaki kız alıp vermeler, herşey bir tarafa, bir karşılıklılık gereğidir ve bu da ister bilinçli isterse de bilinçsizce olsun insan zihninin temel bir yapısıdır.

Hatta bazı antropologlar, anlamı, kültürden kültüre farklılık gösterdiğinden, 'ensest' teriminin kullanılmasına bile karşı çıkmışlardır (Needham 1971a). Buna karşın çoğunluk bir kesim, bu kavramın yerel olarak (veya emik açıdan) yakın akrabalar olarak tanımlanan kişiler arasındaki cinsel ilişkiye gönderme yapması bakımından kullanışlı olduğu konusunda hemfikirdirler.

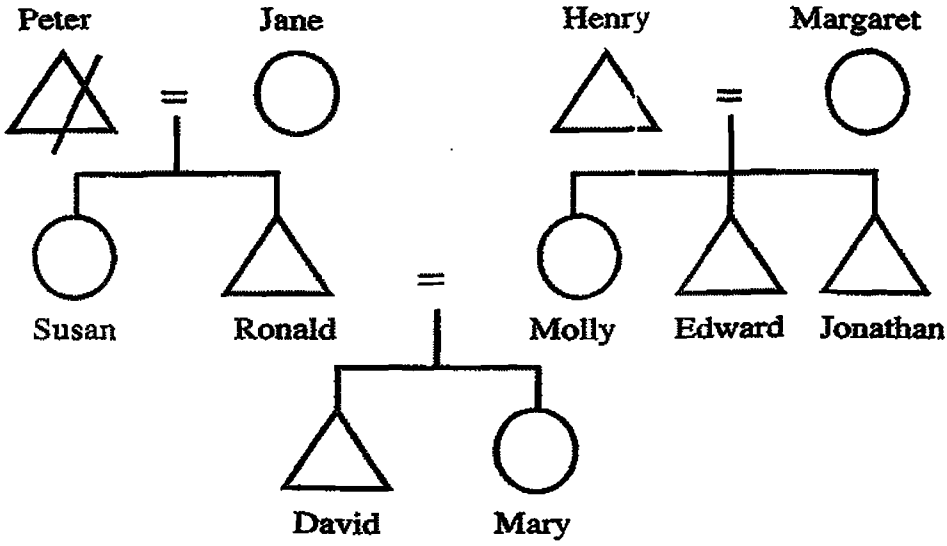
Bazı toplumlar, çok yakın olmamak kaydıyla üyelerinin, akrabalarıyla evlenmelerine izin vermektedirler. Bu tür uygulamalara endogami denilmektedir; bir kimse burada grup içinden evlenmiş olmaktadır. Bunun karşıtı yani kişinin grup dışından evlenmesine ise egzogami denilmektedir. Bu iki kavram da akrabadır; Yanomamöler, etnik grup düzeyinde endogamik bir özellik gösterirler (Yanomamölü olmayanlarla nadiren evlenirler) fakat, klan düzeyinde egzogamiktirler. Bir dizi egzogamik özellikli klana bölünmüşlerdir ve bunlar, soyağaçları aynı kişiye dayanmayanlar arasında evlenmeyi şart koşmaktadırlar. Burada akrabalık erkek üzerinden geçtiğinden (yani ataerkillik söz konusu olduğundan), babanın kız kardeşinin çocukları ile annenin erkek kardeşinin kızları (çaprazkuzenler), kişinin kendi klanına ait ve böylece evlenebilir bir nitelikte olmaktadırlar. Bunun tersine olarak pek çok Orta Doğu toplumunda, amca çocukları (paralel kuzenler) arasındaki evlilik oldukça yaygın bir uygulamadır. Bir anlamda bütün insan toplulukları, çeşitli derecelerde hem endogami ve hem de egzogami özelliği gösterirler; bir kimsenin hem 'kendi türünde' ve hem de yakın akrabası olarak sınıflandırılmayan biriyle evlenmesi istenir. Her ne kadar Avrupa'da ebeveyn, çocuklar ve kardeşler olarak tanımlanan kategoriler her yerde görülmekte ise de kimin yakın akraba olup kimin olmadığı doğal olarak kültürel bir özellik gösterir.

İŞBİRLİĞİ GRUPLARI

Akrabalık, toplumun devamı ve kültürel değerler ile bilgilerin aktarılmasından -her ne kadar bu ikisi kesinlikle önemli taraflarından olsa da- daha fazla birşeydir. Akrabalık ayrıca siyasette ve gündelik işlerin düzenlenmesinde de önem arz edebilir. Pek çok toplumda bir insanın başarılı bir siyasi kariyer sürdürebilmesi için hem soydaşlarının (kan bağı olan akrabalarının) ve hem de yasayla bağlandıklarının desteği gereklidir. Diğer toplumlarda, aile üyeleri ekonomik yatırım faaliyetlerine iştirak ederler. Örneğin Maruti Adaları'ndaki Hindular arasında, erkek kardeşler ve kuzenler arasında ortak bir iş kurmak oldukça yaygın görülen bir durumdur. Her ne kadar bunun böyle olması ve bir iş kurmak için akrabalık bağı gerekliliği için bir kural yoksa da uygulamada bu durum, pratik bir avantaj sağlamaktadır. Bir kimse genellikle, birbirleri arasında güçlü yaptırımlara bağlı yükümlülükler olduğu için akrabalarına karşı kolaylıkla güvenebilmektedir.

Pek çok toplulukta, ve özellikle de devleti olmayanlarda, akrabalık grupları genellikle siyasal istikrarın temelini oluşturur ve politik çıkarların korunmasını sağlar (bkz. 11.Bölüm). Burada grup, karşılıklı sadakat bağlarıyla bağlanmıştır ve genellikle barış zamanlarındaki başlık parasının ödenmesi, ticaret gibi durumların yanı sıra savaş durumlarında da bir birliktelik işlevi görmektedir. Bu türden toplumlarda evlilik tekil 'özgür' bireyler arasında değil gruplar arasında gerçekleşen birşeydir.

Akraba grupları içerisinde, kurallar kabaca bir kimsenin akrabalık sistemi içerisindeki farklı kategorilere nasıl davranacağını belirtir. Bu kurallar, grubun çözülmesini engeller ve insanların vazifelerini yapmalarını sağlar. Böylece, iş bölümü bütünüyle akrabalık ilkesi üzerinde düzenlenmiş olur. Birliktelik içerisindeki akraba grupları, yeni üyelerin soya bağlı bir prensip temelinde dahil edilmeleri anlamına gelen ya babanın akrabalarından (ataerkil) veya annenin akrabaların (anaerkil) olmak üzere, teksoylu olma eğilimindedirler.



Tablo 7.1 Akrabalık Sembolleri

Üçgen erkeği simgelemekte ve daire de kadını ve eşit işareti, evli olduklarını göstermekte. Yukarıdan aşağıya dikey çizgi onların soyundan gelenleri göstermekte. Yanlamasına konulan çizgi, o kişinin evli olduğu anlamına gelmekte. Diğer bir deyişle, Ronald ile Molly evliler ve David ve Mary de onların çocukları. Ronald'ın kız kardeşi Susan ve Molly'nin erkek kardeşleri, Jonathan ve Edward. Ronald'ın annesi Jane ve babası Peter, ölmüş. Molly'nin anne ve babası, Henry ve Margaret.

MİRAS VE VERASET

Şu ana kadar akrabalığın önemli yönlerinden olan, grup üyeliği, siyaset, üreme ve sosyal istikrardan bahsedildi. Akrabalık kurumunun bunun ötesinde bir başka önemli yönü de adaletle ilgilidir; antropolojinin akrabalık terminolojisinin büyük ölçüde Roma hukukundan gelmesi tesadüf değildir.

Kan, sudan koyudur; bu, dünyanın pek çok yerinde (heryerinde değilse bile) söylenegelen ve İncil'deki kayıp oğulun geri dönmesiyle meşhur olmuş bir sözdür. Kardeş katli ve baba katli, dünyanın pek çok yerindeki toplumlar açısından hayal edilebilecek en ciddi suçlardır ve ebeveynler, her zaman çocuklarının evliliklerine –nikah öncesi ve sonrası- karışmaktadırlar. Tüm bu neredeyse kaçınılmaz problemler, aslında akrabalık denen şeyin miras ve verasetle ilgili olması gerçeğiyle bağlantılıdır. Bu iki kurum da kaynakların bir nesilden ötekine intikaliyle ilgilidir. Miras, mal varlığının intikaliyle ilgiliyken, veraset, 'temsilin geçişine' gönderme yapar (Rivers 1924); özel belli hakların ve görevlerin intikali statülere göre olur.

Bütün toplumlar, her ne kadar tartışmalı ve çok çeşitli biçimlerde yorumlanır olsa da, biri öldüğünde kimin ne alacağını belirleyen kurallara sahiptir. Toplumlar açısından, akrabalık sistemleri ile miras kuralları arasında evrensel bir bağ yoktur. Miras açısından kadın ve erkeğin eşit konumda oldukları ataerkil sistemler de vardır; ağırlıklı olarak bir tarafa, genellikle erkeğe intikal üzerine kurulu olanlar da. Bazı toplumlarda en büyük erkek kardeş, diğerlerine nazaran daha büyük bir pay almaktadır (büyük-evlat hakkı /primogeniture); bazı başkalarında ise bunun tam tersine olarak en küçük olan imtiyazlı konumdadır (küçük kardeş-hakkı/ultimogeniture). Her ne kadar birliktelik ilkesi birleştirici bir işlev görmekteyse de miras, akrabalar arasında çıkar çatışmalarına sebep olabilmesi nedeniyle potansiyel bir bölünme kaynağıdır.

Veraset kuralı genellikle soy ilkesiyle bağlantılıdır. Ataerkil sistemlerde, bir oğul (veya daha küçük erkek kardeş) genellikle ölenin sorumluluklarını üstlenir; anaerkil sistemlerde ise erkek yaygın olarak dayısının yerine geçer. Bununla birlikte, pek çok veraset biçiminin soy ilkelerine göre olmadığı da hatırlanmalıdır örneğin, şeflerin ve şamanların kişisel yetkinliklerine göre atandıkları toplumlar bu cümledendir. Bu, Yanomamölerde ve pek çok başka küçük-ölçekli toplumda böyledir.

AKRABALIK TÜRLERİ

Biçimsel olarak akrabalığın ve ebeveynlerden çocuklara diğer kaynakların geçişinin, altı olası ilkesi vardır (Barnard ve Good 1984, s.70). Daha önce de belirtildiği gibi, aynı ilke, her ne kadar özellikle de ataerkil toplumlarda, genellikle üçü birlikte bir arada düşünülürse de hem veraset, hem miras ve hem de soy için geçerli olmayabilir.

1. *Ataerkil.* Üyelik geçişi ve/veya kaynaklar baba üzerinden tekli olarak geçer.
2. *Anaerkil.* Üyelik ve/veya kaynaklar anne üzerinden tekli olarak geçer.
3. *İkili.* Bazı kaynaklar babanın soyundan geçer, diğer bazılarıysa annenin. Her iki soy ayrı ayrı ilerler.
4. *Birleşik.* Kaynaklar hem baba ve hem de anne tarafından (karşılıklı olarak) akrabalık üzerinden geçer.
5. *Paralel.* Burası oldukça çeşitlilik gösterir, geçiş, erkekten oğluna ve karısına, ondan da kızadır.
6. *Çapraz veya Değişkenli.* Bu, paralelin tam karşıtıdır. Yani erkekten kıza ve karısına; ondan da oğluna şeklindedir.

Bu basite indirgenmiş olarak verilen tipoloji, ataerkil toplumlarda annenin akrabalarına bağlılığın olmadığı gibi bir sonuca götürmemelidir. Pratik olarak bütün akrabalık sistemleri, her ne kadar haklar, isimler ve grup üyeliği gibi konulara bağlı olarak genellikle bir tarafa öncelik verilse de, hem anne ve hem de baba tarafından akrabalarla ilişkiler üzerinden düzenlenir. Ataerkil bir toplumda, pek çok durumda soy anlamında, bir kimsenin baba tarafına olan bağlılığı anne tarafına olandan daha güçlüdür. Dahası, pek çok toplumda, sınıflandırıcı akrabalık terminolojileri, biyolojik ve sosyal ilişkisellik arasındaki basit ilişkiyi daha karmaşık hale getirebilmektedir. Bu terminolojiler, aynı nesilden bütün erkek çocukların ve aynı klandakilerin, 'erkek kardeşler' olarak adlandırılabilmesi için kişileri, aynı akrabalık kavramı altında, değişen düzeylerde bir ilişkisellikle birbirlerine bağlamaktadır.

BİRLEŞİK VEYA KARŞILIKLI SOY

Avrupa ve Kuzey Amerika'nın pek çok yerinde her iki taraf akrabalık da prensipte eşit derecede önemli sayılmaktadır. Her iki cins için de hem annenin ve hem de babanın akrabaları bizim de akrabalarımızdır ve genellikle her iki soy arasında terminolojik olarak sistematik bir ayrıma gitmeyiz. Örneğin İngilizce'de, babanın annesi ve annenin annesi için ayrı terimler yoktur (fakat İskandinav dillerinde her ikisi için iki ayrı kavram vardır).

Bu toplumların çoğunluğunda, çocuklar babalarının soyadlarını aldıklarından geleneksel anlamda baba tarafına belirli bir öncelik verilir. Bununla birlikte, yakın zamanlarda pek çok kadın evlendikten sonra da kızlık soyadlarını kullanmaya ve çocuklar da sıklıkla annelerinin soyadlarını almaya başlamışlardır.

Bir önceki bölümde, Bremnelere dair verilen örnekte gösterildiği gibi karşılıklı akrabalık sistemi çatısı içerisinde istikrarlı,sıkıca kaynaşmış gruplar oluşturmak zordur. Bir kişinin akrabaları, her zaman için o kimsenin ilişkisi olmayan akrabaları olduğundan, akraba gruplarının sınırları net olarak tayin edilemez. Bu nedenle, içiçe geçmiş akraba grupları olarak oluşturulmuş olan topluluklar tekli bir prensip üzerine inşa edilirler. Bununla birlikte, dünyanın çeşitli yerlerinde, özellikle de Pasifikler'de birleşik, içiçe gruplar söz konusudur. Bunlar, pratik olarak hem baba tarafı ve hem de anne tarafına dayanarak, eklektik bir temel üzerinde inşa edilmişlerdir.

Birleşik veya karşılıklı akrabalık türleri soyağacı oluştururken de bir takım problemlere sebep olurlar. Her bir nesil için geçmişe doğru gittikçe akraba sayısı iki katına çıkar. Bizim, iki ebeveynimiz, dört büyük ebeveynimiz, sekiz büyük-büyük ebeveynimiz, onaltı büyük-büyük-büyük ebeveynimiz vardır ve bu böyle gitmektedir. Böylece, bu türden toplumlarda soyağacı yüzeysel kalma eğilimi taşır çünkü pek çok kişi üç veya dört kuşak atasından ötesine ulaşamaz ve bahsedildiği gibi, akrabalığa dayalı birliktelikler oldukça nadirdir. Onun yerine, özellikle üst sınıflar arasında endogami, grup dayanışmasının temelini ve akrabalık birlikteliklerinin mantığına benzer bir kaynak havuzu oluşturur.

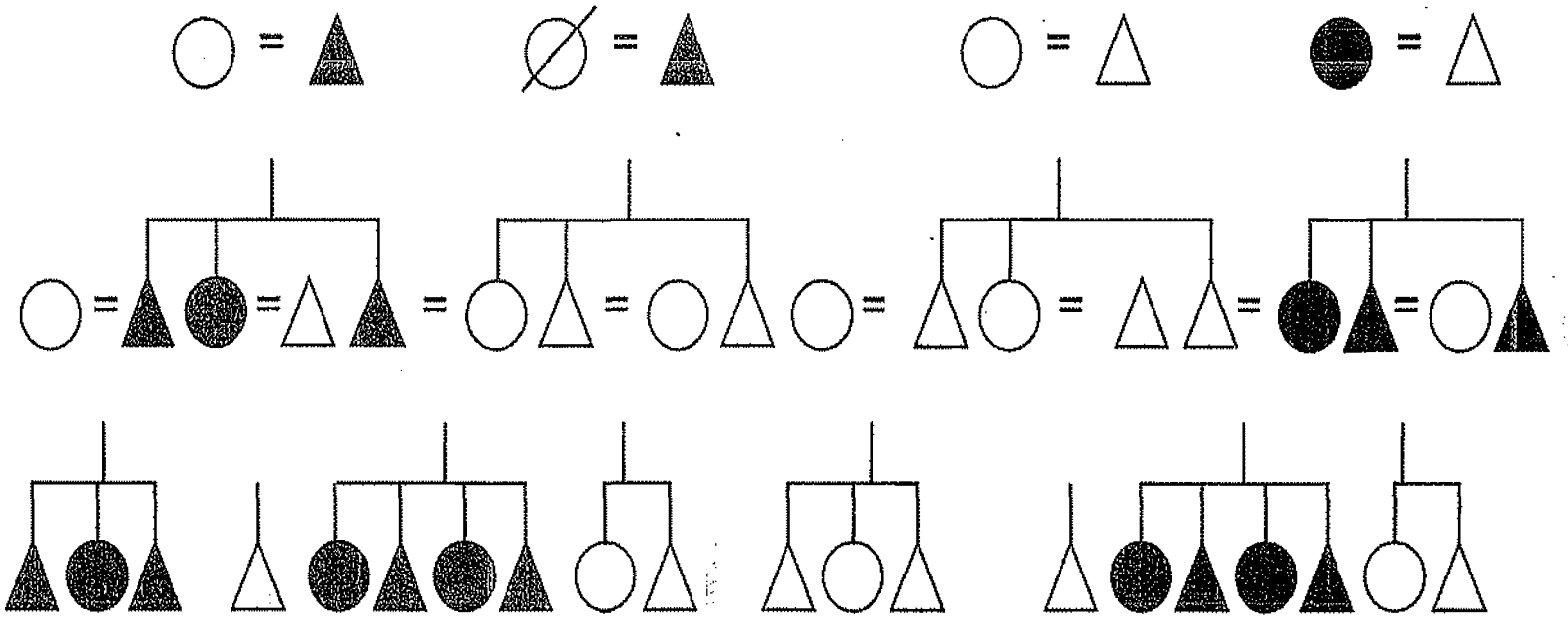
Karşılıklı akrabalık konusuna, dünyanın üçte birindeki akrabalık sistemleri bu şekilde olmasına rağmen, uzun bir zamandır sosyal antropoloji içerisinde pek fazla dikkat gösterilmemiştir. Bunun özellikle de savaş sonrası İngiliz antropolojisinde güçlü olarak, geleneksel toplumlardaki sosyal bütünleşmeye dair ana mekanizma olarak tekli soyu görme eğiliminin sebep olduğu söylenebilir.

ATAERKİL SOY

Ataerkil sistemde soy, en azından kişinin babasını ve çocuklarını, babasının çocuklarını ve grup içindeki erkeklerin çocuklarını içermektedir. Bununla birlikte, babanın kız kardeşinin çocukları kişinin kendi grubundan çok kadının kocasının grubuna ait olmaktadır.

Soy genellikle bundan daha geniştir ve büyüklüğü, grubun yapısal veya soyağacı geçmişine bağlıdır. Sözgelimi bir soyun geçmişi on göbek geriye gidiyorsa, grup doğal olarak beş göbek geriye gidene göre daha geniş olacaktır. Bu tür farklılığa sebep salt geçmiş veya unutmuşluk konusundaki farklılık değil daha ziyade toplumun örgütleniş özellikleriyle ilişkilidir. Uzun bir soy geçmişi olan bir toplumda, akrabalık-temelli geniş bir ağın ve birliktelik içinde grupların oluşması gerekli, en azından mümkündür –bunlar arasında toplumlardan daha büyük olanların soy geçmişleri ancak iki veya üç kuşak gerisine kadar gidebilmektedir. Bu sonuncusuna örnek olarak, sosyal grubun küçük ve soyağacının yüzeyde kaldığı, Kalahari'deki avcılık-toplayıcılıkla uğraşan San toplumu verilebilir. İsterseniz bir örnek üzerinden giderek ataerkil temelli akraba gruplarının nasıl olduklarına bakalım.

Mite göre, Dogonlar şu an yaşadıkları bölgeye yerleştiklerinde, her bir köy, bugünkü bir veya birkaç klanın atalarını oluşturan birkaç kardeş tarafından kurulmuştur (Beaudoin 1984). Aynı soydan gelerek aynı mezrada yaşayanların hepsine birden *ginna* denilmektedir. Ginna kelimesi, klanın toprakları hakkında, klanın şefinin yaşadığı evle



Şekil 7.2. Ataerkil (A) ve Anaerkil sistemler (B) İçi dolu semboller aynı soya mensup olmayı gösteriyor.

ilgili olarak (ginna bana) ve sakinlerin yaşadıkları daha küçük evleri kastetmekte kullanılabilmektedir. Toprağın büyük kısmı, ginna bana tarafından idare edilmekte ve hanehalkının başındaki kişiler arasında paylaştırılmaktadır. Böylece ginna, tek bir akrabalık terimi ile antropologların mülk, yerleşim yeri, sosyal haklar ve ödevler ile siyaset diye ifade ettikleri gruplaşmaları ifade etmiş olmaktadır.

Sadece erkekler ve onların çocukları, soyun üyeleridirler. Eşler/anneler, merkezi başka yerdeki diğer bir soya mensupturlar. Evlilik genellikle bu şekildeki bir arkadaşlığa dair varolan gayri-resmi bağları güçlendirecek şekilde karşılıklı iki baba tarafından düzenlenir. Dogonlar, soy düzeyinde egzogamiktirler. Boşanma vardır; ataerkil ilkeye bağlı olarak herkesi kapsayıcı olduğundan, bu durum oluştuğunda baba ve onun soyunun, çocukları kendinde tutma hakkı vardır.

Akrabalık, resmen sadece baba üzerinden düşünüldüğü için her Dogon'ın, sınırlı sayıdaki akrabalara karşı akrabalık ödevleri bulunmaktadır, özellikle de baba tarafından olan yakın akrabalara (ataerkil akrabalık); bunlar arasında bir kimsenin kendi babası, kardeşleri ve babasının kardeşleri vardır.

Soya dair ataerkil ilkeye ek olarak, yerleşim biçimi, erkek-merkezlidir. Bu, yeni evlenen bir çiftin erkeğin evinde veya en azından onun ginna'sında kalacakları anlamına gelmektedir. Bu yolla, Dogon erkekleri tarafından kontrol edilen en önemli kaynakların tamamı –toprak hakları, siyaset, çocuklar ve akrabalar- aynı coğrafik alanda yoğunlaştırılmış olmaktadır.

Bu sistem en çok, önemli kaynakların çoğunu kontrol eden erkeklere yaramaktadır. Ataerkil ve erkek-merkezli yerleşimin olduğu toplumlarda kadınlar, dışarda ve sıklıkla tehlikelere maruz kalırlar; bazı Afrika toplumlarında cadılıkla suçlanmaya da maruz kaldıkları olur. Kadınların ait oldukları soylarının çoğunluğu epeyce uzak bir başka köyde yaşıyor olabilir ve bir anlamda evlilik hayatları boyunca yabancılar arasında yaşıyorlardır. Bu şekilde, evli kadınlar, toplumda yabancı olarak kaldıklarından soy içerisindeki dayanışma açısından bir tehdit durumundadırlar. Bu bize 4. Bölüm'de

bahsedilen hanehalkı ve soy arasındaki potansiyel çatışmayı hatırlatmaktadır. Burada, erkeğin sadakati bölünmektedir ve çekirdek ailesi ile sülalesi arasında bir seçim yapmak zorunda kaldığında ortaya bazen zor durumlar çıkmaktadır.

Ataerkil sistemler, veraset, miras, mülkiyet hakları, yerleşim yeri, evlilik eşi, çocuklar ve siyasal haklar gibi bütün değerli kaynakları tek bir ilke üzerinde, erkek soyu tarafında toplamaktadır. Özellikle Orta Doğu ve Kuzey Afrika'daki pek çok toplum, paralel kuzenler arasında evliliğe izin vermekte yani bir erkek isterse amcasının kızıyla evlenebilmektedir. Bu sistem, kurallarına uygun bir şekilde işlediğinde, bir kişi, grup içerisinde diğer kişilerle birkaç şekilde bağ kurduğunda oldukça güçlü ve zorlayıcı bir bütünleşme biçimi oluşturmaktadır. Emmanuel Todd'un ifadeleriyle söylersek, 'endogamik toplumdaki aile, muhtemelen antropolojik açıdan bireyle insanlığı birbirine bağlama anlamında gelmiş geçmiş en elverişli ortamı sunmaktadır' (Todd 1989, s.140). Şimdi de daha düzensiz bir resim sunan ataerkil sistemlere bakalım.

ATAERKİL SİSTEMLER

Her ne kadar dünyadaki insanların büyük bölümü, antropologlarca ataerkil veya kandaşlık temelinde sınıflandırılıyorsa da özellikle Malenezya, Afrika ve Kuzey Amerika'daki pek çok grup ataerkil bir özellik göstermektedir. Anaerkil sistemlere dair, kadınlar ile erkeklerin rollerinin değiştiği, salt ataerkilin tersiymiş gibi yaygın bir yanlış anlama vardır. Hatta ataerkillik ile anasoyluluğun aynı olduğuna inananlar bile çıkmaktadır. Oysa bu yanlıştır. Anaerkil toplumlarda, tıpkı ataerkillerde olduğu gibi siyasal alanı genellikle erkek tutmakta ve önemli ekonomik kaynakları kontrol etmektedir. Bu bize, anaerkil sistemlerin ataerkil olanlardan daha karmaşık oldukları çağrışımı yapmaktadır. Yukarıdaki Tablo 7.2'de, basitleştirilmiş ataerkillik ile basitleştirilmiş anaerkillik arasındaki farklılık gösterilmiştir. Biyolojik olarak, akraba ilişkileri, diyagramın her iki yanında da birbirine benzemektedir; oysa uygulamada, bir akraba-

lık grubuna mensup olan A kişisi, B kişisine kıyasla oldukça farklı bir düzenlemeye tabidir.

İlk olarak Birinci Dünya Savaşı sırasında Malinowski tarafından çalışılmış olan Trobriand Adalılar, dünya üzerinde oldukça kapsamlı bir şekilde çalışılmış olan ilk ataerkil gruptur. Kiriwina'da (ki en büyük Trobriand adasıdır) yaşayanların tamamı, bir arada dört ayrı anaerkil-klan oluşturan anaerkil yapılara mensupturlar. Birkaç soyu içeren klanın en önemli görevi, evlilikleri düzenlemektir. Trobriand toplumunda, hep birlikte toprağı, büyüsel sihir güçlerini ve diğer kaynakları elinde tutan sülale, en önemli grup birlikteliğini oluşturmaktadır (Weiner 1988).

Annenin erkek ve kadın akrabaları, annenin annesi ve annenin annesinin annesi vb. bir kimsenin ana-soyuna mensupturlar. Bununla birlikte bir kimsenin babası, başka bir soya yani kendi anasoyuna mensuptur. Şu ana kadar anaerkil sistem ataerkil sistemin aynadaki yansıması gibidir.

Oysa, soyun kadından geçmesine rağmen siyasal güç erkektedir. Her anasoyda bir erkek şef vardır. Dahası, önemli kaynaklar miras yoluyla genellikle dayıdan yeğene şeklinde, erkekten erkeğe geçmektedir. Dayı ayrıca kız kardeşinin çocukları üzerinde bir otoriteye sahipken çocukların babasının –ataerkil toplumlardaki genel durumun tam zıttına olarak- nazik ve yumuşak olması beklenir (Malinowski 1984 [1922]). Bunun da ötesinde, Trobriandlılar'da yerleşim erkek-merkezlidir: yeni evli çift, kadının değil erkeğin ailesiyle birlikte yaşamaktadır.

Trobriandlılar, hayvancılıkla uğraşmaktadırlar ve başlıca yiyecekleri yer elmasıdır (karbonhidrat açısından zengindir). Buna karşın, her bir hanehalkı kendi tüketeceği yer elmasını yetiştirmemektedir. Onun yerine, her biri kendi anasoyundan akrabalarının yiyeceği yer elmasını üretmektedir. Dolayısıyla erkek ve ailesi, erkeğin kız kardeşi için üretmiş olmaktadır. (Kadınlar ayrıca bu amaçla bahçelerinde gündelik tüketim için bir miktar yer elması yetiştirmektedirler.) Adalılar ayrıca diğer akrabalarına da yer elması vermektedirler ve er-

kek, karısının erkek kardeşleri tarafından verilen yer elmalarını bölüştürmekten sorumlu olabilmektedir. Bu yer elması konusundaki trafik bütünüyle sembolik –akrabalık yükümlülüklerinin somut bir hatırlatıcısı olarak- olabilse de bunun aynı zamanda siyasal bir yönü de vardır. Kadının kocası, yer elmalarını kontrol etmekte ve bunun için kendi kardeşine geri ödemede –ister hediye vererek veya isterse siyasal destekte bulunarak- bulunmak zorunda olmaktadır. Böylece bir kaç karısı olan bir erkek, ihtiyacından çok fazla bir yer elmasına sahip olacağından ve bunu da yatırım olarak kullanabileceğinden, siyasal güce ulaşma açısından önemli bir fırsat elde etmiş olmaktadır.

Bu noktada, alış-veriş sistemlerini detaylı olarak 12. Bölüm'de ele alacağımızdan, şimdilik Trobriandlıları bir tarafa bırakalım. Burada, anaerkil sistemlerin genelde, ataerkil olanlara kıyasla hanehalkı ve soy arasında daha keskin bir uyuşmazlık yarattığını kaydetmeliyiz. Çocukların sosyalleşmesindeki en önemli otorite dayıdır ve dayı, hanehalkı dışında yaşamaktadır; ve hanehalkının reisinin de yine hanehalkı dışında yaşamakta olan kız kardeşlerine karşı önemli sorumlulukları bulunmaktadır. Trobriandlılar'da erkek-merkezli (ataerkil halklar arasında yaygın değildir) bir yerleşim olması gerçeği de durumu daha karmaşık kılmaktadır.

'İçgüveylik'

'Oldukça tutarlı bir anaerkil sisteme' dair (Radcliffe-Brown'ın kendi ifadesi) çok bilinen bir örnek, güney Hindistan'ın Malabar sahilinde yaşayan Nayar halkıdır. Nayarlarda yerleşik bir çekirdek aile yoktur ve aile, erkek çocukları üzerinde herhangi bir hakka sahip değildir –sadece kız kardeşinin çocukları üzerinde hak sahibidir (Gough 1959). Töreye göre evlilik, evlendikten sadece birkaç gün sonra bozulmakta ve bu esnadan itibaren kadın, sevgililere sahip olabilmektedir. Kadının çocukları, anasoyundan olmakta ve erkek, bütün çabasını, kız kardeşinin çocuklarının yetişmesine harcamaktadır.

Anaerekil olmaya ek olarak bu tür bir düzenleme, *içgüveylik* olarak da betimlenebilir. Bu, bir akrabalık terimi değil daha ziyade hanehalkı tipine dair bir betimlemedir. Burada, basit bir şekilde ve kelimenin tam anlamıyla 'odak noktası annnedir'. Hanehalkına dair bu terim, babanın ikincil olduğu yerlerde kullanılmaktadır; pek çok Karayip toplumunda veya –uç bir durum olarak- Nayarlarda olduğu gibi evlilik bağı kalıcı değildir. İçgüveylik, nadiren miras ve veraset hakkı, grup oluşumu ve akrabalık terminolojisi öngörmektedir. Bu olgu anaerkil ve kandaşlık temelli toplumlar kadar ataerkil toplumlarda da oluşabilir. ABD gibi modern toplumlarda içgüveyliğin özellikle fakirler arasında yaygın olduğuna işaret edilmiştir.

SİSTEMLER ARASINDAKİ FARKLILIKLAR

Şimdi isterseniz anaerkil ve ataerkil sistemler arasındaki temel farklılıkları özetleyelim. Her iki sistemde de siyasal alanda baskın olan erkektir. Miras, özellikle de toprak mülkiyeti hakları da genellikle erkeğin peşinden gitmektedir. Ataerkil toplumlarda bu tür haklar babadan çocuğa (genellikle babadan oğula) ; anaerkil toplumlardaysa annenin erkek kardeşinden oğluna geçmektedir.

Grup üyeliği edinmek aynı çizgide değişkenlik göstermektedir. Anaerkil bir toplumda, kişi, annesi, annesinin annesi, annesinin erkek kardeşi, annesinin erkek kardeşinin çocukları vb. ile aynı akraba grubu içerisinde yer alacaktır; ataerkil bir toplumdaysa babası, babasının babası, babasının erkek kardeşi ve babasının erkek kardeşinin çocuklarıyla aynı grup içinde olacaktır.

Ataerkil sistemlerde, erkeğin eşi grubun devamından sorumludurlar; anaerkil toplumlarda ise erkeğin kız kardeşi bu işi yapar.

Belirli toplumlarda, kişi bazı haklarını babasından dolayı ve bazılarını da annesinden edinebilir fakat akrabalık-temelli birlikte-

likler her neyse ona göre bu ilkeler mutlaka devreye girecektir. Dahası bazı nadir durumlarda, kişi hem anne tarafından hem de baba tarafından bir soy ilerlemesine sahip olabilir. Bu tür bir sistem (çifte soy) kandaşlık veya karşılıklı akrabalık bağlarıyla karıştırılmamalıdır. Örneğin, Nambiya'daki Herero'larda (Radcliffe-Brown 1952), herkes, iki ayrı soyun üyesidir –anne tarafından geçen bir ataerkil soy ve babadan geçen bir babaerkil soy. Bazı haklar ataerkillikten ve bazıları da babaerkillikten geçmektedir. Böylece, erkek ataerkilliğin (erkeğin kızları ve oğulları atasoya sahip olacaklardır); kadın da benzer bir şekilde anaerkilliğin devamından sorumludur.

KLANLAR VE SÜLALELER

Şu ana kadar klan ve sülale gibi kavramları, tanımlamaksızın kullandık. Her ne kadar klanlar genellikle sülalelere göre daha büyük ve daha az sıkı bir birliktelik gibi algılansalar da bu kavramlar, profesyonel literatürde çoğunlukla eş anlamlı bir şekilde kullanılmaktadırlar. Ancak genel bir kural olarak, sülalenin bütün ara bağlantılarıyla birlikte ortak atadan geldiğini öne süren insanlardan oluştuğu söylenebilir. Klan ise yine ortak atalardan gelen fakat aradaki bağlantıları bütünüyle ortaya koyamayan insanlardan oluşur. Kuzey Pakistan'ın Swat Vadisi'nde yaşayan Pathanlarda, binlerce kişi kendilerini, her ne kadar kanıtlayamasalar da mitsel olarak Yusuf Peygamber'in soyunun devamı oldukları varsayımıyla, ataerkil bir yapısı olan Yusufzai klanına mensup görmektedirler (Barth 1959).

Sülaleler, genellikle tarihsel olarak daha yüzeyseldirler ve bunun bir sonucu olarak klana nazaran daha küçüktürler. Trobriand Adaları ve Swat vadisi de dahil olmak üzere pek çok toplumda bir kaç sülale bir araya gelerek bir müttefiklik içerisine girerek klanı –daha üstte, sistemli bir düzeydeki akraba gruplaşmaları şeklinde– oluştururlar.

Antropologlar, bir kaç klan örgütlenmesi türü hakkında kavramlar geliştirmişlerdir fakat bu kavramların yerel bilgi kaynakla-

rının değil, bizlerin ürettiği düşünceler olduğunu akıldan çıkarmamamızda fayda vardır. Bunların yaygın olanlarından biri, merkezi bir liderlik etrafında düzenlenmiş olan *konik* klandır. Burada, bütün düzeylerde, genellikle sülalelerin en yaşlı kişileri olan bir lider kabul edilmektedir ve bir bütün olarak klan daha üst düzeyde bir şefe sahiptir. Konik klanlar, tipik olarak görece yerleşik olan fakat yine de –devletlerden farklı olarak- sadece hukuk veya bayrak değil aynı zamanda kan bağına dayanan şefliklerde görülür.

Bir diğer klan örgütlenme biçimi, Afrika halklarını çalışırken oldukça etkili olduğu görülen ve büyük ölçüde siyasal bir yapılanma biçimi olarak çalışılmış olan katmanlı klandır. Evans-Pritchard tarafından 1930'larda çalışılan (Evans-Pritchard 1940; bkz 1. Bölüm) Güney Sudan'daki Nuerler muhtemelen bu tür katmanlı klan örgütlenmesinin en bilinen örneğidir.

Konik klan sisteminden farklı olarak katmanlı klan, hiyerarşik değildir; kabul edilen bir lideri yoktur anlamına gelecek şekilde *asefelidir* (tam kelime anlamı 'başsız') fakat yapısal anlamda eşit sülalelerden ve alt-klanlardan oluşmaktadır. Klanın bütün üyeleri birbirlerini akraba olarak görmekte fakat soyağacı anlamında bir mesafeyi açıkça belli etmektedirler: bazıları yakın akrabayken bazıları çok daha uzakta kalmaktadır. Barış zamanlarında ve otlaklık alanlar yeterli olduğunda hanehalkı az veya çok Fulani hanehalkında olduğu gibi bağımsız bir unsur gibi işleyebilmektedir. Eğer bir başka grupla kan davası çıkmazsa veya bir kıtlık meydana gelirse sülaleler ve alt-klanlar daha üst düzeyde, geçici olarak işbirliği grubu gibi birleşebilmektedir.

Bu iki siyasal klan örgütlenmesi tipi model düzeyinde en mükemmel olanlardır fakat bunlar varolan tek tip değildir. Yeni Gine'nin yükseklerinde yerel bir grup için bir toprak parçası üzerinde geçmişten gelen bir hak talebi ile birlikte bağımsız, ataerkil ve egzogamik bir klan tipi oldukça yaygındır. Bir kaç yüz veya bin kişiden oluşabilen böylesi bir grup genellikle kendisini bir başka gruba akrabalık bağı ile bağlı görmemektedir. Dahası, bu tür patris-

yenler genellikle geniş bir alana yayılmış haldedirler ve bu durum, erkek-merkezli yerleşim kuralının çok katı uygulanmasına izin vermez. Bunun yanında, Malenezya veya Güney Asyalılarda katmanlı Afrika toplumlarına kıyasla ortak bir atadan gelmek daha az önemli bir ilke gibi görünmektedir (Carsten 1997).

BİYOLOJİ VE AKRABALIK

Bu noktada, çoğunluk sosyal ve kültürel antropologların temelde biyolojik bir şey olarak gördükleri akrabalık üzerine yoğun bir vurgu yapan antropoloji içindeki ve (özellikle de) dışındaki eğilimler hakkında da bazı şeyler söylememiz gerekmektedir. Bu bakış açısı daha önce çeşitli defalar dile getirilmiş olsa da biraz daha bütüncül bir anlayışla ele alınmasında fayda vardır. Genellikle sosyobiyoloji (E.O. Wilson 1975) olarak bilinen bu gelenek içerisinde insanın hareket geçmesinin arkasındaki en önemli itici güç olarak üreme görülür. Erkek, genetik olarak devamını sağlamak için elinden gelenin en iyisini yapma arayışındadır ve kadın da kendini ve çocukları küçük ve savunmasızken onları en iyi koruyacak olan erkeği arar. Akrabalık sistemleri de dahil olmak üzere kültür ve toplum, doğuştan gelen bu ihtiyaçlara az veya çok bir yan etki tesiri gösterir. (Bu konumun en uç görüşü, biz organizmalar genlerimiz için birer hayatta kalma makinesinden ibaretizdir diyen Richard Dawkins'tir; bkz Dawkins 1976). Bu noktadan hareket edildiğinde, aile içerisindeki dayanışmanın görünür açıklaması, paylaştıkları genler olduğu gerçeği ile yapılabilir. Bu nedenle, genetik bakış açısından iki erkek kardeşi ve ilk derecedeki dört kuzeni için ölmesi rasyonel hale gelmektedir.

Sosyobiyoloji'nin en etkili kuramcısı olan Edward O. Wilson (1975, 1978), sosyal bilimlerin köken olarak biyolojinin bir şubesi olduğunu ancak henüz bu 'ana bilim dalı' ile tam bir bütünleşme içerisine giremediğini dile getirir. Bu görüşe, açıkça anlaşılabilir nedenlerle, insanın genellikle biyoloji-dışı yönlerine vurgu yapan ve Wilson'un 'yeni sentez'ini kendi alanları açısından hoş karşılamayan ve alakasız bir müdahale olarak gören sosyal ve kültürel antro-

pologlardan güçlü karşı çıkışlar gelmiştir (bu konuda sert bir karşı görüş için bkz. Ingold 1986, s.68-73). Sahlins (1977), *The Use and Abuse of Biology* adlı eserinde, kültürel görecelik temelinde sosyobiyolojiye karşı çıkmıştır. Sahlins, diğer şeylerin yanı sıra antropologlar tarafından çalışılan gerçek akrabalık sistemlerinin hiçbir şekilde insanlar arasındaki en güçlü dayanışmanın paylaşılan genetik malzemelerden kaynaklandığını desteklemediğini göstermiştir. Gerçekten de bizim 'kan bağına dayalı akrabalık' dediğimiz bir yapıda olmaksızın kalıcı ve güçlü bağla bağlı pek çok akrabalık sistemi vardır. Pek çok toplumda görülen 'homoseksüellik'in de bu çerçeve içerisinde açıklanması kolay gözükmemektedir. Wilson (1998), yakın zamanlardaki bir çalışmasında görüşlerini gözden geçirmiş ve disiplinlerden birini (antropoloji) ötekinin (biyoloji) altında göstermektense aralarındaki sınırları kaldırarak işbirliği yapmalarına dönük bir çağrı yapar görünmektedir. Genellikle, insan yaşamına dair Darwinci yorumlamaların takipçileri, daha önceden kuvvetle savundukları determinist görüşlerini - kabaca - 1980'lerin sonlarından itibaren gözden geçirmişlerdir. Kültür, artık *ikincil-olgu* (epiphenomenon) olarak görülmemekte ve kimse, daha fazla kültürel olguların mutlaka 'biyolojik olarak işlevsel' veya uyum sağlayabilir olduklarına dair ciddi bir iddia dile getirmemektedir. Dahası, sosyobiyoloji terimi Wilson'un dışında zaten pek kullanılmazken 1990'ların ortasında, bunun yerini 'evrimsel psikoloji' veya sadece 'Darwinci sosyal bilim' almıştır. Bununla birlikte, Darwinci görüşün takipçileri, anadamar antropolojinin kültürel görecelik üzerine kurulu temel dayanaklarına genellikle kışkırtıcı bir tarzda meydan okuyacak şekilde, genetik özelliklerde olduğu varsayılan aynılıklara (tipik konuları, cinsiyet, şiddet ve akrabalık) vurgu yapmışlardır.

Sosyokültürel ve biyolojik antropologlar arasında yakın zamanlarda bir *uzlaşma* sağlanmış olmasına rağmen (Dunbar ve diğerleri 1999), bunlar arasında akrabalığa dair getirilen izahlarda derin bir gerilim sürmektedir. Bu meyanda, en çelişkili eserlerden birinin Martin Daly ve Margo Wilson'un aile içi şiddet üzerine yaptığı ve Homicide (Daly ve Wilson 1988) ve bir dizi başka yayında yer

verdikleri çalışma olduğu söylenebilir. Onların çalışmasında çeşitli Batı ülkelerinden alınan istatistiklerce de desteklenen temel sav, üvey anne-babaların öz olanlara göre çocuklarına daha fazla zarar verme ihtimalleri olduğu çünkü bunlar arasında ortak gen bulunmadığıdır. Sosyokültürel antropologlar onların bu bulgularını başka türlü yorumlamaya çalışarak, üyev anne-babaların olduğu evlerdeki sosyal ilişkilerin öz olanlara kıyasla sistematik bir farklılık gösterdiğini ileri sürmüşlerdir.

Sosyal ve kültürel antropologlar arasında yaygın olan görüş, en açık şekilde Holy (1996), tarafından akrabalık üzerine yazdığı bir giriş metninde dile getirilmiştir. Holy, Yeni Gine'nin yüksek bölgelerindeki pek çok halkın yiyecek paylaşımı sayesinde akraba haline geldiklerini kaydetmekte ve kurdukları annelik ilişkisinin onları dünyaya getirme değil yiyecek sağlama rolü üzerinde şekillendiğini belirtmektedir. O, akrabalık konusundaki kültürel fikirlerin değişkenlik gösterdiğine dair bazı başka örnekler verdikten sonra şu sonuca varır:

> Her toplumun, kadınların nasıl hamile kaldıklarına dair kendi teorisi vardır. Bütün bu teoriler, üreme konusunda erkeğe ve kadına değişik roller atfederken, baba-çocuk veya anne-çocuk ilişkisi söz konusu olduğunda bu durum toplumdan topluma büyük değişkenlik gösterir. (Holy 1996, s.16).

Bu bölümde akrabalık, temelde soy, miras ve veraset üzerinden tarif edilmiş ve ortak soy temelinde grup oluşumunun nasıl olduğu gösterilmiştir. Bir sonraki bölümdeyse, bir adım öteye giderek genel anlamda soy ve akrabalık için evliliğin önemini ele alacağız.

OKUMA ÖNERİLERİ

Alan Barnard ve Anthony Good: *Research Practices in the Study of Kinship*, London: Academic Press 1984.

Ladislav Holy: *Anthropological Perspectives on Kinship*, London: Pluto Press 1996.

David M. Schneider: *A Critique of the Study of Kinship*, Ann Arbor: University of Michigan Press 1984.



EVLİLİK VE BİRLEŞME

Onlar bizim düşmanlarımız, onlarla evlenmeliyiz.

— Nuer Atasözü

Erkek bakış açısından, kadın, az bulunur bir kaynaktır. Bir toplum, ne kadar erkekegemen olursa olsun, devamını sağlayabilmek için kadına ihtiyaç duyar. Anaerkil sistemlerde erkeğin kız kardeşi bunu yapmaktayken ataerkil sistemlerde eşler bu rolü üstlenir; ve kandaşlık ya da karşılıklılık temelli toplumlarda kız kardeşler ve eşler, işin bir parçasından tutmaktadırlar. Bir erkek, sınırsız sayıda çocuk sahibi olabilirken –teorik olarak her gün bir sürü çocuk dölleyebilir- normal şartlarda kadın her yıl, ancak bir çocuk sahibi olabilmekte ve dahası pek çok toplumda pek çok çocuk küçük yaşlarda ölmektedir. İnsanın üremesi açısından bakıldığında spermin, yumurtalara kıyasla daha ucuz olduğu söylenebilir. Bu gerçek belki, erkeklerin, akrabalık grupları içerisindeki kadınları birer kaynak olarak görüp, karşılığında başka kadınları gruba dahil etmeksizin dışarıya vermeme ile birlikte, kadının cinselliğini kontrol etme konusundaki yaygın eğilimini kısmen açıklayıcıdır.

Pek çok toplumda erkeklerin neden çok çocuk istediklerinin arkasında çok çeşitli nedenler olabilir. Genellikle, arazinin veya ekili alanların geniş olduğu yerlerde çok çocuğa ihtiyaç duyulmakta ve

bunun yanı sıra çocuklar, siyasal destek açısından önem arzedebilmekte veya eskilerden beri bir gelecek sigortası olarak görülebilmektedirler. Erkeklerin 'üreme isteği'ne dair bazı biyolojik açıklamalar da söz konusudur.

Pek çok toplumda poligami (erkeğin çok eşliliği) yaygın olmuştur. Poliandri (kadının çok eşliliği) ise daha seyrek görülen bir durumdur. Gerçekte, *Etnografik Atlas*'ta (Murdock 1967), 863 toplum üzerine karşılaştırmalı istatistiklere dayanan çok geniş bir veritabanına göre bunlardan sadece dördünde poliandri görülmektedir. Şimdi, bu türden bir evlilik, çocukların doğurulması ve sosyalleşmesi açısından açıkça rasyoneldir -en azından kısmen. Karşılaştırmalı olarak konuşmak gerekirse, iyi bir evlilik için romantik bir sevginin önemli bir önkoşul olarak görüldüğü nadirdir. Onun yerine evlilik genellikle iki akraba grubu arasında, görücü usulüyle düzenlenmektedir; eğer bir de taraflar birbirlerini severse bu da işin artısıdır. Kişiler, hayat arkadaşlarını kendileri seçsin seçmesin evlilik genellikle sadece bireyler arasında değil aynı zamanda gruplar arasında bir ilişki olarak algılanır.

'Batı' toplumlarında hakim olan ideolojiye göre evlilik, sınıfsal sınırların bile ötesine geçen saf bir sevgiye dayanmalıdır ancak karşılaştırmalı bir açıdan bakıldığında bu garip gözükmektedir. Örneğin, Doğu Afrika'daki meşhur sığır göçebeleri olan Maasailer'de, iki eş arasındaki aşkın çok güçlü olması önemli bir dezavantaj olarak görülmektedir. Burada, evlilik temelde bir iş ilişkisidir ve amacı çocuklar yetiştirmek ve ekip biçme işinde birlik olmaktır. Eğer eşler birbirlerine aşık olmuşlarsa, bu durum kıskançlık ve tutku patlaması nedeniyle, yapılması gereken işleri aksatıcı olacaktır. Pek çok Maasai kadını, evliliği ehveni şer olarak görmektedir (Talle 1988). Diğer taraftan, bu durum bazılarının inandığı gibi, yüksek boşanma oranlarının sadece batılı ülkelerde olduğu düşünüldüğünde hiç de öyle değildir. Boşanma, dünyanın pek çok toplumunda olan birşeydir ve bazı 'geleneksel' halklar arasındaki boşanma oranı örneğin Hamburg'takinden daha yüksektir.

ÇEYİZ VE BAŞLIK

Çeyiz, Avrupa'da ve bazı Asya toplumlarında önemli bir yere sahip olmuştur (bazen 'Hint-Avrupa kurumu' diye tarif edilir). Çeyiz, geline evlenirken ailesi tarafından evini kurması için verilen ve genellikle ev eşyası, örtü-havlu-yatak gibi şeylerden oluşan hediyeleri ifade eder. Bu kurum, kızın ekonomik sorumluluğunun erkek tarafından üstlenilmesine karşılık bir telafi gibi de görülebilir. Çeyiz, ayrıca önden verilen bir miras gibidir. Bazı toplumlarda çeyiz masrafları ciddi bir ekonomik yekun tutar. Evlenen kız çocuklarının getirdiği maliyet, Hindistan'da kız bebeklerin öldürülmesi oranının yüksek olmasının (infanticide) başlıca nedenidir.

Başlık parası (bazen 'gelin-parası' dendiği de olur), özellikle Afrika'da, çeyizden daha yaygındır. Burada, damat tarafı, gelinin vereceği emeğe ve doğurganlığına bir karşılık olarak gelin tarafına bir kaynak transferi yapmaktadır. Başlık parası ödenmesi erkeği, eşi ve çocukları üzerinde hak sahibi yapar. Başlık parasının ödenmemesi, evliliği geçersiz kılabilir ve başlık parası konusundaki anlaşmazlık çoğu zaman gruplar arasındaki kavganın yaygın bir nedeni olmaktadır.

Başlık parasının yaygın ve kandaşlığa dayalı akraba gruplarının da güçlü olduğu toplumlarda berdel evlilikleri olabilmektedir. Buna göre dul kalan kadın, kocasının erkek kardeşiyle evlenmekte ve bu yolla ataerkil yapı, kadını ve çocukları kocanın ölümünden sonra da kontrol altında tutmaktadır. Erkeğin eşi öldükten sonra baldızıyla evlenmesi sadece berdel evliliğinin tersi değildir: çoğu durumda, kadının akraba grubu ölenin yerine bir başkasını koymak istemektedir.

Başlık parası ödenmesi, insanlar arasında çeşitli ahlaki bağlar kurmaktadır. Birincisi, karşılıklı güvene dayalı imzalarla sülaleler arasında sözleşmeye dayalı bir bağ oluşturmaktadır. Başlık parasının ödenmesinin daha uzun olduğu mesela bunun karşılığında damadın kız tarafının ailesi için belirli bir süre çalışması gerektiğinde bu ilişki daha da güçlü olacaktır. İkincisi, başlık parası sistemi, ödemeyi yapan

grup içinde dayanışmayı güçlendiricidir. Genellikle, bazı akrabaların ödemeye katkı yapması gerekir ve sıklıkla da damat, yakın akrabalarına karşı borçlanarak durumun üstesinden gelir. Bu krediler, uzun süreli borçlanmaya ve damat tarafının yeni akraba olduğu kız tarafının sülalesine karşı ciddi yaptırımlar içine girmesine sebep olabilir.

DEĞİŞ TOKUŞ EVLİLİĞİ

Egzogamik gruplar, tanımı gereği eşlerini dışardan alan topluluklardır. Çoğunluk toplumlarda mülkiyet, miras ve siyasal alanın erkek tarafında olduğu bir gerçektir ve erkekler genellikle kimin kimle evleneceğine de karar verenlerdir. O nedenle, içgüveysi yerleşim şeklinde bile, kadının erkek kardeşleri ve diğer erkek akrabaları, eşleriyle birlikte bir başka köyde yaşasalar bile anaerkil yapıyı belirleme eğiliminde olmaktadırlar.

Kadın değiş tokuşunun en basit şekli karşılıklı olarak kız kardeşlerin alınıp verilmesidir: yani ben size kız kardeşimi veririm siz de bana. Aşiret topluluklarında kadınların değiş tokuşunu yapanlar, bireyler değil taraflardır. Eğer bir toplumda karşılıklı olarak sık sık kadın değiş tokuşu yapan iki grup varsa bu toplum değiş tokuş-temelli yapılara bölünür. Genellikle bu yapılarda, kadın değiş-tokuşuna ek olarak iş bölümü de vardır.

Değiş-tokuş sistemi, Avustralya halkları arasında yaygındır. Bu evlilik sistemlerinin çalışılmasında bu tür bir evliliğin doğurduğu sonuç son tahlide çapraz-kuzen evliliğinin bir türü olarak sınıflandırılmaktadır. Bu şöyle olmaktadır: Orta Avustralya'daki Kariera gibi oldukça küçük topluluklarda toplumun bütün üyeleri kendilerini birbirlerinin akrabaları olarak tanımlamaktadır. Soy, ataerkil olarak ilerlemektedir ve iki tür 'egzogamik evlilik sınıfı' oluşmuştur. Füruudan olmadığı sürece uygun cinsiyetten herkesle evlenilebilir. Tıpkı Yanomamö ve pek çok başkasında olduğu gibi Kariera'da da tek bir terimin, pek çok farklı kişiyi betimlemesi demek olan sınıflandırıcı bir akrabalık terminolojisi vardır, bu durumda, herkes, biyolojik ak-

rabalıktan bağımsız olarak aynı cinsiyete, nesle ve aynı klana mensup olmuş olmaktadır. Böylece Kariera'da bir babayı, onun oğullarını ve aynı kuşak ve klandan olan bütün diğer erkekleri betimlemek için aynı terim kullanılmaktadır. Bir kimse analitik olarak sınıflandırıcı paralel kuzenleri (amca veya teyze çocukları) içeren bir kategori olarak füruu olarak kabul edilen kişilerle evlenemez. Diğer taraftan, hala ve dayı çocukları ve aynı kategori içindeki, sınıflandırma bakımından çapraz-kuzenler diye adlandırılacak olan herkes birbiriyle evlenebilir.

Belirli bir dönem olarak bakıldığında bu tür evliliklerin ilk olarak karşılıklı kadın değiş tokuş eden patrisyenlerde ortaya çıktığı görülür. Bir erkek, annesinin patrisyeni demek olan babasının evlendiği yerden evlenir. Babanın kız kardeşi de oradan evlendiğinden, her iki babanın, kız kardeşinin çocukları bu klana aittirler.

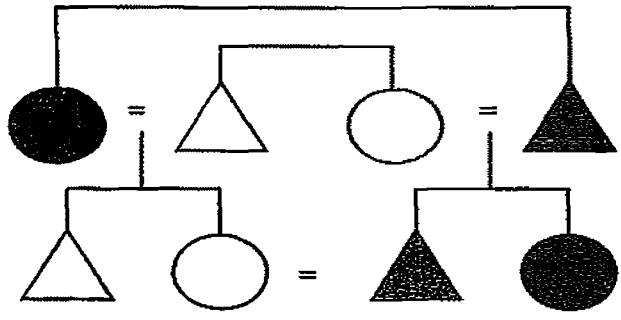
Bu sistemdeki değiş tokuşu daha iyi yansıtabilecek bir başka benzer örnek Yanomamö'dendir. Yanomamö'de bir erkek, halasının ve/veya amcasının kızıyla evlenir. Benzer şekilde bir kadın amca ve/veya dayı oğluyla evlenir. Ataerkil paralel kuzenler, tanımı itibariyle teyze ile amca evlendiğinden anaerkil paralel kuzenlerde olduğu gibi kişinin kendi grubuna mensupturlar. Burada biyolojik akraba grupları ile diğer insanlar arasında terminolojik olarak ayrım yapan bir sistemden değil sınıflandırıcı bir akrabalık sisteminden bahsettiğimizi hatırdan çıkarmamamız gerekir.

Yanomamö'de tanımı itibariyle dayının ve/veya halanın kızları demek olan evlenilebilir bütün kadınlar için *suaböye* kavramı kullanılmaktadır. Bununla birlikte, her ne kadar Yanomamö terminolojisinde sadece iki tür aynı kuşaktan kadın –kız kardeşler ve eşler- varsa da pratikte, 'yakın' ve 'uzak' çapraz kuzenler arasında bir ayrıma gidilmektedir. Bu nedenle pek çok ebeveyn, çocuklarını işbirliği içine girmek istediği sülalelerle evlendirmek istemektedir.

Chagnon (1983), çeşitli Yanomamö köyleri üzerinden yaptığı istatistiksel bir analizle, biyolojik akrabalık bağlarının en güçlü olduğu yerlerde siyasal istikrarın en yüksek düzeyde olduğunu ile-

ri sürmüştür. Açıkça görülmektedir ki bir kaç kuşaktır kız alıp veren topluluklar arasında –hem akrabalık ve hem de yükümlülük anlamında- diğer türlü akrabalık biçimlerine göre çok çeşitli yollarla güçlü bağlar oluşmaktadır. Bunun ötesinde, çoğunlukla aynı köyde oturdukları için 'yakın' çapraz-kuzenleri ile evlenmek kadınların da işlerine gelmektedir. Böylelikle kadın, koruyuculuğuna ihtiyaç duyabileceği erkek kardeşlerine yakın olabilmektedir.

Yanomamö'de ideal model olan çapraz-kuzen evliliği Tablo 8.1'de de gösterildiği gibi *shabono*'daki sakinlerin çok yakın oldukları oldukça istikrarlı bir sistem kurmaktadır. Bununla birlikte, uygulamada Yanomamölüler, sık sık savaş tehditini azaltmak (bkz. 11. Bölüm) ve eş bakmak için köylerinin sınırları dışında bağlar kurma baskısı altındadırlar. Bunun bir sonucu olarak, Chagnon'un analiz için kullandığı, biyoloji temelli modeline göre shabono sakinleri, ideal olarak olabileceklerinden daha az yakın akrabalardır.



Tablo 8.1. Yanomamö'de görülen karşılıklı kuzen evliliği.

Karartılmış kişiler, egonun babasoyuna ait kişiler. Bu model önemli ölçüde basitleştirilmiştir; gerçekte bundan çok daha fazla kişi söz konusudur.

KARŞILIKLILIK VE DERECE FARKLILIKLARI

Pek çok toplum geleneksel olarak ikiden fazla grup arasında, döngüsel bir şekilde kız alıp vermektedir; yani mesela, A klanı B'ye, B klanı C'ye ve o da D'ye, D klanı da yeniden A'ya kız vermektedirler. Bu tür bir sistemde kızın verilmesinin tek şartı 'karşılığında' kız almak olmaktadır.

Üç veya daha fazla grubun karşılıklı döngüsel olarak kız alıp vermelerle bağ kurdukları bir sistem, muhtemelen iç-evliliklerin olduğu sistemlere kıyasla, işlevsel anlamda daha fazla sayıda bir ilişkiye dayandığından, daha büyük olacaktır. Bir kimsenin kategorik olarak kız-alma ile kız-verme arasında ayrıma gittiği böylesi bir sistem asimetrik bir işbirliği sistemi olarak adlandırılmaktayken, daha içe kapalı olanlar simetrik işbirliği sistemi diye isimlendirilmektedirler. Her ne kadar bu sonuncusu, gruplar arasında bir eşitlik varmış çağrışımı yapsa da asimetrik bir işbirliği sistemi sıklıkla fakat zorunlu olmaksızın grublar arasında bir derece varmış hissi doğurmaktadır.

Burma'nın üst sınıf elitlerinden olan Kachinler, ataerkil düzeyde egzogami uygulamaktadırlar (Leach 1954). Onların kız alıp verme kuralları Yanomamö'dekinden daha karmaşık ve daha hiyerarşik bir sosyal örgütlenme göstermektedir. Kachinlerde, kız verenler (*mayu*), kız alanlara (*dama*) göre daha yüksek bir dereceye sahiptirler.

Geçim kaynağı pirinç olan Kachinler, üç ana sülaleye ayrılırlar: şefler, aristokratlar ve sıradanlar. Bu sistemde, kız veren her sülale bir mayu olduğundan kadınların derecesi hep gittikleri yerin altındadır. Damatların, mayulara başlık parası ödemeleri gereklidir fakat genellikle bunu hemen yapamamaktadırlar. Bu yüzden, genellikle, damat, daha-üst-derecedeki eşinin ailesi için yıllarca –bazen ömrünün geri kalanında- çalışmak zorunda kalmaktadır. 'Kız almak' pahalı olduğundan mayu ve dama arasındaki derece farkı zamanla yeniden üretilmekte ve güçlendirilmektedir.

Şu ana kadar ki bütün örnekler, egzogamik evlilik sistemleriyle ilgilidir. Ayrıca, grup endogamisi de özellikle evlilikle ciddi kaynak aktarımının olduğu yüksek katmanlı toplumlarda söz konusudur. Avrupa'da kraliyet aileleri ve Hindistan kastlarının endogamik olduğu bilinmektedir. Buna karşın, endogami ve egzogaminin göreceli kavramlar olduğunu hatırdan çıkarmamamız gerekmektedir. Bütün insanlar, en azından çekirdek aile düzeyinde egzogamiktirler; tersine olarak da çok az insan, çocuklarının evleneceği kişiler konusunda ayrımsız davranmaktadırlar. ABD gibi bireysel seçim özgürlüğünün bir erdem olduğuna vurgu yapıldığı ülkelerde bile 'ırki endogami' yaygındır.

SOY VE BİRLEŞME TEORİSİ

Evlilik kuralları ve uygulamalarına dair çalışmalarda temel bir nokta, siyaset, işbirliği ve istikrarla ilgilidir. Bütün gruplar bazı düzeylerde egzogamik olduklarından evlilik mutlak surette çekirdek ailenin, sülalenin veya klanın dışında birliktelikler doğurur. Bu tür birliktelikler, doğrudan ya da dolaylı bir biçimde, soy ve ata-temelli dayanışmayı akrabalığın en temel gerçekleri olarak görenlere bir karşı çıkış olarak pek çok antropolog tarafından vurgulanmıştır.

Akrabalık konusunda, özellikle Evans-Pritchard (1940) ve Meyer Fortes'in (1945) ayrı ayrı Nuerler ve Tallensiler üzerine yaptıkları araştırmalar gibi bazı etkili, klasik olmuş çalışmalar güçlü bir biçimde soy-temelli birlikteliklere odaklanmışlardır. Onlar, doğrusal olmayan bir soyu –ister gerçek veya hayali- paylaşan grupların nasıl bir dayanışma içinde ve siyasal açıdan harekete geçirilebilir olduklarını göstermişlerdir (bkz. 7. ve 11. Bölümler). Devletsiz toplumlarda, ortak bir ataya dayanan bu birliktelik grubu, akrabalığın temel gerçekliği olarak görülür.

Yeni Gine ve Antropologlar

Yeni Gine, 810,000 kilometre karelik yüzölçümüyle (Büyük Britanya'nın yüzölçümü, 244,046 km karedir) dünyanın ikinci en büyük adasıdır. Nüfusu yaklaşık 3.5 milyondur ve 1975'den beri, ada, Endonezya'ya ait olan batı yakası, Irian Jaya ile bağımsız bir devlet olan Paua Yeni Gine olmak üzere ikiye bölünmüş durumdadır.

Yeni Gine'de, başka hiç bir yerde olmayan çok büyük sayıda yerli bitki ve hayvan türü bulunmaktadır. Bataklıkların yanı sıra engebeli dağlardan ve derin vadilerden oluşan oldukça çarpıcı ve değişken manzarasıyla bir yerden bir yere erişim oldukça zordur. Bununla birlikte, Yeni Gine'nin alçak ve yüksek kesimlerindeki insani yerleşimin kökenleri binlerce yıl öncesine gitmektedir.

Yeni Gine'deki yüzlerce etnik grubun çoğunluğu, sahil kesimleriyle, deniz seviyesinden 4,000 metre yükseklere kadar olan vadilerde dağınık halde yaşamaktadır. Bu insanların çoğu, özellikle de yüksek kesimlerde yaşayanları, geniş domuz sürülerine sahiptir.

Yeni Gine'deki linguistik değişkenlik, istisnai bir konumdadır. 700'ün üstünde konuşulan dil vardır ve bunların 500'den fazlası bir başka dil ya da dil ailesiyle bağlantılı gibi gözükmemektedir ve pek çok durumda da anlaşılmaz bir özellik göstermektedir.

Malenezya dillerinin konuşulduğu sahil kesimlerinde yaşayanların, yüzyıllardır Malezya ve Endonezyalı denizcilerle ve daha sonra da Avrupalılarla ilişkileri vardır. Oysa yüksek kesimlerde yaşayanlar, yakın zamanlara kadar neredeyse bilinmemektedirler.

Aslına bakılırsa bu insanlar, 1930'larda, tamamıyla şans eseri keşfedilen, büyük bir halk kitlesi olan Engalar'a kadar doğa bilimcilerince, yerleşik olmayan insanlar olarak kabul edilmişlerdir. Akşam karanlığından önce zirveye ulaşıldığında karşılaşılmış olan verimli vadiler ve ekili-dikili bahçeler göz kamaştırmıştır.

Her ne kadar misyoner faaliyetleri, devlet ve para ekonomisi, yüksek kesimlerdeki yaşamı etkilemekteyse de özellikle 1960'lardan bu yana, geleneksel kültürün ve sosyal örgütlenmenin pek çok yönü, güçlü bir şekilde devam etmektedir.

Yeni Gine'nin yükseklerindeki insanların Avrupalılarca keşfedilmesinden itibaren, Yeni Gine, burayı derhal, genç bir karşılaştırma ve toplum bilimi için muazzam bir kaynak olarak gören antropologların yoğun şekilde dikkat gösterdikleri bir yer haline gelmiştir –nitekim burada, çok büyük kültürel değişkenlikler gösteren, yalıtılmış halde pek çok taş devri insanı vardır. Antropologların akın etmesi, kendilerinin etnografik bir meraka konu edildikleri hissine kapılmaları ve geçip gitmiş bir zamanın kalıntılarıymış gibi algılanmaları nedeniyle çoğunluk Yeni Ginelilerde belirli bir rahatsızlık doğurucu olmuştur.

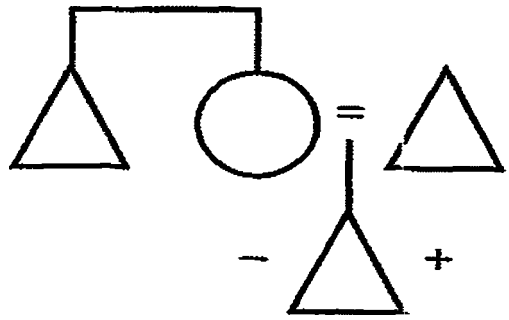
Bazı antropologlar, bu tür Afrika uzmanları tarafından katmanlı klanlara dair ortaya konulan mükemmel mantık modellerine karşı çıkmışlardır (Kuper 1988). Bu durum özellikle, ataerkil temelli toplulukların katmanlı aşiretler halinde örgütlenmelerinin beklendiği Yeni Gine'de alan-çalışması yapmış olanlar için böyledir. Bununla birlikte, yapılan araştırmalar göstermiştir ki Yeni Gine toplumları ataerkil yapı içerisinde yer almayan kişileri barındırmakta ve Nuerler ve Tallensiler için betimlenen kaynaşma ve parçalanma mekanizmaları bulunmamaktadır (Barnes 1962). Örneğin Yeni Gine'nin yükseklerindeki Chimbular, pekala ya ataerkil temelli bir kandaşlık sistemi veya pek çok istisnası olan bir ataerkil sistem olarak betimlenebilir. Böylece, Evans-Pritchard, Fortes ve diğerleri tarafından ortaya atılan modellerin genel geçerliliği, deneyimsel veriler temelinde sorgulanmış ve onların muhtemelen birleşmeye dayalı ve dolaylı (hukuki) bağları hafife alma pahasına usul-füruu soy gruplarının önemini abarttıkları sonucuna varılmıştır. Bu anlamda, ilginç bir ayrıntı, akrabalığın yapılanmış, sistemli yönlerine odaklanan antropologlar Radcliffe-Brown'ın

takipçileri iken; özellikle Audrey Richards gibi soyut yapıya karşılık pratikte olan bitenin önceliğine önem veren eleştiriciler çoğu zaman Malinowski'nin öğrencileri arasından çıkmıştır.

BASİT VE KARMAŞIK YAPILAR

Akrabalık üzerine, meşhur olmayı fazlasıyla haketmiş bir çalışma olan *The Elementary Structures of Kinship* (1969 [1949])'de, Levi-Strauss, akrabalık teorisini daha teorik bir yolla sorgulamıştır. O, ortak soyu, akrabalığın temeli olarak görmeyerek daha ziyade gruplar arasında kız alıp verme yoluyla geliştirilen birlikteliklerin, akrabalığın temel gerçeği olduğunu düşünmüştür. İlhamını yapısal linguistik (ki dilin temelinin ilişkide yattığını vurgular) ve alışverişin, insanlığın temel biçimi olduğuna vurgu yapan Marcel Mauss'un sosyolojisinden (bkz. 12. Bölüm) alan Lévi-Strauss, akrabalık kurumuna dair oldukça orijinal bir görüş geliştirmiştir. Gerçekten de o, toplumun gerçek biçiminin, bir erkeğin kız kardeşini başka bir erkeğe vermesiyle ve böylelikle bir birliktelik bağı oluşturmasıyla başladığını ileri sürmüştür.

Lévi-Strauss'un bakış açısı, bütün akrabalık sistemlerinin dört temel akrabalık ilişkisinin açımlanması olduğu fikrine dayanmaktadır: erkek kardeş-kız kardeş, koca-eşi, baba-oğul ve annenin erkek kardeşi ile kız kardeşin oğlu. Yapısal linguistik'teki benzer yapılardan esinlenen Lévi-Strauss, akrabalık veya aynı şekilde insan toplumunun temeli olarak bunu 'basit yapı' veya 'akrabalık atomu' olarak görür (bkz. Tablo 8.2). Sınıflandırıcı çapraz-kuzen evliliğine dayananların yanı sıra asimetrik birlikteliklere dayananlar da dahil olmak üzere bazı toplumlar, doğrudan doğruya bu 'basit yapı' üzerinde inşa edilirler. Lévi-Strauss'un terminolojisinde 'karmaşık' toplumlar, evlilikte belirleyici olan dört temel ilişki biçimine bir yenisini eklerler. O, basit sistemlerin pozitif kuralları olduğuna vurgu yapar: bu toplumlarda sadece kimin kimle evlenemeyeceği değil aynı zamanda kimlerle evlenebileceği de belirtilir (Yanomamö'de olduğu gibi). Modern toplumlarda yaygın olan ve bireyin tercihlerine dayanan karmaşık sistemlerde sadece negatif kurallar vardır ve bu nedenle, akrabalık grupları arasında uzun-süreli birliktelikler kuramamaktadır.



Tablo 8.2. Akrabalık atomu.

Lévi-Strauss'un akrabalık atomunda, annenin erkek kardeşi önemli bir karakterdir. Ensest yasağını ve erkeklerin kadınları kontrol etmelerini evrensel kabul ettiğimizde, çocukların yetiştirilmesi son tahlilde erkek kardeşin kız kardeşini dışarıya verme konusunda istekli olmasına bağlıdır. Radcliffe-Brown'ın geçmişteki bir görüşünden (1952) esinlenen Lévi-Strauss, daha ileri giderek erkek ile dayısı arasındaki ilişkinin kritik olduğunu söyler. Eğer çocuklar mahrem ise, kadının erkek kardeşiyle ve onun da tersi şekilde ilişkisi mesafeli olacaktır. Eğer bir kimsenin dayısıyla yakın ve sevgi dolu bir ilişkisi varsa baba, katı bir tavır alacak ve ciddileşek, ona karşı da aynı durum söz konusu olacaktır. Ataerkil toplumlarda her zaman değilse bile genellikle 'ciddi dayılar' görülmektedir.

Lévi-Strauss'un bu görüşleri, karmaşıktır ve hem teorik ve hem de deneyimsel veri açısından çok geniş bir alanı kapsamaktadır. Buna karşın, onun düşünce çizgisinin, soy ve birleşme konusunda daha önceki tartışmayla alakalı olarak, gruplar arasındaki birleşmenin soyun paylaşılmasından daha temel olduğu söylenebilir. Buradan hareketle, sihri hısımlık, bütünleşmiş toplumları anlamada evrensel bir anahtardır. Daha önce akrabalığın en küçük yapı-taşı olduğu söylenen çekirdek aile bu şema içerisinde erkek kardeş-kız kardeş ilişkisini ve sihri hısımlığı gerektirdiğinden, ikincil bir yapı haline gelmektedir.

KATI VE TERCİHE BAĞLI KURALLAR?

Lévi-Strauss, çapraz-kuzen evliliği ilkesini, basit akrabalık sistemi olan gruplar arasındaki karşılıklılığın bir ifadesi olarak görmektedir. Ona göre bu grupların negatif olduğu kadar pozitif evlilik kuralları da vardır. Bu tür basit sistemlerin ayrıca ata-temelli soy sistemleri vardır ve grup düzeyinde kız alıp vermektedirler.

Bir Lévi-Strauss çevirmeni ve eleştiricisi olan Rodney Needham, bu sonuncu modelin, *The Elementary Structures of Kinship*'de katı ve tercihe bağlı sistemler arasındaki ayrımın, detaylandırılmasa bile sadece katı evlilik kuralları olan toplumlarda geçerli olduğu görüşündedir (Needham 1962). Lévi-Strauss, bu görüşü reddeder ve kız alıp verme konusundaki teorisinin ata-temelli bütün toplumlar için geçerli olduğu ve katı ve tercihe bağlı toplumlar arasında bir ayrıma gitmenin alakasızlığı temelinde akrabalık atomunu evrensel gördüğünü ifade etmektedir. Uygulamada katı denen sistemlerin tercihe dayandığını ve teoride ise tercihe bağlı olduğu söylenenlerin de katı olduklarını ileri sürmüştür. Bu nedenle, ona göre katılıklar sadece kural düzeyindedir ve uygulamada bu gibi kurallar hiçbir zaman tam bir kesinlikle uygulanamamaktadır.

Claude Lévi-Strauss (1908-), zihnin işleyiş biçimleri hakkında etnografik bilgiye dayanan bir teori olan yapısalcılığın kurucusudur. En temel görüşü, zihnin dış dünyayı birbirine karşıt çiftler halinde düzenlediği ve buradan hareketle tutarlı ilişki sistemleri geliştirdiği görüşüne dayanan, ikili karşıtlıklar ilkesidir. Yapısalcılık, başlıca iki düşünce yapısından etkilenmiştir: Fransız sosyolojisi, özellikle Durkheim ve Mauss'un çalışmaları ve Ferdinand de Saussure, Roman Jakobsen ve diğerlerinin yapısal linguistiği. Başkaları tarafından kaydedilen çok geniş bir etnografik malzemenin sentezini yapmış ve yeniden analize tabi tutmuş, üretken bir yazar olan Lévi-Strauss'un

başlıca çalışmaları arasında *The Elementary Structures of Kinship* (1969 [1949]), *The Savage Mind* (1966 [1962] ; bkz. Ayrıca 15. Bölüm), *Mythologigues* (1966-71)'in dört bölümü ve daha kişisel, melankolik bir gezi eseri olan *Tristes tropiques* (1976 [1955]) yer alır.

Lévi-Strauss, ortaya koyduğu soyut düşünce modelleri ve sınıflandırmanın evrensel olduğunu ileri sürdüğünden, onun genel şemalarının, etnografyasıyla tam bir uyum içinde olmadığına sık sık işaret eden daha deneyimsel yönelimli antropologların, ciddi eleştirilerine maruz kalmıştır. Yine de hiç kuşkusuz Lévi-Strauss, Malinowski ve Radcliffe-Brown'dan sonraki dönemin –özellikle Fransa ve diğer Latin ülkeleriyle, aynı zamanda Anglo-Sakson dünyada- en etkili simasıdır. Son olarak onun projesinin, Gregory Bateson'da olduğu gibi bir dereceye kadar pek çok antropoloğunkinden farklı olduğuna işaret etmek gerekir. O, toplumların nasıl işlediklerini anlamaktan veya insanların hareketlerini açıklamaya çalışmaktansa zihnin işleyiş prensiplerini ortaya koymak istemiştir. Bu nedenle mesela akrabalık terminolojisini sosyal örgütlenmenin bir sonucu değil, son kertede, zihnin evrensel yapısının bir ürünü olarak görmüştür.

Buradan hareketle, bir kimsenin evlenebileceği ve evlenemeyecekleri (egzogami kuralları gibi) ile özellikle kiminle evlenmenin fayda getireceğine dair yapılan kültürel tercihler arasında bir ayrım yapmak gerekli görünmektedir. Bireyler için, eğer evlenecekleri kişiyi aileleri belirliyorsa, çok katı kurallar varmış gibi algılanabilir fakat sosyal düzeyde bu modeli bütün uygulamalara yaymak bizi yanlış bir yere götürecektir. Lévi-Strauss'un katı kurallar diye bahsettiği şey, bir toplumun üyelerinin düşündükleri kategorilerden başka birşey değildir: Needham'ın ayrımı, aktörlerin belirli, kültürel olarak tanımlanmış amaçlara ulaşmak için izledikleri kategori ve stratejileri birbirinden ayırdetmeyi mümkün kılmaktadır.

Kategorilere ve kurallara dair mükemmel bir bilgi dahi bizim, insanların nasıl hareket edeceklerini anlamamızı mümkün kılmaz ve bu noktada Firth'in sosyal yapı ile sosyal örgütlenme arasında yaptığı ayrımı hatırlayabiliriz. Kurallar ve normlar, bu kuralların ve normların uygulanabilirliği ile özdeş değillerdir.

Çoğunlukla akrabalık olgusu, soy bakış açısından olduğu kadar birliktelik bakış açısından da yorumlanabilir. Birliktelik ve soyun her ikisi de, her ne kadar Kuper (1988), soy kuramcılarının büyük ölçüde kandaşlığa bağlı aşiretlerin özellikle önemli olduğu örgütlenmelere sahip toplumlara odaklanırlarken birleşme kuramcılarının, daha ziyade akraba grupları arasında birliktelik oluşturmanın kritik önemde olduğu toplumları çalıştıklarını dile getirmişse de, bunlar bütün akrabalık sistemlerinde varolan yönlerdendir. Buna karşın, yine de toplumlarda soya dayalı gruplar anlamında sınırlarını aşan birliktelikler görmek her zaman olasıdır.

AKRABALIK, DOĞA VE KÜLTÜR

Pek çok modern toplumda, akrabalığı biyolojik terimler üzerinden düşünme geleneği vardır. Avrupalılar, genellikle kendilerini kardeşlerine kuzenlerinden ve birinci derece kuzenlerine de ikinci derece olanlara kıyasla daha yakından bağlı görürler. Bu tür bir toplumda, sınıflandırıcı akrabalık öyle veya böyle yok gibidir. Bununla birlikte, bu türden bir toplumda bile akrabalık kavramlarının biyolojik akrabalıktan ziyade sosyal örgütlenmeden geldiği açıktır. Yanomamö'de, bir kimsenin baba-soyundan bütün kadınlar 'babanın kız kardeşleri' ve ana-soydan bütün erkekler de 'annenin erkek kardeşleri' olarak görülürler. Bir kişi için ana babasından gelen kuşaklar olarak sadece iki tür erkek ve iki tür kadın vardır: babalar, annenin erkek kardeşleri, anneler ve babanın kız kardeşleri. Karieralılar'da ve pek çok diğer Avustralya halklarında aynı kuşaktan ve cinsiyetten bir grubun bütün üyelerinden aynı akrabalık terimi kullanılarak bahsedilebilir. Bütün 'erkek kardeşler' paylaştıkları biyolojik bir soy olmasa da neredeyse bütün pratik amaçlar açısından kardeştirler.

Çoğunluk Avrupa akrabalık terminolojisinde bazı sihri hısımlıklar yani anne ve babalarımızın kardeşleriyle evlenenler 'amca' veya 'dayı' diye adlandırılmaktadır. Dahası, pek çok Hint-Avrupa dilinde, biyolojik ve sihri amca ve dayılar arasında terminolojik bir fark bulunmamaktadır. Avrupa akrabalık terimlerinden olan eşin-erkek-kardeşi (brother-in-love) ve eşin-kız-kardeşi (sister-in-love), de ayrıca iki farklı tür akrabaya gönderme yapabilir. Eşin-erkek-kardeşi, bir kimsenin kız kardeşinin kocası olabilir. Bir başka deyişle, akrabalık, doğal bir şekilde oluşmamaktadır; sosyal olarak üretilmesi gerekmekte ve işleri kolaylaştırmak ve aksi taktirde kaotik olacak sosyal dünyada düzen kurmak için en azından kısmen biçimlendirmektedirler.

Needham (1962) ve Schneider (1984), akrabalığın biyolojik temellerine vurgu yapanlara karşı çıkarak, bunun biyolojik gerçeklikler le ille bir bağlantısı olması gerekmeyen bir keşif olduğunu ileri sürmüşler ve her ikisi de bunun aynı zamanda antropologların keşfi olduğu üzerinde durmuşlardır. En azından bu bölümdeki örneklerin gösterdiği gibi, bir toplumdaki akrabalık sistemi, otomatik olarak biyolojik akraba ilişkilerini izlememektedir. Bir toprak parçası üzerinde hak iddia etmek için soyun önemli olduğu durumlarda soyağacının maniple edilmesi yaygın olarak görülebilmektedir. Laura Bohannan (1952), toprak mülkiyetine dayalı katmanlı patrisyenler halinde yaşayan Nijerya'daki Tiv'ler arasında bu sorunsalı ele almıştır. Bu toplumda, yapı ve aşiretin kökenleri genellikle bilerek bir kısım çıkarlar nedeniyle maniple edilmektedir. Korsika'daki akrabalık, kan davası ve mafya hakkında yazan Anne Knudsen (1987, 1992), bir kişinin sahip olduğu kuzenlerinin toplam sayısının ancak küçük bir kısmının sosyal olarak aktif olduğunu göstermiştir. Bu akrabalardan, yalnızca kişinin, ortak çıkarlara sahip oldukları akrabadan sayılmaktadırlar. Genellikle soyağacı bakımından en uzak olan kuzenler, uygulamada en yakın haline gelebilmektedirler. Geertz (1988, s.8), maniple etmede ve yorumlamada kullanılan bu açık 'gerçeği', Kuzey Afrika katırından bahsederken "her zaman annesinden yani attan bahsederken, babasından yarı eşekten hiç bahsetmez" diyerek daha genel bir şekilde ortaya koymaktadır.

Akrabalığa ilişkin biyolojik temelli görüşlere karşı getirilen itirazların önemine karşın, diğer türlü biçimler –sınıflandırıcı, sihri, sembolik- çok çeşitli koşullarda daha önemli iseler de önemli akrabalık biçimlerinin biyolojik soy üzerinden evrensel bir şekilde yapılandığı da bir gerçektir.

BAZI ORTAK PAYDALAR

Gördüğümüz gibi akrabalıkla ilgili problemleri halletmenin pek çok yolu vardır fakat bütün toplumlar bazı ortak paydalarda buluşmaktadırlar: hepsinde ensest ve egzogamiyi düzenleyen kurallar mevcuttur. Önemleri ister marjinal ister büyük olsun bütün toplumlarda birleşmeler, kişiler ve soy grupları arasında olmaktadır. Bütün toplumlar ayrıca çocukluğun ilk yılları boyunca anne ile çocuğu bir arada tutan bir sosyal örgütlenme geliştirmiş görünmektedirler (bunun bir istisnası, çok sayıda çocuk kreşleri olan yerler olabilir belki). Bütün toplumlar ayrıca işleyen bir üreme kurumları kurmuşlardır ve hepsi de mirasla ilgili düzenlemeler yapmışlardır.

Bunun da ötesinde, pek çok toplum akrabalığa dayanan siyasal, ekonomik ve diğer yönleriyle yerel örgütlenme biçimleri geliştirmişlerdir. Bu tür toplumlarda hem din ve hem de uyulması gereken gündelik kurallar, atalara ve ataların ruhlarına saygıya dayanır (bkz. 14. Bölüm). Güç farklılıkları da ayrıca genellikle akrabalığa bağlı olmaktadır. Gerçekten de akrabalık çoğunlukla toplum ve insanın varlığı açısından temel özelliklerdendir. O halde müşterek akraba gruplarının, katı evlilik kurallarının ve atalara dair kültlerin olmadığı toplumlarda akrabalığın rolü nedir?

AKRABALIK VE BÜROKRASİ

Modernizm sürecinin yaşanmasıyla birlikte eski sakinlerin vatandaşlara, vergi mükelleflerine, ücretli işçilere ve televizyon seyircilerine dönüşmelerine rağmen akrabalık-temelli örgütlenme biçimlerinin önemini koruduğu süphe götürmez bir gerçektir. Çoğunluk modern

devletlerde aile hanedanlığı, mali alanda (ve bazen de siyasal alanda) varlığını devam ettirmekte ve soyağacı, bireysel kimlikler açısından hala önem arzetmektedir. Çekirdek aile, modern toplumlarda önemli bir kurumdur ve bu türden pek çok toplulukta akrabalık ilişkileri bir kimsenin yükselmesinde, siyasal aidiyetlerinde, yerleşim yerinde ve benzeri birçok konuda belirleyici bir role sahip olmaktadır.

Bununla birlikte, kapitalist iş piyasası görünürde akrabalık ilişkilerine ve verili kimliklere değil resmi nitelikli, gönüllü sözleşmelere ve bireysel başarılara dayanmaktadır. Bu nedenledir ki akrabalık-temelli örgütlenme biçimi, modern devlet yapısına sahip toplumlardaki siyasal yönetim sisteminin ve iş piyasasının tipik şekli olan bürokratik örgütlenmenin tam karşıtı ve bazen de tehdit unsuru olarak görülmüştür. Akrabalık-temelli örgütlenmeler belirli kişilere olan sadakate dayanmaktayken ideal anlamda bürokratik bir örgütlenme, soyut bir takım ilkelere, özellikle de hukuk ve sözleşmeye bağlı yükümlülüklere dayanır. Akrabalık ilişkisinde kendi içlerinde birbirlerine yardım etme yükümlülüğü varken bürokratlar kim olduklarına bakmaksızın herkes için benzer ilke ve prosedürler uygularlar. Akrabalık ideolojisine göre farklı insanlara farklı farklı davranışlar sergilemek uygunken bürokratik düşünce biçiminde herkese, benzer resmi kurallar ve düzenlemelere göre hizmet vermek esastır. Yüksek-kademedeki bir kişi kendi akrabalarından birini önemli bir göreve getirdiğinde bu durum diğerlerince nepotizm (kelime anlamı olarak kişinin yakınlarına ayrıcalıklı davranmasıdır) yani akrabalık temelinde farklı ve 'adil olmayan' davranış sergileme olarak adlandırılabilir. Buna karşın, akrabalık mantığına göre, bu farklı davranış bir adaletsizlik değil daha ziyade bir sadakat ve dayanışma göstergesidir. Bugün neredeyse her toplumda varolan bu iki ayrı mantık türünün teorik olarak bir çözüme kavuşturulması bu yüzden zordur çünkü her ikisinin, birbirine zıt ahlaki temelleri vardır.

Max Weber (1978 [1919]), akrabalık-temelli ve bürokratik örgütlenme biçimleri hakkında sistemli bir şekilde yazan ilk sosyal kuramcıdır. Onun hareket noktası, Avrupa'nın sanayileşmesidir ve o, Sanayi Devrimiyle, yani biçimsel kurallara dayalı bürokratik örgüt-

lenme biçiminin gelişimiyle akrabalık bağlarının zayıflaması arasındaki açık ilişkiselliği ortaya koymuştur. Weber, her ne kadar bürokrasinin bazı yönlerini eleştirse de daha önce baskın şekilde varolan kayırmacı ilkelere göre ayırdedici bir nitelik olarak eşitlik temelindeki anonim ilkelere dayanan ve kişinin mesleki ve özel statüleri arasında net bir ayrım yapan bu örgütlenme biçimine saygı duyar. Sonradan Weber'in teorisini daha ileriye götüren Talkott Parsons (1977), modern toplumları, verili özelliklere bağlı ve kayırmacı 'geleneksel' toplumların bir karşıtı olarak başarı-temelli ve evrenselci olarak görür. Bu ayrım, bir kişinin modern toplumdaki derecesi ve kariyer fırsatlarının başarılara ve kazanılmış statülere dayanması ve herkes için eşitlik kuralının (özellikle haklar bakımından ve hukuk önünde eşitlik) önemli bir ilke olduğu anlamına gelmektedir. Parsons, bunun zıttına olarak geleneksel bir toplumda genellikle akrabalığa bağlı olan verili statülerin belirleyici olduğu görüşündedir; başka bir deyişle, buralarda kişinin ne yaptığı ne olduğundan daha az önemlidir.

Bu tür dikotomiler, her zaman için basite indirgeyicidir. Birincisi, modern toplumlarda ayrıcalıklılık ilkelerinin olmadığı kesinlikle doğru değildir. İkincisi, antropolojik araştırmalar, bireysel başarıların soya dayalı ilişkilerden daha önemli olduğu son derece başarı-temelli pek çok 'geleneksel' toplum olduğunu ortaya koymuştur. Bu, örneğin Yeni Gine'nin yüksekleriyle pek çok avlayıcı-toplayıcı toplulukta böyledir. Bunun da ötesinde 'geleneksel toplumlar' terimi, çok büyük ölçüde değişkenlik gösteren bir yığın toplum –Andelerdeki bir Quechua köyünden Çin imparatorluğuna kadar- aynı potada ele aldığından, oldukça yetersizdir.

Diğer taraftan, bu tür dikotomiler birer kavramsal araç olarak kullanışlıdır ve bizim deneyimsel realitelere dair gözlemlerimizi birbirine karıştırmamamızı sağlayarak gerçeklikleri düzenlemede yardımcı olur. Böyle olsa da bunların (Weber'in kavramlarıyla) ideal tipler olduklarını asla hatırdan çıkarmamamız gerekir; bunlar, 'dış dünyada' asla saf halleriyle karşımıza çıkmayacak olan soyut ve biçimlendirilmiş modellerdir.

Akrabalık-temelli ve bürokratik örgütlenme arasındaki ilişki, mutlak suretle deneyimsel veriler temelinde ele alınmalıdır. Böyle yaparsak bu iki ilkenin çok sık olarak birbirlerinin yerine kullanıldıklarını görürüz; bunlar, uygulamada karşılıklı olarak birbirinden bağımsız şeyler değillerdir. Bir kimse farklı durumlarda, hem resmi adalete dair idealleri *ve* hem de akrabalık dayanışmasını destekleyebilir.

MECAZİ AKRABALIK

Bürokratik örgütlenmelere dair yapılan çalışmalardan çıkardığımız bir ders, evrenselci ilkelerin (resmi kurallar, sözleşmeler vb.) ayrıcalıklı ilkelerden öyle kolayca ayrılmadığıdır: her iki kurallar dizisi, tıpkı bireyciliğin, daha önceden var olan pek çok işlevini başka kurumlara devretmesine rağmen aileyi ortadan kaldırmamasında olduğu gibi, yanyana varolabilir.

Sanayileşmeye ve geniş ve heterojen halkların, ulus-devletler çatısı altında bütünleşmelerine bağlı olarak pek çok bağlamda klan-veya-soy-temelli sosyal örgütlenmenin sürdürülmesi imkansız hale gelmiştir. Bu türden bir toplumda, her insan ilişkili olmadığı çok sayıda insana bağımlıdır ve her bir kişi, akrabalarının büyük bir desteğine ihtiyaç duymaksızın kendi yaşamından kendisi sorumludur. Sözleşmeyle yapılan işler, klanın toprağını ve aile işlerinin yerini almıştır ve sosyal hareketlilik yüksektir. Bireysel seçimlere dayanan bir evlilik ideolojisi, daha önceki soy-temelli evliliklerin yerini almıştır. Para ekonomisi ve evrensel ücret işçiliği, geçim ve yerleşim meselelerini toplumsal olmaktan çıkarıp bireysel bir hale sokmuştur.

Bu bizi, akrabalığın önemli olmaktan çıktığına inanmaya götürebilir. Buna karşın, akrabalığın hala sosyal örgütlenme potansiyeline ek olarak önemli sembolik yönleri de vardır. Bu, en bilinen insan toplumlarında subjektif bağlılık, güvendelik duygusu ve kişisel kimlik için temel bir odaktır. Bu alanlarda, akrabalığın en azından kısmen milliyetçilik gibi mecazi akrabalık ideolojileri tarafından yer değiştirilmiştir. Milliyetçilik, milleti mecazi bir akraba gru-

bu gibi gösterir. Tıpkı soy ideolojileri gibi, 'biz' ve 'onlar' arasındaki zıtlığa vurgu yapar ve kendi içinde eşitlikçi ve evrenselci olmasına rağmen başka milletlere karşı kendine ayrıcalıklıdır (bkz. 18. Bölüm). Millet ayrıca belirli yargısal bağlamlarda fiili (de facto) bir soy gibidir. Eğer bir vatandaş, hiç bir varis bırakmaksızın ölürse, bütün malları devlete geçer. Devlet, ayrıca belirli durumlarda çocukların bakım sorumluluğunu üstlenir.

Milliyetçilik ve akrabalık ideolojisi arasındaki belirleyici bir fark, milletin hiç bir zaman bir araya gelmeyecek olan çok geniş sayıdaki insan topluluğunu kapsaması: birbirlerini bilmeyen insanlar arasında toplu bir birliktelik duygusu oluşturmasıdır. Eğer büyük ve küçük ölçekli toplumlar arasında ideal tipe dayalı bir ayrım yapmak istersek, sınırı buna göre çizmek kullanışlı olabilir: eğer bir kimsenin varlığının önemli yönleri o kişinin bilmediği birilerine dayanıyorsa, o takdirde o kimse önemli açılardan büyük ölçekli bir sosyal sisteme bağlı demektir.

GÜNÜMÜZ ANTROPOLOJİSİNDE AKRABALIK

İster mecazi veya isterse de gerçek anlamıyla (ve bu bir farklılığa sebep olsun veya olmasın) akrabalık konusu antropolojinin temel ilgilerinden biri olarak yerini korumaktadır. Holy (1996), akrabalığın antropolojisine dair yaptığı harika çalışmasında okuyucularına bütün antropologların, akrabalığın her yerde olan evrensel karakteri konusunda hemfikir olmadıklarını hatırlatır. Bununla birlikte, Morgan ve Maine'den bu tarafa disiplinin pek çok gerçek uygulayıcısı bunu insanın evrensel bir yönü olarak görmüşlerdir. Holy, bu görüşün üç temel varsayımı olduğunu ileri sürer: (1) 'Akrabalık, bütün toplumlarda evrensel bileşenlerden veya yapı taşlarından olduğu düşünülen kurumsal alanlardan birini oluşturur' (Holy 1996, s.151). Diğerlerininse, ekonomik, siyasal ve inanç sistemi olduğunu ekler. (2) ikinci varsayım, 'akrabalık, insan soyunun devamıyla ilgilidir ve insanlar arasındaki ilişkiler bu devamın gerekli koşullarıdır' (s.152). (3) Son olarak, 'bütün toplumlar, çeşitli sosyal amaçlarla in-

sanlar arasında olduğunu varsaydıkları soya-bağlı ilişkilere dayanırlar' (s.153). Holy, bunun arkasından bu üç varsayımın da sorgulanabilir olduğunu göstermeye girişir: kurumsal farklılaşmanın biçimi ve derecesi toplumdan topluma değişkenlik gösterir: soyun devamı ve biyolojik ilişkisellik değişken anlamlar ve sosyal göndermeler taşırlar: ve hangi soy-ağacı bağlantılarının hangi yolllarla ve ne dereceye kadar izinin sürüleceği önemli ölçüde değişkenlik gösterecektir. Kişiliğe ve ilişkiselliğe dair kavramlar arasındaki önemli değişkenlikler, ister biyolojik görülsün veya görülmesin, akrabalığa öncelik verilmesinde ısrarcı olunarak görmezden gelinebilir.

Böyle olsa bile çoğunluk toplumlardan elde edilen deneyimsel verilerin ortaya koyduğu gibi akrabalık –önemli değişkenlikleriyle birlikte- bugün sadece sosyal teori içerisindeki öneminin hafife alındığı karmaşık ve modern toplumlarda değil genel anlamda antropolojik araştırmanın temel odaklarından biridir. Ayrıca akrabalık çalışmaları alanı, doğal olarak biyolojik deterministler ile kültürcüler arasında bir mücadele alanıdır. İnsanlığa dair biyolojik veya evrimci bakış açıları ile sosyal inşaları (ki ben bu tamamlayıcılıkların temel olduğuna inanıyorum) öne koyan bakış açıları arasındaki tamamlayıcılıklar ne olursa olsun akrabalık, bu görüşler arasında bir bütünleştirme için varlığını korumuştur. Akrabalığın biyolojik mi yoksa sosyal temelli mi olduğuna dair sorulardan daha ateşleyici bir tartışma doğuran başkaca çok az konu vardır.

AKRABALIK VE CİNSİYET

Akrabalık ve evlilik konularındaki bu iki bölümü kapatırken akrabalık ve cinsiyet arasındaki ilişki üzerinde kısaca durmak sanırım yerinde olacak. 1960'lara kadar 'akrabalıkoloji'nin en parlak dönemi boyunca, bir kaç dikkat çeken istisna dışında, antropologlar cinsiyet üzerinde, ayırdedici bir prensip olarak durmamışlardır. Bugün, Boas, Kroeber, Malinowski, Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard ve Fortes gibi isimlerin klasik olmuş eserlerini okuduğumuzda cinsiyete dair bir çözümlemenin ve cinsiyet farklılıklarının sosyal ve kültü-

rel olarak üretilmesinin yer almıyor olması oldukça çarpıcıdır. Akrabalık çalışmalarında, genellikle erkek bakış açısı egemendir. Elbette ki kadınların da bu çalışmalarda belirli bir yerleri vardır: bazen eş, bazen anne ve kız kardeş ama nadiren kendi başına hareket eden kişiler olarak gözükürler. Kadınlar, toplumun (yani erkeklerin) kontrolü altındaki kaynaklar olarak görünmektedirler; onlar gruplar arasında alınıp verilendirler, evlenilendirler, cadılıkla suçlanandırlar vb. Buna ek olarak, akrabalık üzerine klasik antropolojik çalışmalar nadiren, belirli akrabalık sistemlerinin nasıl da belirli bir türde cinsiyet ilişkileri doğurduğunu –erkeklerin kadınlar üzerindeki hakimiyetini ne tür bir ideolojinin meşru kıldığını- veya açıkça görülmesine rağmen akrabalık ilişkilerinin aynı zamanda cinsiyet ilişkileri olduğunu ortaya çıkarma arayışında olmuşlardır.

Bugün sosyal yaşamı cinsiyetten-bağımsız bir bakış açısından veya açıkça kadın açısından görmeye çalışan gittikçe artan bir literatür söz konusudur. 1970'lerden bu yana, cinsiyetin toplumda ve kültürde düzenleyici bir ilke olarak temel önemi üzerine pek çok çalışma yayımlanmıştır ve bu eserlerden bazıları bir sonraki bölümde ele alınmıştır. Bununla birlikte, şaşırtıcı bir biçimde bu literatürden çok azı, akrabalık ile ilişki kurma yoluna gitmiştir (bkz Collier ve Yanagisako 1987; Howell ve Melhuus 1993; Carsten 1997). Eğer Lévi-Strauss, akrabalığın sosyal üretiminde erkek kardeş-kız kardeş ilişkisinin temel olduğunu söylerken haklıysa akrabalık ilişkisinin aynı zamanda bir cinsiyet ilişkisi olduğunu söylemek şüphesiz yerindedir. Takibeden iki bölümde, güç farklılıkları için gerekli olanlardan çok daha fazla olarak, cinsiyetten başlanarak insanları karşılıklı olarak sınıflandırmakta kullanılan çeşitli kıstaslar ele alınacaktır.

OKUMA ÖNERİLERİ

Adam Kuper: *The Invention of Primitive Society: Transformations of an Illusion*. Chapters 10-11. London: Routledge 1988

Edmund Leach: *Lévi-Strauss*, Chapter 6. Glasgow: Fontana 1970.

Rodney Needham, ed.:*Rethinking Kinship and Mariage*. London: Tavistock 1971.

9

CİNSİYET VE YAŞ

Bütün hayvanlar eşittir fakat bazıları diğerlerinden daha eşittir.

— George Orwell

Bütün tolumlarda, insanlar arasında güç açısından farklılıklar vardır. Herkesin, alınan her türlü karar üzerinde tam anlamıyla aynı etkiye sahip olduğu tek bir toplum bile yoktur. Başka bir deyişle, sosyal farklılaşma ve eşitsizlik, evrensel bir olgudur. Bütün insanların aynı dereceye sahip oldukları ve siyasal açıdan eşit sayıldıkları yönündeki 'ilkel toplumun kökeni' konusunda onsekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllardaki Romantik fikirler, ilk profesyonel etnografların alandan dönmeleriyle birlikte bütünüyle yıkılmıştır. Çok küçük gruplar ve çok basit teknoloji kullanan insanlar arasında bile derece farklılıkları söz konusudur. Pek çok 'koltuk kuramcısının' düşündüğünün aksine, küçük-ölçekli toplumda içsel farklılaşma yok değildir. Bu nedenle, Marx ve Engels, on dokuzuncu yüzyılın ortalarında sosyal farklılaşmanın, yaşlı ve genç insanlar, erkek ve kadınlar, içerden ve dışardan olanlar ile 'biz' ve 'onlar' (bu sonuncusuna 17-18. Bölümlerde değinilecektir) gibi bir takım evrensel kıstasları olduğunu varsayarken haklıydılar.

Bütün sosyal farklılaşmalar, dereceye ve güce erişimde fırsat eşitsizliği gerektirmezler ve bu nedenle, yatay ve dikey farklılaş-

ma arasında bir ayrıma gitmemiz gerekebilir. Dikey farklılaşma, güç ve derece açısından bir eşitsizliğe gönderme yaparken yatay boyut, sosyal farklılaşmanın derece eşitsizliği şeklinde ifade olmayan bütün yönlerini –mesela iş bölümü olarak ifade edilen farklılıklar gibi– kapsamaktadır. Bununla birlikte, çoğunluk sosyal farklılaşmalar, bu formlar sıklıkla içerisinde yer alan insanlarca çekişmeye neden olan dikey veya hiyerarşik bir yöne sahiptirler.

Farklılaşma biçimlerinde analitik açıdan önem arz eden muazzam değişkenlikler vardır. Avcı-toplayıcılarda olduğu gibi iş bölümünün sınırlı olduğu toplumlarda sosyal farklılaşma basit ve pek çok durumda sadece yaşa ve cinsiyete bağlı olmaktadır. Hayvancılıkla ve tarımla uğraşan pek çok toplumda, dini liderler ve şefler, her ne kadar mutlaka babadan oğula geçiyor değilse de kendilerini diğer insanlardan ayıran birtakım statü farklılıklarına sahiptirler. Daha karmaşık tarım toplumlarında siyasal alanda, sıklıkla profesyonel bürokrasi ve orduda babadan oğula geçme eğilimi vardır ve zengin ile fakir, güçlü ile güçsüz arasında büyük farklılıklar olabilmektedir. Bazı toplumlarda, doğuştan getirilen statüler (Hindistan'daki kast gibi), biçimsel sosyal farklılaşmada belirleyicidir; diğer bazılarındaysa bir kişinin derecesini ve toplumdaki yerini belirlemede kazanılan statüler daha önemli olabilmektedir.

Sosyal farklılaşmaya sebep olan cinsiyet, yaş, sınıf ve kast gibi kıstaslara dair pek çok kuramsal bakış açısı vardır. Antropolojideki en canlı tartışmalardan bazıları gerçek manasıyla güç, derece ve farklılaşma ile ilişkili diğer konuları ele almaktadır. Bu nedenle, farklılaşma konusunda en yaygın olan bazı kıstasları tartışan bu ve bundan sonraki bölüm herşeyi barındırmak gibi bir iddia taşımamaktadır.

CİNSİYET

Cinsiyet farklılıkları konusunda temelde iki farklı yaklaşım biçimi vardır. Bir tarafta, erkek ve kadın arasında belirli biyolojik farklılıklar söz konusudur; herşeyden önce, cinsel organlar, farklı görün-

mektedir ve farklı şekilde işlev görmektedir, çocuk doğurmak kadının işlevi iken, erkeklerin vücutları daha yapılı olabilmektedir vb. Bu noktada, cinsiyetten çok 'cins' terimi kullanılagelmektedir.

Diğer taraftan, uygulamada, cinsiyet farklılıkları sosyal ve kültürel olarak inşa edilmiş ve kurumsallaştırılmışlardır ve antropologlar genellikle, bu açıdan varolan farklılıklar üzerine yoğunlaşmakta ve cinsiyet tabirini kullanarak (biyolojik) cins ile bir ayrıma gitmektedirler. Bununla birlikte, erkek ve kadın arasındaki ilişki biçimlerinde önemli değişkenlikler görülür ve bu nedenle, cinsiyet hakkında bir genellemeye gitmek zordur. Cinsiyet konusu en iyi bir ilişki biçimi olarak –erkek kadına göre ve kadın da erkekle olan ilişkisine göre tanımlanmaktadır- ve farklı toplumlarda farklı şekillerde algılanılması üzerinden çalışılabilir.

Cinsiyet konusu, cinsiyete bağlı kimliğin, kişisel kimliğin en temel alanını oluşturturduğu düşünüldüğünde belki de şaşırtıcı bir biçimde, görece uzunca bir süre antropolojik araştırmalar tarafından ihmal edilmiştir. Yaptığı detaylı etnografik çalışması dolayısıyla sıklıkla övgüyle bahsedilen Malinowski, şimdilerde kadına ait önemli kurumlara yeterince önem vermemesi ve Trobriand toplumunun oluşumunda erkeğin yerini abartması gibi olumsuzluklarla anılmaktadır (Weiner 1988). Klasik olmuş pek çok başka çalışmada da sosyal aktörler olarak sadece erkekler görülmüştür. Bu tür bir bakış açısı, andro-merkezlilik (*andros* Yunancada erkek anlamına gelmektedir) olarak adlandırılabilir. Bu durumun değişmekte olduğu ve 1970'lerden itibaren cinsiyetin anropolojik araştırmalarda merkezi bir yer tuttuğu görülmektedir. Bu araştırmaların bazıları, 'anaerkilliğin kökenleriyle' ilgilidir: ki on dokuzuncu yüzyıl bilimi içerisinde insan toplumlarının ilk başta kadınlar tarafından yönetildiği fikri vardır. Bu bağlamda, bu gibi pek çok insanın kafasında yaygın olarak bulunan bu gibi fikirlerin belki de erkeklerin kadınlar üzerindeki güçlerini meşrulaştırmak için oluşturdukları birer mit olduğu ileri sürülmüştür (Bamberger 1974).

Ayrıca kadınların görece güçsüzlükleri ve denebilir ki evrensel olarak boyun eğmeleri de batılı kavramlar olan 'güç' ve 'ayrımcılık'ın hem lehinde ve hem de aleyhindeki tartışmaların temelini oluşturan oldukça geniş, karşılaştırmalı araştırmalara konu edilmiştir. Kadınların, her ne kadar pek çok toplumda resmi siyasal güçten yoksun olsalar da gayri-resmi ve dolaylı olarak arka planda ciddi bir güce sahip oldukları ileri sürülmüştür. Bunun yanı sıra antropologların ayrımcılığı ele alırken kullandıkları kavramların kültürmerkezli önyargılar taşıyabileceği de belirtilegelmiştir. Geleneksel Orta Doğu toplumlarında dahi kadına karşı ayrımcılık ve kadının güçsüzlüğü kendilerine kalsa öyle görülmeyecekken Avrupa bakış açısından, onlar gibi görülmektedir.

Kadınlar üzerine oldukça yakın zamanlarda yapılan bazı antropolojik araştırmalar, temel olarak 'kadınların konumu' yerine farklı toplumlarda kadın-erkek ilişkilerinin farklı yönlerine odaklanmışlardır. Çeşitli antropologlar, sadece kadınların değil erkeklerin de cinsiyet-duyarlı olduklarını ortaya çıkarmışlardır (örn. Herzfeld 1985; Herdt 1987; Gilmore 1989; Archetti 1999).

Cinsiyet, her yerde kolaylıla görülebilir birşeydir; böyle olması, belki de antropologların onu 'doğal' birşey olarak görüp fazla dikkat göstermemelerini açıklayıcıdır. Buna karşın cinsiyet, akrabalık ve etnisite gibi doğal ya da Tanrı-vergisi olmayıp sosyal bir inşadır. Cinsiyete dair oldukça güçlü kavramsallaştırmalar ve gelenekler bunu ortaya koyucudur. Belki de bütün toplumlar, belli cinsiyet farklılıklarının 'doğallığına' dair çeşitli kavramlara sahiptirler fakat bu tür fikirler, doğanın bir parçası değil kültürel birer inşadırlar. Buradan ortaya çıktığı gibi, cinsiyet konusunda çağdaş antropolojik bakış açısının cevaplamaya çalıştığı soru 'cinsiyet gerçekte nedir?' den ziyade 'cinsiyetin sosyal ve kültürel inşası...[ve] erkeksilik ve kadınsılık inşaları arasındaki ilişki'nin iç yapısına bakmak şeklindedir (Strathern 1988, s.69).

İŞ BÖLÜMÜNDE CİNSİYETİN YERİ

Basit bir iş bölümüne ve küçük bir mesleki uzmanlaşmaya sahip toplumlarda bile kadın işleri, erkek işlerinden ayrılmıştır. Daha önce buna dair örnekleri Yanamamö ve Fulanilerde görmüştük. İş bölümünün cinsiyete dayandığı toplumlara dair en tipik ve en önemli örnekler avcı-toplayıcı veya hayvancılıkla geçinen topluluklardır ve insanoğlunun, varoluşunun büyük bölümünde avcılık toplayıcılıkla yaşadığını kaydetmek lazımdır.

Kimi okuyucular, biraz hantal bir tabir olan 'avcı- toplayıcılar'ı sadece 'avcılar' demeye tercih ettiğimi not etmiş olabilirler. Aslında buna sebep, cinsiyetin öneminin gittikçe daha iyi anlaşılmış olmasıdır. Çünkü, bu insan topluluklarında erkekler genellikle avlanır ve kadınlar da hayvanların beslenmesinden sorumlu olurlar. Uzunca bir süre antropologlar ve dışardan bakan diğer insanlar, bu gruplar için temel geçinme biçiminin avlanmakla sağlandığına inanmışlardır. Bu tür toplumlardaki erkekler sürekli olarak avlanmaktan bahsetmişler ve dışardan gelen insanlar da en önemli faaliyetin bu olduğu izlenimine kapılmışlardır. Oysa, özellikle Afrika'daki bu türden bazı gruplarda beslenme üzerine yapılan bazı detaylı araştırmalar, en önemli beslenme kaynaklarının kadınlar tarafından toplanan yumru kökler, yenebilir bitkiler, böcekler ve diğer küçük canlılar olduğunu ortaya koyarken erkeklerin avlanma faaliyetlerinin düzensiz, belirsiz ve güvenilir bir geçim kaynağı olmadığını göstermiştir. Richard Lee (1968) tarafından çalışılan bir San topluluğunda insanların beslendikleri kaynakların üçte ikisinin toplanmayla elde edildiği ortaya konulmuştur. Buna rağmen erkekler, içinde yaşadıkları topluluğu bir avcı topluluk olarak görmüşler ve kadınların yaptıkları rutin işlere, avlanmaya uygun bir sembolik önem vermemişlerdir.

Bir hipotez olarak kadınların etkisinin yaptıkları ekonomik katkı büyüdükçe daha önemli olduğunu söylemek yanlış görünmemektedir. Klasik olmuş bir çalışmada Ester Boserup (1970), iş bölümünü bir dizi tarım toplumunda cinsiyet penceresinden karşılaştırmaya tabi tutmuştur. Yayımlandığı dönemde pek çoğuna şaşırtıcı gelen temel sonuç,

özellikle Afrika'da tarımsal ürünlerin önemli bir kısmının, yük hayvanı kullanılmayarak, kadınlar tarafından taşındığıdır. Ayrıca öyle görünmektedir ki bu tür toplumlarda kadınların etkisi, temelde ev işlerinden sorumlu oldukları yerlere kıyasla daha büyüktür. Boserup'un çelişkili bir sonucu, çiftçilikle uğraşan toplumlarda yeni bir teknolojiye geçişle kadınların siyasal ağırlıklarının genellikle azaldığı çünkü bu yeni teknolojiyi erkeklerin kontrol ettiğidir. Buna ilaveten, toprak da genellikle erkeğin kontrolündedir. Boserup, kadının konumunun yaptığı ekonomik katkı azaldıkça zayıfladığını ileri sürmüşse de bu sorunlu bir savdır. Ekonomik katkıdan ne kastedilmektedir? Çünkü mesela hayvanların yemlenmesi, avlanmaya kıyasla daha önemsiz, daha az konuşulan ve daha az törensel bir etkinliktir (tıpkı sanayileşmiş toplumlardaki ev işleri gibi) ama yine de ekonomik bir katkıdır. Aşağıdaki örnek belki cinsiyet ilişkileri, ekonomi, ideoloji ve güç ilişkilerine açıklık getirebilir.

Mundurucular, güney-doğu Amazon havzasında (Murphy ve Murphy) ve geleneksel olarak, ormancılıkla geçinen diğer pek çok Amazon topluluklarınınkine benzer bir hayat yaşarlar. Siyasal olarak köy düzeyinde örgütlenmişlerdir; 50 ila 100 haneden oluşan her bir köy, siyasal bağımsızlığa sahiptir. Balıkçılık ve avlanmanın dışında hayvancılıkla uğraşırlar ve bitki kökleri, sebze ve meyve yetiştirirler. Erkekler, avlanmaya giderler.

İş bölümü cinsiyet temellidir. Erkekler zeminin hazır hale getirilmesinden sorumludurlar ancak sebze yetiştirmek, otları ayıklamak ve ürünleri toplamak kadınlarının işidir. Kadınlar ayrıca yabani meyve ve yemiş toplarlarken ve balık tutarken erkeklerle işbirliğine giderler. Murphyler, şunları yazmaktadır:

> Erkekler, kendilerinden temelde bahçeci veya balıkçı olarak değil avcı olarak bahsetmektedirler; din, avlanmaya göre oluşturulmuştur ve ruhsal dünya, oyunun cinsleriyle yakından ilişkilidir. En şereflileri, mahir ruh aracıları değil, becerikli avcılar olmaktadır (Murphy ve Murphy 1985, s.88).

Gerçekte, beslenme açısından bakıldığında, hayvancılık faaliyetleri, avcılık ve balıkçılıktan daha önemlidir ve daha fazla uğraş gerektirir. Bununla birlikte, bu konu sadece beslenmeyle ilgili değil-

dir: güç ve prestij de ayrıca söz konusudur. Bu nedenle tek bir antilop vurmanın, tonne of taro yetiştirmekten daha önemli görülmesi demek illa taronun, insanların hayatta kalmaları için antilopdan daha önemli olması gerçeğinin değişmesi demek değildir.

Mundurucu toplumu, siyasal açıdan erkeklerin egemenliğindedir. Tıpkı erkek-egemen pek çok toplumda olduğu gibi burada da erkekler, 'herşey kötü gittiğinde', bütün herşey en nihayet mitsel bir kültürel kahramana dönüşmeden önce, sosyal düzenin kökeninin anaerkil olduğuna dair hikayeler anlatırlar. Bu tür mitler, ideolojinin önemli yönleri olarak görülmelidir: bu mitler, bir geçim aracı olarak avlayıcılık üzerine yapılan orantısız vurgu ile birlikte erkek hakimiyetinin meşrulaştırılmasına (veya doğal kılınmasına) katkıda bulunur. Buna karşın yine de Mundurucular eğer kadınların ikincil konumunu 'doğal' karşılarlarsa bu tür ideolojik mitlere gerek kalmamaktadır: bu takdirde anlatılan hikayeler, erkekler uyanıncaya kadar kadınların yükselmesine dair birer uyarı mahiyetinde olmaktadır.

Buna rağmen bir kimse hala bir topluluğun fiziksel olarak hayatta kalmasında kadınlar, erkeklerden daha fazla katkıda bulundukları halde nasıl oluyor da bilinen pek çok toplumda erkekler, siyasal ve ekonomik alanda daha egemen olabiliyorlar diye sorabilir. İsterseniz şimdi evrensel güç farklılığına dair bazı şeyler söylemeye çalışalım.

ÖZEL VE KAMUSAL

Her ne kadar kadınlar, erkeklerden daha fazla iş yapsalar da neredeyse evsensel bir kural olarak, çocuk yetiştirme, yemek pişirme ve temizlik gibi ev işlerinden sorumlu olmaktadırlar. Buna karşın erkekler, hanehalkının dışarıyla olan işleriyle ilgilenmektedirler. Avcı-toplayıcı toplumlarda erkekler, kadınları ve memedeki bebekleri korumakla yükümlüdürler; uzmanlaşmanın olduğu toplumlardaysa siyasal ve ritüel alanlarda sorumluluklara sahiptirler. Bazı antropologlar, kadının bu ikincil konumunun ana nedeni olarak hamilelik dönemlerinde ve bebeğin ilk zamanları boyunca, fiziksel hareketlilikten yoksun kalmalarını ve yani son

tahlilde kökeni biyolojik olan sebepleri görmüşlerdir. Harekete mani olan bu engeller, kadını eve bağlarken erkek kamusal alanda özgürce dolaşmıştır. Buradan hareketle, cinsiyetler arasındaki güç farklılıklarının toplumdaki özel ve kamusal alanla ilişkili olduğu öne sürülmüştür (Rosaldo 1974): kadın birinci alana mahkum kalırken erkek ikinci alanı kontrol etmiştir. Murphy'nin Mundurucular üzerine olan monografisi böylesi bir ayrıma ışık tutabilir özelliktedir. Mundurucu köyünde, sadece kadınlar ve çocuklar barakalarda yaşamakta, bütün erkeklerse yine erkeklere ait olan evlerde kalmaktadırlar. Bu evlerin duvarları yoktur; kazıklar üzerine dayanan geniş bir çatısı vardır. Bu açık olan yanlardan bütün köy görülebilmekte; böylelikle erkekler sürekli olarak olup bitenleri izleyebilmektedirler. Kadının yeri evi ve tarlasıyken erkeğinki bütün köy için önemli kararların alındığı, kamusal alandır.

Ortner ve Whitehead (1981), bu bakış açısına, belki doğru belki yanlış olarak, kadınların kültürel olarak daha özel ve kişiye özgü işlerle erkeklerinse kamusal ve ortak çıkarla ilişkili olduklarına dair genel bir eğilim olduğunu eklemişlerdir. Bu konuda şöyle demektedirler:

> [Bu], Rosaldo (1974) tarafından öne sürülen yaygın sosyolojik ayrımla ilişkilidir: neredeyse evrensel bir şekilde erkekler, 'evrensel' çıkarların ifade ve idare edildiği 'kamusal alan'ı kontrol ederlerken, yine neredeyse evrensel bir şekilde kadınlar 'evin içine' mahkum olmakta ve ailesinin refahıyla ilgili çalışmaktadırlar (1981, s.7).

Bu ayrım, kültür-merkezli olduğu gerekçesiyle eleştirilmiştir fakat buna rağmen iyi kurulduğu için dolaylı da olsa cinsiyet üzerine olan karşılaştırmalı araştırmalarda başvurulmuştur.

HAKİMİYET VE İTAAT

Kadının ikincilliği evrensel midir-yani, kadın, heryerde erkeğe kıyasla daha düşük bir derecede ve daha güçsüz bir konumda mıdır? Buna verilen en yaygın cevap evettir fakat, bu soru problemsiz değildir. Birincisi, cinsiyet ilişkileri bakımından, kadının, bütü-

nüyle eşit olduğu yerlerden (Malezya'daki Chewonglar'da olduğu gibi; bkz. Howell 1989) tutun da kendi kaderi konusunda çok çok sınırlı bir söz hakkına sahip olduğu yerlere kadar, farklı toplumlarda önemli değişkenlikler söz konusudur. İkincisi, 'derece', 'ikincillik' ve 'kadına karşı ayrımcılık' gibi kavramların kendileri sorunludur. Belki de antropoloğun kendi kültürel geçmişi bu noktada sağlıksız bir analitik önyargıya sebep olmakta ve kendi eşitlik isteği böyle yansımakta, oysa çalışmaya konu olan insanların çoğunluğu, cinsiyetler arasındaki eşitliğe karşı çıkarak aslında iki cinsin birbirini tamamlamasından yana olduklarını dile getirmektedirler. Son olarak kadın ve erkek, güç ve güç farklılığı derken bütünüyle aynı şeyi anlamayabilmektedirler. Belki de erkekler için prestij nesnesi olan şeyler, kadınların fazla önem verdikleri şeyler değildir.

Cinsiyet eşitliğinin yüksek olmasıyla ilgili sıkça atıfta bulunulan bir örnek bugünkü Güney-Batı Amerika'da yaşayan geleneksel Hopi toplumudur. "Geleneksel Hopi kadınına 'kim daha önemli, kadın mı erkek mi?' diye sorulduğunda, genel cevap: 'biz, çünkü biz anneyiz' olmakta ancak erkeklerin de önemli oldukları, çünkü onların da Tanrıyla haberleştikleri eklenmektedir" (Schlegel 1977, s. 186).

Geleneksel kültürlerinin önemli yönlerini korumuş olmalarıyla tanınan bir Kuzey Amerika yerli topluluğu olan Hopiler'in anaerkil bir akrabalık sistemleri vardır. Çoğunluk anaerkil toplumlardakinin aksine, ne bir kadının erkek kardeşi ve ne de annenin erkek kardeşi, kadınların hareket serbestiyetini ve eylemlerini kısıtlayan güçlü otoriteler değillerdir. Çocuklar, eşit derecede değerli ve birbirlerini tamamlayıcı görülmektedir ve hanehalkıyla birlikte soyun da başı, kadındır.

Diğer taraftan, Schlegel'in belirttiği, 'kadınlar düşündüklerini söylemekten çekinmezler' ve 'Hopi erkekleri genellikle kadınların isteklerini kabullenmeye hazırdırlar' (1977, s.195) görüşlerine rağmen erkekler, köy düzeyinde resmi siyasal ve dinsel güce sahiptirler. Hanehalkı ve köy arasında, erkek kardeş-kız kardeş ikilisinin önderlik ettiği klan bulunmaktadır.

Hopilerdeki iş bölümü karşılaştırmalı olarak konuşursak, istisna teşkil etmez. Ava sadece erkekler gider, un çekme işini de sadece kadınlar üstlenirler; buna karşın, tarım işlerini ortak yaparlar; Schgel, bu noktadan hareketle Hopiler arasındaki cinsiyet eşitliğinin ekonomik olmayıp belki de kültürel bir dayanağı olduğunu söylemektedir: 'Kültürün ideolojik odağının yaşam olduğu ve her iki cinsin de yaşamın ileriye götürülmesi için gerekli olduğuna dair bir inancın bulunduğu yerlerde bir cinsin daha ikincil kılınması pek mümkün değildir' (1977, s.205). Bu yeterli bir açıklama olabilir mi? Bazı erkekegemen toplumların kadının, soyun devamı konusundaki yerini marjinal olarak gördükleri doğrudur: aslolan, erkeğin bıraktığı tohumdur. Pek çok ataerkil veya değilse erkekegemen toplumlarda (Yeni Gine'nin yükseklerinde olduğu gibi) kadınların, vücudun yumuşak, dayanıksız kısımlarını ancak buna karşın erkeklerin, kafatası ve kemikler gibi kısımları oluşturduklarına inanılmaktadır. Fakat bu türden bir cinsiyet ideolojisi, cinsiyetler arasındaki eşitsizliğin *nedeni* olabilir mi yoksa buna sebep böylesi bir kurumsal düzenin bizatihi kendisi midir? Burada bu soruya herhangi bir genel cevap verilmeyerek gerçek sosyal sürecin, ideoloji ve uygulamanın bir arada işlev gördüklerini ve ancak analitik olarak ayrılabileceklerini kaydetmekle yetinilecektir. Başka bir deyişle, neyi neyin belirlediğine işaret etmek kolay değildir.

Kadınların, 'ikincil olma' eğilimi göstermeleri ne demektir? Eşitlikçi tolumlarda bile kadının dinsel alanda üst dereceli bir yere sahip olduğu bilinmektedir. Mundurucularda, sadece erkeklerin, kutsal kabul edilen trampetleri çalmalarına ve hatta görmelerine izin verilmektedir; Hopilerde bile sadece erkekler, yüksek dereceli din görevlisi olabilmektedirler. Diğer taraftan, papazlığın toplumdaki güç açısından en tepe nokta olduğunu söylemek doğru değildir. Gerçekte, kamusal alanda –ister siyasal isterse de dinsel- yer almayan kadınların gayri resmi olarak ciddi bir güce sahip oldukları bilinmektedir. Güçlü bir erkek egemenliğine sahip olan toplumlarda yaptığım kendi alan çalışmalarım sırasında sık sık, ev işlerinden sorumlu olan eşlerinin bütün yaşamlarını belirlediğinden samimi bir şekilde şikayet eden kocalarla karşılaşmışımdır.

Portekiz'in Lizbon şehrinin dış kesimlerinde bulunan yerel Saloio topluluğu üzerine yapılmış, oldukça eğlenceli ve merak uyandıran çalışmasında Joyce Riegelhaupt (1967), erkeklerin resmen her alanda baskın oldukları bir toplumda kadın erkek ilişkilerini masaya yatırmaktadır. Onun alan çalışması sırasında, çıkartılan yeni Portekiz yasalarıyla, kadının ikincil konumu, hem evde ve hem de kamusal alanda pekiştirilmiştir. Neredeyse bütün siyasal kadrolar, erkeklerce tutulmuştur. Bununla birlikte, Riegelhaupt, bu toplumda kadınların uygulamada bazen erkeklerden daha güçlü olduklarını saptamıştır.

Bu toplulukta, kadınların güçlü bir konuma sahip olmalarına dair açıklama çelişkili bir şekilde kadınlara kocalarına kıyasla daha geniş bir kamusal rol veren iş bölümünde yatar, görünmektedir. Erkekler tarımsal işlerden sorumluyken hanehalkının bayan mensupları, vakitlerini, ev işleri, çocuk yetiştirme, bazı tarımsal işler ve çarşı pazar alış verişi arasında bölmektedirler. Erkekler bütün gün tarlalarda olduklarından gün boyunca köyde sadece kadınlar vardır. Bazen dükkanlarda buluşmakta ve bu esnada birbirlerini birşeylerden haberdar etmekte ve belirli bir ilişki geliştirmektedirler. Ayrıca bazen de mallarını satmak için Lizbon'a gitmekte ve bu sayede de köy dışında da belli bir ilişki içine girmektedirler. Erkeklerin birbirleriyle olan temaslarıysa, yalıtılmış halde kendi köşelerinde çalıştıklarından, daha azdır.

Kadınlar, ailenin ürettiklerini satmaktan sorumlu oldukları için ev bütçesinin de merkezinde yer alırlar. Resmi anlamda, uçta kalan konumlarına rağmen siyasette de etkilidirler. Yerel düzeydeki pek çok siyasal konu, kamusal alt yapının ayakta tutulması ve iyileştirilmesiyle ilgilidir; mesela yolların bakımı, su kanallarının açılması vb. gibi. Bütün bunları başarabilmek için yetkililerle kişisel olarak temasta olmak gerekmektedir. Bu noktada kadınlar geniş bir ilişki ağına sahip olduklarından genellikle istenen kararların çıkartılabilmesi için yetkili liderlerin eşleriyle bağlantıya geçerek, kocalarına etki etmelerini sağlamaktadırlar.

Bir başka deyişle, bu örnekte, *kurallar* ve *uygulamalar* arasında büyük bir açık vardır. Kanun ve resmi ideoloji, siyasetten ve ev ekonomisinden erkekleri sorumlu tutmaktadır. Oysa uygulamada her iki anlamda da kadınların gücü daha fazla olmaktadır. Saloio örneği, kadının ikincil konumunun bir ön kabul (a priori) olamayacağını göstermekte ve ayrıca bir toplumda geçerli kurallara dair mükemmel bir bilgi sahibi olsak bile bu durumun, bizim oradaki insanların nasıl hareket edeceklerini kestirmemize yeterli olmadığını anlamamıza hizmet etmektedir.

ERKEKLER: KADINLAR :: KÜLTÜR: DOĞA?

Bu alt başlıklar yapısal bir formülle oluşturuldu. Bunu, şöyle okumak mümkün: 'Erkekler ile kadınlar arasındaki ilişki, kültür ve doğa arasındaki ilişkiye karşılık gelir mi?' Tek bir iki nokta, ikisi arasındaki ilişkiye gönderme yaparken, ikili iki nokta iki dizi arasındaki ilişkiye atıfta bulunmaktadır (bkz. ayrıca 15. Bölüm).

Pek çok toplumda kadınlar doğaya, işlenmeye daha yatkın olduğu düşünülen erkeklerden daha yakın görülürler. Ortner, Lévi-Strauss'ın yapısalcılığından esinlenerek kaleme aldığı bir makalesinde (Ortner 1974), kadınların da tıpkı doğa gibi, evcilleştirilemez, vahşi ve kontrolü zor olarak görüldüklerini kaydeder. Bu nedenle, kadınlar, (erkekler açısından) bir tehlike arzederler ve bir an önce evcilleştirilmeleri gerekir. Ortner, bu üç özelliğin, varolan bu yaygın kültürel görüşe destek verebilecek şekilde, kadın varlığının evrensel yönleri olarak birbiriyle ilişkili olduğundan bahseder. (1) Kadının vücudu ve biyolojik işlevleri (doğum, regl olma, emzirme gibi), 'bütünüyle kültürel konulara' yoğunlaşma özgürlüğüne sahip olan erkeğe kıyasla 'kendi türünün özelliklerini' daha fazla göstermesini gerekli kılar. (2) Kadının vücudu ve sahip olduğu biyolojik işlevleri onu, erkeklerin yaptıklarına kıyasla 'daha aşağı' olarak görülen sosyal rollere iter (yemek pişirme, temizlik vb. gibi). (3) Kadın varlığının bu iki yönü, ona, erkeklerinkinden daha farklı ve doğaya daha yakın olarak görülen bir zihin yapısı bahşeder. Burada şunu kaydetmeliyiz ki bu nokta, kamusal/özel ayrımının bir benzeridir. Bu ayrıca, ister cinsel eylem anlamında, ister kültürel aktarım veya toplu-

nu ayakta tutan karşılıklı roller bakımından, oldukça yaygın olan kadınların pasif, erkeklerinse aktif olduklarını belirten bir görüştür.

Bu düşünce çizgisine göre, erkek ile kadın arasındaki biyolojik farklılıkların hareket noktası cinsiyet eşitsizliğidir: örneğin, kadının küçük çocuklarıyla olan ilişkisi (ki çok doğru olmasa da kültürel olarak görüldüğü de olur) onu doğaya yaklaştırmaktadır. Ataerkil ve erkek-merkezli yerleşim olan toplumlarda buna ayrıca, kadının 'dışardan' geldiği de eklenmelidir: bu kadınlar geldikleri toplumlardan farklı bir akrabalık grubuna mensupturlar. Bütün bunlar, kadınların, erkeklerden sık sık daha doğal, daha az kültürel görüldüğünü göstermektedir ve belki de bunun neden böyle olduğunu açıklamaya yardım etmektedir.

Diğer taraftan, dünyanın her yerinde kadının bir takım kültürel rolleri vardır: pek çok toplumda geleneğin sürdürülmesi ve aktarılması rolü gerçekte kadınındır ve kadınların erkeklerden çok daha dindar olmaları sıkça 'doğal' karşılanmaktadır. Dahası, pek çok Akdeniz bölgesinde erkekler 'doğanın cinsel gücü' olarak kabul edilmekte ve bu nedenle, tecavüz olduğunda, bu durumun suçlusu olarak kadın görülmektedir –kadınlar, kendi cinsel itkilerine sahip olmadıklarından, olası saldırılara karşı kendilerini koruyabilecek kadar kültürlü olmalıdırlar. Bununla birlikte, Ortner'in bu genel varsayımlarını, özellikle de kadınların doğum yapmaları, regl olmaları ve bebek emzirmelerinin onlara doğa ile kültür arasında muğlak ve bazen de 'tehlikeli' bir kültürel konum oluşturduğu gerçeğini besleyen zengin bir etnografik destek söz konusudur.

'Erkek kadın için neyse kültür de doğa için odur' düşüncesi çelişkilidir ve çoğunluk bilimciler, bu modelin oldukça basite indirgeyici olduğunda hemfikirlerdir. Bunun yanı sıra kültür ve doğa arasındaki kültürel ayrımın Ortner'ın, Lévi-Strauss'a dayanarak oluşturduğu varsayımlarla belirttiği kadar evrensel olmayabileceğine işaret edilmiştir. Bununla birlikte, karmaşık etnografik malzemenin yorumlanmasında bir düşünme biçimi olarak hala kullanışlıdır. Bir kimsenin düşmanları ve altında gördüklerinin, bir şekilde doğaya o kimseden daha yakın olduğu genel düşüncesi hiç de seyrek gözükmemektedir ve bu kesinlikle, sadece erkek-kadın ilişkilerine özgü

bir durum değildir. Kuzey Amerika'daki köleliği meşrulaştırma arayışında olan ırkçı ideolojiye göre, siyahlar beyazlara kıyasla doğaya daha yakındırlar ve bu nedenle, fiziksel olarak ağır işlere daha uygundurlar; ve aynı anda tıpkı 'çocuklar gibi' sorumluluk alma ve özgür kalma yetisinden de yoksundurlar. Bu şekilde, güç farklılıklarını meşrulaştırmada kültür-doğa çatışması içerisindeki bir sosyal eşitsizlik kurgusu önemli bir ideolojik araç olabilmektedir.

'KADINLARIN DÜNYASI' VE 'ERKEKLERİN DÜNYASI?'

Eğer kadınlar ve erkekler arasında sistematik farklılıklar –bu farklılıklar ister biyolojiye, ister sosyalleşmeye veya isterse de ideolojiye bağlı olsun- olduğunu kabul ediyorsak aynı zamanda kadınlar ile erkeklerin dünyayı farklı şekillerde deneyimlediklerini de kabul etmemiz gerekir (Ortner'ın 'zihinsel yapı'daki farklılıklar dediği şeye bağlı olarak). Bu aynı zamanda,'kadınların problemleri sosyal antropologlar tarafından çözülemez' diye yazarken, Edwin Ardener'in hareket noktasıdır (1977, s. 1). Ardener, kadınların problemlerinin 'onların konumları' ile aynı şey olmadıklarını söyleyerek devam eder fakat daha ziyade kadınlar konusundaki antropolojik araştırmalar ile ilgili metodolojik ve teorik problemlerle ilgilenir. Pek çok toplumda kadınların utangaç ve sessiz olduklarını ve çoğu zaman antropologlar için ilginç olan konu başlıklarında konuşabilmelerinin zor olduğunu belirtmektedir. O, kadınları kelime anlamıyla değil fakat antropologların (ister erkek isterse de kadın olsun) ilgilendikleri konularda görüşlerini açıkça dile getirememeleri oysa erkeklerin antropolojik temellendirmede aşina olunan şekilde yani erkeksi kültürel evrende her toplum hakkında rahatlıkla konuşabilmeleri anlamında 'silik' olmadıklarını söyler. Ardener'in imaları, kadınsı kültürel evrenden çok antropolojik olana yakındır. Ona göre erkek bakış açısına sahip olanlar birey olarak antropologlar değil *bu tür* bir antropolojidir. Daha sonraki cinsiyet üzerine olan araştırmalarda etkili olan bu görüş, Ortner'ınkine ve Whitehead'ın yerelci kadın ile evrenselci erkek arasında yaptığı ayrıma benzerlik taşımaktadır. Eğer Ardener haklıysa, kadınların dünyasının keşfedilmesi genellikle erkeklerinkinden daha zordur. Ancak ne olursa olsun kadınların ve erkeklerin, pek

çok toplumda, dünyayı farklı farklı yaşadıkları açıktır. Karayiplerdeki bir araştırmada, kadınlar ile erkeklerin gerçekten de birbirine zıt ahlaki değerlere sahip oldukları ileri sürülmüştür: burada kadınlar, *saygınlıklarını* artırmaya çalışırlarken erkekler daha çok *tanınma* peşindedirler (P. Wilson 1978) ve bu iki farklı değer sistemi dünyayı oldukça farklı algılamayı gerektirmektedir. Buna karşın, her ne kadar bu iki ahlaki değer cinsiyetle ilişkiliyse de ayrılamaz değildir. Meşhur olmak için uğraşan 'alemci kadınlar' -*femmes fatales*- olabildiği gibi nadiren alkol alan, çocuklarını her Pazar kiliseye götüren, istikrarlı ve tutarlı erkekler de vardır (Eriksen 1990).

Cinsiyetler arasında güçlü gerilimler olan bu tür toplumlar iki ayrı ve kısmen uyuşmaz değer sistemine dayanır gözüktüklerinden, çelişkili görünmektedirler. Gerçek şu ki, bu gibi çelişkiler daha az görülür olsa da muhtemelen diğer toplumlar için de geçerli olabilmektedir ve cinsiyete odaklanarak bütün bu ahlaki çatışmaları ortaya çıkarmak mümkündür. Bu bizi, erkek ve kadının 'gerçekte' ne olduğuna dair (öze ulaşmaya çalışan araştırmalar) başlangıçta varolan düşüncelerimizi değiştirmeye götürmekte ve cinsiyete dair çalışmaların bu gibi toplumları çalışma anlamında önemli bir boyut kattıklarını göstermektedir.

CİNSİYETLER

Yukarıdaki örnekler, cins sabitse bile cinsiyetin değişken olduğunu göstermektedir; ve bu sosyal ve kültürel antropolojide gerçekten de genel kabul gören bir görüştür. Cins, kültürel açıdan ancak cinsiyet olarak varolduğu için (cinse dair kültürel inşalar ve buna eşlik eden sosyal uygulamalar) erkeklik ve kadınlık denilen şeyin sonsuz sayıda değişkenlik gösterebileceğini akıllara getirmektedir. Cinsiyete dair antropolojide yakın zamanda gündeme gelen oldukça canlı bir tartışmada Henrietta Moore, cinsiyeti göreceli kılmaya dönük girişimlere yani tam adıyla 'insanların, ikili biçimlerde varolan vücutlara sahip oldukları' uygunsuz gerçeğine rağmen problemin öylece durduğunu dile getirmektedir (Moore 1999, s.154; bkz ayrıca Moore 1994). Moore daha sonra,

bu ikili yapıya veya erkek/kadın çatışmasına karşı çıkan ciddi sorular soran, günümüz Batı toplumlarındaki vücudu bozucu eylemleri (dövme yaptırmak gibi), transseksüalizm ve homoseksüelliği ele almaktadır. Homoseksüel erkeklerin pek çok toplumda, ne tam erkek ve ne de tam kadın olmayıp, 'ara' bir cinsiyet olarak sınıflandırıldığı defalarca gösterilmiştir ve Marutiler de dahil olmak üzere pek çok toplumda lezbiyenlerin, heteroseksüel kadınlardan bir şekilde farklılık taşıdıklarına dair yaygın bir görüş vardır. Yeni bir soruşturma alanı olarak ortaya çıkan ve 'acayiplik teorisi' diye adlandırılan görüşe göre, bu tür bir gerekçelendirilmeye dayanan, cinsel uzuvlar arasındaki ilişki, cinsiyet kimliği, cins kimliği ve cinsel uygulamalar problemlidir. Bu, doğrudan gözlemlerin açıkça varolan zorlukları nedeniyle bu türden gerçekliklere özenli bir dikkat göstermenin kritik olduğu bir alandır. Norveç'te, AİDS karşıtı bir kampanya sırasında antropolog Bjorge Andersen, kendilerini homoseksüel olarak tanımlamayan ancak erkek erkeğe ilişkiye girenlere ulaşabilmek için kavramı açımlayarak 'erkek erkeğe ilişkiye giren' tabirini kullanmıştır (ki bu kullanım daha sonradan talihsiz bir isim olarak Oslo merkezli bir rock grubunun adına da esin kaynağı olmuştur).

Moore yalın bir şekilde, 'mevcut antropolojik verilerin aslında insanların çoğunluğunun kendi cinsel kimliklerini özellikle değişken veya tercih meselesi olarak görmediğini göstermekte olduğunu' (1999, s.158) dile getirmekte fakat ayrıca yakın zamanda dünyanın Avrupa-Amerika bölgesindeki gelişmelere ayrı bir dikkat göstererek cins/cinsiyet arasındaki çizginin ne kadar değişken olduğunu da göstermektedir. Bu tür toplumlardaki, cinsiyet ilişkilerinin ve cinsiyet kimliklerinin doğasında varolan belirsizlik ve dönüşlülüğün daha kapsayıcı bir olgu olan ve tam adıyla dönüşlü kimlik denen şeyi oluşturduğu söylenebilir (Giddens 1991). Tıpkı köşeli bir takım laflarla, iyi bir erkek veya kadın olmayı tarif etmenin zor olması gibi diğer bütün kimlikler -ulusal, dini, etnik veya profesyonel- de sorgulanmaya ve müzakere edilmeye açıktır. Zengin Batı toplumlarında birkaç yıllık bir süre zarfında çok yaygın hale gelmiş olan estetik ameliyat, genellikle cinsiyetten veya yaştan daha az zorunlu veya kesin görülmeyen kimliğin değiştirilmesi girişimi olarak görülmektedir.

YAŞ

Cinsiyet gibi yaş da sosyal farklılaşma ve sınıflandırmaya neden olan evrensel bir ilkedir. Yaşlanmak, kaçınılmaz ve tersine çevrilemez bir biyolojik süreçtir fakat cinsiyette olduğu gibi yaş konusu da belirli bir dereceye kadar sosyal inşa ile ilgilidir. Pek çok toplumda bir kişinin derecesi, cinsiyetine bağlı olmaksızın yaşlandıkça yükselmektedir. Holy'nin ifade ettiği gibi gerçekten de 'hayatta kalmanın fiziksel hareket kabiliyetine bağlı olduğu bazı avcı ve göçebe toplumlar istisna tutulursa...genel olarak sanayileşmemiş toplumlar, ayırdedici bir biçimde yaşlı-yönelimlidirler' (1990, s.167). Bunun zıttına olarak modern sanayileşmiş toplumlarda, yaşlı insanlar yaşlarına bağlı olarak özellikle daha yüksek bir otoriteye sahip olmazlar: bireysel başarıya çok büyük önem verilen bu türden toplumlarda bir kişi sadece yaşlı olduğu için başarılı olmuş biri demek değildir ve bu yüzden görece daha-değersizdir. Buna ek olarak, modern toplumlardaki ani kültürel değişme, yaşlı insanların sahip oldukları erdem ve kültürel yetkinliği geçersiz kılmaktadır.

İlerlemiş yaş, genellikle derin bir tecrübeyle, erdemle ve olgun bir bakışla ilişkilendirilir. Pek çok toplumda siyasal idareciler, yaşlı erkeklerdir ve yaşlı kadınlar, daha 'işlenmiş' ve genç kadınlara kıyasla doğadan daha uzaklaşmış olduklarından genç olanlara göre daha az 'tehditkar' görülmektedir. Çünkü bunlar, artık regl ve çocuk sahibi olmamaktadırlar; artık 'ıslaklıkları kalmamıştır' ve bu yüzden de 'tehditkar' bir cinsellik çağrıştırmamaktadırlar. Bazı toplumlarda yaşlı kadınlar, genç erkeklerden daha güçlü bir konumda olabilmektedirler. Yaşlıların siyasal alanın ana kontrol edicileri oldukları toplumlar *gerontokrasi* olarak adlandırılmaktadır.

Benzer şekilde, çocuklar ve gençler de sıklıkla henüz insan olarak yeterliliğe ulaşmış görülmemekte fakat çok çeşitli nedenlerle 'masum' görülmektedirler ki bu da tekamülün önemli bir evresidir. Henüz sosyalleşmeleri tamamlanmamıştır ve bu nedenle, günaha veya erdeme ulaşamamışlardır.

Çoğunluk toplumlarda, cinsiyet ve yaş dışındaki kıstaslar insanlara dair kategoriler arasında ayrıma gitmeye katkıda bulunur fa-

kat ayrıca kişisel yetkinliğe ek olarak sadece bu kriterleri temel alan toplumlar da vardır. Bu nedenle, cinsiyet ve yaşın sosyal farklılaşma açısından örneğin kast, sınıf veya etnisiteye kıyasla daha temel kıstaslar olduğu net bir şekilde görülmektedir.

YAŞ DERECELERİ VE YAŞ GRUPLARI

Yaşın önemli bir farklılaştırıcı ilke olduğu bazı toplumlarda gençlik ile yaşlılık arasında çeşitli dereceler veya kurumsallaşmış aşamalar vardır. Bu şekilde, Yeni Gine'de yaşayan Baktamanla, erkekler arasında yedi yaşa bağlı derece ayrımı yapılır ve bir dereceden ötekine geçiş ritüeli görece bir yükselmeyi barındırır (Barth 1975). Yedinci derecedeki erkeklerin, bir takım gizli sırlar (bu sırlar, özel geçiş rütüelleriyle aktarılırlar) da dahil olmak üzere neredeyse Baktamanların o ana kadar getirdikleri bütün bilgilere sahip oldukları düşünülür ve bu nedenle, bu kişilerin siyasal alanı kontrol etmeleri 'doğal' karşılanır.

Bu yolla yaş, adeta bir dikey farklılaşma ilkesi gibi işlev görmektedir. Ayrıca yatay olarak da halkı (genellikle sadece erkekleri) aynı yaş kategorisine mensup gruplar halinde bölerek belirli bir işleve sahip kılar. Doğu Afrika'daki kırsal alanlarda yaşayan Nuerler ve Massai toplumları gibi yaş, cinsiyet ve akrabalık dışında bir iç farklılaşma kıstasına sahip olunmayan yerlerde, erkekler (ve bazen de kadınlar), akrabalık üzerinden tanımlanmayan ve fakat aynı zamanda sünnet olmaya tabi olan yaş grupları dizileri şeklinde örgütlenirler. Bu gruplarda akrabalığa benzer özel bir tür dayanışma vardır ve yaş gruplarının genellikle bazı yükümlülükleri mevcuttur. Akrabalık sınırlarının ötesine geçtikleri için bu tür grupların oluşturulması, sosyal bağın güçlenmesine ve toplumsal bütünleşmeye katkıda bulunmaktadır (bkz ayrıca 11. Bölüm). Bazı modern devletli toplumlarda, mesela sadece İngiliz orta-üst sınıfından çocukların okul arkadaşlığı böylesi bir dayanışma bağı sağlamaktadır veya aynı sosyal gruptan insanlar birbirlerine destek vermektedirler.

Analitik bir Kategori olarak Yaşam-aşamaları?

Bütün toplumlar, farklı yaşam-aşamaları arasında bir ayrım yaparlar. Geçiş ritüellerine dair Van Gennep'in, Turner'in ve diğerlerinin yaptıkları çalışmalar, sosyalleşme sürecinin yaşam içerisinde nasıl da kaçınılmaz bir şekilde, insanların bir aşamadan ötekine geçtikleri, yeni statülere, haklara ve yükümlülüklere kavuştukları ve kırılma noktaları oluşturduğunu göstermektedir. Peki bu yaşam aşamaları evrensel midir? Bu noktada Colin Turnbull (1985), evrensel olduğunu düşündüğü beş yaşam-aşaması ileri sürmüştür. Eğer o haklıysa o halde yaşam-aşamaları karşılaştırmalı kavramlar olarak kullanılabilir demektir; bu da demektir ki bütün toplumlarda aynı aşamaları bulmayı bekleyebiliriz. Turnbull'un yaşam-aşamaları şöyledir:

Çocukluk, başkalarına bağımlı olunan ve kültürel kategorilerin hızla kazanıldığı dönemdir.

Ergenlik, çocukluk ile ergenlik arasında bir kimsenin cinsel büluğa eriştiği ve tam bir sosyal sorumluluk için giderek hazır hale geldiği bir dönem olarak tarif edilmektedir.

Gençlik, ergenlik ve yetişkinlik arasında genellikle yüksek eğitim dönemidir. İşin aslı Turnbull, bunun evrensel bir yaşam-aşaması olmadığını kabul eder.

Yetişkinlik, dördüncü aşamadır (veya pek çok toplumda üçüncü), Turnbull'a göre öncekilerden 'daha sıkıcı' bir dönemdir; sorumluluklarla, çalışmayla ve rutin işlerle doludur.

Son aşama *yaşlılıktır* ki Turnbull, bu dönemde fiziksel ve zihinsel sıkıntıların başladığını yazar fakat yaşlılıkta tecrübe birikimi çok olduğundan 'kalp ve ruh' önceki haline göre daha canlıdır.

O halde, yaşlanmak ve yaşam aşamaları arasındaki geçişler farklı toplumlarda az veya çok Turnbull'un ima ettiği aynı şeyleri mi barındırır? Muhtemelen hayır. Örneğin, çocukluğa dair Avrupadaki kavramsallaştırmanın on sekizinci yüzyılda geliştirildiği, üzerinde pek ihtilaf olmayan bir gerçekliktir.

YAŞLANMAYLA CİNSİYETİN BELİRGİNLEŞMESİ

Cinsiyet ve yaşın hem kültürel ve hem de biyolojik yönleri vardır. Yaş ile cinsiyet arasında ille doğrudan bir bağ bulunması gerekmez. Örneğin, Kamerun'daki Bakwerilerde, bir kadın bulabilmek için öncelikle yeterli bir mal varlığına ve siyasal bir etkiye sahip olunması mecbur olduğu için bir erkeğin 40'ına gelmeden evlenmesi neredeyse imkansızdır. Diğer taraftan kadınlar, büluğ çağına erdikten kısa bir süre sonra evlenebilmektedirler.

Çocuklar, göreceli olarak, cinsellik-dışı görülürler ve sosyalleşmeleri genellikle iki hedefe dönük olur: toplumun bir parçası haline getirmek ve onların birer erkek ve kadın olmalarını sağlamak. Bu nedenle, geçiş ritüelleri, erkek ve kız çocukları için farklı farklıdır.

Yeni Gine'nin yükseklerindeki Hagen Dağı yakınlarında yaşayanlarda (Strathern 1988), bebeklerin doğuştan erkek ve dişi özelliklere sahip oldukları görüşü yaygındır. Onlar için kadın ve erkek olmak demek uzun süreçler sonunda öğrenilerek ilerleyen rüştünü ispat ritüelleriyle doludur. Özellikle erkek çocukları için bu ritüeller oldukça yorucudur. Hagen halkına göre bunun böyle olmasının nedeni, cinsiyetinin gereğini yapabilmeleri ve yani işlevsel bir sosyal fail olabilmeleri için erkek çocukların kız çocuklara oranla daha fazla çalışmaları gerçeğinden kaynaklanmaktadır. Kız çocukları için daha az ritüel söz konusudur çünkü onların vücut olarak daha gelişkin oldukları kanısı vardır. Daha önce de bahsedildiği gibi, erkekler burada genellikle aktif, kadınlarsa pasif görülürler.

Bu gibi başlangıç ritüellerinden sonra, çoğunluk toplumlarda, çocuklar net bir şekilde cinsiyet farklılaşmasına tabi olurlar. Bu türden ritüeller büluğa erme veya onun öncesindeki dönemlerde olabilir. Bazı Orta Doğu toplumlarında hem kız çocukları ve hem de erkek çocukları anneleriyle birlikte halka açık hamamlara gidebilmektedirler; oysa bu sözü edilen başlangıç ritüellerinden sonra erkek çocukların çıplak kadın vücudu görmelerine izin verilmez. Başlangıç ritüelleri genellikle ilk bakışta içerden olanlarla dışardan olanları ve 'tam' insanlarla 'eksik' olanları birbirlerinden ayırmayı mümkün kı-

lacak şekilde, cinsel organların sünnet edilmesini, dövme yapmayı veya diğer türlü bir takım fiziksel değişime neden olan görünür etkileri içermektedir. Pek çok toplumda, adaylar ayrıca başlangıç aşamasında, toplumun yetişmiş bir üyesi olarak kendilerine verilen hak ve yükümlülükleri başarıyla yerine getirebileceklerini kanıtlamaları için bir fırsat olarak genellikle fiziksel acı içerikli büyük sınavlardan geçerler. Mesela Nuerlerde, erkeklerin başlangıç ritüelleri, birbirine paralel olarak tutulan altı ipi, alınla koparmayı gerektirir. İplerin alınla koparılmasının, kemiği güçlendirici olduğuna inanılmaktadır (Evans-Pritchard 1940) ve erkek çocuklarından bu çileli durum boyunca acı duyduğunu göstermemesi beklenmektedir.

GEÇİŞ RİTÜELLERİ

'Geçiş ritüeli' (rite of passage) terimi, 1909 yılında *Les Rites de Passage*'yi yayınlayan Arnold van Gennep'le ilişkili bir tabirdir (van Gennep 1909, 1960). Van Gennep, bu gibi ritüellerle toplumun kendisini ürettiğini yazmaktadır. Sosyal yapı değişmeksizin insanlara yeni statüler verilmektedir ve seremonilerin kamusal karakteri, sakinlere her yıl topluma karşı hak ve ödevlerini ve yerini hatırlatıcı olmaktadır. Ondan bu yana Victor Turner (1967, 1969, 1974), şu anda Zambiya olan Ndembu'da bu ritüellerin sağladığı anlam düzeylerine ve aşamalara yakından bakarak van Gennep'in bakış açısını daha ileri götürmüştür. Turner'in çalışmalarındaki genel bir nokta, geçiş ritüellerinin, aynı anda hem topluma giriş izni taşıdığı ve hem de katılımcılara ruhsal dünyaya dair ve 'sosyal organizmayla' ilgi mistik bir deneyim sunduğudur.

Turner, ritüelleri üç aşamaya bölerek van Gennep'in izinden gitmektedir: ayrılma, liminalite (algılama veya duyumsama eşiği) ve yeniden-bütünleşme. Ayrılma, bilinmeyen birşeye doğru sosyal yapıdaki belirli bir noktadan uzaktaki bir birey veya grubun hareketi ile karakterize edilmektedir. Bu safha geçildiğinde fail, kendisini bir derece toplumun dışında, 'iki arada bir derede' bir ruh halinde hissettiği liminal bir aşamaya geçer (Turner 1969). Bu, aktör ki-

şiyi tehlikeli bir konuma iter. Toplum, aktörün yeniden bütünleşmeyi, değerlerini ve güç hiyerarşisini reddetme riski yaşarken birey de kendi açısından anomiye ve sosyal yalnızlığa kapılma riski içindedir. Turner, neredeyse bütün toplumlarda, liminal aşamadaki bir kişinin 'kültürünün standart tanımlamaları ve sınıflandırmaları anlamında fiziksel değilse bile yapısal olarak görülür bir halde' değildir (1974, s.232). Her şeye rağmen, bu zor ve tehlikeli liminal aşama, bireyin yeni bir sosyal kişi kategorisi olarak yeniden doğabilmesine hazır hale gelmesi için geçmişten kalan statülerini 'temizleme' anlamında gereklidir.

T.O. Beidelman (1971), Tanzanya'daki anaerkil halklardan olan Kagurulara dair yaptığı bir çalışmada, bir oğlan çocuğunun sünnet olurken ölmesi halinde, bu kimsenin o sırada ne bir çocuk ve ne de bir ergen değil liminal aşamada bir kimse olması yani bir çeşit ara-insan veya hatta henüz insan-olmaması nedeniyle sıradan şekilde gömülmediğini, belirtir.

Geçiş ritüelinde son aşama, yeniden bütünleşmedir. Bu aşama boyunca adaylar genellikle daha yüksek bir derecede yeni kişiler olarak geri dönerler.

Beidelman, Kagurulardaki başlangıç ritüellerine dair detaylı betimlemeler sunmaktadır ve bunlar arasında Turner tarafından yapılan analizlerdeki üç aşamayı tespit etmek zor değildir. Bu ritüeller her iki cinsiyet için hem ahlak eğitimini ve hem de fiziksel değişmeyi barındırmaktadır fakat içerikleri değişiklik göstermektedir. On ila on iki yaşına kadarki erkek çocuklar, köylerinden alınarak çıplak ve tıraş edilmiş bir halde çalılık bir araziye (ayrılma) götürülmektedir. Sünnet edilen kısım, buraya atılmaktadır ve eşlik eden yetişkin erkekler, götürülen çocuğa, Kaguru dünya görüşünün özünü barındıran şarkıları, mitleri ve sırları öğretmektedirler. Sünnet sonrası erkek çocukların bir süre çalılık arazideki kampta kalmaları gerekmektedir (liminal süreç) ve bu süre zarfında yetişkin erkekler onlar için çeşitli sınavlar hazırlarlar: çalılıklar arasında aslan gibi davranırlar, sünnet sonrası ölecekleri telkininde bulunurlar vs. Bu uzatılmış aşama da elbette ki liminal karakterdedir. Çocuklar nihayet köylerine geri götürülürler ve çeşitli isimler verilirler (yeniden bütünleşme).

Victor Turner (1920-83), klasik anlamda yapısal-işlevselcilikten gelmektedir fakat, ilgileri giderek sembolik analiz ve psikolojik antropoloji doğrultusunda gelişme göstermiştir. Başlıca ilk eseri olan *Schism and Continuity in an African Society* (1957), Kuzey Rhodesia'daki (şimdiki Zambia) Ndembular arasındaki sosyal bütünleşme ve parçalanma konusunu ele alır. Sonraki çeşitli kitapları, yine Ndembu'yla ilgilidir fakat, en etkili metinleri ritüel ve sembolik anlamlara yoğunlaşmıştır. Lévi-Strauss'tan farklı olarak Turner, sembollerin aynı anda nasıl hem toplumun devamına katkıda bulunduğu ve hem de varoluşsal problemlere cevap verdiğini göstererek sembollerin çokseslilığı veya anlamları üzerinde durmuştur. Ritüelle ilgili çalışmaları söz konusu olduğunda Turner, özellikle geçiş ritüeli konusundaki yaklaşımıyla tanınmaktadır. Burada, onun özellikle kritik diye belirttiği liminal aşamaya dikkat çekilmiştir (bkz. The Ritual Process). Turner, liminaliteye sebep olan farklı aşamalar arasındaki geçişleri, farklı sosyal entegrasyon biçimleri arasında, adını belirtmek gerekirse resmi societas ile gayri-resmi communitas arasında karşılıklı dinamik bir oyun şeklinde betimlemiştir. Turner için ritüeller sosyal formun kapsül ifadeleridir: ritüelleri geniş detayda çalışarak genel anlamda toplum ve birey hakkında hükümler vermek mümkündür. Diğer bazı antropologlar daha sonra Turner'in liminalite hakkındaki içgörü ve kavramlarını ritüellerin saf halleriyle yaşandığı toplumların dışındaki societas ve communitas'lara uygulamaya çalışmışlardır.

Kaguru'da kız çocukları, erkek çocuklarından farklı olarak başlangıç ritüellerinden hemen sonra temel bir dönüşüme uğramış kabul edilmezler. Erkek çocuklar çalılıklara birlikte götürülürlerken kızlar, başlangıç ritüeli sırasında yalnızdırlar ve köydeki barakalarda tek başlarına bulunurlar fakat erkek çocuklarından belli bir noktaya kadar daha fazla şey öğrenseler de onlar da sünnet olmakta ve ahlaki bir eğitime tabi tutulmaktadırlar.

Kaguru toplumunda, liminal dönem erkek çocuklarına oldukça güçlü deneyimler yaşatmaktadır; birlikte sınavlara tabi tutulmakta ve birlikte yetişkinliğe adım atmaktadırlar. Genellikle bu gibi ortak tecrübeler, ömür boyu sürecek dayanışma bağları kurmaktadır; daha önce de bahsedildiği gibi bu tür bağlar, zaman zaman kurumsallaşmakta ve diğer türlü soya bağlı bir örgütlenmeye gidecek olan toplumlarda durumu yumuşatacak bir siyasal etken işlevi görmektedir.

EVLİLİK VE ÖLÜM

Geçiş ritüellerine dair yapılan çalışmaların çoğunluğu başlangıç ritüelleri üzerinedir. Buna karşın yine de evlilik ve ölüm ritüelleri de önemli bir yer tutmaktadır. Bu ritüellerle insan bir statüden ötekine geçmekte ve böylelikle toplumun kaynaşması, ahlaki değerlerin diri tutulması ve otoritenin meşrulaşması adına kolektif bir hatırlatıcı – tıpkı başlangıç ritüelleri gibi- bir işlev görmektedir. Akrabalık temelli toplumlarda evlilik, dayanışma ilişkileri kurma anlamında önemli fırsatlar sunar ve toplumun devamını simgeler.

Cenaze töreni dünya hayatının son önemli geçiş ritüelidir. Kagurularda cenaze törenleriyle ilişkili iki problem vardır. Herşeyden önce, ölen kişinin dünya hayatından ruhlar alemine güvenli bir şekilde geçişinin temin edilmesi sağlanmalıdır. Hayatı son bulan kişiler de tıpkı çalılıklardaki ergenler gibi henüz 'iki arada bir derede' bir konumdadırlar ve bu yüzden dikkatli bir şekilde davranılmalıdırlar. Yaşayan insanlar gibi kontrol edilemezler ve bir taraftan da aynı anda etkileme adına yaşayanlar kadar yakın olunabilirler. Diğer bir deyişle, ölen insanların olabildiğince çabuk ve doğru bir şekilde geçiş aşamaları tamamlanmalıdır.

Ölen bir kişi bütünüyle tıraş edilir (tıpkı başlangıç aşamasındakilere yapıldığı gibi): erkekler, sağ taraflarına yatırılırlar, kadınlarsa sol. Her iki cinsiyete mensup olanlar da ruhsal aleme karşı yüzleri sola bakacak şekilde defnedilirler. Ölü vücut, tehlikeli ve kirletici sayıldığından olabildiğince hızlı bir şekilde defnedilir fakat yas tutma, en azından dört gün boyunca sürmektedir. Bu sürenin sonun-

da ölünün mirasıyla ilgili ikinci problem ortaya çıkar. Bu durumda düşünülmesi gereken tek şey mirasın doğru bir şekilde kimlere nasıl geçeceği değil aynı zamanda hangi sosyal bağların güçlendirilip hangilerinin zayıflatılması gerektiğine de karar vermektir. Bir ölünün arkasından dağıtımı yapılması gereken sosyal zorunluluklar, mal ve sosyal statüler vardır.

Ölünün ardından ortaya çıkan soru işaretleri muhtemelen evrenseldir. Birincisi, geride kalanların içlerini rahatlatabilmeleri için ölüye sembolik ve belki de dini bir tören yapılması şarttır; ve ikincisi de hayatın ve toplumun ölünün ardından da değişmez bir şekilde varolmaya devam ettiği düşünülerek hareket edilmelidir.

MODERN TOPLUMLARDA GEÇİŞ RİTÜELLERİ

Bazı Batılı okuyucular belki de bu tür geçiş ritüellerinin sadece 'oralarda' olduğunu ve 'bizim gibi toplumlarda' bulunmadığını düşünebilirler. Aslında bu doğru değildir ama modern toplumlarda bu gibi ritüellerin yumuşatılmış oldukları da kuşku götürmez bir gerçektir.

Batı Avrupa toplumlarında her ne kadar üçü, İkinci Dünya savaşından sonra önemini kısmen yitirmiş gibi görünse de dört temel geçiş ritüeli, geleneksel olarak önemli olagelmiştir. Cenaze töreni hala çok önemli bir sosyal olay olmaya devam ederken vaftiz töreni, onanma (veya ilk katılım) ve evlilik daha az yaygın ve çoğunluk Avrupa toplumlarında daha az önemli bir haldedir. Bunun böyle olmasının nedeni, kısmen bu gibi ritüellerin artık Avrupa toplumlarında etkisi azalmış olan dinle yakın bir ilişki içerisinde olmasındandır; diğer bir kısmi açıklama da bu gibi ritüellerin bir statüden ötekine geçişte bireyler açısından artık pek bir önem taşımamasıdır. Protestan olan İskandinav toplumlarında onanacak adayların geleneksel olarak İncil'e dair birşeyler öğrenmeleri zorunluluğu vardır oysa bu gerçekte böyle olamamıştır. Onanma töreni sonrasında gençlere,belirli sorumluluklar yükleneceğini de hissettirerek takım elbise ve saat gibi –İskandinavya'nın belirli yerlerinde birer yetişkin simgeleri olarak 1930'ların sonlarına kadar sigara tabakaları ve fildişinden takma diş sembolleri hediye edilirdi- 'yetişkin' hediyeleri

verilmesi de yaygın görülen bir durumdu. Ancak 14 yaş civarlarında yapılan onanma ritüelinin öneminin neden azaldığını anlamak zor değildir: çünkü eskiden bu törenden sonra çocukların kendi hayatlarını kazanmaları beklenirdi ama işin doğrusu hayatlarında pek de bir değişiklik olmazdı. Muhtemelen tek eşliliğin bir istisnadan çıkarak bir kural haline gelmesiyle birlikte evlilik töreninin azalan önemine dair de benzer bir açıklama yapılabilir –kimbilir?

Sosyal farklılaşma açısından bakıldığında cinsiyet ve yaş arasındaki önemli bir farklılık, bir kimsenin mensup olduğu grupların otomatik bir şekilde yaşa bağlı olarak değişirken çok az insanın cinsiyet değişikliği yapabiliyor olmasıdır. Yaşlılar hakimiyetinde (gerontocracy) olan fakat böyle olmasaydı eşitlikçi olacak olan toplumlarda erkeklerin, bütün siyasal haklarını elde edebilmeleri için sadece uygun yaşa gelmeyi beklemeleri gerekmektedir; bu durumda, yaşlılardan oluşan konseylere katılabilmekte ve nihayet ataların güçlü ruhlarını üzerine alabilmektedirler. Oysa bu durum pek çok toplumda kadınlar için söz konusu değildir.

Bu bölümde üzerinde durulduğu gibi toplumdaki iş bölümü, sosyal farklılaşmanın temelidir ve iş bölümündeki görece karmaşıklık, sosyal farklılaşmadaki karmaşıklığın göstergesi olabilmektedir. Ayrıca sosyal farklılaşmanın siyaset ve ideolojiden bağımsız olarak çalışılamayacağı da gösterilmiştir. Hem cinsiyet ve hem de yaş, siyaset ve iş bölümü ile ilişkili olma eğilimindedir fakat bunlar genellikle diğer etkenlerle birlikte işlev görmektedir. Bir sonraki bölümde, kast ve sınıf adıyla bahsettiğimiz bu karmaşık yapıya katkı yapan bu gibi bazı kıstasları ele alacağız.

OKUMA ÖNERİLERİ

David Gilmore: *Manhood in the Making*. New Haven, Ct: Yale University Press 1989.

Hanrietta L. Moore: *A Passion for Difference*, Cambridge. Polity.

Victor W. Turner: *The RitualProcess*. Chicago: Aldine 1969.



SOSYAL HİYERARŞİ

Herkese, sahip olduklarının hepsi verilmeli ve bir kimse sahip olduğuna sonsuzca sahip olmalı; ancak aynı zamanda o sahip oldukları ondan alınabilmeli de.

— St. Matthew 25:29

Tıpkı cinsiyet ve yaş gibi kast da Hindistan altkıtasında, görünürde doğuştan getirilen, verili bir karakteristiğe sahiptir. Teorik olarak bir kimsenin mensubu olduğu kastını değiştirmesi, cinsiyetini değiştirmesi kadar zordur.

Sosyal sınıf anlayışı bundan farklıdır ve sınıf meselesi farklı türde pek çok toplumda varken kast konusu, Hindistan'a ve Hinduizm'e özgü birşeydir. Her ne kadar pek çok sosyal bilimci, sınıflı toplumlarda insanların çoğunlukla ebeveynlerinin sınıfsal üyeliklerini devraldıklarını (eğer bir kimse işçi sınıfdan bir ailenin çocuğuysa, o kişinin de işçi sınıfından biri olarak yaşaması kuvvetle muhtemeldir) göstermiş ise de sosyal sınıflar arasında hem teoride ve hem de pratikte büyük bir hareketlilik yaşanır. Emik açıdan bakıldığında, pek çok toplumda sınıf mensubiyetinin verilen bir statü değil kazanılan birşey olarak algılandığı görülmektedir.

Kast ile sınıf arasındaki ilişki oldukça karmaşıktır ve her iki kavramın da dosdoğru bir tanımını yapmak zordur. İsterseniz önce kast kavramı ile işe başlayalım.

KAST SİSTEMİ

Kast sistemi, hem 'kültüre' ve hem de 'toplumsala' dair pek çok yönü içinde barındırır; yani, hem Hinduizmin simgesel yanlarıyla ve hem de Hindistan toplumundaki etkileşim ve güçten oluşan sosyal örgütlenmeyi düzenleyici kurallar ve uygulamalar dizileriyle ilişkilidir.

Kast sistemi, bütün Hindistan toplumu, kalıtsal mensubiyetlerin yanı sıra, birbirlerine üç karakteristik özellik olan evlilik ve birliktelikle ayrılma; her bir grupta iş bölümü, en azından teoride belirli bir meslek sahibi olma; ve son olarak grupları alt ve üst kastlar olarak derecelendirerek bölen bir hiyerarşi ile bağlayan ve ayıran endogamik gruplardan oluşan bir sistem olarak tanımlanabilir.

Buradan hareketle kast sistemi, farklı kastların üyeleri arasındaki karşılıklı ilişkileri düzenleyici kurallar sağlayan ve belirli görevlerin ancak belirli kastlara üye olanlarca yapılabileceği çağrışımı yapan bir iş bölümü ile kastlar arasında karşılıklı bir bağımlılık yaratacak şekilde insanları verili statülere göre derecelendirmeyi barındırır.

İdeoloji ve dinle ilgili olarak kast sistemi, kastlar arasındaki ayrışmaya ve iş bölümünü meşrulaştırmaya yarayan ritüel, arınma ve kirlenmişlik anlayışına dayanır. Arınma ritüeli konusunda varolan değişkenlikler, diğer şeyler yanında, mesela üstte bulunan bir kast üyesinin aşağıdaki kasttan birinin hazırladığı yemeği yemesinin o kişinin kirlenmesine sebep olması ve sadece Brahman kastından olanların dini ayinlere önderlik etme haklarının olmasını çağrıştırmaktadır. Her kastın kendine göre iyi hareketler olarak algıladığı kuralları vardır; örneğin, üstteki kastlara mensup olanlar, içki içmeme ve vejeteryan olma eğilimi göstermektedirler.

VARNA VE JATI

Kast sisteminin, bütün Hint halkını dört gruba, yani *varnalara* ('renk' anlamına gelen Sanskritçe bir kelimedir) ayırdığına dair yaygın bir kanı vardır. Brahmanlar (din görevlileri) en üst kasttadırlar,

onları Kshatriyalar (savaşçılar ve yöneticiler) izler, onların arkasından Vaishyaslar (tacirler) gelir ve son sırada da Shudras (işçi ve zanaatkarlar) vardır. Kast sisteminin dışındaki merdivenin en alt basamağında İngilizce olarak Dokunulmazlar (Untouchables) denenler vardır çünkü üstteki kasta mensup birinin bu kasttan biriyle temasından sonra detaylı arınma ritüellerini (purification rituals) yapması gerekmektedir. En üstteki üç varna, 'çifte doğumlu' olarak adlandırılır çünkü bu kişiler dünyadan göçüp gittiklerinde ruhsal bir yeniden doğum ritüeliyle uğurlanırlar.

Bu çok yanlış değilse bile kast sistemine dair böylesi bir betimleme, basite indirgeyici ve son tahlilde yanlış yönlendiricidir. Birincisi, Hindular dışında da kasta mensup olanlar bulunduğu dikkate alınmalıdır; Hindistan'da yaşayan yaklaşık 130 milyon Müslümanın da kendi kastları (genellikle aşağı kastlar) vardır ve 'aşiretler' olarak adlandırılan pek çok etnik grup, Dokunulmazlar olarak algılanmakta ve bu şekilde bir davranışa maruz kalmaktadırlar. Bunlardan bazıları, kısmen bu nedenle, Hristiyan ya da Budist olmuşlardır. Bunun da ötesinde kast, Hindistan alt kıtasında, Budist Sri Lanka'dan Müslüman Pakistan'a kadar değişen başka toplumlarda da görülmektedir.

Dahası ve daha önemlisi, Hindistan halkına dair yapılan bu beşli sınıflandırma oldukça soyuttur ve gündelik yaşam içerisinde daha hafif bir etkisi vardır. Hint sosyal antropolog M.N. Srinivas, evvelce 1950'lerde: 'kast sisteminin aslında dört *varna*dan değil, geleneksel mesleklerini yapanlardan oluşan ve belirli bir kültürel, ayinsel ve hukuksal bağımsızlığa sahip olmanın rahatlığını yaşayan *jati*lerden oluştuğunu' yazmıştır (1952, s.24). Hindistan'da binlerce *jati* vardır: bütün bunların hepsi kalıtsal olarak geçen bir mesleği veya zanaatı temsil ederler (halen tatbik edilmese bile), ve ritüel hiyerarşisinin özel alanıyla birlikte diğer alanlarda da diğer jatilere uzun süreli bir bağlılık gösterirler. Çoğunluk *jatiler* görece küçüktürler fakat bunlardan bazıları oldukça geniş ve soy katmanları arasındaki asimetrik dayanışma kalıpları ile birlikte içsel olarak farklılaşmıştırlar.

Jatiler ve varnalar arasındaki ara düzeyde örneğin, bütün Hindistan'daki jatileri kapsayan Lahor demircileri kastı gibi bütün Hindistan-mesleki kastlarını görürüz.

Varna sisteminin uygulamadaki işlevi temel olarak yerel düzeydeki jatilerin üyelerinin ülkenin diğer kesimlerindeki jatilerle ilişkilerini mümkün kılmaktır: buna ek olarak, sabit ve soyut bir hiyerarşi ve değer sistemine de sahiptir. 'Dokunulmazlar'ın varna sistemi içerisinde bir yerleri yoktur fakat, bunlar jatilere mensupturlar. Srinivas, aşağı jatilerin üyelerinin, 'vejeteryanlığı ve içki içmeme kuralını, ritüellerini ve ibadetlerini Sanskritçe yapmayı kabul ederek' kastlarını yükseltmeye çalıştıkları yorumunda bulunur ve ekler: bu kast-yükseltme süreci, alt kıtada önemli ölçüde tek tip bir değer sisteminin yaygınlaşmasına sebep olmuştur. Diğer bir deyişle, öyle görünmektedir ki aşağı bir kastı yukarıdaki bir kasttan ayırdetmeye yarayan değer ve kıstaslar üzerinde yaygın bir uzlaşı vardır.

JAJMANI SİSTEMİ

Hint köylerindeki, geleneksel Jati-temelli işbölümü, *jajmani* olarak adlandırılmaktadır. Jajmani, farklı kastların üyeleri arasında ürün ve hizmet alış verişine dair bir dizi geleneksel kuralı içermektedir. Başka bir deyişle, her bir kastın diğer kastlara karşı özel bazı yükümlülükleri vardır. Sistemli bir açıdan bakıldığında, köyün, kastlar arasındaki karşılıklı bağımlılığa bağlı olarak ayakta duran bir sosyal sistem olduğu; bir aktörün penceresindense, bireysel fırsatlar açısından önemli yapısal kısıtlamalar doğurduğu söylenebilir. Jajmani sistemi, ideolojik anlamda din ile bağlantılıdır ve meşruluğunu da buradan almaktadır, böylece, saflık ve kirlenmişlik ile kast sistemi içerisindeki görece derecelendirmeler hakkındaki anlayışların sürdürülmesine katkıda bulunmaktadır. Gerçekte, çöpçülerin bulunduğu kastta süpürge, onların kirletici olduklarının kanıtıdır; aynı zamanda süpürmek zorundadırlar çünkü kirletici olarak algılanmaktadırlar. Bu yolla, kastın sosyal ve simgesel yönleri birbirine bağlantılandırılmaktadır ve ideoloji ve uygulamalar arasında bir uyumlaşma oluşturarak birbirini güçlendirici olmasına katkıda bulunmaktadır.

Geleneksel olarak, jajmani sisteminde, büyük ölçüde doğrudan mal ve hizmet alış verişini içeren çok küçük paralar dönmektedir. Genel olarak her bir kastın diğerlerine karşı görevleri olduğundan bütün bu edimlere dair kesin bir açıklama yoktur. Modern Hindistan'da jajmani sisteminin geleneksel uygulamalara göre işlemesini sağlamak oldukça zordur. Birincisi, para ekonomisi artık istenen her türlü mal ve hizmetlerin, jajmani sistemine göre bir ilişki içerisinde olunmayan herhangi bir yerden alınmasını mümkün kılmıştır (bu şu anda yaygındır da). İkincisi, Hint toplumda yaşanan değişimler, jati sistemi içerisinde meşru olarak kabul görmeyen bir sürü yeni meslek ortaya çıkarmıştır. Üçüncüsü de Hint köylerinin kapitalist piyasaya dahil olması ve devlet bürokrasisi, jatiler arasındaki bağları zayıflatmıştır. Şehirleşmeyle birlikte jajmani sistemi de pratikliğini kaybetmiştir. Bu sistem, köylerdeki sosyal sistem ile istikrarlı bir ekonomik sistemi ve iş bölümünü birbiriyle bütünleştirmiştir fakat Mumbai (Bombay) gibi, büyük bir ekonomik değişimin yaşandığı, yoğun göçlerin olduğu ve oldukça karmaşık bir işbölümüne sahip büyük şehirlerde işe yaramamaktadır. Bu, Mumbai'de jati ile meslekler arasında hiçbir bağlantının kalmadığı anlamına gelmemektedir: onun yerine bağlantının daha önemsiz, daha muğlak ve manipülasyona geleneksel köyden daha fazla açık olması demektir.

KAST VE SOSYAL HAREKETLİLİK

Kast ile sosyal dereceyi belirleyici olan diğer kıstaslar arasındaki ilişki, başka türlü, daha 'geleneksel' düzenlerde de karmaşıklık gösterebilir. F.G. Bailey'in Bisipara'daki bir köyde 'kast yükselmesi' ve siyasal uyuşmazlık konusundaki klasik çalışmaları bu karmaşıklığın bir kısmını ortaya koymuştur (Orissa, doğu Hindistan; bkz. Bailey 1968). Bailey'in bakış açısı büyük ölçüde aktör-merkezliyken Hindistan üzerine yapılan araştırmaların çoğunluğu sistematik özelliklere odaklanma eğiliminde olmuştur.

Bailey, Bisipara'da, 1950'lerde alan çalışmasını yaptığı sırada jajmani sistemi henüz işlerliğini kaybetmemişti fakat dışardan bazı

bozucu unsurlar da içeri sızmaya başlamıştı. Özellikle belirtmek gerekirse köy, modern Hindistan devletiyle bütünleşiyordu çünkü önemli siyasal kariyer imkanları artık aşağı kasttan olanlara da açılmaya başlanmıştı. Bailey, köy içerisinde farklı türdeki siyasal uyuşmazlıkları ve rekabeti betimlemiştir ve biz de bu betimlemelerde yer alan iki konuyu: kast-yükselmesi ile kast uyuşmazlığını ele alacağız.

Bir kişi, kendi durumunu iyileştirebilmek için üç olası yola sahiptir. Ya içinde yer aldığı kastını değiştirme yoluna gidebilir (ki bu küçük bir köyde haddinden fazla zordur) veya kendi kastı içerisinde derecesini yukarı çıkarmaya çalışabilir ya da bütün bir kast sistemini reddederek dışarda bir kariyer yapma yoluna gidebilir.

Bisipara'daki içki üreticisi kast, on yıllar boyunca ekonomik durumunu sürekli olarak iyileştirmiştir fakat bu, aynı anda onun arınma ritüelinde bir ilerleme sağlamamıştır. Gerçekte, her ne kadar refah ve arınma ritüeli arasında bir bağıntı olma eğilimi varsa da bir kimsenin hali vakti yerinde olabilir ama ritüel olarak kirletici kalabilir ya da bunun tam tersi de mümkündür. Birincisi, bu kimseler genellikle Sanskritizasyon denen yolla kendi uygulamalarını arındırmak zorundadırlar. Bu kimseler tipik olarak görülen aşağı kast ritüellerini uygulamaya son vermeli (hayvan kurban etmek gibi) ve vejeteryan olmak vb. gibi Brahmanik kuralların diğer yönlerini benimseme yoluna gitmelidirler.

İçki üreticileri yüksek bir kasttan sayılmakla birlikte, bu kişiler jajmani sistemi içerisinde kendi konumlarını iyileştirmek zorundadırlar ki bu, işin en zor kısmıdır. Kirletici üreticilerle bir çeşit jajmani ilişkisi içerisine giren her kast yerel hiyerarşi içerisinde onlar tarafından geçilmek gibi bir riski de üstlenmiş olmaktadır: diğer taraftan, içki üreticileri çeşitli hizmetler için para ödeyebilecek durumdadırlar da. En nihayet bu kişiler, Brahmanların ritüellerini –merdivende epeyce basamak çıktıktan sonra- yapar hale gelirler ve böylece temiz bir kast olarak görülürler fakat bunun karşılığında da çok ciddi bir para sarfetmiş olurlar. Böylelikle yüksek bir ekonomik konumdan yüksek bir ritüel konuma geçmiş sayılırlar.

Böyle bir sosyal hareketliliğin bu tür bir hiyerarşi için tehlike arzetmediğini de dikkate almamız gerekir: bu durum, daha çok onu destekleyici olur. Kast uyuşmazlığı olarak söylenen siyasal uyuşmazlık farklı bir şeydir.

Pan kastı, liderleri, Gandhi'nin kast eşitliği fikrine bağlı olan, düşük dereceli, ritüel olarak kirletici ve fakir bir kasttır. Pek çok kez üst sınıftan kastların hakimiyetindeki tapınaklara girme teşebbüsünde bulunmuşlar fakat her defasında geri çevrilmişlerdir. Bunun üzerine kendi tapınaklarını inşa etmiş ve artık temiz bir kast olduklarını beyan etmişlerdir. Bu strateji, kuralların açıkça ihlali demek olacağını ve Pan kastının sosyal olarak tanımlanan derecesinin yükseltilmesine yardım etmeyeceğini düşünen Bisipara'daki diğer kastlarca kabul görmemiştir.

Pan kastı için içki üretici kastın izlediği strateji, ekonomik sebeplerle uygulanabilir değildir. Bu nedenle onlardan bazıları, kamu hizmetlerine girerek rakip bir hiyerarşi üzerinden derecelerini artırmak amacıyla üçüncü bir hareket tarzı izlemeye başlamışlardır. Öte yandan, yerel yönetimlerde ritüel olarak arınmamış olanlar için ayrılmış kontenjanları sonuna kadar kullanarak sosyal olarak, ancak üye olunan kast ya da ritüel arınmışlıkla ulaşılan bir hiyerarşik dereceye çıkmayı başarmışlardır.

Bir Hint köyündeki sosyal hareketliliğe dair bu krokide kısmen birbirinden bağımsız hareket eden iç derecelendirme biçimi olduğunu görüyoruz: ekonomik sistem, kast sistemi ve kamu yönetimi. Her bir sistem içerisinde farklı kaynaklar söz konusudur fakat farklı ilkelere bağlı olarak meşrulaştırılan ve her zaman orantılı olmayan bir güç farklılaşması barındırmaktadır. Bisipara'daki Brahmanlar, Panların kamu yönetimi sayesinde edindikleri prestijli konumlarını tanımamıştır: buna karşın, Pan kastı mensupları yerel yönetimlerde edindikleri yüksek yere bağlı olarak Brahmanlar üzerinde belli bir güç uygulayabilmişlerdir.

Her ne kadar burada ekonomik gücün ritüel arınmaya dönüştürülebilme ihtimalinin olduğu görülüyorsa da siyasal gücün böylesi bir prestije ulaşmada kullanılmasının mümkün olmadığını da belirt-

mek gerekir. Bu, ekonomik ve ritüel etkenleri birleştiren ancak buna devlet katmanını katmayan jajmani sisteminin işleyiş biçimi sebep olmuş gözükmektedir.

KAST: BİR ÇEŞİT SOSYAL KATMANLAŞMA?

Kast üzerine yapılan araştırmalar, hep Hindistan altkıtasında yapılmıştır. Bununla birlikte, kast konusunun daha iyi anlaşılabilmesi için daha geniş bir düzlemde karşılaştırılabilir bir kavrama dönüştürülmesinin verimli olacağı ileri sürülmüştür. İsterseniz şimdi, bu görüş doğrultusunda iki örneğe bakalım.

Barth (1981), Pakistan'ın kuzeyindeki Swat vadisinde, siyaset üzerine yaptığı çalışmasında, buradaki katmanlaşmayı betimlemektedir. Bu bölgede yaşayan Pathanlar her ne kadar Müslüman iseler de Hindu komşularının güçlü etkisi altındadırlar ve bu etkiye bağlı olarak kast sistemine benzer şekilde, değişen derecelerdeki saflıkla ilgili kalıtsal statülere bölünmüşlerdir. Swat vadisindeki iş bölümü, jajmani sistemine benzemektedir: 'azizler', toprak sahipleri, din adamları, zanaatkarlar, hayvancılık yapanlar, köylüler ve hor görülen gruplar (Hint toplumundaki Dokunulmazlar ve Dalitler'e karşılık gelirler) da dahil olmak üzere karşılıklı bağımlılık ilişkileri ve yükümlülükler söz konusudur.

Bununla birlikte, Swatlardaki 'kast sisteminin', dini bir üst yapıyla ilişkili olan veya bu sayede meşrulaştırılanlarla ilgisi yoktur. Tam tersine, kast sistemi ile Allah'ın yarattığı bütün insanların eşit olduğunu öğreten İslam arasında doğrudan doğruya bir zıtlık vardır. Pathanlar, Hindu olmadıkları için Barth, buradaki kastın temelde sosyal katmanlaşmanın ve iş bölümünün görünümleri olduğunu ileri sürmektedir.

Ayrıca Max Weber'in de desteklediği kastın, sosyal yapının bir yönü olduğu şeklindeki bu görüş, Louis Dumont'unkine karşı ileri sürülmüştür (1980 [1968] ss.208-12). Dumont'a göre, kast sistemini anlamak için bunu sosyal ve kültürel bütünlüğün bir parçası olarak görmek şarttır: dolayısıyla bir kasttan, içinden çıktığı ken-

dine özgü kültürel bağlamından yalıtılmış olarak bahsetmek mümkün değildir. Hindu olmayan toplumlarda 'kast-benzeri sistemlerin' bulunuyor olması, kast kurumunun bazı yönlerinin yayılmış olmasıyla izah edilmelidir. Dumont'a göre Swat'ta, Kerala'daki Hıristiyalar (Güney-Batı Hindistan) arasında, Srilanka'daki budistlerde ve diğer pek çok halk arasında kast sisteminin bu 'benzerleri'nin var olması, bütünüyle benimsenmemesine karşın Hint kültürünün etki alanında olmasına ve ondan gelen yayılmalara bağlı olarak meydana gelen birşeydir. Özet olarak Dumont, kastın Hint kültürünün bir yönü olduğunu ve Hint sosyo-kültürel bütünlüğü içerisinde anlaşılması gerektiğini ileri sürmektedir. Dumont bir başka yerde de bireyci Avrupa'ya ait bir kavram olan 'katmanlaşma'nın hiyerarşik yapılı Hint altkıtasında bir anlam ifade etmediğini dile getirmiştir (1986).

Gerrald Berreman (1979), kast kavramını karşılaştırılabilir bir hale getirmeye çalışırken Barth'dan daha radikal bir duruş benimsemiştir. Diğer pek çok şey yanında Berreman, Amerika'daki siyahları 'anılmamış kast' olarak betimleyerek, Amerika'da da kastların olduğunu ileri sürmektedir. Herkesin kendi hayatını kontrol etmesini savunan resmi ideoloji meritokrasinin, siyahların kalıtsal olarak, aşağı bir kasta ait, mesleklerinin aşağı-seviyeli olduğunu ve saf bir kasta (beyazlara) temas etmeleri halinde kirletici olduklarını belirtmektedir. Berreman'dan önce Kroeber de bunu Hint toplumu ve kültürünün bütünlüğünün ayrılmaz bir parçası olarak gören Dumont için kabul edilebilir olmadığı açıkça belli olan, böylesine geniş bir kast kavramının kullanışsızlığı görüşünü dile getirmiştir.

Dumont'un kast hakkındaki bakış açısının sistematik olduğu görülürken Barth ve Berreman aktörün elindeki erişilebilir seçenekler üzerine büyük vurgu yapmışlardır. Bu sonuncular için, her ne kadar çok farklı kültürlere mensup olsalar da ABD'deki siyahlar ile Swat Pathanları ve Hint köylüleri arasında benzerlikler bulmak mümkün olmuştur. Berreman ayrıca Dumont'u, kasta dair görüşünün, 'Brahmancı bir görüş' olduğu yolunda eleştirmiş (Berreman 1979; bkz. Ayrıca Burghart 1990; Quigley 1993) ve güce bağlı olarak eleştiriye tabi tutulmaksızın yeniden üretilen görüşlerden olduğunu düşünmüş-

tür. Diğer bir deyişle, Dumont, Hint toplumunu, mensuplarının mutlak suretle görece tek tip bir dünya görüşünün içinde yer alan üyelerden oluşan bir bütün olarak görmez. Pauline Kolenda (1985) de dahil olmak üzere diğerleri, aşağı kastların üyelerinin nasıl da kast sisteminin tam karşıtı olan özgürleştirici ideolojiler geliştirdiklerini ve hatta Budizm'e, İslam'a veya Hıristiyanlık'a yöneldikleri göstermiştir.

Louis Dumont (1911-99), bir süre Oxford Universitesi'nde dersler verse de 1955'ten itibaren çalışmalarına Fransa'da devam etmiştir. 1950'lerden itibaren Hindistan üzerine pek çok kitap yazmasına ve genel sosyolojik ve antropolojik sorulara cevaplar aramasına karşın antropoloji üzerindeki etkisi, özellikle 1980'lerden sonra güçlü şekilde hissedilmiştir. Dumont'un klasik sosyolojiden mülhem temel fikri toplumların entegre olmuş bütünler olduğu ve bu nedenle, niteliksel olarak onu oluşturan parçaların toplamından farklı birşey olduğuna karşılık gelmektedir. Hindistan'daki kast sistemine dair bir çözümleme olan meşhur eserinde (*Homo Hierarchicus*, 1980 [1969]) Dumont, bu sistemin Hint kültürünün mantığında gizli bir doğasının olduğunu ileri sürmektedir. Her ne kadar Avrupa'da birey önemseniyorsa da Hindistan'da birey, ancak kapsayıcı, holistik bir kültürel sistem içerisinde anlamlı olabilmektedir. *Essays on Individualism'de* (1986) Dumont, modern sosyal antropolojiyi, antropologların eşitlikçi, birey ahlakını evrensel kabul etmeleri sebebiyle, toplum arasındaki bu gibi temel farklılıkları görmezden geldiği için eleştirmektedir. Dumont'un antropoloji teorisine yaptığı en önemli katkılardan biri, değer hiyerarşileri kavramını sokması olmuştur. Bununla, her toplumun çeşitli düzeylerde ifadesini bulan özel değerlere göre entegre olduğunu ve bu türden bazı değerlerin daha düşük düzeylerdeki diğer değerleri –kapsayarak- belirleyici olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre Avrupa toplumunun en yüksek değeri bireyselliktir. Bu tür kapsayıcı değerler, toplumdaki diğer değerlerden daha temel görülmektedir ve belirleyici olmaktadır.

MODERN HİNDİSTAN'DA KAST

Kast sisteminin hem dini ya da ruhsal ve hem de pratik ve sosyal yönü vardır. Kastın, insanların dini konumları ve ritüel pratikleri, evlilikleri ve birliktelikleri ve profesyonel yaşamlarındaki olasılıklar üzerinde önemli etkileri vardır. Ancak bütün bunlara rağmen böylesi bir sistemi bugünkü Hindistan'da değişikliğe uğramadan uygulamaya devam etmek mümkün değildir ve bunun dört ana nedeni vardır. Birincisi, yeni mesleklerin ortaya çıkması insanların jatiye göre sınıflandırılmalarını karmaşık hale getirmiştir. İkincisi, pek çok bağlamda gündelik ücretle çalışanlar, kasttan çok niteliklerine (kazanılmış statülerine) göre işe alınmışlardır. Üçüncüsü, Hintli yetkililer, kastlar arasındaki farklılıkların artmasını engellemek için kamu yönetimi alanında 'programlanmış kastlar' ve 'programlanmış aşiretler' adıyla bir takım kotalar koymuşlardır. Dördüncüsü, şehirleşme, pek çok Hintlinin, kimsenin kendilerini bilmediği bir şehre göç ederek yaftalı bir kimliğe sahip olmaktan kurtulmalarına imkan vermiştir.

Hinduizmin kendi içinde de kast sistemini ortadan kaldırmaya dönük bir takım girişimler de söz konusu olmuştur. Önemli bir reformist hareket olarak Aryanizm, on dokuzuncu yüzyıldan itibaren bu amaca dönük olarak çalışmış ve Mahatma Gandhi, diğer şeylerin yanı sıra Dokunulmazlar'ı 'Tanrı'nın çocukları' anlamında 'Harijanlar' olarak aldandırmak suretiyle kast sistemini değiştirmeye çalışmıştır. Bugün, Dalit kuruluşları (Gandhi'nin kendileri için kullandığı dayatmazı terimi reddederek), kastın gerçek manada kaldırılması için oldukça etkili olmaktadırlar.

Kast sistemini kaldırmak veya en azından yumuşatmak için yapılan tüm bu ve diğer girişimler herşeye rağmen varlığını korumaktadır. Örneğin Hindistan'da yayınlanan *Sunday Times*'teki evlilik haberleri hala kast üyeliği temelinde sınıflandırılmaktadır. Her ne kadar jajamani sistemi Hindistan'ın pek çok yerinde silinme eğilimindeyse de kast sistemi, ritüel ve sosyal alanda bir dizi işlevini sürdürmeye devam etmektedir.

Hindistan Dışında Kast

1840 ile 1917 yılları arasında, Avrupa sömürgelerinde köleliğin kaldırılmasıyla birlikte milyonlarca Hintli, daimi olarak iskan edilecekleri, uzak kolonilere yerleştirildiler. Bu kitlesel göçün nedeni kölelerin özgürleşmesinden sonra, ekip biçmekte gerekli olan taze erkek işgücü ihtiyacıydı. Pek çok kişi bu Hintlilerin, neredeyse hileli denebilecek yollarla, vaatkar sözleşmeler sayesinde kandırıldıklarını ve maruz kaldıkları koşulların kölelerinkinden pek farklı olmadığını ileri sürmüşlerdir. Hugh Tinker (1974) senede dayalı bu yeni sistemi, Yeni Bir Kölelik Türü olarak betimlemiştir (bkz. Ayrıca Mintz 1974). Buraya gelen Hintlilerin çoğunluğu Bihar ve Uttar Pradesh bölgelerinden –Hindistan'ın en fakir yerlerindendir- gelmişlerdir fakat bunların yanı sıra Tamil Nadu ve Andhra Pradesh'den belirli bir miktarda gelenler olmuştur. Bu Hintlilerin ataları, daha önceki sömürge arazilerinde hala hayattalardı ve özellikle Maruti Adaları (toplam nüfusun %65'i), Guyana (%55'i), Fiji (%45'i), Trinidad ve Tobago (%40) ve Surinam'da (%35) bulunuyorlardı.

Bu Hint diasporası üzerine geniş bir antropoloji literatürü mevcuttur ve pek çok bilimci, kültürel devamlılık ve değişim konularında sorular soran çalışmalar yapmışlardır. Örneğin kast sistemi, perhiz kurallarına gemi yolculuğu boyunca uymak neredeyse imkansız olduğundan ve sömürgelerdeki iş bölümünün jajmani sistemini geçersiz kılmasından dolayı, ilk ayrılmadan itibaren değişime uğramıştır. Bazı toplumlarda, özellikle Maruti Adalarında, bazı kastlar herşeye rağmen endogamik olsalar da Trinidad gibi çeşitli altgruplar, pratik sebeplerle

SINIFLAR VE KATMANLAR

Cinsiyet ve yaş, heryerde, insanlar arasında sosyal farklılaşma ve sınıflaşmaya sebep olan ilkelerdendir. Kast ve/veya sınıf temelli sistemler bu anlamda daha karmaşık bir yapı ve daha karmaşık bir iş bölümü oluşturma eğilimi gösterirler.

Tam anlamıyla düşünüldüğünde, her ne kadar sınıf kavramı pek çok toplumda görülmekteyse de 'sosyal sınıf' terimi, genellikle kapilalist toplumlar için kullanılmaktadır. En etkili sosyal sınıf teorisi, on dokuzuncu yüzyılda Karl Marx tarafından geliştirilmiştir. Marx'a göre sınıflar arasındaki ilişkilerin tarihi değişme üzerinde belirleyici bir etkisi olduğundan, onun özellikle kapitalist olan tarihsel toplumlar üzerine yaptığı geniş-yelpazeli çalışmalarda, 'sınıf' terimi ayrı bir yer tutar.

Marx, sınıfları mülkiyet ilişkisine göre tanımlar. Pek çok toplumda yönetici sınıf üretim araçlarının (toprak, araçlar, makine, fabrika ve benzeri) kontrolünü elinde bulundurur ve başka insanların işgücünden yararlanır (işe alır). Bu sınıfın altında genellikle hayatta kalmak için emeğini satmak zorunda olan ücretliler ile birlikte çiftçi sınıfı ve bağımsız zanaatkarlar bulunur. Modern sanayileşmiş toplumlarda genellikle üç önemli sosyal sınıftan bahsederiz: bunlar, üretim araçlarının sahipleri olan burjuvazi veya kapitalistler; üretim araçlarına sahip olan ancak başkalarını işlerinde çalıştırmayan küçük burjuvazi; ve kendi işgücünü satan işçi sınıfı. Buna ek olarak, sermaye sahibi aristokratların yanı sıra işsiz lumpen proleterya, suçlular, serseriler vb. vardır.

Eşitliğin önemli olduğu toplumlarda bile insanlar arasında hiç kuşkusuz büyük ve sistematik derece farklılıkları vardır. Uygulamada, sınıf farklılıkları ve her zaman için belirli bir sosyal hareketlilik söz konusuysa da çocukların, ebeveynlerinin sınıf mensubiyetine tabi olmaları için sınıf farklılıkları, kuşaklar boyunca yeniden üretilerek devam ettirilme eğilimindedir. Bu tür farklılıklar üretim araçlarını elinde bulundurmayla mutlaka bağlantılı olsun ya da olmasın, hem aktör-merkezli ve hem de sistemli bir bakış açısından oldukça önemlidir. Buna karşın, sosyal bilimcilerin çoğunluğu, eşitsizlik konusunda, Marksizmin tersine olarak değişkenliğin açıklanmasında ekonomik mülkiyete öncelik vermeyen bir düşünüş biçimine destek vermektedirler. Buna bazen, Max Weber'le ilişkili olarak sosyal katmanlaşma da denilmektedir. Marx'tan yaklaşık yarım yüzyıl sonra yazan Weber, birlikte bir kişinin belirli bir derecede olma-

sını belirleyen çok çeşitli ve kısmen bağımsız kıstaslar olduğunu ve mülkiyetin en önemli kıstas olmadığını ileri sürmüştür. Mesela, siyasal güç ve entelektüel prestij de bir toplumda en az mülkiyet kadar önemli olabilir.

Sınıf veya katman konusu üzerindeki bakış açılarında önemli bir farklılık uyuşmazlık üzerine atfedilen önemle ilgilidir. Sınıf teorisi neredeyse her zaman farklı sınıflar arasındaki uyuşmazlığı temel olarak gören bir uyuşmazlık teorisidir. Marx, başarılı sınıf mücadeleleri, en nihayet üretim ilişkilerinde (mülkiyet ilişkileri) bir değişiklik doğurduğundan ve sosyal düzene niteliksel değişiklikler getirdiğinden, sınıf mücadelesini, sosyal değişmenin tam merkezindeki etken olarak görmüştür.

Hem sosyal sınıf hakkındaki Marksist düşünce ve hem de sosyal katmanlaşma konusundaki diğer teoriler kültür-merkezli oldukları gerekçesiyle eleştirilmişlerdir. Dumont'un, 'kast' teriminin geniş-kapsamlı analitik kullanımlarına dair getirdiği eleştiri bu görüşü yansıtmaktadır. Her ne kadar bazıları bütün toplumların katmalı olduğu ve bu nedenle, bu tür sınıf veya katman kavramlarının evrensel olarak kullanışlı oldukları fikrinde olabilseler de diğerleri, bu kavramların Avrupalı ve doğası gereği sınıflı, modern toplumlarla ilişki olduklarına vurgu yapmaktadırlar.

Sosyal sınıf ve katman konusunun bazı sosyal ve siyasal yönlerine sonraki bölümlerde yeniden döneceğiz. Şu aşamada, sosyal bir farklılaşma ve sınıflaşma olarak sınıf üzerinde durmak istiyoruz. Daha önceden feodal bir yapıda olan bir topluma kapilatizmin gelmesini gösteren aşağıdaki örnek, ekonomik değişme ile kültürel değişme arasında gerçekten de karşılıklı olarak önemli bir ilişki olabileceğini gösterir niteliktedir.

On dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında önemli bir değişiklik San José ve Porto Riko'da yaşanmıştır (Wolf 1969 [1956]). Çiftçiler, büyük ölçüde kendi tüketimleri için ürün yetiştirmek yerine, giderek daha fazla bir şekilde dünya pazarı için temel olan bir ürün üretmeye başlamışlardır. Burada insanlar, dünyadaki artan talebe bağlı olarak kahve üretmişlerdir. Bununla birlikte, üretimin karlı olabilmesi için

çok çeşitli bir dizi problemin çözülmesi gerekmiştir. Toprak sahiplerinin ekip biçtikleri arazileri artırmaları ve böylece de ücret karşılığı çalışanlar bulmaları gerekmiştir. Bunun yanı sıra büyümeyi karşılayacak bir kredi (bir bankadan veya benzer bir kurumdan) kaynağı bulmak zorunda kalmışlardır.

Yeterli arazi olduğu sürece, insanlar kendi geçimleri için ekip biçmeyi yeğlediklerinden ücret karşılığı çalışan bulmak zorlaşmıştır. Bununla birlikte giderek kahve-üreticileri eldeki toprakların çoğunluğunu kontrol eder hale gelmişler ve sonunda da özgürleşmişlerdir; artık bütün bu toprakların satın alınması gerekmektedir. Bu yeni durum, daha önceden küçük-ölçekli bağımsız faaliyet gösteren büyük sayının proleterleşmesine yol açmıştır: bu insanlar, artık işgücü satarak yaşamak zorunda olmuşlardır.

Wolf, bu iki sistem –alım satım ve kara dayanan kapitalizm ile geçim üretimine dayalı geleneksel sistem- arasındaki çatışmayı, iki karşıt değer sisteminin çarpışması ve kültürel bir uyuşmazlık olarak betimlemektedir. Yerel halk, İspanyolları (kahve üreticilerinin ve borç verenlerin çoğunluğu İspanyoldur) cimri ve bireyci olarak tarif etmektedir: "Başka insanların paralarını soyarlar fakat sonra sadece yan gelip yatarlar. Bu paraları harcamazlar ve insanların geçimlerini oluşturan yiyeceklerin yetiştirilebilmesi için toprak vermezler" (Wolf 1969, s.178). İspanyollar, kendi adlarına Porto Rikoluları tembel, içkici ve yaşamları için doğru planlamaları yapamayanlar, diye anlatmaktadırlar.

Bu yeni, uzmanlaşmış ekonomi tam olarak geliştiğinde San José'deki dört sınıf arasında bir ayrım yapmak mümkün olmuştur:

1. *Köylüler.* Küçük bir toprakları vardır, aileye yetecek kadar ekip biçerler ve üretim fazlasını dışarıya satarlar ancak üretimlerini genişletmek için yeterli miktarda fazladan üretim kabiliyetleri yoktur.
2. *Orta-Ölçekli çiftçiler.* Daha fazla toprakları vardır, bunu işlemek için işgücü satın alırlar ve ailelerine yetecek kadarının dışında büyük bir kar da ederler.

3. *Kırsal Proleterya.* Toprakları yoktur ve yaşamlarını işgücü satarak kazanırlar.
4. *Toprak Sahipleri.* Uzmanlaşmış kahve-üreticileridirler; geniş ölçekli işgücü satın alırlar ve çok büyük karlar elde ederler.

Burada, sosyal sınıflar açık şekilde üretim araçlarıyla olan ilişkilerine göre tanımlanmaktadırlar. Toprak sahipleri en üst derecededirler ve daha az mülkiyet sahipleri, onların altında yer alırlar. Pek çok geleneksel toplumda, toprak alıp satmak sık görülen birşey olmadığı için insanları, sahip oldukları üretim araçlarına göre derecelendirmenin mümkün olmadığını dikkate almamız gerekir. Bu noktada köy muhtarının (hogon), kimin nereyi ekip biçeceği kararını verdiği ve toprak üzerindeki hakların akrabalıkla ilişkili olduğu Dogonları hatırlamalıyız. Avcı-toplayıcı toplumlarda, üretim araçlarına erişim konusunda insanlar arasında bir fark söz konusu değildir: örnek vermek gerekirse bütün erkeklerin yayı ve oku vardır. 12 ve 13. Bölümlerde toplumların ekonomik örgütlenmeleriyle bunun siyasal iktidar ve genel anlamda sosyal örgütlenme ile olan bağlantılarına daha yakından bakacağız; ancak şu noktada, ekonomik farklılıkların ve üretime dair sosyal örgütlenmenin (iş bölümü) kültürel çevre açısından bazı sonuçlar doğurduğunu ve bireylerin sınıflandırılmalarında önemli farklar oluşturduğunu söylemekle yetinelim.

KÜLTÜREL SINIFLAR

Günümüzün pek çok çağdaş toplumunda, üretim araçlarına erişimin, sınıfsal bölünmeleri açıklamada temel kıstas olduğunu ileri sürmek zordur ve bu bağlamda, Marx'ın *karşısında* yer alan Weber, haklı gözükmektedir. Özellikle sanayi toplumlarında, nüfusun oldukça geniş bir kesimini kamu görevlileri veya 'beyaz-yakalı işçiler' –bunlar ne kapitalisttirler ne de işçi sınıfına girerler- oluşturmaktadır. Örneğin, yüksek ücretlerle çalışan pek çok şirket yöneticisi, yönettikleri şirkette ancak birkaç hisseye sahiptir. Bu durum, bir

zamanlar Batı toplumlarındaki kapitalistler ve işçi sınıfı şeklindeki ayrışmanın bugünkünden daha net olduğunu yazan Marx tarafından geliştirilenden daha az katı bir sınıf anlayışını şart koşar.

Wolf'un Porto Riko çözümlemesinde, aktörlerin birbirlerini zenginlik simgelerine göre derecelendirdikleri aktarılır: insanların birbirlerini sınıflandırma yollarında fark yaratan şey ya birinin sahip olduğu yatakörtüsü, veya bir kadının ata ya da katıra biniyor olması, muz yemeleri veya süt içmeleri olabilmektedir. Porto Riko'daki bu gibi belirleyiciler, mülkiyete erişimdeki farklılıkla yakından ilişkilidir. Bununla birlikte, ihtiyaç duyulan şey bu değildir. Ekonomist Thornstein Veblen'in gösterdiği gibi (1953 [1899]), Amerikalılar, olduklarından daha iyi bir görüntü verebilmek amacıyla, bir çeşit görüntü yönetimi olarak statü sembolleri edinme çabasında olabilmektedirler. Veblen, bu türden bir stratejiyi, gösteriş tüketimi olarak adlandırmaktadır.

Yakın zamanlarda Pierre Bourdieu, Fransa'yı başlıca deneyimsel örnek olarak ele almak suretiyle 'kültürel sınıflar'a dair sistemli bir teori geliştirmiştir (Bourdieu 1979: bkz. Ayrıca Jenkins 1993). Bourdieu'nun çalışmasındaki temel düşünce, gücün sembollerle bağlantılı olduğu ve bir toplumdaki yönetici sınıfın, kendiliğinden sembollerin derecelendirilmesine ve hakim söylemin biçimine karar verdiği: diğer bir deyişle, güzel zevkin ne olduğuna dair kıstasları kontrol eden bir sınıfın olduğudur. Nazik bir davranışın, 'iyi' bir konuşmanın, sanatta ve müzikte güzel zevkin ve benzeri şeylerin kodlarını bilen bir kimse oldukça fazla miktarda bir kültürel sermayeye sahip demektir. Bourdieu, bu gibi farklılıkların sıklıkla ekonomik eşitsizlikle bağlantılandırıldığını kabul eder fakat bütün bunları kendi başlarına bir güç sistemleri olarak analiz eder. Pek çok toplumda siyasetçiler ve entelektüeller gibi sembolik sermayenin önemli bir kısmını elinde tutan ve üretim araçlarına sahip olmaksızın hatırı sayılır bir güç uygulayabilen insanlar vardır.

Bourdieu, Fransız toplumundaki 'zevkler' konusu üzerine kılı kırk yaran araştırmasında bunun sosyal kökenleri üzerinde durur.

Zevklerin doğuştan olduğu yönündeki yaygın kanının aksine onun gözlemleri şöyledir:

Kültürel ihtiyaçlar eğitimle oluşur: bizim çalışmamız bütün kültürel uygulamaların (müze ziyaretleri, konser, sergi, söyleşi vb. katılımları) ve sanat, edebiyat ve müzik içerisindeki seçimlerin güçlü bir şekilde eğitim düzeyiyle (ki bu düzey ya akademik ünvanla veya eğitim kurumlarında geçirilen toplam süreyle ölçülmektedir) ve sosyal kökenle bağlantılı olduğunu göstermiştir (1979, s.1).

Buradan hareketle, zevklerdeki farklılıklar, 'nesnel sınıf farklılıkların' ifadesi olmuş olmaktadır. Örneğin Bourdieu, klasik müzik bilgisinin güçlü şekilde eğitim ve sınıf geçmişiyle bağıntılı olduğunu göstermekte ve iyi zevkin, belirli bir prestij edinmeye yaramasının yanı sıra derece farklılıklarını onaylayan ve pekiştiren bir güç beyanı olduğunu ileri sürmektedir. Tıpkı Hindistan'da, temiz olmayan bir kastın derecesini yükseltmek için kast sistemi içinde yaşam biçimini değiştirebilmesi gibi, sınıflı bir yapıdaki modern toplumlarda da 'sonradan zengin olanlar', iyi zevk göstergesi olan sembollere olabildiğince fazla uyumlaşmaya çalışabilmektedirler. Bourdieu, bu tür bir stratejiyi 'sermayenin dönüşümü' olarak adlandırmaktadır; diğer bir deyişle, bu sayede ekonomik sermayeyi, sembolik sermayeye (kültürel prestije) dönüştürmek mümkün olmaktadır. Mesela Fransa'da, aristokratik ünvanlar, zaman zaman satın alınabilmektedir. Bisipara'daki, çöpçülerin kastının yükselmesiyle bu durum arasında açık bir paralellik vardır.

Her ne kadar genellikle ekonomik ve sembolik sermaye arasında net bir bağlantı var ise de bu ikisi birbirine uyumlu şeylerdir; bazıları birincisine daha çok ve ikincisine daha az sahip olabilirken diğer bazıları içinse durum tersi olabilmektedir. Bu, prestijini artırmak isteyen aktörler açısından dönüşümün, ilginç bir strateji olmasının nedenidir. Dönüşümün başlıca biçimi, ister belirli bir yönde veya ötekinde olsun eninde sonunda, kuşkusuz, toplumdaki hakim değer sistemine dayanacaktır.

Pierre Bourdieu (1930-), felsefe eğitimi almış fakat aslolarak bir sosyolog ve antropolog olarak çalışmalar yapmıştır. Etnografik bölgeleri Cezayir ve ülkesi Fransa'dır ve en önemli eseri bilgi, kültür ve güç arasındaki ilişkiyi ele almaktadır. *La Réproduction*'da (Jean-Claude Passeron ile birlikte), Fransız eğitim sisteminin burjuva ideolojisini 'doğal' göstererek nasıl da sınıf farklılaşması yarattığını göstermiştir. Boudieu, *Outline of a Theory of Practice* (1977 [1972]) ve *La Sens Pratique* (1980)'de, kültürün içerisinde sürekli olarak varolan ancak çoğu zaman zımni ve sıklıkla da örtük olarak yer alan güce dair yapılacak çalışmaların metodu için genel bir teori geliştirmiştir. *Homo Academicus* (1988 [1984])'da, Fransız akademik yaşamındaki bu gibi güç yapılarını teşhis etmekte fakat temel deneyimsel çalışmasını, Fransız toplumundaki zevkler ve güç –birer kültürel kavram olan iyi ve kötü zevklerin nasıl ifade edildikleri ve bunların belirli sembolik güç ilişkilerine nasıl katkıda bulundukları- üzerine geniş kapsamlı bir bilimsel inceleme olan *Distinction* (1984 [1979]) oluşturmaktadır (bkz. ayrıca Jenkins 1993).

SOSYAL FARKLILIŞMANIN KARMAŞIKLIĞI

Katmanlaşma, sınıf ve sosyal farklılaşma çalışmalarında genel bir ilke, birikimlilerin yönetimidir. Yani, eğer bir kimse ekonomik olarak zenginse aynı zamanda muhtemelen iyi bir eğitime, iyi bir sağlığa ve güvenceli bir işe de sahip olacaktır. Bu düşünce çizgisi, özellikle modern sanayi toplumlarına dair yapılan sosyolojik çalışmalarda gayet açıklıkla ortaya konulmuştur. Biz antropologların yine de derece ve derece algılamaları söz konusu olduğunda toplumların büyük değişkenlikler göstereceğini aklımızda tutmamız gereklidir. Zenginlik neredeyse her zaman için yüksek bir derece demekse de illa herşeyden, mesela ritüel arınmışlıktan daha önemlidir anlamına gelmez. Yaşın ilerlemesi, yüksek veya düşük derecelere sebep olabilir; kadının cinsiyeti bütünüyle niteliksizlik sayılabilir veya neredeyse değerlendirme dışı kabul edilebilir –vb.

Dahası –bu bölümde daha önce belirtildiği gibi- farklı derecelendirme kıstasları arasında sıklıkla, değer sistemleri veya gücün meşrulaştırılması ilkeleri arasındaki çatışmalar olarak yorumlanabilecek uyuşmazlıklar vardır. Yaş ve eğitim arasındaki çatışmaya tipik bir örnek bu durumun yaygın olarak görüldüğü Afrika toplumlarıdır. Köylerde, yaşlı adamlar, sahip oldukları, geleneklerle meşrulaştırılan güçlerini ellerinde tutmaya çalışırlarken üniversite eğitimini tamamladıktan sonra evine dönen gençler, eğitimli olmaları ve sahip oldukları kazanılmış niteliklerin daha önemli olduğunda ısrarcı olabilmekte ve yaşlılardan daha fazla bir güce kavuşmak isteyebilmektedirler.

O nedenle, farklı derecelendirme kıstaslarıyla farklılaşma ilkelerinin her zaman için örtüşmesi gerekmez. Mesela Bisipara'daki sosyal hiyerarşi, analitik olarak ayırdedilebilen ve birbirlerine etki edebilen, çeşitli derecelerde etkileşime girebilen, kast, zenginlik, yerel yönetim, cinsiyet ve yaş gibi beşden az olmayan bir piramitli yapı olarak görülebilir.

Bütün bu farklılaşma ilkeleri aynı anda işlev görebilirler fakat görece önemleri nadiren öngörülebilirdirler. Bazen, önemleri durumsaldır. Bu demektir ki dini festivallerdeki gibi bazı durumlarda, kast üyeliği diğer kıstaslardan daha önemli olabilir. Diğer durumlardaysa ekonomik güç, en önemli kıstas olabilir vb. Örneğin, görece daha az arınmış bir kasttan gelen zengin bir kadının Brahmanların altında veya üstünde yer alması mümkün müdür? Bu soruya muğlak olmayan bir cevap vermek imkansızdır fakat bu bize sosyal sınıflandırma ve farklılaşmanın ipuçlarını vermektedir.

GÜÇ VE GÜÇSÜZLÜK

Son iki bölümde, büyük ölçüde güç ve etki ele alındı. Cinsiyete, yaşa, sınıfa veya kasta dayansın ya da dayanmasın sosyal farklılaşma, güç farklılıkları doğurur ve bunu yeniden üretir. Genellikle bu gibi güç farklılıkları, güçsüzlerin protestolarına ve ayaklanmalara sebep olur ve bazen de bu ayaklanmalar, toplumdaki güç ilişkile-

rinde kalıcı değişikliklere kadar götürebilir. Fransız Devrimi genellikle bu türden bir değişikliğe örnek olarak verilir: Avrupa tarihinde önemli bir yere sahip olan bu olaydan sonra, soyluların ve kraliyet ailesine mensup olanların imtiyazları en sonunda eşitlik ve demokrasiye dayalı formel ilkelerle yer değiştirmek zorunda kalmıştır.

Bu bölümde belirtildiği gibi bir toplumda adalet, iyi, kötü ve son bakışta dünyanın nasıl görüldüğü gibi konularda oldukça değişken fikirler söz konusu olabilir. Diğer bir deyişle, toplumlar, içsel olarak sadece ekonomik ve siyasal anlamda değil fakat aynı zamanda kültürel anlamda da farklılık gösterirler. Yine de açıktan ya da üstü kapalı olarak üzerinde uzlaşılan, bir takım genel kabul gören temel değerlerden bahsetmek mümkündür. Derinden bir baskı altında olduğu görülen insanların bile bu baskıya sebep olduğu düşünülen hakim ideolojiye destek verdikleri olabilir. Eğer bütün bu olan biteni 'doğal' gösterme çabasındaki bir ideolojik bakış açısı başarıya ulaşırsa o takdirde insanlar, bulundukları yerlerini ve baskın hiyerarşiyi de doğal sayacaklardır. Bu, toplumu yöneten fikirlerin aslında yönetici sınıfların fikirleri olduğunu yazarken Marx'ın kafasında kurduğu temel mekanizmadır.

Eşitsizlik ve farklılaşmaya baktığımızda aktör bakış açısı ile sistematik bakış açıları arasındaki ayrımın açıkça ilgili olduğu görülür ve hem kast ve hem de sınıf sistemleri bu iki bakış arasındaki bilinçli bir manevrayla gayet iyi çalışılabilir. Bir kimse, bir kast ve/veya sınıfın içine doğar; kast veya sınıf yapısı, sistemli bir yapıya sahiptir fakat her aktör kendi görece güçlü veya güçsüz konumuna bağımsız ve öngörülebilir olmayan bir şekilde bağlıdır. Bu nedenledir ki güç konusunu çalışırken sosyal sürecin bu ikili karakterini –aynı anda hem failliğin ürünü ve hem de faillik için nesnel koşul olması- yakalamak gereklidir. Bu durum, bir sonraki bölümde gösterilecektir.

OKUMA ÖNERİLERİ

Louis Dumont: *Homo Hierarchius*, 2.Baskı. Chicago: University of Chicago Press 1980 [1968].

Pauline Kolenda: *Caste in Modern India: Beyond Organic Solidarity.* Prospect Heights, IL: Waveland 1985.

Karl Marx ve Friedrich Engels: *The Communist Manifesto*. New York: The Modern reader 1968 [1848].

11

SİYASET VE GÜÇ

Siyaset, diğer sosyal ilişkiler üzerinde bir parazit gibidir.

– M.J. Swartz

Siyaset, güçle ilişkilidir; hem insanların birbirleri üzerinde uyguladıkları güç ve hem de toplumun, insanların failliği üzerinde kurumsallaşmış bir takım kısıtlamalar –bu kısıtlamalar, mal vergisinden, işkenceye ve soykırıma kadar uzanabilir- dikte ederek uyguladığı güç biçimleri böyledir. Bununla birlikte, siyaset ayrıca hukuksuzluğun ve güvensizliğin engellenmesiyle ilgili de olabilir; yani, hukuka ve düzene, insanların haklarını kullanabilmelerine, uyuşmazlığın çözümüne ve sosyal bütünleşmeye ilişkin de olabilir.

Siyaset, analitik olarak bütün toplumlarda saptanabilir ancak antropologlar tarafından çalışılan toplumların siyasal kurumlarının, diğer ülkelerdekinden farklı olduğu hiçbir şekilde söylenemez. Modern, devletli toplumlarda neyin siyasal ve neyin siyasal-dışı olduğunun sınırlarını çizmek kolay gözükebilir. Bu tür toplumlarda siyaseti çalışmak için geliştirilmiş olan siyaset bilimi, biçimsel siyasal kurumları ele almaktadır; yasama meclisi, yerel idare, oy kullanma kalıpları ve sosyal yaşamın, siyasal olarak kabul edilen diğer yönleri bu cümledendir. Sanayileşmemiş toplumlardaysa, siyaseti akış içerisindeki sosyal yaşamdan ayırdetmek o kadar kolay olmayabilir. Sanayileşmiş ya da sanayileşme-sonrası toplumlar için

siyaseti, buralarda *varolan* uzmanlaşmış kurumlar dizisi olarak düşünürüz. Merkezi bir devlete sahip olmayan toplumlarda akrabalık ve din, uygulamada siyasetten ayrılamaz unsurlardır. Modern toplumların karakteristiği olan bu kurumsal farklılaşma pek çok başka toplumda yoktur (örnek için bkz. Godelier 1975). Bu bize, bu tür toplumlarda mesela, parlementolarla karşılaştırılabilir nitelikte, saptanabilir siyasal kurumların arayışında olmanın genellikle yararsız olacağını çağrıştırmaktadır. Siyaset antropologları, ondansa, siyasal karar-verme mekanizmalarına bakmalı; önemli kararların nerede ve nasıl alındığını, bu kararlardan kimlerin etkilendiğini, siyasal eylemi hangi kuralların ve normların yönettiğini, hegemonyaya nasıl meydan okunduğunu ve toplumun idarecilerinin buna karşı ne gibi yaptırımları ellerinde tuttuklarını ortaya çıkarmaya çalışmalıdırlar.

İngiltere'de 1940'lar ile 1960'lar arasında geliştirilen klasik siyaset antropolojisindeki temel bir problem, basit gibi görünen, devletsiz toplumların nasıl entegre oldukları sorusuyla ilgilidir: bu toplumlar, merkezi bir otorite olmamasına rağmen neden kolayca çökmemekte, ortaya çıkan uyuşmazlıkları nasıl çözmekte ve barış ortamını nasıl sürdürmektedirler. Bugün, sömürgeden-kurtulma ve Güney'de sömürge-sonrası yeni ortaya çıkan devletler ile birlikte, artık çoğunluk siyaset antropolojisi çalışmaları, sıkça bu tür toplumlarda, sakinlerin, devlet baskısına nasıl karşı koyduklarını göstererek devlet ve yerel topluluklar arasındaki ilişkiye odaklanmaktadır.

Her ne kadar burada karmaşık modern toplumları da ele alacaksak da bu bölümün hareket noktası, devletsiz toplumlardaki siyaset olacaktır ve şeflerin ve 'büyük biraderlerin' otoriter konumlarını nasıl kazandıklarını, merkezileşmemiş, 'başsız' toplumların nasıl olup da mahkemesiz ve adalet sistemsiz bir şekilde, ortaya çıkan çatışmaları çözdüklerini ve gücün, nasıl da aynı zamanda siyasal oyunların bir ödülü olarak görülebileceğini, masaya yatıracaktır. Modern devlete alışık bakış açısından baktığımızda Nuerler, Pathanlar ve Yanomamö'deki aşiret halklarının siyasal bütünleşmeleri son derece hassas ve kırılgan görülebilir; gerçek şu ki bu topluluklar her ne kadar şimdilerde değişen derecelerde olmakla birlikte bir

devlet yapısına ve kapitalist bir ekonomi biçimine doğru gitmekteyseler de aslında, ortaya koydukları dikkat çekici yapısal istikrar, tarihteki çoğu Avrupa toplumlarınınkinden uzun sürmüştür.

Bazı siyaset antropologları, farklı toplumların nasıl bütünleştiklerine (sistematik bakış açısı) vurgu yapmaktadırlar. Diğerleriyse, bireylerin çıkarları doğrultusunda ne tür stratejiler uyguladıkları üzerinde durmaktadırlar (aktör bakış açısı). Bu bölümde, her iki tür bakış açısının da nasıl faydalı olabileceğini göreceğiz. Tartışılan deneyimsel malzeme, akraba-temelli siyaset ile resmi kurumsal-temelli siyaset arasındaki ile birlikte faillik ve sosyal yapı arasındaki gerilime de ışık tutucu niteliktedir.

GÜÇ VE SEÇİM

Güç konusu siyaset antropolojisinin özünde yer aldığından, bu kavramı kısaca ele almamız şarttır. Güce dair en eski ve hala da en etkili tanımlardan biri, Max Weber'e ait olan 'bir kimsenin kendi iradesini başkalarının davranışı üzerinde egemen kılma becerisi'dir (1978 [1919]); yani, bir kimseye kendi isteğiyle yapmayacak olduğu birşeyi yaptırabilme kabiliyetidir. Weber'e göre, insanlar birbirleri üzerinde belirli bir güce sahiptirler. Marksist yaklaşımdam mülhem olanlar da dahil olmak üzere güce ilişkin diğer anlayışlarda, buna bir de yapısal güç dahil edilir; buna göre güç ilişkileri, iş bölümünde, hukuk sisteminde ve toplumun diğer yapısal özelliklerinde saklıdır. İlk bakışta pek çok bağlam için 'sister' ve 'yapısal' bir güçten bahsetmek anlamlı gözükmektedir: normlara ve örtük kurallara uymak kolaylıkla bir çeşit yapısal güç olarak algılanabilmektedir –gerçi, bıçağı sağ elimle, çatalı da sol elimle tutmama zorlayan gücün ne olduğunu söylemek o kadar da kolay değildir. Bununla birlikte, eğer ki tanımımıza kültürel geleneklerin dikte ettiği hareketleri de dahil edersek gücün etkisini hafifseme, onu geleneklerle, normlarla ve son tahlilde kültürle bir tutma riskine girmiş oluruz.

Bu nedenle, Weber'in güç, otorite (herrschaft) ve etkiyi birbirinden ayıran -ki bu sonuncusu örtük bir kabulle gerçekleşen 'daha

hafif' bir güç anlamına gelmektedir- yolu izlememiz yararlı olabilir. Weber'e göre otorite, doğal karşılanan ve meşrulaştırılma gereği olmayan birşey iken gücün özünün sürekli olarak sorgulanması ve savunulması gerekmektedir.

Gücün kavramsallaştırılma biçimleri arasındaki farklılıklar, aktör-temelli ve sistem-odaklı bakış açıları arasındaki farklara karşılık gelir. Bütün sosyal bilimlerin karşısındaki en önemli meydan okumanın bu ikisini uzlaştırmada olduğu söylenebilir.

İnsanlar, yapıp ettiklerinde ve söylediklerinde belirli bir tür baskı altında mıdırlar veya hareket biçimlerini seçmekte özgür müdürler? Bir anlamda, her iki ifade de doğrudur. Biz, hareketlerimizi seçeriz fakat bunu, içinde yaptığımız koşulları biz belirlemeyiz. Eğer ki kapitalist bir toplumda yaşıyorsanız ve meteliksizseniz o takdirde Tayvan'daki elektronik sanayisine yatırım yapma gibi bir seçimde bulunamazsınız. Bir kimse, siyasal alanın mirasla geçtiği bir toplumda şefi kolayca yerinden indirmeyi seçemez ve bir Tiv kadını, bağlı olduğu yasalar, sadece erkeklerin toprak sahibi olabileceğini yazdıkça kendi başına bir arazi alma seçiminde bulunamaz (bkz. 12. Bölüm).

Diğer taraftan aktörler, mümkün olduğunda kendi seçimlerini yaparlar. Bir fabrika satın almak benim kabiliyetimin ötesinde olabilir ancak aylık maaşımı bankaya ya da biraya yatırmak benim tasarrufumdadır. Ve her ne kadar Saloio kadınlarının resmi siyasal konumlara gelmeleri mümkün değilse de (8.Bölüm), gayriresmi kanallardan oldukça ciddi bir etkide bulunmaları veya güç uygulamaları mümkündür.

Bu bize, neredeyse bütün insanların belirli bir potansiyel güce veya etkiye sahip olduklarını çağrıştırmaktadır. Bununla birlikte, tıpkı diğerleri gibi bu kaynak da eşit olmayan bir şekilde bölüştürülmüştür. Bunun da ötesinde, çalıştığımız insanlar bizdeki güç kavramlarına karşılık gelen terimlere sahip olmayabileceklerinden, gücün, karşılaştırmalı bir şekilde saptanmasının problemli bir olgu olduğunun farkında olmamız gerekir.

GÜÇ VE GÜÇSÜZLÜK

Madalyonun tersi olan güçsüzlük de sosyal yaşamın önemli bir yönünü oluşturur. Bu, mütevazi bir güçle aynı şey değildir; daha ziyade, güç uygulama kabiliyetinin olmayışı şeklinde kavramsallaştırılan birşeydir. Bu anlamda 'sessiz' yığınlar, güçsüz gruplardır. Bu insanlar, iletişim kanallarının ve örgütlenmenin yokluğu veya kaynaklar açısından benzer bir yoksunluk nedeniyle çıkarlarını etkili şekilde artıramamaktadırlar. Michel Foucault'un tabiriyle, güçsüz gruplar, gündelik dilin dünyayı yapılandırması ve değerleri belirleme biçimleri demek olan toplumdaki hakim söyleme boyun eğdirilirler (Bkz. ayrıca 14. ve 15. Bölümler).

Sosyolog Steven Lukes (1977), gücün üç farklı düzeyde çalışılabileceğini belirtmektedir. Birincisi, kararların gerçekte nerede alındığı demek olan karar-alma süreçlerinde tespit edilebilir. İkinci olarak güç ayrıca, karar olmayan şeylere bakılarak çalışılabilir; yani, siyasal sistem içerisinde ele alınan fakat kabul edilmeyen bütün politik konulara bakılarak.

Lukes'in genellikle sosyal bilimcilerin görmezden geldiklerini ileri sürdüğü, gücün çalışılabileceği üçüncü düzey ise çıkarlarının müzakere edilebilme noktasına bile gelemediği, 'sessiz' ve yoksun grupları içermektedir. Bu türden çıkarların kamusal yaşamda sesleri duyulmaz; kıyıda köşede kalırlar ve görünmez olurlar. Güç konusundaki bu tür bir bakış açısı, feminist bilimciler arasında ve yerli halkları çalışanlarda yaygındır. Bütün bunlara karşın sessiz gruplara dair yapılan araştırmalar, bu grupların açıkça görüldüğü şekliyle yoksun ve kenarda olduklarını ancak kendi varlıkları üzerinde daha fazla kontrole sahip olabilmek için sıkça kendi stratejilerini oluşturduklarını göstermiştir. Mesela John Scott (1985), fakir köylü toplulukların, yukarıdakilerden gelen dayatmaları sistematik olarak sabote etmek suretiyle, oldukça yüksek düzeyde bir bağımsızlığı koruyabildiklerini göstermiştir. Scott'ın Güney-Doğu Asyalı köylüler üzerine yaptığı çalışmasında, önemli yer tutan karşıkoyma (resistance) kavramı sonradan çok geniş kapsamlı olgulara dair yapılan antropo-

lojik çalışmalar için bir model haline gelmiştir. Scott, 'güçsüzlerin silahlarını' şöyle tanımlamaktadır:

Kafamdaki, görece yoksunluk içerisindeki grupların basit silahları: aptal sürüme, samimi davranmama, kaypak davranma, uyar gibi gözükme, çalıp çırpma, yapmacık bir yok sayma, karalama, kundakçılık sabotaj vb...bütün bunlar için çok az ya da hiç bir koordinasyon veya planlama gerekmemektedir;tek lazım olan şey, üstü kapalı bir anlaşma ve gayriresmi bir ilişki ağıdır...(Scott 1985, s.xvi).

Amerika kıtasındaki köleliğe dair çalışmalar, orada da benzer stratejilerin yaygın olduğunu ortaya çıkarmıştır (örnek için bkz. Lewis 1983).

İDEOLOJİ VE MEŞRULAŞTIRMA

Bir toplumda gücü elinde bulunduranlar, ne yazık ki pek çok siyasal rejimin inkar edilemez bir biçimde yaptığı gibi düpedüz teröre veya şiddete başvurarak yönetmedikçe, ellerindeki bu gücü öyle veya böyle meşrulaştırmak ve yasal kılmak zorundadırlar. Mundugucularda erkek, kadına karşı sahip olduğu gücünü, kutsal boru üzerindeki kontrolü nasıl ele geçirdiğini anlatan mite gönderme yaparak meşrulaştırmaktadır. Hint toplumunda, Brahmanlar, güçlerini verili statülerine ve kutsal metinlere başvurarak meşrulaştırabilirlerken parlementer demokrasilerde, yasama meclisleri, genel kabul görmeyen politikaları uygulamaya koyarken seçim sonuçlarıyla şekillenmiş olan 'halk iradesi'ne atıfta bulunurlar.

Sanayileşmemiş toplumlardaki güç farklılıkları, gelenek ve verili statü temelli görülürken, sanayileşmiş toplumlarda, başarıya bağlı olduğunu varsaymak yaygındır. Bu bakış açısı, çeşitli açılardan eleştirilmiştir. Birincisi, sanayileşmiş toplumlarda başarının herşeyi açıkladığı doğru değildir: buralarda da tıpkı sanayileşmemiş toplumlarda olduğu gibi, sosyal geçmiş ve aile ilişkileri önem arzetmektedir. İkincisi, bu anlamda sanayileşmemiş veya 'geleneksel' toplumlara dair geniş ve tam, eksiği olmayan kategoriler arasında büyük farklılıklar bulunmaktadır.

Buna rağmen verili/kazanılmış ayrımı, spesifik olarak belirli sosyal tiplere bağlamadığımız sürece siyasetin karşılaştırılmalı olarak çalışılmasında önemlidir. Bu çatışma daha çok her siyasal sistemde var olan bir konudur. O halde, çeşitli siyasal sistemlerde kişisel niteliklerin ve miras yoluyla devralınan ve kazanımla elde edilen bütün bu yönlerin ne kadar önemli olduğunu sorabiliriz.

Modern demokrasilerde bütün bireylerin güce ulaşmada eşit fırsatlara sahip oldukları düşüncesi, genellikle ideolojik bir (yanlış-) algılamadır. Benzer şekilde, neyin 'ortak menfaat' olduğuna dair varolan düşünceler sıklıkla ideolojik bir ifade olarak görülmektedir. Daha genel olarak, siyasal otoritenin ideolojik maşrulaştırmada yattığını dile getirebiliriz: zira bu otorite, bir şekilde meşrulaştırılmak zorundadır. Eğer bu meşrulaştırma halk tarafından kabul görürse, Weber'i izleyerek bunun meşru bir otorite olduğunu söyleyebiliriz.

Tıpkı güç, kültür ve diğer temel kavramlar gibi ideoloji de tanımlanması zor bir kavramdır. Şu an için ideolojinin, kültürün ve toplumun nasıl düzenlenmesi gerektiği ile ilgilenen yönü, diğer bir deyişle, siyasetle ve kurallarla ilgilenen, doğru ile yanlışı birbirinden ayırmaya yarayan kısmı üzerinde durulmuştur. İdeoloji, normatif (kural koyucu) bir bilgi türüdür; açık ya da örtük olabilir ve alternatifleri ileri sürülebilir.

Her ne kadar her toplumda nispeten daha güçsüz gruplar var gibi gözükse de bir toplumun dayandığı değerler konusunda, bu değerler nedeniyle kaybeden kesimler arasında bile, yaygın bir kabul vardır. Marx'ın kendisi de dahil olmak üzere pek çok Marxist kuramcı bu olguyu, insanların kendi iyiliklerinin farkında olamamalarını kasteden 'yanlış-bilinç' ile açıklamışlardır. Toplumda ciddi bir güç farklılığı olduğundan güçlü gruplar, kendi dünya görüşlerini diğer gruplara kıyasla çok daha etkili bir şekilde yayabilmekte ve buna bir 'doğallık' kazandırmakta ve böylelikle de son derece ideolojik olan fikirleri, toplumda genel kabul gören bir hale getirmektedirler.

Yanlış bilinç yaklaşımı ilk etapta çekicidir. Baskı altındaki grupların kendi çıkarlarının farkında olmadıklarını düşündürür; yoksa bu insanların mantık olarak ayaklanmaları gerekir. Diğer taraftan, toplum için dışardan bir kişi olan bir antropolog açısından, bir topluluğun üyelerinin farkında olmadan hileli işlerin mağduru olduklarını inandırıcı şekilde ileri sürmek hiç de kolay bir iş değildir. Bir araştırmacı hangi hakla bir topluluğun menfatine olan şeyin ne olduğunu o grubun üyelerinden daha iyi bildiğini iddia edebilir?

Bir antropolog için yanlış bilinç konusuyla ilgili bir duruş takınmak nadiren gerekli olan birşeydir. Siyasal sistemleri karşılaştırmalı olarak çalıştığımızda bu grupların dünya görüşü ya da ideoloji olarak doğru ya da yanlış yerde durup durmadıkları hakkında karar vermek genellikle gereksizdir. Bunun da ötesinde, siyasete dair karşılaştırmalı bir antropolojik çalışma, ideoloji ile sosyal pratik arasındaki ilişkiyi göstermenin yanı sıra siyasal sistemlerin nasıl işlediğini ve insanların nasıl hareket ettiklerini ya da hareket etmekten alıkoyan etkenleri ortaya koymaya çalışır. Yine de aktörlerin nadiren bütün bağlamı ve hareketlerinin sonuçlarını görebildiklerini ve antropoloğun analitik görevinin, bunu açığa çıkarmak olduğunu hatırda tutmakta yarar vardır.

AKRABA-TEMELLİ TOPLUMLARDA ENTEGRASYON VE UYUŞMAZLIK

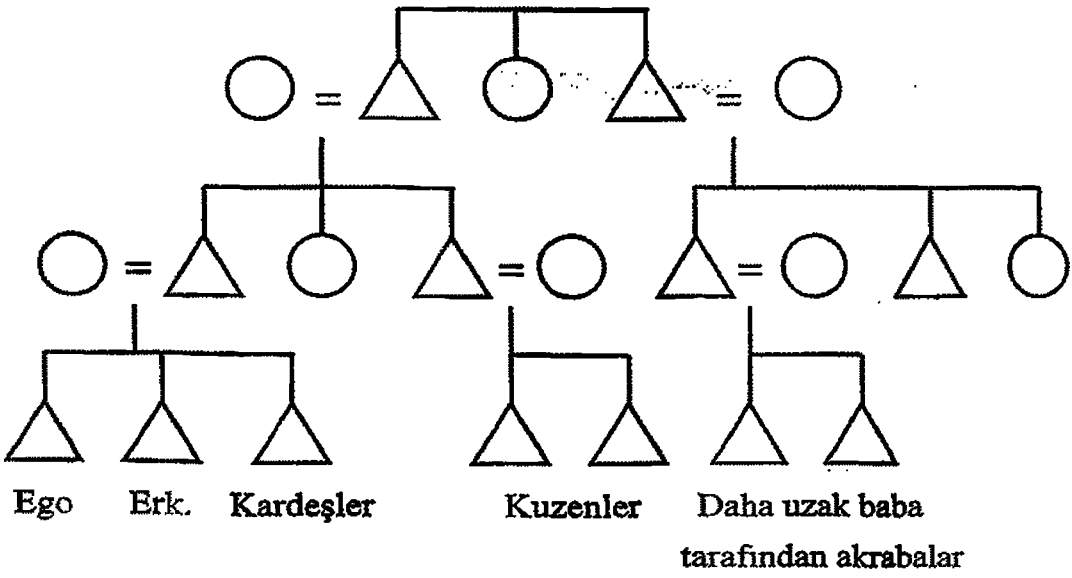
Güney Sudan'daki Nuerler'in siyasal örgütlenmesine dair Evans-Pritchard'ın (1940) yaptığı klasik olmuş ve üzerinde çok tartışılan çalışma dolayısıyla bu göçebe halk, neredeyse devletsiz toplumlara ilişkin siyaset çalışmalarında bir paradigma haline gelmiştir. Bu nedenle biz de Nuerler'deki siyasal dinamiklere göz atarak bazı detayları etnografik geniş zaman tarzında yazacağız.

Nuerler, Fulanilerdekine benzer bir ekolojik çevrede, ekonomitemelli bir yaşam tarzı sürdüren, sığır göçebeleridir. Sığırlar, Nuer

ekonomisi için yalnızca çok önemli değil aynı zamanda mitlerde ve sembolik işaretlerde de geniş yer tutan bir imgedir.

Her ne kadar Nuerler, küçük yerel topluluklar halinde yaşıyorlarsa da herkesin geniş bir alana yayılmış, dağınık haldeki diğer insan topluluklarıyla çeşitli bağları vardır. Herkesin ataerkil akrabalarına karşı görev ve yükümlülükleri mevcuttur ama aynı zamanda dışarıdaki gruplarla da bağları söz konusudur.

Birincisi bir Nuer mensubu, babadan geçen soyunun üyesidir. Çeşitli soylar bir araya gelerek sülaleleri ve sülaleler de bir araya gelerek klanları oluştururlar. Bu ilke, 'kesimlilik' –klanların, çeşitli düzeylerde eşit sülalelere ve soylara bölünmesi- olarak adlandırılır. Erkek bir Nuer'in bakış açısından, bağlılıklar ve yükümlülükler genellikle büyüme eğiliminde olan soy arasındaki mesafeyi azaltıcıdır (bkz. Tablo 11.1).



Tablo 11.1 Ataerkil bir sistemdeki soy ağacı uzaklık dereceleri. (Kız kardeşler ve kız kuzenler, egonun kuşağına dahil değillerdir)

Nuer topluluklarını bölümlere ayırmanın bir başka ilkesi de genellikle kabaca akrabalığa karşılık gelen toprak-temelli kıstastır; en azından Nuer erkekleri, en yakın erkek akrabalarının yakınında yaşama eğilimi gösterirler. Nuer köylerinde yaşayan herkes aynı klana dahil olmamakla birlikte her köy, kabaca Avrupa'daki ulus devletlerin etnik gruplarla olan ilişkisine benzer bir şekilde, klanlarla ilişkilidir.

Aidiyet konusunda –bağlılığı ve yerleşim yeri- soy ve akraba ile örtüşen bu ilkelere ek olarak her bir Nuer erkeğinin, yaşıtlarına karşı yükümlülükleri vardır; içinde yer aldığı ilk toplulukla birlikte sıhri hısımlarına (kendi ve çocuklarının klanı, evlenerek dahil olduğu) ve olası ticaret ortaklarına karşı. Karmaşık bağlılık sistemleri kuran bu geniş-uzantılı bağları, sülaleler arasındaki kan davalarını azaltan salt kapalı çevrelere indirgemek mümkün değildir. Yerel topluluk, baba tarafından akrabalık durumuna, anaerkil akrabalığa ve sıhri hısımlığa bağlı olarak işlere alınırlar (Gluckman 1982 [1956]). Eğer bir erkek, baba tarafından akrabalığına bağlı olarak, içinde yer aldığı bir kan davası nedeniyle karmaşıklığa düşerse, öcünü, en yakın komşusundan ve işbirliği içinde olduklarından alma riski ile karşı karşıyadır. Bu nedenle pek çok Nuer, diğer sülalelerle açık bir uyuşmazlığa düşmekten olabildiğince kaçınır.

Bu mekanizmanın doğurduğu azaltıcı etkiye rağmen Nuerlerde kan davası zaman zaman patlak vermektedir. Buna sebep bazen başlık parasındaki anlaşmazlık, sığırların çalınması veya işlenen bir cinayet olabilmektedir. Kan davası genellikle senelerce sürmekte ve çoğunlukla da şiddetle sonuçlanmaktadır; uzun sürmesinin sebebi kan davalı gruplar arasında, karşılıklı yükümlülük bağlarının olmasıdır.

KARŞITLIK İÇEREN BİRLEŞMELER

Nuerlerdeki akrabalığın gerektirdiği siyasal bağlılıklar nedeniyle, ortaya çıkan uyuşmazlıklar nadiren iki tarafı içermektedir. İşin içine genellikle, baba tarafından en yakın akrabalar da dahil olmaktadır. Cinayet ya da otlaklar konusundaki anlaşmazlıklar gibi daha geniş kapsamlı çatışmalarda, akraba grubu daha üst düzeyde birleşmektedir. Buradaki genel ilke 'kardeşime karşı ben; kuzenlerime karşı ben ve kardeşim; daha uzak akrabalara karşı kuzenlerim, kardeşim ve

ben' ve geleneksel düşman olan Dinkalara karşı, birleşmiş olan bütün Nuer aşireti düzeyine ulaşıncaya kadar, bu böyle sürüp gitmektedir. İlginç bir şekilde, 1970'lerde patlak veren iç savaştan beri Nuerler ve Dinkalar, Sudan'daki Müslüman yönetime karşı zaman zaman daha üst bir düzeyde birleşmişlerdir.

Bu tür bir örgütlenme biçimine, karşıtlıklar içeren birleşme sistemi denilmektedir. Evans-Pritchard, bunu şöyle anlatmaktadır:

> Bir aşiret katmanı, benzer türdeki diğer katmanların karşısında bir siyasal gruptur ve bu gruplar zaman zaman birleşerek, aynı siyasal sistemin parçası olan diğer Nuer aşiretleri ve yandaki komşu aşiretlerle ilişki içinde olan yeni bir aşiret oluştururlar ve bu ilişkiler olmaksızın aşiret katmanı ve aşiret gibi kavramlar anlamlandırılamazlar (1940, s.147).

Böylece, en geniş birimler –aşiretler- sadece diğer aşiretlerle anlaşmazlık çıktığında görülen birşey olmuş olmaktadır. Buradan hareketle denebilir ki Nuerler, siyasal olarak çeşitli düzeylerde uyuşmazlıklar aracılığıyla bütünleşirler.

Katmanlı bir siyasal sistemde siyasal topluluğun sınırı, uyuşmazlığın kapsamına bağlıdır. Eğer, Nuerlerin aristokratik soyları olsaydı veya bir krala sahip olsalardı, durum doğal olarak farklı olurdu. Katmanlaşma için gerekli bir koşul, katmanların her düzeyde eşitliği veya denkliğidir: A sülalesi B sülalesine, X klanı Y klanına ve bunun gibi eşitlikler gerekmektedir. Bu nedenle, muğlaklığa düşmeden bir Nuer'in hangi gruba ait olduğunu belirtmek mümkün değildir çünkü grup üyeliği duruma bağlıdır.

Nuerler'in neden bir başka grupla sürekli bir uyuşmazlık içerisinde olmadıklarına dair –çünkü uyuşmazlık için pek çok neden vardır ve bunları çözebilecek merkezi bir hükümet ya da hukuk sistemi bulunmamaktadır- verilecek bir cevap, grupları aşan bağların varlığıdır. Bununla birlikte, mahkeme benzeri bir kuruma sahiptirler, alışılmış şeflere benzemeyen fakat anlaşmazlıkların çözümünde aracılık eden 'leopar-derili şef' (ayrıca yeryüzünün adamları olarak da adlandırılırlar) vardır. Leopar-derili şef, her iki tarafı da dinler ve uygun gördüğü bir çözümü uygular. Buna karşın, insanları bu çözümü uygulamaya zorlayan resmi bir yaptırım sistemi yoktur.

Leopar-derili şef, genellikle küçük bir sülaleden gelmektedir ve bu nedenle uyuşmazlık durumlarında 'yansız' olarak kabul edilmektedir. Bununla birlikte, bu kişilere, verdiği hizmetin karşılığı olarak ciddi zenginlik getirici bir sayıda sığır verilmektedir ve bu şekilde tam bir siyasal aktör gibi hareket edebilmekte ve resmi olarak siyasal uyuşmazlıkların dışında olmasına rağmen olaylara müdahalede bulunabilmektedirler. Bu türden muğlak bir konum, dini liderler için seyrek görülen bir durum değildir.

Edward Evan Evans-Pritchard (1902-73) Malinowski'nin ilk kuşak öğrencilerindendir fakat Radcliffe-Brown'ın yapısal-işlevselci okuluna daha yakın olmuştur. Azandeler ve Nuerler üzerine yaptığı çalışmalar, İngiliz sosyal antropolojisindeki en önemli monografiler arasındadır. Evans-Pritchard'ın Güney Sudan'da yaptığı alan çalışması, 1926-39 yılları arasında çeşitli zamanlarda gerçekleştirilmiştir ve ilk monografisi, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (1983 [1937])'dir. Kitap, sosyal-bütünleşmeye dair büyük ölçüde yapısal-işlevselci analiz ile inanç sistemi ve kozmolojiye ilişkin yorumlayıcı açıklamayı birleştirerek birini ötekine indirgemeden, sosyal yapı ile kültür arasındaki karşılıklı ilişkiyi göstermesi bakımından yenilikçi bir yerde durmaktadır. Bir sonraki temel eseri, *The Nuer* (1940), önem açısından öncekinden kalmaz ve her ne kadar sülale teorisi konusunda eleştiriler almış olsa da devletsiz toplumlardaki siyasal bütünleşme konusunda önemli bir etkisi vardır. 1946'dan itibaren Oxford'da bir profesör olarak (Lévi-Strauss'dan o kadar etkilenmemiş olmasına karşın) Evans-Pritchard, Mauss ve Lévy-Bruhl'u antropoloji camiasına tanıtarak, antropolojideki aykırı geleneklerin bir araya gelmesine aracılık etmiştir. 1950'de verdiği önemli bir derste, Radcliffe-Brown'ın antropolojiyi bir tür doğa bilimi olarak düşündüğü görüşünden ayrıldığını resmen ilan etmiş ve onun yerine beşeri bilimlere yakın durulması gerektiğini ileri sürmüştür.

Yanomamö'de olduğu gibi (5 ve 7. Bölümler), Nuerler de temelde akrabalık temelinde bütünleşirler ve diğer akraba gruplarıyla kurdukları birliktelikler ve akrabalıklar üzerinden entegre olurlar. Ancak gördüğümüz gibi,Yanomamö'den farklı olarak, daha geniş bir ölçekte ortaklaşa bir siyasal hareket potansiyeli demek olan katmanlı bir şekilde örgütlenirler. Bununla birlikte, ele aldığımız hem etnografik geniş zamandaki insanlar ve hem de bunların yazıldığı sırada Nuerler, Sudan hükümetiyle uzun süreli bir savaş halindeyken Yanomamölülerin, yetkililerle otlak alanları konusunda görüşmeler yaptıklarını da belirtmek gerekir. Liderlerinden bazıları, uluslarası televizyonlara çıkmışlar ve yerli halklar hakkındaki konferanslara katılmışlardır. Bu nedenle, Yanomamö'nün siyasal halkının sınırlarının, artık akrabalık bağlarıyla daha geniş bir insan kitlesini örgütlemenin mümkün olmadığı bir noktada çizildiğini ifade etmek, bütünüyle doğru değildir.

Farklı durumlarda hareket kazanan, bir kimsenin bağlılığının, ortak merkezli pek çok çevreyle bağlantılı olduğu fikri, yalnızca devletsiz toplumların çalışılmasıyla ilgili olmayıp aynı zamanda modern, karmaşık toplumlardaki bağlamlara da uygulanabilir niteliktedir. Bir keresinde Fransız milliyetçi parti lideri Jean-Marie Le Pen, kızlarını, yeğenlerine, yeğenlerini komşularına, komşularını da Fransa'nın diğer yerlerindeki insanlara tercih ettiğini söyleyerek, katmanlı karşıtlıklar dizisi olarak kendi bağlılıklarını göstermişti. Genel anlamda, karmaşık toplumlarda siyaset, sıklıkla katmanlı karşıtlıklara dair modeller ile ortaya konulur. Her vatandaş yalnızca bir etnik gruba veya ulusa ait olmakla kalmaz, farklı siyasal durumlarda, hem daha geniş ve hem de daha küçük gruplar da kendilerine aidiyet duyulması kabiliyetine sahip olabilirler. Buna, Avrupa Birliği'nin olduğu Avrupa'da, vatandaşların benzer şekilde farklı durumlarda Barselonalı, Katalan, İspanyol ve Avrupalı olabileceği de eklenebilir. Burada da Avrupa vatandaşları ayrıca mesela çevreci, cazsever veya lezbiyen olabildiklerinden, uyuşmaz bağlılıklar ilkesi uygulanabilir.

KAZANILAN YA DA VERİLEN

Malenezya denilen bölge, Yeni Gine'yi ve Trobriand'ı da içine alacak şekilde, doğuya doğru pek çok küçük adadan oluşan bir yerdir. Malenezya ile Polenezya arasındaki sınır, Fiji'den geçer; Polenezya, Yeni Zelenda'dan Havai'ye kadar uzanan geniş bir alanda, Güney Pasifik'teki çok sayıda adadan oluşur. Malenezya, dil ve kültür açısından son derece değişkenlik gösterirken yakın zamanlara kadar kimsenin yaşamadığı Polenezya, çok daha tektiptir.

Geleneksel Malenezya toplumları, genellikle akrabalık-temelli bağımsız köyler üzerinde bütünleşmişlerdir (Sahlins 1963). Katmanlaşma eğilimleri vardır ancak grupların köyden daha üstteki bir düzeyde birliktelikler oluşturmaları oldukça nadir görülen bir durumdur. Diğer bir deyişle, bunlar köy düzeyinde siyasal olarak bütünleşiktirler. Malenezya toplumlarındaki siyasal liderler, karakteristik olarak, kişisel niteliklerinden dolayı gücü elinde bulunduran bireyler demek olan 'büyük biraderler' gibidirler.

Polenezya toplumları daha farklıdır. Pek çoğu devletlerini, babadan oğula geçen, kraliyet ailesinden önderlerin arkasından giderek geliştirmişlerdir. Havai'de ve diğer yerlerde profesyonel ordular, vergi toplayan görevliler ve bürokratlar vardır. Malenezya'da bu tür bir iş bölümünden söz etmek mümkün değildir.

Malenezya'da liderlik, kişisel kazanımlara dayanır. Her köyün kendi içerisinde 'büyük birader' olmak ve böylece köy adına kararlar alarak, saygı görmeyi ve güce ulaşmayı arzulamak anlamında, erkekler arasında büyük bir rekabet vardır. Bu tür bir statünün kazanılmasında, çok sayıda insan tarafından verilen bir hediye de söz konusudur ve bu nedenle bu durum, olabildiğince çok sayıdaki bir insan topluluğuna karşı yükümlülük getiricidir. Bu sebeple, bir 'büyük birader'in çok sayıda akraba ve eşinin olması başlangıç noktasında bir avantajdır. Yerleşik bir güce ulaşmış 'büyük birader' öldüğünde arkadan gelen genç erkekler benzer bir konuma ulaşabilmek için rekabete tutuşurlar.

Geleneksel Polenezya toplumları, 'tepedekiler'den ziyade feodal derebeylerce idare olunmuşlardır. Kraliyet ya da aristokrat sülalelere mensup liderler (çoğunluk Malenezya toplumlarında bütün sülaleler eşittir) ve kralın otoritesi, Tanrıların iradesi olarak görülmektedir. Çiftçiler tarafından üretilen ürün fazlası, aristokratların beden işlerinde çalışmalarına gerek bırakmayacak seviyededir. Bir şef öldüğünde, konumu derhal genç akraba erkekleri tarafından doldurulmaktadır. Malenezya sisteminin tersine, bu sistemde güç, böylelikle bireysellikten çıkmış ve kurumsalalşmış olmaktadır.

Sahlins (1963), bu iki sistemi karşılaştırmaya tabi tutmuştur. Bu karşılaştırma göstermiştir ki her iki sistem bugünkü farklı konumlarına çok farklı –bazıları bunun yerine karşıt derler- yollardan gelerek ulaşmışlardır. Eşitlikçi, başarı-temelli Malenezya sistemi, diğer insanlarla karşılıklı ilişkiler tesis ederek güce ulaşmak için bireylerin girişimde bulunmalarını mümkün kılar. Bir erkek bu etki alanını genişletmek istediğinde, tanımadığı yabancılara ve hatta kendi köyünden olmayanlara hediyeler vermeye başlamak zorundadır. Bu ilk etap sırasında, bu verdiklerine karşılık hiçbirşey almaz; zira güven tesis edebilmesi belirli bir zaman alacaktır. Bununla birlikte, bu tür bir girişimde bulunmak 'büyük birader' için riskli bir iştir. Pek çok durumda kendi akraba ve köylüleri, 'ürün fazlası'nın dışarıya yatırım yapılması nedeniyle, verdikleri değerli hediyelere karşın pek birşey almadıklarından şikayet ederler. Bazı durumlarda, bu tür bir durum 'büyük birader'in düşüşe geçmesine sebep olabilmekte; bunun sonucunda görevden alınabilmekte, öldürülebilmekte ya da köyden gönderilebilmektedir.

Polenezya'daki düzende daimi olarak varolan problem daha başkadır fakat bu sistem de kendi içerisinde bir alaşağı etme mekanizması taşımaktadır. Profesyonel devlet bürokrasisi giderek büyür, böylece vergilerin artırılması gerekir ve bu artırılan vergiler vergi mükellefleri için çok ağır bir yük haline geldiğinde halkın aristokrasiye karşı isyana kalkışma tehlikesi başgösterebilmektedir.

Bu iki zıt örnek, siyasal bütünleşme düzeyine dair önemli bir farklılığı ortaya koymaktadır. Malenezya sistemi akraba-temellidir, eşitlikçidir ve karakteristiğini bu eşitlikçiliği ve kazanım-temelli olması oluşturmaktadır. Bunun tersine olarak Polenezya sistemi, hiye-

rarşiktir ve aristokrasi ile sıradan halk arasındaki farklılıklar temelinde oluşmuş, verili statülere dayanmaktadır. Eşitlik konusu yeterince hassas bir şekilde ele alınmadığında Malenezya sistemi çökmektedir oysa Polenezya sisteminin çökmesi için kurumsallaşmış hiyerarşik yapının, meşruluğunu kaybetmesi gerekmektedir.

Her iki sosyal tipin kabiliyetine dair önemli bir farklılık üretim fazlası oluşturmayla ilgilidir. Malenezya toplumunda uygulanan kuru tarım, geçim için gerekli olandan fazla üretmeyi zor kılmaktayken volkanik Polenezya adalarında kullanılan sulama teknikleri, tam-zamanlı bir asker ve bürokrat sınıfı istihdam etmeyi mümkün kılabilmektedir. Eğer böylesi bir üretim fazlası Malenezya'da oluşturulabilmiş olsa bu da 'büyük birader'e ve onun ailesine aktarılacaktır ve denebilir ki bunun sonucunda Polenezya'dakine benzer bir siyasal sisteme doğru gidilecektir. Gerçekten de Sahlins, Trobriand adaları gibi Malenezya toplumlarında, babadan oğula geçen, kazanılmış yerine kuşaktan kuşağa aktarılarak gelen bir siyasal güce ve dolayısıyla aristokratlar ile sıradan sülaleler arasında kesin bir ayrım yapma isteğine dair eğilimler olduğunu belirtmektedir (1963; bkz. ayrıca Keesing 1981). Bu tür bir gelişme için gerekli koşul, belirli bir katmanın hiçbir şekilde, tarımsal işlerde çalışmamasını kaldıracak kadar bir üretim fazlasını mümkün kılacak bir gelişmenin yaşanmasıdır. Bütün bu 'geçiş' eğilimleri, devletin ortaya çıkışına dair de bazı ön şartlara işaret ediyor denebilir.

Bu karşılaştırma, iki farklı siyasal topluma katılabilecek insan sayısının sınırları ile birlikte meşruluk açısından da farklılıklar olduğunu ortaya koymaktadır; merkezi Polenezya sisteminin, eşitlikçi Malenezya sistemine göre daha fazla insanı entegre edebilme kabiliyetine sahip olduğu açıkça görülmektedir. Çünkü bu sistem, maddi olarak tarımsal üretim fazlasıyla desteklenen askerleri aracılığıyla güçlü bir baskı aracına ve tıpkı Amerika'daki federaller gibi profesyonel bir yönetici sınıfa sahiptir. Sahlins'in betimlediği Polenezya sistemi, Claessen ve Skalnik'in (1978), 'devletin ilk hali' diye bahsettikleri ve sonrasında Skalnik'in (1992) 'devletli toplumlar' ile 'devletsiz toplumlar' (yani diğerleri) arasında bir ayrıma giderek bu ikisi arasındaki çatışmayı yatıştırmaya çalıştıkları şeydir.

STRATEJİK BİR EYLEM OLARAK SİYASET

Bu bölümde şu ana kadar siyaset, büyük ölçüde sistematik bir bakış açısından çözümlemeye tabi tutuldu. Her ne kadar odak nokta bir ölçüde 'büyük biraderler' gibi, öne çıkan bireyler üzerine oldu ise de aslında üzerinde durulan soru tam olarak şuydu: aktörler siyasal güçlerini nasıl en üst düzeye çıkarmaktadırlar?

Bu noktada, siyasete ilişkin iki tamamlayıcı tanım arasında bir ayrıma gitmek işimizi kolaylaştırabilir. Birincisi, bunlar faillik olarak tanımlanabilir; güç uygulanmasını da içerecek şekilde yetkili kararların alınması söz konusudur. İkincisi, bir sistem olarak görülebilir; bir toplumda hangi durumlarda gücün ve yetkinin dolaşıma girdiğine atıf yapılabilir. Eğer birinci tanım alınırsa, siyaset, bireyler ya da gruplar arasındaki bir rekabet olarak gözükecektir. Bailey'e göre, siyasal bir sistem kuran kurallar, 'bedeller, insan gücü, liderlik, rekabet ve kontrol'dür (Bailey 1969: 20). Yok eğer ikinci tanım kullanılırsa siyasetin nihai amacı, bütünleştirici güçte yatar hale gelir.

Malenezya'da görülen 'büyük birader' tartışması, 'büyük birader' olma isteği arkasında yatan güdülerin, dolaylı olarak Malenezya toplumlarında siyasal dayanışma oluşmasını sağlayıcı olduğunu göstermiştir. Eğer böylesi bir bakış açısını tutarlı bir şekilde uygularsak 'toplumlar'ın bir dizi stratejik eylemin istenmeyen sonuçlarından başka bir şey olmadığı izlenimi vermiş oluruz. Elbette aynı anda da aktörlerin stratejilerini, eylemleri üzerinde kısıtlamalar getiren bir sistem (veya toplum) içerisine oturtmaları gereğini. Sosyal yaşama dair bu ikilik daha önce masaya yatırılmıştı, şimdiyse bunun siyasal süreçle olan ilişkisi üzerinde durmak istiyoruz.

Kuzey Pakistan'daki Swat Pathanları, hububat üreticisidirler (Barth 1959). Toplumun küçük bir kesimini oluşturan Paktunlar, neredeyse toprakların tamamına sahipken, toplumun çoğunluğu onların kiracıları durumundadır. Pathanlar, ataerkildirler ve bütün resmi siyasal güç erkeklerin elindedir. Sadece oğulları bu gücü babalarından alabilirler fakat bütün erkek çocukların buna hakları vardır. Toprak sıkıntısı çok büyüktür ve Swat vadisindeki en önemli siyasal konular, top-

rak mülkiyeti üzerine olan konulardır. Bu tür anlaşmazlıklarda sülale düzeyindeki katmanlar, birer siyasal birliktelik olarak ortaya çıkarlar. Bununla birlikte, Nuerlerdekinden farklı olarak Pathanlar kendilerini genellikle baba tarafından yakın oldukları akrabalarına değil uzak olanlara uydurmaya çalışırlar. Bunun sebebi, miras kuralları nedeniyle , baba tarafından yakın olan akrabalar arasında toprakların sınırlarını çizmenin zor olmasıdır ve dolayısıyla her bir taraf, diğer tarafın toprağına doğru genişleme eğilimi göstermektedir. Bu nedenle Pathanlar, kendilerini sınır komşusu olmadıkları ve dolayısıyla pek de ilgilenmedikleri uzak akrabalarına göre ayarlarlar. Bu yolla, Swat vadisinde, 'siyaset, yedi-yabancıyı, yatak-arkadaşı haline getirmektedir'. (Buna karşın erkek kardeşler, toprak kavgasına tutuşmazlar çünkü kardeşler arasındaki dayanışma normları genişleme itkisinden daha güçlüdür).

Bir Paktunun, sahip olduğu toprakları genişletebilmesi için şöylesine bir siyasal sürece; çok sayıda çalışana ihtiyacı vardır. Bu çalışanlar, hem toprağı ekip biçebilir ve gerektiğinde de askerlik hizmetine gidebilirler. Dolayısıyla toprak ve çalışanlar birbirine zıt iki unsur gibidir. Daha önceden ekilip biçilmeyen, bakir bir toprak alanı bulunmadığı için toprak ve çalışanlara sahip olma yarışı adeta, diplomatik bir kim kaybedecek oyununa dönüşür; zira, birinin kazanması, diğerinin kaybetmesi demektir. Dahası, Barth, bu oyunun sülale katmanları değil bireyler arasında oynandığına vurgu yapar. Birliktelikler ve bloklar, bireysel aktörler tarafından pragmatik bir temelde, durumsal olarak oluşturulurlar.

MAKSİMİZASYON VEYA SINIF MÜCADELESİ?

Barth, Swat Pathanları'nda, siyasete dair yaptığı klasik olmuş çalışmasında, maksimizasyon için bireysel stratejilere odaklanır: insanlar kaynaklarını nasıl bir yatırım için kullanmaktadırlar, değer artışı için birbirlerine (yerel tanımıyla toprak ve çalışan konusunda) nasıl üstünlük kurmaktadırlar? Talal Asad (1972), Barth'ın çözümlemesini yeniden yorumlarken, Swatlardaki güç farklılıklarının, onların siyasal sisteminin karakteristik bir özelliği olduğunu ve bunu dikkate

almayan analizlerin yanlış yönlendirici olacağını ileri sürmektedir. Asad, ilk ve en önemli şey olarak, çoğunluğun yoksulluk ve güçsüzlük içerisinde kalmasına sebep olan toprağa erişimdeki eşitsizliğe göndermede bulunur. Daha sonra işaret ettiği işçi-işveren sisteminin, çalışan kesimi, belki de isyana götürecek olan bir sınıf-bilincine ulaşmaktan alıkoyduğunu belirtir. Bu çalışanlar, çalıştıkları işverenlere olan bağlılıklarına göre bölündüklerinden, bir sınıf olarak kendi çıkarlarının peşinden gitmek için örgütlenme kabiliyetinden yoksundurlar. Bu noktada, baskıcılarla çarpışmak yerine birbirleriyle çatışmaktadırlar.

Asad, Barth'ın bireysel-oyun-teorisi yerine Marx'ın mülkiyet ve güç farklılıklarına dayanan analizini önermektedir. Bu iki yaklaşımın her ikisinin de siyaset çalışmalarıyla ilgili çok farklı soruları gündeme getirdiği çok açıktır fakat siyasal alana dair getirdikleri kavramsallaştırmalar çok başka başka olmaktadır. Asad, bireysel eylemlerin sistematik parametrelere bağlı olması nedeniyle görece daha az ilginç olduğunu çağrıştıran sistematik bir bakış açısını önermektedir; Barth'ın çözümlemesindeki odak noktalar, sistematik biçimin temelde eylemin bir sonucu haline geldiği bireysel aktörün stratejileridir. Her iki yorumlayış biçimi de geçerlidir ancak aralarındaki uyuşmazlık çok farklı sonuçların doğacağını ortaya koyucudur.

Fredrik Barth (1928-), Chicago, Oslo ve Cambridge üniversitelerinde eğitim aldı. Irak'ın kuzeyinden, İran'ın güneyindeki Buhtan'a ve Bali'ye kadar çoğunlukla Asya'da olmak üzere çeşitli yerlerde muazzam bir alan çalışması yaptı. İlk geniş kapsamlı monografisi olan *Political Leadership among Swat Pathans* (1959), daha sonradan artacak olan yapısal-işlevselcilik eleştirilerine önemli bir katkı niteliği taşıdı. Barth, oyun teorisi ve aktör-temelli maksimizasyon modellerine dayanarak siyaseti bir sosyal bütünleşme aracı değil, bireylerin güçlerini artırdıkları bir alet olarak gördü.

Daha sonradan, *Models of Social Organization* (1966) adlı makalesinde sunduğu fikirler, dinamik, aktör-temelli, alternatif topluma ve kültüre dair kalıcı bir model olarak İngiliz sosyal antropolojisinde yaygın hale gelmiştir. Bunun arkasından Barth, etnisite ve karmaşık sosyal sistemlere dair (*Scale and Social Organization*, 1978) araştırma stratejileri konusunda önemli kitaplara (*Ethnic Groups and Boundaries*, 1969) katkılar yapmış ve kendi derlediği eserler yayımlamıştır. 1970'den itibaren Barth, temel olarak bilginin bölüşümü ve bunun toplum ve kültüre dair yapılan kavramsallaştırmalarla ortaya çıkan sonuçlarıyla ilgili sorular üzerine kafa yormuştur. *Ritual and Knowledge among the Baktaman* (1975) ile *Cosmologies in the Making* (1987) eserleri, Yeni Gine'de yaptığı alan çalışmalarına dayanırken *Balinese Worlds* (1993), Bali kültürünün tektip ve birörnek olduğu yönündeki yaygın görüşü sarsmış ve Bali kültürünün nasıl benzerlikten çok değişkenlik ürettiğini ortaya koyan bir model geliştirmiştir.

SÖMÜRGE-SONRASI DÖNEMDE DEVLET

Karmaşık, devletli toplumlardaki siyaset ve siyasal kültüre daha detaylı olarak, özellikle de kültürel karmaşıklık bağlamında 16. ve 19. Bölümlerde değinilecektir. Ancak burada kısmen dünya üzerindeki toplumların çoğunluğunun devletsiz oldukları gibi yanlış bir izlenim vermemek için devlet siyasetinin çeşitli yönleri üzerinde durmakta yarar var. Devletin rolü, yerel topluluklara indikçe çok büyük değişkenlikler gösterse de –neredeyse varlığı hiç belli olmamaktan çoğunluk kamusal durumlardaki en önemli belirleyici olmaya kadar- elbette ki bu böyle değildir. Pierre Clastres (1977)'in de aralarında bulunduğu kimileri devletin ortaya çıkışını ve devletsiz halkların birleşmek zorunluluğu hissetmelerini, kültürel tarihin en önemli dönüm noktası olarak görürler. Etnografik veya tarihsel değerlerinin yanı sıra yukarıdaki örneklerden çıkarılacak temel ders siyasete dair ortaya koydukları yaklaşımlar ve modeller açı-

sından karşılaştırma imkanı vermeleridir. Günümüzde modern devlet bir vakadır ve neredeyse dünyanın her yerindeki yerel topluluklar üzerinde etkilidir. Üçüncü Dünya toplumlarındaki çoğunluk siyaset bilimi kitaplarındaki genel eğilim, yerellerin devletin yasalarına ve baskısına boyun eğdikleri şeklindedir. Max Weber'in (1978; Giddens 1985) meşhur ifadesiyle, devletin tekel olduğu en temel iki alan, vergi toplamak ve gerektiğinde meşru bir zor kullanma gücü uygulamaktır. Dolayısıyla devlet, bu gücünü çeşitli şekillerde kullanmakta ve üyelerinden ya da vatandaşlarından yeni bir takım taleplerde bulunabilmektedir ve çok sık olarak da meşruluğunu sorgulayan grupların bağlılıklarını yeniden sağlayarak sisteme uymaları için de güce başvurmakta ya da güç kullanma tehdidinde bulunmaktadır.

Aşağıdaki örnek, devlete dair sosyal bilimciler tarafından pek fazla çalışılmayan bir süreci, özellikle de devletin halkından bağımsız bir yapıya kavuşması yönündeki bir oluşumu yansıtması bakımından ilginç olabilir.

Kajsa Ekholm Friedman (1991, 1994) tarafından çalışılmış olan Orta Afrika ülkesi Kongo, bağımsızlığını 1962'de Fransa'dan almıştır. Nüfus yoğunluğu düşüktür ve doğal kaynaklar bakımından zengin bir yerdir. Ancak buna karşın, ülkede, bağımsızlık süreci boyunca sürekli bir ekonomik gerileme ve 1990'ların başlarında, devlette önemli bir çözülme süreci yaşanmıştır: okullar, hastaneler ve yollar onarılamaz olmuş, rüşvet ve nepotizm bürokratik etkinliği engellemiş ve devlet, yoksulluğun vurduğu bölgelerdeki insanların ızdırabını dindirmek için hiçbirşey yapamaz hale gelmiştir. Kamu hala en büyük işveren konumundadır ve üretim araçları devletin elinde olduğundan, devlete ait çok büyük kaynaklar vardır.

Ekholm Friedman'ın çözümlemesi iki düzeye odaklanmaktadır: bir tarafta, devlet örgütü ve hükümet ile çalışanları; ve diğer tarafta da yerel topluluklardaki aktörler. Ona göre devlet, dış ticaret ve yardım kuruluşlarından elde ettiği bağımsız bir gelir kaynağı ile kendisini halkından bağımsızlaştıran bir süreç yaşamıştır. Ekholm Friedman, Kongo'nun günümüzdeki idarecilerini açıkça kar-

şılaştırdığı Afrika'daki geleneksel şefliklerden farklı olarak burada, ülkenin sakinlerine destek olmak gibi bir ihtiyaç olmadığını: pekala vatandaşların vergisi olmaksızın ve askerlik hizmeti gerekmeksizin de işlerin yapılabildiğini, yazmaktadır. Ekholm Friedman, Goran Hyden'den ödünç aldığı bir metaforla Kongo Devletini, ülkenin üzerinde yüzen bir balona benzetmektedir.

Devlet yönetimi, en önemli ilke olarak akrabalık üzerinde liyakattan çok patronaja dayanmaktadır. Böylelikle de çok büyük birkaç akraba grubu, bütün devlet bürokrasisini kontrol etmekte ve ahlaki bir yükümlülük olarak akrabalarını işe almak gibi bir yola gitmektedirler. Ekholm Friedman bunun bir sonucu olarak iyi eğitimli pek çok Kongolunun, devlette asla istihdam edilemeyeceklerinden eğitimlerini tamamladıktan sonra yurt dışında yerleşmeyi tercih ettiklerini kaydetmektedir.

ÖRTÜK KABULLENME

İnsanlar, böylesi bir adaletsizlik karşısında neden ayaklanmamışlardır? Bu sorunun, Ekholm Friedman'ın çözümlemesinde yer alan cevabı, o insanların kozmolojisinde ve yerel örgütlenme biçiminde yatmaktadır. Ekonomik değişmeler ve göç nedeniyle, yerel klan daha fazla insanları birlikte hareket eden gruplar halinde örgütleyememektedir. Dahası, Kongolular, bir problemleri olduğunda bir ticari birlik oluşturmak yerine kabile büyücüsüne, gaipten haber vericilere veya dini önderlere danışma eğilimindedirler. Gerçekten de Ekholm Friedman, yönetimdeki ailelerin aşırılıklarına karşı vatandaşlarda var olan örtük kabullenmeyi açıklamak için Kongolularca ortaya konulan siyasal hareketlerin nasıl da hızla dini kültlere dönüştüğünü göstererek, Kongo'da yaygın olarak görülen 'sihirsel dünya görüşü'ne büyük bir vurgu yapmaktadır.

David Kertzer (1988, s.39), "ister tarihsel izahatlara isterse bugünkü dünyaya' bakılırken 'insanı en çok çarpan şey, baskıya maruz kalanların, kendilerini sömüren siyasal sistemi ortadan kaldırmak için ayaklanmaları'ndan çok bu türden toplumlarda yaşayan insanla-

rın gösterdikleri uysallıktır", diye yazar. Kertzer bu durumu, içinde yaşanılan sosyal düzeni kurmada ve doğal göstermede ritüellerin ve ideolojilerin rolüne vurgu yaparak açıklar; ki o bunu 'mistifikasyon' olarak tabir eder (bkz. ayrıca 14. Bölüm). Hakim söylemler ve alışkanlıklara bağlı hafızalar (bkz. 6. Bölüm), Connerton'un ifadesiyle vücudun hareketleriyle ve anma törenleriyle meşruluk kazanmaktadır. Bununla birlikte, Kongo'nun durumundaki merak uyandıran yan, Polenezya şefliğindekinden farklı olarak vatandaşlarını sömürme ya da baskı altına alma yoluna gitmemesi ve onları adeta yok saymasıdır.

Ayrıca, örtük kabullenmenin kesinkes evrensel bir olgu olmadığı da dikkate alınmalıdır. Bu noktada, özellikle Orta ve Güney Amerika ülkelerindeki daha adil bir siyasal ve ekonomik düzen kurmayı amaçlayan sosyal hareketler ve köylü ayaklanmalarının yaygın olduğu ve zaman zaman da mevcut sosyal düzeni ve baskın güç ilişkilerini değiştirmeyi başarabildikleri belirtilebilir (Gledhill 2000). Çin, Hindistan, Filipinler ve Hintçini (Indochina) de dahil olmak üzere Asya ülkelerinde de içerisinde köylülerin yer aldığı veya siyaseten önem arzeden güçlü sosyal hareketler olagelmiştir. Afrika ülkelerinden, karşılaştırılabilir örneklerin olmayışı belki de Ekholm Friedman'ın çalışmasıyla açıklanabilir, kimbilir? Onun çalışması, hem güçlü ve hem de zayıf olan bir devletin, halkını harekete geçiremediğini fakat buna karşın katı bir şekilde örgütlendiğini ve maddi kaynakları büyük ölçüde kontrolü altında bulundurduğunu ortaya koymuştur. Gerçekten de Ekholm Friedman, hem devlet ve hem de yerel topluluklar düzeyinde Kongo'da yaşanan değişimlerin modernleşme ile uyuşabilir nitelikteki Afrika geleneğinin en az işlevsel olanlarından oluşan bir kombinasyonu yansıttığı sonucuna varır. Sakinler, kendi çıkarları doğrultusunda bir siyasal örgütlenmeye gidememektedirler: klan, işe girmeler, siyasal örgütlenme ve sosyal güvence konularından kanallar açabilen bir işleve sahip olamamakta ve bağımsızlığa yeni ulaşmış bireyler, başvuracakları bir iş piyasası bulamamaktadırlar. Devlet yönetimi, kendi kendisini akrabalık temelinde meşrulaştırmakta ve gücün yeniden üretilmesini sağlamaktadır fakat daha önceden aristokrat sülalelerin, çalışanlarına karşı gösterdikleri yükümlülüklere dair geleneksel bağları zora sokmaktadır.

SİYASAL ŞİDDET

Günümüzdeki pek çok toplumun, Ekholm Friedman tarafından çalışılmış olan çözülme içerisindeki Kongo'dan (tabi burada birdenbire patlak veren etnik şiddeti saymazsak) daha barış içerisinde olmadığı pekala söylenebilir. Mesela, bunlardan biri onyıllar boyunca Kuzey İrlanda olmuştur.

Kuzey İrlanda'daki militaristler ve militanlar üzerine yazan Allen Feldman (1991), insanların şiddete başvururuken nasıl koşullandıklarıyla ilgilenmiştir: insanlar bu esnada ölümü göze almakta ve vücutlarını birer silah gibi kullanmaktadırlar. Feldman, çatışmanın siyasal yönlerini, oldukça geniş bir ölçekte ve etraflıca ele almaktadır fakat ilk etapta yer almış olan yarı- militaristlerin tecrübelerine ve anlatımlarına odaklanmıştır. Onun kitabı, 'insan vücudunun siyasal şiddet ile metaalaşması ve araçlaştırılması' hakkındadır (Feldman 1991, s.8) ve siyasal bir öznenin, nasıl 'insan vücudu, itirafçı toplum, devlet ve ütopik, hayali bir toplumu –Kuzey İrlanda ve İngiliz Ulster gibi- içeren bir alanda devamlı olarak' yeniden üretildiğini gösterir (s.9).

Yazar, İrlanda Cumhuriyet Kurtuluş Ordusu ve İrlanda Ulusal Bağımsızlık Ordusu mensuplarından aktardığı uzun alıntılarla, insan vücudunun nasıl bir nesne veya araca dönüştürüldüğünü desteklemektedir: ölü ya da canlı insan vücutları hakkında konuşmak için kullanılan kelime sayısı oldukça çarpıcıdır. Yaptığı anlatımlarda, 'birinin işini bitirmek', 'kıçının üstüne oturtmak' ve 'halletmek' gibi öldürmekle ilgili üstü kapalı sözler geniş yer tutar. Hapishanede bir direniş olarak vücudun yine ön planda olması, vücudun siyasal bir araç olarak önemini teyit etmekte ve buradan hareketle Feldman, 'Kirli Protestoyu' (yıkanmamak istememe), 'Battaniye Protestosunu' (hapishanede verilen tektip battaniyeleri kullanmak istememe) ve tekrarlanan açlık grevlerini çözümlemeye tabi tutmaktadır. Bütün bu, sık sık yaşanan kavgalarda ve fiziksel tarassutun korkutucu biçimlerde, kişilerin vücutlarını meşru olmayan şekillerde nesneleştirmesiyle kendini gösteren hapishanenin, mahpusların vücudu üzerindeki kontrolünü engelleyici yollar, Foucault'un izinden gidersek, bu durum her bir mahkumun bireyselliğini topluma verdiği ve kendi

vücudu üzerindeki kontrolünden vazgeçtiği toplu karşı koyuşa –özellikle açlık grevlerinde- dair ritüelleşmiş eylemler olarak görülmektedir. Bağlılarla, Cumhuriyetçiler; Protestanlarla Katolikler arasındaki zıtlaşma böylelikle sadece şiddet içeren eylemler aracılığıyla değil aynı zamanda da hapishanede yaşanan zorluklar ve hakaretlerle zirve yapmaktadır.

Feldman, Kuzey İrlanda'daki çatışmayı açıklamaya çalışmamakta fakat neden bazı sakinlerin kendilerini şiddet içeren eylemlere adadıklarına dair bir anlama imkanı sağlamaktadır. Feldman, siyasal şiddeti, iki zıt siyasal ideolojiden kaynaklanan çatışmayı bedenen tecrübe etmenin bir sonucu olarak çözümlemeye tabi tutmaktadır. Bu yolla, yakın zamanlarda antropoloji teorisinin ana odak noktalarından biri haline gelen (Riches 1986) şiddet konusu daha anlaşılabilir bir hale gelmektedir. Siyasetteki faillik ve yapı hakkındaki daha önceki tartışmalarla ilgili olarak Feldman'ın modeli, aynı anda hem kişiye ait ve hem de sosyal sisteme dair çeşitli yönleri ifade eden, sosyal olarak koşullanmış vücut üzerine odaklanmış her iki boyutu da içine almaktadır.

Siyasal şiddet çok çeşitli biçimlerde karşımıza çıkabilir. Geniş kalabalıkların terör, işkence ve soykırım ile sindirilmesi veya uçlara itilmesi, sömürge dönemindeki pek çok sessiz ve güçsüz kesim ile Güney Amerika'daki sömürge sonrası yaşanan devlet şiddeti hakkında yazan Michael Tausing (1988) tarafından ele alınmıştır. İç savaş olarak siyasal şiddet, Sinli milliyetçilerce, Tamillerin şeytan olduklarını destekleyen antik Sin mitleri ve kutsal metinlere dair belirli yorumlamalar kullanılarak nasıl da şeytani bir Tamil imgesinin oluşturulduğunu ve beslendiğini gösterdiği, Sri Lanka üzerine olan çalışmasında Bruce Kapferer tarafından analiz edilmiştir. Liisa Malkki de (1995) Tanzanya'daki Burundi üzerine yaptığı çalışmasında bilgi kaynaklarından edindiği detaylı alıntılara dayanarak geçmişe dair belirli imgelerin nasıl da bölgedeki diğer ana etnik grup olan Tutsilerle olan ilişkideki husumete ve kayıplara vurgu yaparak bir çeşit 'mitsel-tarihe' dönüştüğünü göstermektedir. Benzer şekilde fakat farklı türde bir malzemeye dayanan Peter van der Veer (1994), Hindistan'daki militan Hintlilerin nasıl da 1992-3'teki Ayodhya çatışmalarıyla sonla-

nacak olan güçlü İslam-karşıtı duyguları meşrulaştırmak için geçmişe dair belirli bir yorumlamanın geliştirildiğini gözler önüne sermektedir (Daha sonra, özellikle de 17. Bölümde geçmişin siyasal amaçlara uydurulması daha detaylı olarak ele alınacaktır.)

Antropolojide, siyasal şiddetin karakteristik bir biçimi olarak savaş kavramı –hiç de şaşırtıcı olmayan bir şekilde- büyük bir değişkenlik gösterdiğinden karşılaştırmalı olarak tanımlanması zor olagelmiştir (Descola ve Izard 1992). Örneğin Yeni Gine'nin yüksekle-rindeki bir savaş, illa, yirminci yüzyıl Avrupa'sında yaşananlar gibi çok sayıda can kaybı ile sonuçlanacak diye birşey yoktur (Knauft 1990). Bruce Knauft, daha ileri giderek rutin olarak sınıflandırıldığı şekliyle Sömürgeleştirme dönemindeki Avrupalılarla Malenezyalılar arasında yaşanan ve 'Malenezya mücadelesi' denenden 'gangsterlerin' veya *raskolların* sokak çatışmalarına kadar altı tür şiddetten bahseder (Knauft 1996, s.137).

Bütün bunlar, ne tür bir siyasal şiddet içermektedirler? Ayodhya'da, Burundi'de ve Belfast'taki gibi birbirinden farklı şiddet olaylarının layıkıyla karşılaştırılabilmesi için yeterli özelliklere sahip midirler? Belki de Feldman'ın fiziki tecrübelerle güçlü bir şeytani ideolojinin karışmasına odaklanan çözümlemesi, karşılaştırma için kullanışlı bir başlangıç noktası olabilir (bkz ayrıca Krohn-Hansen 1994). Pek çok antropolog, bir gün gelecek ve belki de bugün 'etnik şiddet' olarak ifade edilen şeyin aslında bir tür siyasal şiddet olduğunu anlamaya çalışacaktır.

Antropoloji, toplum ve kültürün çeşitli yönleri arasında varolan karşılıklı ilişkileri anlamayı amaçlaması anlamında bütünlükçü bir disiplindir. Sonraki bölümlerde siyasal süreçlerle ilgili burada bir önhazırlık yapılan bu konular, daha derinlemesine irdelenecektir. İdeoloji, güç ve meşrulaştırma konusundaki sorulara yeniden dönülecek ve karmaşık, devletli toplumlardaki siyaset konusu da daha derinden ortaya konulacaktır. Bu nedenle, alış veriş ve tüketim konusundaki bir sonraki bölüm, ekonomi üzerine olanla birlikte siyasete dair bakış açılarını da işin içine dahil etme arayışındadır.

İnsan Haklarına Antropolojik Bakış Açısı

İnsan hakları üzerine yapılan tartışmalarda evrenselci ve göreceli bakış açıları hep bir çatışma içindedir. Bir taraftan, insan haklarının dünya genelinde yaygınlaşması gereken bir şey olduğu ve dolayısıyla, belirli bir toplumun ürünüymüş gibi görülmemesi gerektiği ileri sürülebilmektedir. Diğer taraftan, insan hakları fikrinin hiç kuşkusuz modern zamanların Avrupa'sında geliştirildiğine ve bu nedenle, 1948 tarihli İnsan Hakları Evrensel Bildirisi'nin, adından da anlaşılabileceği gibi herşeyden önce 'evrensel' fakat daha ziyade modern Avrupa sosyal felsefesinin bir çocuğu olduğuna işaret edilmektedir. Eğer sonraki görüş doğrultusunda gittiğimiz takdirde Amazon ve Afrika toplumlarında da Batı Avrupa'daki hükümlerin geçmesini ve yasal güvence altına alınması gerektiğini ileri sürmek kültür-merkezli bir hata olabilir. Bu türden bir mantığa göre, her toplum, kendi adalet ve haklar anlayışına sahip olduğundan kendi kavram dünyasına göre anlaşılmalıdır. Birinci evrenselci düşünce çizgisine göre ise sırf bizimkilere benzemeyen bir tarihe sahipler diye Avrupalı olmayan, kabile toplumlarının insan haklarını yok saymak gayri-insani ve kibirli bir durumdur.

Alison Dundes Renteln (1990), yüzün üzerinde toplumdan elde ettiği bulgularda deneyimsel olarak evrensel insan hakları olup olmadığını soruşturmuştur. Cevapsa, hayır'dır. Neyin doğru ve yanlış kabul edildiği, suç işleyenlere karşı ne tür bir cezalandırmanın meşru görüldüğü ve neyin ciddi bir suç sayılıp neyin sayılmadığı konularında, toplumlar arasında çok büyük bir değişkenlik söz konusudur. Mesela bazı toplumlar, geleneksel olarak büyücülüğe ölüm cezası vermişlerdir; bazıları, hırsızlığı işkenceyle cezalandırmışlardır; bazıları, cinayet mahkumlarını elektrikli sandalyeye göndermişlerdir; ve bugün bile bazıları, 'ifade özgürlüğü'nü değerli kabul edip güvence altına alan bir kural getirmemişlerdir.

Bununla birlikte Renteln'in vardığı sonuç, en azından '*lex talionis*' denen veya 'göze göz, dişe diş' diye bilinen bir evrensel ilkenin varolduğu şeklindedir. Hemen her yerde, verilen cezanın suçun büyüklüğüyle doğru orantılı olması gerektiği yönünde bir kural var gibi görünmektedir. Bütün bunlarla birlikte Renteln, gelecekte insan haklarının diğer toplumlara dayatılan Avrupalı veya Batılı bir ilke olmaması için bu türden değişkenliklerin bazılarının göz önünde bulundurulması gerektiğini belirtmektedir. Buna karşın onun ele almadığı konu, yirminci yüzyıl boyunca, insan hakları fikrinin, bu ilkelere karşı gösterilen göreceli duruşla hiç de örtüşmeyecek biçimde, buna daha önceden yabancı olan insanlarca giderek artan şekilde kabul edildiği gerçeğidir. Çok farklı bir analitik çerçeve oluşturan Richard Wilson (1977)'un hareket noktası, 'aşiretlerin dünyası' değil devletlerden ve hukuk sistemlerinden oluşan günümüzün dünyasıdır. Wilson, Guatemala ve Güney Afrika'da yaptığı kendi çalışmalarına dayanarak insan haklarına dair yerel söylemler ve pratikleri yerel bağlam içerisinde değerlendiren ve ayrıca insan haklarını farklı toplumlarda uygulamaya çalışmanın doğurduğu çatışmaları belirten karşılaştırmalı bir antropoloji için çağrıda bulunur.

OKUMA ÖNERİLERİ

Fredrik Barth: *Political Leadership among Swat Pathans*. London: Athlone 1959.

Pierre Clastres: *Society against the State*. Oxford: Mole 1977.

John Gledhill: *Power and its Disguise: Perspectives on Political Anthropology*. 2nd edn. London: Pluto Press 2000.

Richard A. Wilson, ed. *Human Rights, Culture and Context*. London: Pluto Press 1997.

12

ALIŞVERİŞ

Batı için para neyse dünyanın geri kalanı için de akrabalık odur.

– Marshall D. Sahlins

Tıpkı siyasetin antropolojik açıdan çalışılmasının siyaset bilimi dalından net bir biçimde farklı olması gibi ekonomik antropoloji de kendisini, önemli açılardan, diğer ekonomi disiplinlerinden ayrı tutar. Antropologlar her zaman –en azından Malinowski'den bu yana– ekonominin, sosyal ve kültürel bütünün bir parçası olarak bütünleşme yollarına dikkat çekme arayışında olmuşlar ve ekonomik sistemlerin ve eylemlerin, ancak ve ancak kültürün ve toplumun diğer yönleriyle olan karşılıklı ilişkisine bakılarak tam anlamıyla anlaşılabileceğini ortaya koymaya çalışmışlardır. Tıpkı siyasetin, siyaset-dışı yönler de dahil olmak üzere daha geniş bir sistemin bir parçası olarak görülmesi gerektiği gibi ekonomiyi de yalıtılmış bir 'sektör' olarak doğru şekilde çalışmak mümkün değildir. Aynı zamanda, hangi açılardan bir sosyal ve kültürel ürün olduğunun gösterilmesi şarttır ve her ne kadar modern toplumlardaki ekonomik sistem, sosyal yaşamın diğer yönlerinden bağımsız tutularak 'rasyonel' sayılsa ve değer-bağımsız olduğu düşünülen piyasa koşullarına dayandığı düşünülse de geleneksel toplumların yanı sıra modern toplumlara da bu gözle bakmak gerekmektedir. Gayet yerinde bir şekilde, *The World of Goods* (Douglas ve Isherwood 1978) başlığıyla yayımlanan kitap, modern toplumlarda insanların neden bu kadar çok mal sahibi olmak istedikleri sorusuna antropolojik bir cevap bulmaya çalışmaktadır. Akademik ekono-

mistlerce ve hatta dışardan kimselerce öyle kabul edilmese bile bu tür toplumlarda tanık olunan tüketimin arkasında yatan motif, doğal olmaktan oldukça uzaktır. Örnek olarak, eğer her ikisinin de besin değerinin eşit derecede zengin olduğu ve hatta B yiyeceğinin A'ya oranla daha ucuz olduğu gösterilebiliryorsa neden hala bazı insanlar, B yerine A'yı satın almak isteyebilmektedirler? Bu sorunun kesin cevabının, kar maksimizasyonu veya 'rasyonel tercih' analizi içerisinde değil söz konusu toplumdaki kültürel kategorilere dair yapılan analizlerde aranması zorunludur. Hemen heryerde insanlar, karlarını en üst seviyeye çıkarmaya çalışsalar da neyin değerli olduğu kültürel olarak ve bireyden bireye değişkenlik göstermektedir.

Tüketim ve alışveriş konusunda yapılan antropolojik çalışmalar bizim dışımızdaki insanların ekonomik yaşamlarına dair değerli içgörüler sağlamaktan başka ekonominin, kapitalist biçimde düzenlenmesinin tek yol olmadığını da gösterebilir. Şu anda küresel olarak egemen konumdaki kapitalist ekonomi, aslında dünya tarihi açısından yeni birşeydir. Kültürel tarih açısından bakıldığında, insan, yaşamının %90'lık bir kesiminde avcı toplayıcı olarak ve geriye kalan sürenin önemli bir bölümünde de hayvancılık veya tarımla uğraşmıştır. Eğer insanlık tarihini bir gün olarak düşünürsek, modern sanayi, gece yarısına beş kala ortaya çıkan bir şeydir, denebilir. Bu durum, bu bölümün hareket noktası olarak, kapitalist-olmayan ekonomileri almasındaki temel nedendir.

Kapitalist Piyasada Tüketim

Tüketime dair karşılaştırmalı bir yaklaşım, ekonominin salt yaşam sürdürmeyle ilgili birşey olmadığını açıkça ortaya koymaktadır. İsterseniz yiyeceği ele alalım. Biftek mesela, neden orta sınıfta işçi sınıfındakinden daha nadir yenmektedir? Neden Asya'da ve Avrupa'da gelişirken, Afrika'da *haute* mutfağı gelişmemiştir (Goody 1982)? Neden Batsfjord sakinleri (Norveç'in kuzeyinde) 1970'lerde karides –ki daha öncesinde 'yenebilir olmadığı' düşünülmüş (Lien 1988) ve hayvan yemi olarak kullanılmıştır- yemeye başlamışlardır? Neden pek çok Kuzey Amerikalı, at eti yemeyi reddetmektedir (Sahlins 1976)?

Bu tür sorular sormaya başladığımızda tüketimin salt doğuştan getirdiğimiz fiziksel ihtiyaçlarımızın karşılanmasından ibaret birşey olmadığı ortaya çıkmaktadır. Bu durum belki de geleneksel toplumlardan çok tüketicilerin daha fazla seçeneğe sahip oldukları modern toplumlarda daha kolay gözlenebilmektedir (bu türden toplumların 'tüketim toplumu' diye adlandırılmaları bütünüyle sebepsiz değildir). Bununla birlikte, geleneksel toplumların kendi 'tüketim kültürleri' vardır ve gitgide daha fazla kapitalist alış veriş sistemiyle bütünleşmektedir. Dünyanın her yerinde insanlar televizyon izlemekte, yiyecek, şeker ve kıyafetler satın almakta, yani tüketmektedirler. Bu sayede, yiyecek ve giyecek vb. gibi ihtiyaçların kültürel olarak belirlenmiş şekilde karşılanmasıyla diğer insanlardan farklı olduklarını dile getirmiş olmaktadırlar –zaman zaman da bunu gösteriş tüketimi ile yaparlar. Kendisini, tüketimin, ihtiyaçların rasyonel bir şekilde karşılanması olduğu düşüncesiyle sınırlayan bir teori, bu ihtiyaçların yerel olarak nasıl algılandığını sorgulamaz ve neden bazılarının, mavi yerine kırmızı pantolon almayı yeğlediklerini veya Avrupa'daki eğitimli, orta sınıfın, ağlayan Çingene çocukları tablosunu kaba bulduklarını açıklayamamaktadır (Bourdieu 1979). Bu tür sorulara cevap bulabilmek için ekonomiye antropolojik açıdan yaklaşmak ve tüketimi, kültürel bir sistem olarak çalışmak elzemdir.

Antropolojide ekonomi, en azından iki ayrı şekilde tanımlanabilir. Bunlardan biri, malların üretimi, bölüşümü ve tüketimi ile toplumdaki maddi-olmayan malzeme olarak sistematik tanımlamadır. Diğeri ise aktörlerin karlarını en üst noktaya çıkarmak için eldeki araçları kullanmasına odaklanan aktör-merkezli tanımlamadır. Zaman zaman özcü ve biçimci olarak da adlandırılan bu iki bakış açısı, son bölümde ortaya konulan, siyasete ilişkin iki farklı yaklaşıma, gerçekten de sosyal bilimler içerisinde aktör-temelli ve sistem-merkezli açıklamalar arasında olmak üzere varolan genel gerilime karşılık gelirler. Tıpkı Dumont'un kata ilişkin etnosantrik kavramsallaştırmalara

(10. Bölüm) ve Asad'ın Swat vadisindeki siyasete dair yapılan aktör-temelli açıklamaya (11. Bölüm) karşı çıkması gibi, Sahlins (1972) de bir karşılaştırma kavramı olarak ekonomi biliminin, bir öncül olarak büyük ölçüde yaslandığı, 'rasyonel fail' (*homo economicus*) modeline karşı çıkmaktadır. Sahlins, kapitalist toplumların karakteristiğini, karını en üst noktaya çıkarmaya çalışan ve ekonomik davranışını fayda-maliyet hesapları üzerine kuran bireyin oluşturduğunu ancak bireyin maksimizasyonu, üretimin bireysel yerine hanehalkı ile yapıldığı toplumlarda bir anlam ifade etmemektedir. Sahlins, tarım ekonomisti Chayanov'un, Rus köylüsünden edindiği bulgulara dayanarak, köylülerin karlarını en yüksek seviyeye çıkarma arayışında olmadıklarını; ondansa, sadece hayatta kalmak ve kafi miktarda bir üretim fazlası sağlamak için uğraştıklarını ileri sürer; yani bir anlamda köylüler, 'azamici (maximiser) değil optimumcudurlar (optimiser)'. Bunun karşısındaki 'biçimselci' bakış açısı, bunun sadece, köylülerin bankerlerinkinden farklı öncelikleri olduğunu; yani, iki tarafın azamileştirmek istedikleri değerlerin farklı farklı olduğu yoksa ekonomilerin, niteliksel olarak farklı ilkelere göre işlemesi demek olmadığı şeklinde yanıt verebilir. Buradan hareketle, 'boş zamanın' da azamileştirilebilecek bir değer ifade ettiği ileri sürülebilir.

Bu çelişkili durum, farklı toplumlardaki insanlar arasında benzerlik ve farklılıklar olmasıyla ('bizim dışımızdaki insanlar temelde bizim gibi midirler yoksa nitelik olarak farlı mıdırlar?') ilgili olduğu kadar bağlamdan bağımsız, karşılaştırmalı kavramlara ulaşmadaki kadim problemi de açığa çıkarmaktadır. Bazı deneyimsel malzemeleri ve alışveriş konusunda, antropolojideki konuları ele alırken bu problemi hep akılda tutmamız gerekir.

SOSYAL BÜTÜNÜN PARÇASI OLARAK EKONOMİ

Burada, Trobriand adasında yaşayanların, anaerkil fakat erkek-merkezli bir yerleşim biçimine sahip, hayvancılıkla uğraşan sakinler olduklarını hatırlamalıyız. Malinowski'nin bu insanlar üzerine en çok bilinen monografilerinden, *Argonauts of the Western Pacific* (1984

[1922]) eseri, künye ve gerdanlık üzerine kurulu geniş ölçekli bir ticaret ağı ve o bölgedeki en meşhur ve çarpıcı sosyal kurum olarak *kula* ticareti üzerinedir. Malinowski'nin Birinci Dünya Savaşı sonrasında adadan edindiği malzemelerle birlikte dönmesiyle birlikte, sadece kula ticareti değil, Trıbriandlıların ekonomisinin diğer yönleri de büyük ilgi ve merak uyandırmıştır. O, yaygın beklentinin aksine, 'yabanılların', yaptıkları işlerde ihtiyaç duydukları malzemelerin mütevazi olduğunun hiçbir şekilde doğru olmadığını; dinlerinin oldukça incelikli, akrabalık sistemlerinin karmaşık ve toplumu ayakta tutan ve sadece fiziksel ihtiyaçlarla kalmayarak bunun çok ötesinde ihtiyaçların karşılanmasına katkıda bulunan pek çok düzenlenmiş uygulama olduğunu göstermiştir. Malinowski, *Argonauts*'da ayrıca 'yabanıllar'ın sadece çıkarları doğrultusunda hareket eden son derece 'rasyonel' bireyler oldukları yönündeki kanıya da karşı çıkar. Şöyle yazmaktadır, bir Trobriandlı:

> çalışmalarını yönlendiren güdüler açısından, oldukça karmaşık, sosyal ve geleneksel doğanın etkisi altındadır ve salt o anki ihtiyaçların tatmini veya faydacı bir takım kazanımları amaçlamadığı, kesinlikle açık olan amaçlara yönelmiştir...bu çalışmasından elde ettiği bütün veya neredeyse meyvelerin tümü ve biraz daha çalışmayla elde edilebileceği kesin olan ürün fazlası, erkeğin kendisine değil, eş-tarafından-akrabalarına gitmektedir. (Malinowski 1984, s.61).

Trobriand köyünde gezintiye çıkan birisi, ürün döneminden hemen sonra pek çok barakanın önünde yığınak halinde yer elması görecektir. Bu daha önceki bir bölümde de belirtildiği gibi hanehalkının kendi üretimi değil akrabalarından ve (muhtemelen de) siyasal müşterilerinden alınan hediyelerdir. Bu yer elmasının miktarı böylelikle toplumda kimin özellikle güçlü olduğuna dair de bir gösterge niteliğindedir. Malinowski, Omarakana köyünde, 40 karısı olan ve Kiriwina'daki toplam yer elması üretiminin neredeyse %30 ila 50'lik bir kısmını alan bir şefden özellikle bahsetmektedir. Diğer bir deyişle, yer elması alışverişi, sadece sosyal bağların ve akrabalık ilişkilerinin güçlendirilmesini sağlamakla kalmamakta aynı zamanda oldukça görünür bir siyasal boyut da taşır hale gelmiş olmaktadır.

Kapitalist bir ekonomide, ekonomik faaliyet olarak düşünülen şeylerin ortak paydası paradır ve para, bu tür toplumlarda diğerlerinden farklı olarak ekonomiyi bir kurum olarak ayrı bir yere koymaktadır. Bu türden bir sınır çekmeye, örneğin parasız yapılan ev işlerini kapsayamadığından antropolojik bir bakışla karşı çıkılabilir. Trobriand adaları da dahil olmak üzere pek çok toplumda genel anlamda sosyal yaşamdan ayrı bir kurum olarak 'ekonomi' için ayrı bir kelime yoktur. Bir adam, ektiği yer elmasının daha iyi büyümesi için büyü yapıp, hasat zamanı ürün almak için aylarca çalışırken, uzaktaki bir takım insanlarla kula ticareti aracılığıyla künye alış verişinde bulunurken bu yaptıklarından 'ekonomik' bir faaliyet olarak bahsetmemekte; bunu, genel anlamda varoluşunun bir parçası olarak görmektedir. Pek çok başka toplumla birlikte Trobriandlılarda da kadın ve çocukların haklarının, Batılılarca ekonomik olarak adlandırılabilecek yönleri vardır çünkü burada yakınlardan yer elması alınmasını ve işgücünü kadınlar sağlamaktadır. Fakat Trobriandlı bir adamın bakış açısından bakan hiç kimse kadın ve çocukların sadece ekonomik bir varlık olarak görülen, salt bir 'yatırım nesnesi' olduklarını ileri süremez. Biz yine de, her ne kadar yerli kültürel kategorilerin bir kısmını bile oluşturmasa dahi antropolojik açıdan bir karşılaştırmayı mümkün kılabilmek için bu tür bir soyutlamaya başvuracağız.

Kapitalist bir ekonomi, ilkesel olarak, arz talep yasaları temelinde piyasa alışverişi denen tek bir tür mal biçimi kabul eder. Trobriandlılarda ise bizim 'ticaret' dediğimiz faaliyet içerisinde bir yığın alışveriş biçimi (Davis'e göre 1992b, 80 civarındadır) vardır ve bunlardan en meşhurları şöyle sıralanabilir.

Gimwali, kapitalist mal alışverişine benzetilebilecek olan, piyasa alışverişidir. Domuzlar, sebzeler ve diğer yiyecek maddelerinin ticareti yapılmakta ve pazarlık kabul edilmektedir. *Laga*, akraba olmayan kişilerden satın alınan büyüler için yapılan ödemedir. *Pokala*, genellikle bir tür öşürdür; bir kimsenin sosyal üstünlüğü için ödenen yer elması veya benzer şeylerden oluşur. Ayrıca akrabalardan satın alınan büyülerin karşılığı olarak verildiği de olur. *Sagal*, cenaze gibi kamusal olaylar sırasında ücretsiz dağıtı-

lan yiyeceklerdir. *Urigubu*, bir kimsenin kız kardeşlerine veya annesinin kocasına verdiği yer elmalarıdır. *Wast*, sahildeki köylerle iç kesimlerdekiler arasında balık karşılığında sebze verilmesini içeren faaliyettir.

Ve son olarak *kula*, döngüsel olarak tekrarlanan künye ve gerdanlık alışverişini içermektedir. Bu ticaret güney-batı Pasifik'te geniş bir alanda gerçekleşmektedir. Künyeler saat gibi, gerdanlıklarsa daha farklı bir işleve sahip olarak kullanılmaktadır. Kula ticareti, her bir ada içerisinde ve adalar arasında yerel olarak gerçekleştirilmektedir. En değerli malzemeler, en uzun yolu giderler. Künye takan adamlar güçlü kişilerin, genellikle de değişik adalardaki aristokratların yardımcıları veya ajanlarıdırlar. Kula ticaretindeki değerli şeyler, her zaman daha önceki sahiplerine göre adlandırılırlar.

Kula ticaretinin 'karlı' olduğunu ileri sürmek zordur. Aslında burada kural, bir kimsenin iki nesneyi tam anlamıyla aynı karşılıkla alıp vermesidir. Ticaret tamamlandığında kişi elindeki künye veya gerdanlığı yeniden dolaşıma sokmadan önce bir süre –belki birkaç yıl- tutabilir. Bu ticaretin amacı nedir? Malinowski bir yerde, Trobriandlıların, kula ticaretini, 'benzer mallar için' yapar gözükmektedirler diye yazar fakat bir başka yerde de, bunu sembolik bir değer, görece bir prestij için yaptıklarını ileri sürer. Ancak bununla birlikte, bunun neyi simgelediği konusunda net değildir. Kula ticaretine dair yapılan bu analizi daha ileri götüren Weigner (1988), buradaki temel motivasyonun üne kavuşmak olduğunu öne sürer. Önceki sahiplerin isimleri künyelere yazılmaktadır ve bunlardan en değerli olanları en uzun süreli bir dolaşımda kalmaktadır. Leach (1982) de bu görüş doğrultusunda bir tutum takınarak Trobriandlıların, genellikle haklarında yazılmış olan *Argonauts of the Western Pacific* gibi bir kitaba sahip olmaktan dolayı gurur duyduklarına işaret eder; tıpkı kula ticaretinde olduğu gibi burada da bu kitap, ünlerinin artmasını sağlayıcıdır. Trobriandlılarda görülen diğer ticaret türleri ile birlikte kula ticareti, ekonomik bir faaliyet olarak sınıflandırılabilir fakat, bunun taşıdığı önemin, bizim genellikle ekonomi olduğunu düşündüğümüz şeyin çok ötesine uzanan dalları vardır.

Marshall D. Sahlins (1930-) ilk başta kültürel ekolojist olan Leslie White'ın öğrencisidir ve ilk çalışması da evrimci bir düşünce çizgisi karakteri taşır. Sahlins, *Social Stratification in Polynesia* (1958) *and Moala* (1962)'da, Polenezya'da devletin oluşma süreci ile akrabalık örgütlenmesini çözümlemiş ve sosyal bütünleşme ve çeşitli düzeylerde yaşanan çatışmaları hangi mekanizmaların oluşturduğunu göstermiş ve böylelikle yeni doğrultulardaki katmanlı sülaleler modelini geliştirmiştir.

Sahlins'in sonraki çalışmasında güçlü bir kültürel rölativizm etkisi görülür ve çoğunlukla da Marksist ve yapısalcı düşünceden etkilenmiştir. Sahlins, *Stone Age Economics* (1972)'de, ekonomik sistemlere dair bireyselci ve evrenselci bakış açılarına (ekonomi bilimindeki baskın eğilimler de dahil olmak üzere) karşı çıkarak ekonominin nasıl da her zaman için kültür tarafından oluşturulduğunu göstermiştir. *Culture and Practical Reason* (1976)'da, 'rasyonel aktör' fikrine karşı çıkmış –'rasyonelleştiği' farzedilen burjuva toplumu da dahil olmak üzere- ve bütün insan yaşamının nasıl da sembolik bir anlam düzeyi gerektirdiğini göstermiştir. *Island of History* (1985) de dahil olmak üzere sonraki kitaplarında Sahlins, kültür-merkezli olmayan ancak yine de yapısal etkinin güçlü şekilde gözüktüğü bir tarihyazımı önerir. *How 'Natives' Think* (1995)'de, Kaptan Cook'un 1779'da Hawaililerce öldürülmesine dair kültür-merkezli yapılan egzotik suçlamalara karşı kültürel göreceli bir yorumlamayı savunmuştur (bkz. 15. Bölüm)

SOSYAL BİR OLGU OLARAK HEDİYE

Bir Trobriandlı yakınlarına yer elması verdiğinde, hemen bir karşılık beklememektedir. Bu nedenle, bu verdiği yer elmaları, bir hediye olarak sınıflandırılabilir. Aynı şey, kızına cep harçlığı veren Avrupalı bir baba için de geçerlidir. Çocuktan, bunu geri ödemesi bek-

lenmez. Bununla birlikte, her iki durumda da veren taraf, belirli bir karşı hareket beklemektedir. Trobriandlıların, yakınlarından gerektiğinde kendilerine yardım etmelerini beklemeleri gibi, Avrupalı bir baba da bir çeşit şükran duyulmasını veya kızının büyüdüğü esnada babasına karşı sorumluluklarını bilmesini ister.

Dünya üzerindeki pek çok ekonomi bu anlamda geleneksel olarak bir 'hediye ekonomisi' olarak betimlenegelmiştir (Strathern 1988); yani, malların dağıtımı herhangi bir bedel mukabiline bağlı olarak yapılmamaktadır. Hanehalkı ve sülale içinde malların dağıtımı bireysel ihtiyaç ve haklara göre yapılmakta ve hediyeler de ayrıca dışardakilerle kurulan ilişkilerde önemli araçlar; barışı, dostluğu tesis etme veya Malenezya'daki 'büyük birader'de olduğu gibi siyasal bağlılık aracı olmaktadır. Sahlins (1972, s.186), nasıl ki hediye verenler dostlar ise hediyeler de dostluk kurucudurlar, diye yazar. Hediye alışverişinin çok yaygın olduğu toplumlarda, bu durum sistematik bütünleşmeye önemli bir katkı sağlayıcıdır. Eduardo Archetti (1984), Norveç Kültürü'ne ilişkin bazı kategorilere dair yaptığı keskin bir analizde, üniversite kantininde bir kimse bir başkasına bir fincan kahve ısmarladığında, o kişi buna karşı koyarak illaki biraz bozukluk vermeyi ister diye kaydetmektedir. Archetti, bu durumu diğer insanlarla ahlaki yükümlülük doğuran bir ilişki biçimine girmek istememek olarak yorumlamaktadır. Bir hediye olarak ısmarlanan kahveyi kabul ediş, Norveçlilerin üstlenmekten pek memnun olmadıkları bir çeşit üstü kapalı bir minnattarlık çağrışımı yapmaktadır.

Eğer yapılan bir işi, hediye-verme olarak tanımlayacaksak bazı ölçütlerin olması şarttır. Belli bir tutarın olmasının yanında, verilen bir hediye veya ödülün sadece bir defaya mahsus olarak verilmemesi gerekir. Ancak bu ölçütler karşılandığında hediye alış verişi, geniş kitleler açısından belirsiz muğlaklığı ortadan kaldırıcı, toplumsal açıdan da bütünleştirici olabilir. Mauss'un (1954 [1924]) hediye üzerine olan meşhur makalesinde, Polenezya gibi bazı toplumlarda yerel topluluk içerisindeki neredeyse herkesin birbirine karşı, hediye alıp verme üzerine kurulu, muğlak bir uzun süreli yükümlülükle-

ri olduğu bilgisi yer almaktadır.

Hediyeleşmek, karşılıklı bir ilişki olduğunun karakteristik bir ifadesidir. Bu yükümlülük karşı bir yükümlülük doğurarak bir süre sonra hediye alan tarafın da karşılık olarak bir hediye verme yoluna gitmesine yol açar. Dolayısıyla, hediye üzerine olan analitik ilgi, onun salt ekonomik yönünde değil temelde, sosyal ve kültürel taraflarındadır. Mauss, bu türden özellikle önemli bazı hediyeleşme kategorilerini 'préstations totales' veya bütün bir sosyal olgu olarak betimlemektedir: toplumdaki sosyal ilişkileri ve kültürel değerleri içerirler. Bu tür bütüncül 'hediye'lerle, 'pek çok kurum aynı anda ifade edilmiş olmaktadır: dini, hukuki, ahlaki ve ekonomik (Mauss 1954, s.1). Modern toplumlarda, evlilikte verilen yüzük belki de bu anlamda bir bütüncül 'hediye'dir.

POTLATCH, KARŞILIKLI İLİŞKİ VE GÜÇ

Kuzey Amerika'nın kuzey-batı sahil kesiminde bir zamanlar yaygın olan, meşhur bir sosyal kurum, *potlatch* olarak bilinirdi (Boas 1897; Mauss 1954; Benedict 1970 [1934]). Potlatch, Kwakiutl grupları ve komşularınca uygulanırdı. Bu insanlar, zengin, avlayıcı ve balıkçılardı ve geçim kaynağı bu tür uğraşlar olan diğer toplumlardan daha hiyerarşik bir toplum yapısına sahiplerdi. Bu sistem içerisindeki aristokratlar, görece üstünlüklerini, birbirlerine verdikleri oldukça güzel hediyeler ile korumaya ve ayakta tutmaya çalışırlardı. Rekabete dayalı bir hediyeleşme olarak nitelendirilebilecek olan bu olgu, artırıcı bir işleyişe sahiptir. B şefi, A şefinden bir hediye aldığında, karşılığında daha sonra vereceği hediyenin daha büyük olması gerekmektedir. Bazı durumlarda bu rekabet ciddi bir maddi zenginlik kaybına sebep olabilmektedir. Her kış geldiğinde şefler birbirleri için, gelen konuklara bol miktarda yiyecek ve içecek ikramlarının yapıldığı ve gözalıcı hediyelerin verildiği büyük partiler vermektedirler. Bunların yanı sıra bir de sahip oldukları değerli eşyalar zarar görmekte, etrafa dökülüp saçılmakta, halıların ve battanyelerin yandığı olmaktadır; hatta ve hatta Boas, eskiden şeflerin birbirlerine ne kadar zengin olduklarını göstermek için kölele-

rini denize atarak gösteriş yaptıklarını yazar. Karşılığında verilen partilerdeyse ev sahibi şef, zarar görme ve kayba uğrama anlamında da bir önceki partiyi geçmek durumundadır. En çok tahribata uğrayabilmeyi kaldıran, bölgesel hiyerarşide en üste çıkabilmektedir.

Potlatch'e benzer kurumlar pek çok başka toplumda da bulunmaktadır. Burada sarfedilenlerin amacı siyasal hiyerarşide üst düzey bir yer edinmektir. Mauss (1954), daha göz alıcı evlilik hediyesi vermeye çalışılmasına dönük Fransız örf adetlerinde daha hafif bir potlach olduğunu tespit etmiştir. Mauss, potlatch kurumunu, pek çok toplumda önemli bir sosyal kurum olarak daha yaygın görülen karşılıklılık olgusunun 'bozulmuş' bir biçimi olarak betimlemektedir.

Mauss'un hediye üzerine yazdığı makale, daha sonrdan karşılıklılık ve alış veriş üzerine olan antropoloji teorisinde son derece etkili olmuştur. Lévi-Strauss'un akrabalık teorisinin (1969[1949]; bkz. ayrıca 8. Bölüm), başlıca ilkelerden biri, insanın temel bir varoluş biçimi olarak Mauss'a çok şey borçlu olan, alışverişin evrenselliğidir. Evlilik sistemleri ve benzer şekilde siyaset ve gündelik sosyal etkileşimleri hep, hem Mauss'ta olduğu gibi geniş sosyolojik anlamda ve hem de dar 'ekönomik' anlamıyla bir alış veriş olarak analiz edilmiştir ve bu bize siyasal, ekonomik, dini ve diğer 'katmanlar' açısından sosyal dünyanın yeterince ayrıştırılmadığını açıkça göstermektedir.

Pierre Bourdieu da sembolik güce dair geniş kapsamlı çalışmasında Mauss'a ve karşılıklılığa dair sosyal mantığa dayanmaktadır. Kabylelere (Kabyleler, Cezayir'de yaşayan) dair ki etnografyalarından birinde 'para alışverişine ilişkin genellemenin yapıldığı' bir durumu daha önceden karşılıklılık aracılığıyla tanımladığı bir ilişki türüne geçmek olarak betimlemektedir:

> İşini Fransa'da öğrenmiş, iyi tanınan bir duvar ustası 1955'lerde, bir evi inşa etme işi bittikten sonra ustaların onuruna verilen yemeğe katılmadan evine gittiği ve buna ek olarak gündelik ücretine (bin eski Frank) yemeğe katılmamasının tutarı olan iki yüz frankın da eklenmesini istediği için bir skandala sebebiyet vermiştir. (Bourdieu 1977 [1972], s.173)

Burada, duvar ustası, kişisel bir tören hediyesini, bağlamdan bağımsız, niceliksel bir ekonomik miktara çevirmeye çalışmıştır. Bourdieu bunu, duvar ustasının bunu yapmakla cömertçe yapılan hediyeleşmenin sanki büyük bir ekonomik karşılığı varmış gibi 'ortak bir inanç nedeniyle bir gösteriş aracı olarak kullanılan bir uygulamayı' hiçe sayması şeklinde açıklamaktadır. Bourdieu, bu çözümleme çizgisini takip ederek hediyelerin ve 'bütün sosyal olgu'nun güç ilişkilerini ve istismar edici uygulamaları gizleme biçimlerine odaklanmak suretiyle bir anlamda başını Mauss'a çevirmektedir. Karşılıklılık ile oluşturulan sosyal bütünleşme ve karşılıklı yükümlülük biçimi, dahil olan herkes için mutlaka faydalıdır diye birşey yoktur. Gerçekten de ortaçağ Avrupa'sındaki feodal lordlar ellerindeki gücü çoğunlukla emrindekilere hediyeler vererek sürdürmüşlerdir. Bu noktada ayrıca Kuzey'den Güney'e yapılan kalkınma yardımlarının, Güney ülke hükümetlerinin, zengin ülkelerce yürütülen küresel politikalara uyumlarının sürdürülmesini amaçlayan ince bir baskı tekniği olduğu öne sürülebilir. Uganda'nın bir önceki diktatörü olan Idi Amin 1970'lerde işin bu yönündeki karşılıklı bağlantıyı çok iyi anladığı için krizin vurduğu İngiltere'ye acil durum yardımı olarak bir gemi dolusu muz göndermiştir.

Mauss'un, hediye verme ve genel anlamda karşılıklılık üzerine çığır açıcı kitabının bazı yorumlarında hediye kurumu, toplumu kuran unsurlardan olarak görülmektedir. Her ne kadar hediye-vermenin önemi açıksa da –burada akrabalık teorisini bunun üzerine kurmuş olan Lévi-Strauss'u hatırlamalıyız- Mauss bunu bütünleşmenin tek yolu olarak görmemiştir. Mauss ayrıca feda etme üzerine de yazmıştır (Hubert ve Mauss 1964 [1898]; ayrıca bkz. 14. Bölüm). Mauss'a göre feda etmenin amacı güçleri bölüşmek için çeşitli ilişki türleri kurmaktır fakat bu aynı zamanda toplumu bütünleştirmeye de hizmet etmektedir.

Bu konuda, genellikle karşılıklılığın temel bir sosyal edim olduğu yolundaki Mauss ve Lévi-Strauss'la ilişkili görüşe karşı çıkan daha radikal bir görüş Annette Weiner'in etkili çalışması *Inalienable Possessions* (1992)'da yer almıştır. Weiner'in görüşüne göre kar-

şılıklılık ve alış veriş genellikle söz konusu olan insanların, gerçek kimliklerini temsil ettiklerini hissettikleri kazanımların –yani devrolunamaz sahiplikler- korunması ve muhafaza edilmesine karşılık gelen nihai kaygıları için bir kılıf işlevi gören yüzeydeki olgu olarak görülebilmektedir.

DAĞITIM BİÇİMLERİ

Hediye, bireyler arasındaki belirli ilişkileri tanımlaması ve yeniden onaylamasıyla birlikte sosyal olarak da bütünleyici bir işlev görür. Kapitalist sistemde mal alış verişi farklı şekilde işler. Bir kimsenin, süpermarkette yiyecek alırken karşılaştığı kasiyerlerin yüzlerini hatırlayamaması kuvvetle muhtemeldir.

Karl Polanyi (1957 [1944]; bkz ayrıca Godelier 1991), tarihsel olarak kapitalizme geçiş üzerine yaptığı önemli çalışmasında maddi malların dolaşımı veya dağıtım biçimleri olan: karşılıklılık, yeniden dağıtım ve piyasa alışverişi konularında üç farklı ilke arasında bir ayrıma gider. Karşılıklılık, Malenezya'daki eşitlikçi toplumlarda olduğu gibi hediye ekonomilerindeki baskın ilkedir. Bu tür toplumlar, büyük ölçüde karşılıklılık –hediye alışverişi ile oluşan karşılıklı yükümlülükler- ilkesi etrafında bütünleşmişlerdir.

Yeniden bölüşüm, merkezi bir aktörün (şef veya devlet idaresi gibi) aldıklarını geri bölüşmekle yükümlü olduğu toplumun üyelerinden mallar alması demektir. Bu tür bir sistem idarecinin meşruluğunu teyid edip güçlendirdiği gibi ihtiyaç sahipleri için sosyal bir güvenlik ağı da oluşturur. Buradan hareketle yeniden bölüşme, hiyerarşik bir dağıtma ilkesi olarak betimlenebilirken karşılıklılık, merkezi olmayan, eşitlikçi bir yapıya sahiptir.

Dağıtımla ilgili üçüncü prensip, alışveriş yapan taraflar arasındaki sözleşme temelli ilişkiye dayanan piyasa ilkesidir. Piyasa, anonim birşeydir ve sözleşmeye dayalı özgürlükler (yani, bir kimsenin ticaret yaptığı tarafları seçebilmesi) konusunda soyut kurallar içermektedir. Bu, normal olarak kişisel olmayan bir etkileşim biçimi doğurucudur.

Her ne kadar modern, kapitalist toplumlarda piyasa ilkesi baskınsa da feodal toplumlarda yeniden dağıtma ve küçük-ölçekli eşitlikçi toplumlarda da karşılıklılık hakimdir ve Polanyi'nin şemasında bu bölüşüm biçimlerinden biri ötekini dışarda bırakıcı değildir. Çoğunlukla toplumlarda, her ne kadar görece önemi değişiklik gösterse de Trobriand örneğinde görüldüğü gibi bu üç ilke, farklı durumlarda ve farklı sosyal alanlarda işe yaramaktadır. Polanyi'nin üzerinde durduğu nokta, bölüşüm ilkelerinin çok farklı türdeki toplumların ihtiyacına cevap verecek şekilde uyumlaşmasıdır.

Polanyi ve Sahlins'in (1972) görüşlerinde, geri bölüşüm ilkesi merkezi ve hiyerarşik bir siyasal yapıyı desteklerken piyasa ilkesi, anonim olduğu ve soyut kurallara dayandığı için muazzam sayıdaki insanı tek bir alış veriş ağı içerisinde bütünleştirme kapasitesine dahip olabilmekte; karşılıklılık ise iyi işlediğinde, yatay biçimde, kişilerarası yükümlülüklere dayanarak dayanışma oluşturmaktadır. Bununla birlikte Bourdieu'nun Cezayir örneğinde olduğu gibi bütün toplumların bünyesinde çeşitli alışveriş biçimleri barındırmasından dolayı bu türden bir tipoloji sadece ideal bir model düzeyinde anlamlıdır.

PARA

Karşılıklılık veya hediye alıp verme, modern toplumlara kıyasla akrabalık-temelli toplumlarda daha önemli bir ekonomik kurumdur ve temel farklılıkları anlamada bir anahtar işlevi görebilmektedir. Bununla birlikte, bizim piyasa alış verişi olarak düşündüğümüz şeyin de tektip bir biçimi yoktur ve farklı toplumlarda farklı şekillerde tezahür etmektedir.

Pek çok yerde neyin alınıp neyin satılacağını ya da alınıp satılamayacağını düzenleyen kurallar vardır. Modern kapitalist toplumlarda bile, satın alınamayacak bazı değerler olduğu konusunda genel bir görüş birliği vardır –örneğin, aşk, dostluk ve sadakat böyledir. Buna karşın yine de kapitalist piyasa ekonomisinin kapsamı köy piyasasın-

dan çok daha geniştir; sadece kapsam ve malların seçimi açısından değil bütün metaanın karşılaştırılabilir olması anlamında da bu böyledir: bütün bunlar ortak bir ölçüte, yani paraya bağlı olarak ölçülebilir niteliktedir. Kısa hikayelerden oluşan bir kitap, üç paket sigaraya eşit olabilir çünkü fiyatları (ya da Marksist teminolojiye başvurursak, değişim değerleri) aynıdır. Para, farklı mal ve hizmetleri ortak bir ölçüte göre değerlendirdiğinden, karşılaştırılabilir kılar.

Trobariand adası örneğinin gösterdiği gibi mal ve hizmet alışverişi, bundan çok daha karmaşık olabilir ve böylelikle de sosyal ilişkiye dair daha geniş bir repertuara sahip olabilir. Elinizde hepsi için geçerli bir ölçütünüz yoksa nasıl olur da üç saatlik bir çalışma, yavru bir domuzla veya bir torba pirinçle karşılaştırılabilir olabilir? Pek çok geleneksel toplumda takas, yaygın bir alış veriş biçimidir. 'İlkel para' veya modern dünyadaki paraya benzer belirli bir türdeki bir para da ayrıca yaygın olmuştur. Batı Afrika'nın geniş kesimlerinde kabuklu yemişler bir çeşit para gibi işlev görürler; bir kimse bununla yiyecek satın alabilmekte ya da geçimini temin edebilmektedir. Bununla birlikte, iş gücü alımı veya satımı, toprağın akrabalık ilişkilerine bağlı olduğu ve işgücünün ölçülemediği (bunun böyle olması sadece zamanın ortak, nesnel bir ölçüte göre ölçülemez olmasından değildir; bkz 15. Bölüm) geleneksel toplumlarda genellikle düşünülemez birşeydir. Özel amaçlı para, sınırlı bir biçimde bir ödeme aracı işlevi görür: hepsi değilse bile bazı mallar ve hizmetler bu yolla edinilebilir. Bu şekilde, günümüz dünyasının karakteristiği olan genel paradan farklı olarak özel amaçlı para bir değer ölçütü gibi işlev göremez: çünkü her türlü mal ve hizmeti ortak bir ölçü temelinde ölçme ve karşılaştırma kabiliyetine sahip değildir.

Geleneksel toplumlarda, genellikle farklı, görece kapalı çevrelerde dolaşımda olan, değer açısından kıyaslanamaz farklı mal kategorileri vardır. Şimdi, böylesi bir ekonomi ve değişime örnek teşkil eden ve ayrıca kapitalist üretim ve alışveriş sistemiyle bütünleşmekte olan geleneksel geçim ekonomilerinde meydana gelen genel değişikliklere dair bir gösterge sunan böylesi bir ekonomiyi ele almaya başlayalım.

TIV'LERDEKİ EKONOMİK ÇEVRELER

Tiv'ler, merkez-doğu Nijerya'nın düz alanlarında yaşayan, geleneksel çiftçilerdir (Bohannan ve Bohannan 1953; P. Bohannan 1959). Ataerkildirler ve toprak mülkiyeti haklarının kuşaktan kuşağa geçmesi ataerkil bir seyir izler. Pek çok başka akraba-temelli toplumda olduğu gibi, toprak son kertede atalarına ait olduğundan, alıp satmak geleneksel olarak her zaman mümkün olmuştur. Kişisel kimlik, tahmin edilebileceği gibi, doğası gereği sülaleye ait toprağa bağlıdır.

Tiv'ler hububat, sebze ve meyve yetiştirmekte ve çiftlik hayvanları beslemektedirler. Temelde geçinmek için olmakla birlikte piyasada yeniden bölüşüme giren ya da satılan bir üretim fazlası için de üretirler. Bölüşüm sistemleri, ekonomik kaynakların farklı ilkelere göre dağıtıldığı ve tektip bir 'market' oluşturmayan demek olan çok merkezli bir yapıdır. (Çok merkezli ekonominin karşıtı, tek bir kurumun, genellikle tek bir marketin bütünüyle baskın olduğu tekmerkezli bir sistemdir).

İkinci Dünya Savaşı yıllarına kadar Tiv'ler, ekonomilerinde üç ekonomik çevre veya merkeze sahip olmuşlardır. Bunların derecelendirilmesi ahlakidir. En düşük derece, hububat ve diğer yiyecek maddesi yetiştiren, kapkacak yapımında uğraşan, baharat ve araç gerecin dolaşımda olduğu geçim çevresidir. Bu mallar, piyasada alınıp satılır ve dolayısıyla karşılaştırılabilir bir nitelik taşır: hepsi aynı tür ürünlerdir.

İkinci çevre, prestij çevresidir. Burada sığır, bronz metaller, sihirle ilgili eşyalar, oldukça değer verilen, dışardan getirilmiş kıyafetler dolaşımdadır. Bu çevrede, bronz metaller bir ödeme aracı olarak kullanılmaktadır.

Üçüncü ve en yüksek çevre, kadınların ve çocukların alınıp verildiği yerdir. Genellikle, bir kişinin alınması için yerine bir kişinin verilmesi gerekir. Eğer benim sülalem sizinkinden bir kadın almışsa bunu ancak karşılığında bir kadın vererek geri ödeyebilirsiniz. Ödeme, açıkça anlaşılabileceği gibi hemen o anda olan birşey değildir.

Bütün çevreler için, bir kimsenin sihirsel yardımlar için kümes tavukları ya da bronz metaller alıp vermesinin vergilendirilmemesi anlamına gelen ahlaki tarafsızlık söz konusudur. Problemler sadece değerler başka birşeye tahvil edildiğinde çevreler *arasında* ortaya çıkabilmektedir. Bu üç çevreyi birden kapsayan ortak bir payda bulunmadığından prestij malları almak için ne miktarda bir geçim malzemesi verilmesi gerektiğine dair kural söz konusu değildir. Bir şeyi daha aşağısındaki birşey için kullanmak, mesela tohum almak için bronz metallerden vermek –bunu yapmak mümkündür ancak pek tavsiye edilen bir durum değildir- mantıksız ve sorumsuzluk olarak algılanmaktadır. Prestij nesneleri sembolik sermaye göstergesidir ve Fransa ve İngiltere'deki aristokratik unsurlarla veya Hintlilerdeki ritüel arınmışlıkla karşılaştırılabilir nitelikte oldukları söylenebilir. Dolayısıyla bir kimsenin bronz metalleri, elinden çıkarması niteliksel anlamda tarımsal üretim fazlasını sarfetmesinden farklıdır. Benzer şekilde, sadece başka bir seçeneği kalmayan sülaleler bronz metal elde etmek için kadınlarını satarlar zira Tiv erkeğinin nihai amacı, olabildiğince çok çocuğa ve kadına sahip olmaktır.

Nijerya'nın iç kesimlerinde yaşanan etkili bir sömürgeleştirmeyle birlikte, Bohananlar tarafından, alan-çalışmaları sırasında, Tiv toplumunda da büyük değişiklikler yaşandığı gözlenmiştir. Barışçıl bir durumda oluşturulan sömürge yönetimi (*pax Britannica*), köylülerin, ticaret ağlarını daha önce olandan çok daha fazla bir şekilde, olabildiğince genişletmelerine olanak vermiştir. Tiv'ler bununla birlikte daha önceden bilmedikleri malları ithal etmişler ve ticaret, hiç olmadığı kadar önemli hale gelmiştir. Pek çok Tiv'li, geçim ekonomisini bütünüyle terk etmiş ve artık uluslararası piyasalar için, uzmanlaşarak bazı tahıl maddesi, özellikle de susam yetiştiren küçük, kapitalist çiftçiler haline gelmişlerdir. Bu mahsuller para karşılığı satılmış ve elde edilen para (genel anlamda para, pound ve şilin) da yiyecek ve diğer ihtiyaçlar için kullanılmıştır.

Genel anlamdaki paranın gelmesinin Tiv toplumu açısından önemli sonuçları olmuştur ve para ekonomisi, dolaşım çevreleri arasında daha öncekiyle kıyaslanamaz derecede kesin bir ayrım getir-

miştir. Para, sistemin bütün düzeylerine girmiştir ve birkaç yıl içerisinde bronz metaller, beyaz kıyafetler, kümes hayvanları ve tohum gibi şeyler ortak bir ölçüte göre değerlendirilir olmuştur. Paul Bohannan (1959), 1950'lerin başlarında Tiv'lerin parayı, takas yaparken bile bir değer standardı olarak kullandıklarını; bir tavuk alırken 10 pound tutarında domates verirken bile her ikisinin değerinin de 5 şilin olduğunda uzlaştıklarını ve böylece eşitlerarası bir alışveriş yaptıklarını düşündüklerini aktarmaktadır. Diğer bir deyişle, para, her türlü mal için ortak payda haline gelmiştir. En sonunda başlık parası da nakit olarak ödenmeye başlanmıştır. Pek çoğu, bunun kadınların değerini düşürdüğünü çünkü onları tıpkı birer maden ya da tavuk gibi bir metaa haline getirdiğini düşünmüştür.

Genellikle varolan aktör bakış açısı ile sistematik bakış açıları arasındaki ayrıma uygun olarak Bohannan'ın Tiv toplumundaki değişime dair yaptığı çözümlemenin tipik bir sistematik bakış açısını yansıttığı kaydedilmelidir. Onun çözümlemesinde değişim, bütün sistemi değişime tabi tutan, egzogamik (dış) etkenlerin sebep olduğu birşeydir. Batı Sudan'daki bir başka Afrika toplumu olan Furlardaki ekonomik çevrelerin çöküşüne dair aktör-temelli çözümlemesinde Barth (1967), onun yerine, değişimle ilgili olarak endogamik (iç) etkenler üzerinde durmaktadır. O, girişimci bir bireyin (müteşebbisin) çevreler arası yaptığı sohbetlerle mal alış verişiyle ilgili nasıl yeni ve karlı yollar keşfettiğini gösterir ve sonuç, kabaca Tiv toplumundakine benzerdir; ahlaki bir ekonominin çökmesi ve arz talep dengesine dayanan para alışverişi ilkelerine ilişkin piyasa ilkelerinin evrenselleşmesi. Her zaman için aktör-merkezli ve sistematik bakış açısı, sosyal süreci anlamada aydınlatıcı olabilir.

Bohannan'ın Tiv'deki alışveriş sistemine dair yaptığı değerlendirmeye dayanarak para (veya genel amaçlı para) ilkesinin kaçınılmaz olarak 'ahlaken kötü' olduğu sonucuna varmak oldukça yüzeysel olur. Paranın yaygınlaşmasının farklı toplumlar ve farklı kişiler açısından farklı sonuçları olmuştur ve Bourdieu'nun imaen belirttiği gibi para alışverişi, alışverişin taraflarını, hiyerarşi ve karşılıklılık da dahil olmak üzere ahlaki bir takım yükümlülükten kurta-

rıcı olmuştur. Para alışverişi onun yerine, yeni hiyerarşiler doğurmaktadır. Sosyal bölünme, ille istenmeyen birşey değildir ve feodal bağlardan kurtulmayı sağlayıcı olabilmektedir. Çeşitli Avrupa toplumlarında, aile içindeki karşılıklılık ilişkileri 1960'lardan bu yana evlilik kurumuna değişiklikler getirmiştir. Boşanmalardaki keskin artışların, kadının artan ekonomik bağımsızlığıyla bağlantılı olduğu açıktır: artık kadınlar kendi paralarını kazanmaktadırlar ve ekmek parası için eşlerine muhtaç değildirler. Pek çok kadın bu durumu bir ilerleme olarak görmektedir. Aynı şey Hindistan, Pakistan ve Avrupa'daki göçmenler arasında yaşanan görücü usulüyle evliliklerin doğurduğu riskler için de söylenebilir. Bu tür toplumların çeşitli katmanlarında, özellikle de orta sınıflar arasında, genç kadınlar ve genç erkekler daha fazla akrabaları tarafından alınıp satılmak istememektedirler. Bu kişiler, kapitalist ekonomiye dahil ve ailelerinden bağımsız olmaları nedeniyle, ekonomik olarak, olabildiğince aile-temelli bir alışveriş sisteminin parçası olmaktan ziyade bireysel tercihleri doğrultusunda evlenebilmektedirler. Her ne kadar geçim ekonomisinden kapitalizme geçişin siyasal ve ahlaki yönlerini değerlendirmek söz konusu olabilirse de -ki bu değişim sadece Afrika toplumları değil pek çok başka yerde de yıkıcı olmuştur- antropolojinin ilk işi, bu değişimlerin sosyal ve kültürel sonuçlarının ayrıntılı bir haritasını çizmektir.

BİLGİ TEKNOLOJİSİ OLARAK PARA

Ekonomik çevrelerin ortadan kalkması veya kapitalist ekonominin çökmesiyle, Tiv'ler artık daha önceden farklı türde oldukları için kıyaslanamaz olarak görülen değerleri, daha yaygın olarak karşılaştırılabilir bulmuşlardır. Böylelikle ekonomi, ahlaki niteliğini kaybetmiş ve aşama aşama ilk başta kendisini oluşturan kültürel değerlerden kopmuştur. Salt arz ve talebe dayanan piyasa ilkeleri, doğru ve yanlış kurallarıyla birlikte 'yüksek' ve 'alçak' değerlerin yerini almıştır. Bununla birlikte, genel amaçlı paranın gelmesiyle birlikte, Tiv'ler, ayrıca öncekine kıyasla daha geniş bir ölçekte yapılan ti-

caret aracılığıyla, ekonomik bir iletişim imkanına kavuşmuşlardır. Daha önce Tiv'lerce özel amaçlı para gibi kullanılan bronz metallerin artık kendi aşiretleri dışında geçerliliği kalmazken sterlin (daha sonrasında da Nijerya *nairas*'ı) muazzam genişlikteki bir alanda genel-geçer hale gelmiştir. Tiv'lerin yetiştirdiği susam tohumları genel amaçlı paranın gelmesiyle birlikte toptancılarca en yakın şehirlerde satılabilir hale gelmiş ve en sonunda da Birmingham'da kahvaltı masalarında yenebilir olmuştur. Artık Tiv'ler kendi başlarına para karşılığında mesela baskılı tişörtler veya radyolar alıp satabilmekte; bronz metallerle, isteseler de mal alamamaktadırlar. Tiv'ler, genel amaçlı paranın gelmesiyle birlikte küresel bir üretim, dağıtım ve tüketim sistemiyle bütünleşmişlerdir.

Bütün toplumların ekonomileri, her zaman için daha geniş bir sosyal ve kültürel bağlamın bir parçasıdır ve genel amaçlı paranın gelmesinin, Tiv'ler de dahil omak üzere her toplumda derin sonuçları vardır. Daha önce kaydedildiği gibi, para, geleneksel değerli hiyerarşinin yerini sarsmış, tarımsal üretim kalıplarını değiştirmiş ve piyasa stratejileri ve tüketim konusunda değişimler yaşanmasına götürmüştür. Para, Tiv'lerin ekonomik olarak daha geniş bir ölçekte bütünleşmelerine imkan veren (ya da zorlayan) bir araçtır. Bu yolla para, bir çeşit bilgi teknolojisi gibi de görülebilir. Bronz metaller de bu işleve belki sahiptir ancak bu sadece yerel bir alanla sınırlı olmaktadır. Paraysa kişisel olmayan, anonim birşeydir. Biriktirilebilir ve yatırım için kullanılabilir. Geniş bir ölçekte ilişkiye geçmeyi ve alışverişi mümkün kılar: dünyanın herhangi bir ülkesinde bir bankamatikten hesabımdaki parayı çekebilirim ve para, çok geniş bir yelpazedeki çeşitlilik gösteren kökenlere sahip mal ve hizmetlerin karşılaştırılabilmesini mümkün kılan birşeydir. Belki de para ve bronz metaller arasındaki ilişkinin televizyon ve kişisel sohbetler arasındaki ilişkiye benzediği söylenebilir mi? Parasal ekonominin yaygınlaşmasının genellikle devlet kurumlarının, okur yazarlığın ve nitelikli zamanın yaygınlaşmasıyla atbaşı gitmesi şüphesiz bir tesadüf değildir ve bütün bunlar, küçük-ölçekten büyük-ölçekli bir bütünleşmeye geçişe eşlik eden standartlaştırıcı cihazlar olarak görülebilir.

ARAÇ-GEREÇLERİN ANLAMI

Appadurai'nin (1986, s.5) gözlemlerinde de açıkça görüldüğü gibi 'eşyaların, insanların atfettikleri, aktardıkları veya onları yaparken-ki motivasyonları dışında bir anlamları yoktur.' O nedenle, anlamları kültürden kültüre değişkenlik gösterir ve dahası, kelimeler ve hizmetler gibi 'soyut nesneler' malların ve metaaların karakterine bürünebilir. Örneğin Trobriand Adaları'nda, büyülü sözler tevarüs edilebilir ve bunlar bazen de satın alınabilir şeylerdir. Bir nesneyi (veya maddi olmayan bir kaynağı), ticari bir mala dönüştüren şeyin ne olduğu sorusunun kolay bir cevabı yoktur fakat alışveriş, hediye ve ticaret üzerine yaptığımız daha önceki tartışmada da görüldüğü gibi bu konuda, malların dolaşımına dair yapılacak bir çalışma (geniş anlamda maddi değeri olmayan malzemeler de dahil olmak üzere) büyük ölçüde aydınlatıcı olabilir. Ticari mallar, tanımı gereği az bulunur (George Simmel, Appudurai'de 1986, s.3, şöyle demektedir: 'değerli dediğimiz nesneler, onlara sahip olma arzumuza karşı koyanlardır') olduklarından malların dolaşımı bize, toplumda baskın olan kültürel değerler hakkında bilgi vermektedir. Marx (1906 [1867-94]), *Kapital*'in oldukça meşhur olan giriş bölümlerinde, ticarileştirmenin nasıl da değiştirilebilirlik ve büyük ölçüde farklı olan nesnelerle karşılaştırılabilirlik gerektirdiğini betimlemektedir ve György Lukacs (1971 [1923]) ve Jürgen Habermas (1967) gibi onu etkileyen yazarlar, modern toplumda ticari mantığın yaygınlaşması hakkında; piyasa ilkeleri, daha önceden farklı ve daha 'insani' bir mantığa göre işleyen bir dizi sosyal ilişkiler içerisine nasıl girdiğine ve dolayısıyla sosyal yabancılaşmaya ve 'eşya fetişizmi'ne dönüştüğüne dair yazmışlardır.

Eşyanın dolaşımı ve tüketim konusundaki günümüz antropolojik bakış açıları, yabancılaşmadan ziyade eşyaların hangi yollarla sosyal ilişkilere ve bireysel kimliğin oluşmasına –bir başka deyişle, bunların kültürel anlamları ve sosyal açıdan önemlerine- aracılık ettiği ve tanımladığı üzerine odaklanarak bu düşünce çizgisinden ayrılma eğilimi göstermektedir. Appadurai (1986), diğerlerinin

yanı sıra, Bohannan'ın Tiv'lerdeki ekonomik çevreler üzerine yaptığı çalışmasına atıfta bulunarak, değer ve değiştirilebilirliğe dair öyle veya böyle tutarlı bir ortak fikir olarak tanımladığı değer rejimleri tabirini ortaya atmaktadır. Bir toplumda bu türden çeşitli rejimler aynı anda varolabilir. Ekonomik çevreler açıkça bu türden bağımsız bir değer rejimi kurabilir fakat açık olan bir başka şey de modern, kapitalist toplumlarda da pek çok başka ayırdedici rejimin olduğudur. Bourdieu (1988 [1984]), buradan hareketle akademik çevreyi, sadece azınlıktaki küçük bir topluluğun dahil olduğu bir prestij ve güç alışveriş yeri olarak analiz etmiştir. Bu tabir, eşyaların değerlendirilmesinde, tektipliğin olmadığını önkoşul olarak gerektirdiğinden değer rejimlerini çalışmak bir toplumdaki çeşitliliğin ortaya çıkarılması için de bir strateji olabilir.

Bütün alışverişlerde hem Appadurai'nin (1986) ve hem de Daniel Miller'in (1987, 1994) kabul ettiği, sosyal göndermelerden ve kültürel içerikten ayrılabilen, hesaplı bir taraf vardır. Bir tarafta, nesneler ve araç-gereçler, etrafımızda alışık olduğumuz çevrenin bir bölümünü oluşturur ve böylelikle de habitus'umuzun biçimlenmesine katkıda bulunur –'insanlar düzenlerler'; diğer taraftansa bütün bunlar, belirli bir anlam ve bireysel kimlik üretmek için bilinçli olarak seçilerek tüketilirler. İngiliz işçi sınıf ev sahipleri üzerine yapılan bir çalışmada Miller (1988), iç düzenlemelerin nasıl da insanların yaşadıkları hayatlar hakkında belirli mesajlar taşıdığını göstermiştir. Mutfaklar, başlangıçta hep birbirlerine benzerken, zamanla oranın sakinlerince aynı aletler kullanılsa bile çok farklı bireysel bir ifade niteliği kazanmaktadır. Miller bütün bunları 'eşya fetişizmi'nin (genel kabul gören Marxist görüş) yabancılaşmış mağdurları olarak görmektense müşterileri, kendi kişilik ve kimlik anlamını güçlendirmek için çevrelerine dair maddi kültürü kendisine mal eden bilinçli aktörler olarak analize tabi tutar. Bu şekilde bakıldığında eşyalar, kültürel projelerin önemli unsurları haline gelmektedir; bireysel kimliği açımlayan sosyal ilişkileri ve hiyerarşileri nesnelleştirmekte, farklı kişilerce farklı şekilde yorumlanmakta ve sosyal ilişkileri tanımlamaya katkıda bu-

lunmaktadır. Sosyal ve kişisel hafıza ayrıca araç-gereçlerde kendini gösterebilir; sadece mezar taşları ve katedraller değil 'oyuncak bir ayı, kibrit kutuları ve karikatürler' de böyledir (Kopytoff 1986, s.80). Miller'in kelimeleriyle (1994), 'hediyeler kadar eşyaların da şeylerle kişiler arasında basit bir çatışmanın olmadığı kültürel projeleri inşa etme kapasiteleri vardır'. Son eseri *A Theory of Shopping*'de (D. Miller 1998), Miller, modern toplumlarda tüketimin egoist bir davranış biçimi olarak görüldüğü yaygın görüşüne karşı çıkar ve bunun yanlış yönlendirici olduğunu söyler. Büyük ölçüde Londra'da ev kadınları arasında yaptığı alan çalışmasında, alışverişe çıkmaların başkaları için duyulan duygusal kaygılardan kaynaklandığını göstermiştir; gerçekten de alışveriş, sıklıkla Mauss'un belirttiği ödeme ihtiyacını karşılamaktadır. Onun kitabındaki en uzun bölümün adı, 'Süpermarketlerde Aşk Yaşamak'tır.

ALIŞVERİŞİ YENİDEN DÜŞÜNMEK

Antropolojik literatürde, alışveriş mantığıyla ilgili olarak genellikle 'Batı' ile 'Geri Kalanı' karşılaştırmaya tabi tutmak yaygın olmuştur (klasik olmuş bir çalışma için bkz. Sahlins 1972). Bu nedenle, resmin, buraya kadar yapılan tartışmanın ortaya koyduğundan çok daha kısa yoldan da çizilebileceğine vurgu yapmak lazım. Karşılıklılık ve alışveriş, birbirinden çok ayrı şeyler olmadığı gibi aralarında net bir ayrıma gitmek de kolay değildir. Sahlins'in (1994) bizatihi kendisinin Pasifik'teki ekonomik ve kültürel değişme üzerine yazdığı bir makalede kaydettiği gibi, Yeni Gine'nin yükseklerindeki aşiret halkları artık birer ücretli işçi haline gelmişlerdir ve para, daha önceden apayrı olan çevreler arasında bir köprü işlevi görerek bu insanları, birbirleriyle birleştirmiştir. Bununla birlikte, yükseklerde yaşayanların ellerindeki parayı radyo, kaset çalar ve modernizmin diğer alet edavatına harcamadıklarını, bunun yerine geleneksel kurumlara yatırdıklarını da eklemektedir. Örneğin para, onların ataları için daha önce yapabildiklerinden çok daha fazla domuz kurban etmelerini sağlayabilmektedir. Bu nedenle, yeni bir ekonomik

sistemin gelmesinin illa eskisini ortadan kaldıracağını veya toplumların ya 'modern' ya da 'geleneksel' olacaklarını düşünmemeliyiz.

Karşılıklılık ile piyasa alışverişi arasındaki farklı, daha temel bir eleştiri, hediye verme ile piyasada yapılan alışveriş arasındaki ayrımı keyfi olarak görerek son derece güçlü ve harika bir şekilde karşı çıkan John Davis'in (1972) müthiş makalesinde gösterilmektedir. O, alışverişe dair daha geniş sosyal ve kültürel bağlamların ortaya konduğu ve sanayileşmemiş ekonomilerin kültürel kavramlarla gösterilmesi gerektiğine ilişkin Mauss tarafından başlatılan ve Sahlins ile de daha ileri bir noktaya taşınan projeye sempati duymuştur. Bununla birlikte Davis, her ne kadar bir taraftan sanayileşmemiş toplumların çalışılmasında ekonomi biliminin sınırlılıklarını gösterse de bu bahsedilen antropologlarda da eksiklikler görür çünkü onlar da sanayileşmiş ekonomilerdeki alışverişe açıklık getirememektedirler. Davis, Malinowski'nin Trobriand'daki çalışmalarıyla meşhur olmuş bazı alış veriş biçimlerinin üzerinde durduktan sonra İngiliz kültüründe alışverişe ilişkin ayırdedici pek çok kültürel kategori olduğunu ve bu kategorilerden her birinin belirli bir kültür temelli değerlendirmeyle ilişkili olduklarını göstererek devam eder (Tablo 12.1). Davis, 'Noel'in ticarileşmesinden' şikayet edenlerden oldukça farklı olarak bunun hediye temelli ekonomilerin istikrarlılığına karşın hediyesiz ekonomilerin istikrarsızlığını gösterdiğini ve bunun hediye verme üzerine kurulu ekonomiye bir örnek olarak gösterilebileceğini ileri sürer (1992b, s.53). Karşılıklılık ayrıca her toplumda, belki de özellikle hanehalkı arasında, gündelik sosyal etkileşimin önemli bir parçasıdır. Davis'in makalesi, 'biz' ve 'onlar'; 'modernler' ve 'gelenekseller', '*Gemeinschaft*' ve '*Gesellschaft*' arasındaki basitleştirici sınırları yıkması anlamında, günümüz antropolojik çabalara bir katkı olmuştur; Appadurai'nin ifadeleriyle 'sadece ekonomileriyle yansıtılan toplumların kültürel yönlerini ve çoğu zaman sadece dayanışmayla izah edilen toplumların kültürlerindeki hesapçı yanı onarmıştır' (1986, s.12).

sadaka vermek	kamulaştırmak	karşılıklılık
özgecilik	zorla almak	kiralamak
tahkime gitme	gelecek ticareti	perakende satış
bankacılık	verme	soymak
pazarlık	kıran kırana pazarlık	otlakçılık yapmak
rüşvet	iç pazarlık	mal aşırmak
hırsızlık	sigortalamak	alışveriş
satın almak/satmak	pazarlama	kutsal üzerinden kar
bağış	borç-verme	sosyal ücret
eşya-ticareti	mortgage	takas
yolsuzluk	haydutluk	soygun
yardımda bulunma	rehin koyma	bahşiş verme
istihdam	kar elde etme	ticaret
istismar etme	fuhuş yapma	toptan satış

Tablo 12.1 İngilizlerin alışveriş usullerinin bir kısmı (Kaynak. Davis 1992b, s.29)

Bu demek değildir ki alış-verişe ilişkin bütün sistemler 'aynıdır'. Tiv'lerdeki ve diğer halklar arasındaki ekonomik çevrelerin çöküşü, derin sosyal etkileri olan önüne geçilemez bir değişim getirmiştir. Para alışverişine dair yapılacak bir genelleme elbette ki sosyal ilişkileri ve sosyal ölçeği değiştirmeyecektir fakat, bunun yerel öneminin deneyimsel veri temelinde çalışılması gerekecektir. Bir sonraki bölümde, değişimlerin sosyal ve kültürel sonuçlarını ekonomi ve yani tam adıyla üretim olarak adlandırdığımız farklı bir açıdan ele alacağız.

OKUMA ÖNERİLERİ

Arjun Appadurai, ed.:*The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective.* Cambridge: Cambridge University Press 1986.

John Davis: *Exchange.* Buckingham: Open University Press 1992.

Bronislaw Malinowski: *Argonauts of the Western Pacific*, Chapter III. Prospect Heights.IL:Waveland Press 1984 [1922].

Daniel Miller: *A Theory of Shopping.* Oxford: Berg 1998.

Marshall D. Sahlins: *Stone Age Economics.* Chicago: Aldine 1972.

13

ÜRETİM VE TEKNOLOJİ

Tüketicilerden oluşan bir toplumda yaşıyoruz. Birgün entelektüellerin sandıkları kadar saf ve doğanın bir parçası olacak kadar 'doğal' olmayıp daha ziyade, 'sunilikleri olan' ve bizden daha 'medeni' oldukları anlaşıldığında, 'doğal insanların' bir tarafa bırakılacaklarından adım kadar eminim.

— Hans Peter Duerr

Ekolojik şartlar ile yaşam biçimi arasında karşılıklı bir ilişki olduğu eski bir düşüncedir; on sekizinci yüzyılın orta ve geç döneminde Aydınlanma felsefesiyle ortaya çıkmıştır (mesela Montesquieu'da ve Maquis de Sade'nin pornografik olmayan yazımlarında). Birçokları gibi Montesquieu da Avrupa'nın bilimsel ve teknolojik ilerlemesinin ana nedeni olarak, orada yaşayanların hayatta kalmak için yaratıcı ve keskin zekalı olmalarını gerektiren sert iklim koşullarını görmüştür. Bir dereceye kadar yakın denilebilecek bir zamanda, coğrafyacı Ellsworth Huntington (1945), pek çok başka şeyin yanı sıra Boston'daki kütüphanelerde yağmurlu günler ile ödünç alınan kitap sayısı arasındaki bağıntıyı gösterdiği oldukça orijinal çalışmasında, iklimin belirleyiciliğini ileri sürmektedir. Boston sakinleri, güneşli günlerde ödünç kitap almama eğilimi göstermektedirler. (Diğer bir deyişle, fazla güneşli havalar, insanların entelektüel uğraşlar peşinde koşmalarında caydırıcı bir etki yapmaktadır.) Bugün bile sokaktaki pek çok insan, içten yanmalı motorun veya mikroçipin asla Afrikalılarca keşfedilemeyeceğini çünkü

hayatta kalmak için çok basit bir malzeme yeterli olduğu için asla 'beyinlerini kullanmak zorunda olmadıklarını' düşünmektedir.

Karşılaştırmalı bir açıdan bakıldığında, bu türden, mekanik bir belirleyiciliğe karşı çıkmak oldukça kolaydır, tek bir sebepsel etken (burada iklim) dünyadaki kültürel değişkenliklere dair ilkeyi izah edicidir fikri burada devreye girmektedir. Çünkü mesela dünya üzerinde iklim koşulları Avrupa'nınkine benzeyen başka yerler de vardır; örnek olarak işgal öncesindeki Kuzey Amerika veya Güney Avustralya'nın belirli bölgeleri gibi ama buralarda aynı gelişim çizgisi ortaya çıkmamıştır. Endonezya'da, kabaca aynı ekolojik koşullar söz konusu olmasına rağmen buradaki insanlar pirinç yetiştirmekle, hayvancılıkla ve avcılık-toplayıcılıkla uğraşmaktadırlar.

Ekolojik şartlar ile sosyal örgütlenme arasındaki sebepsel ilişki, basit birşey olarak görülmemelidir. Bununla birlikte, doğanın insanların önündeki seçenekleri belirlediğine de şüphe yoktur. Eğer içsel doğamızın heryerde özdeş olduğu doğruysa bile (bu insanların, üzerinde hemfikir oldukları bir dogmadır), dışımızdaki doğa için bunun böyle olmadığı açıktır. Eğer iklim şartları çok soğuksa muz yetiştirilmez; ve çok daha soğuk bir hava hüküm sürüyorsa da yetiştirilecek şey, buğdaydır. Fakat ekolojik şartlar ile toplum arasında her zaman birebir bir ilişki de yoktur: her ekosistem kaçınılmaz olarak bazı olanaklara sahip olamazken, farklı olanları sunmaktadır.

Sistem Teorisi ve Ekoloji

Ekolojik çözümlemeler, ilk başta doğadaki süreçler ve karşılıklı ilişkiler için bir metot halinde, biyoloji biliminin bir parçası olarak geliştirilmiştir. Bununla birlikte, ekolojik düşünme biçimleri, biyolojik doğanın dışındaki alanlarda da uygulanagelmiştir. Şikago ekolünden gelen sosyolog Robert Park buradan hareketle, 1920'lerde Şikago'daki etnik dinamikleri betimlemek için ekolojik modeller kullanarak bir 'şehir ekolojisi' geliştirmiştir. Bundan bir kaç onyıl sonra, genel olarak sistemlerin nasıl çalıştığı hakkında sibernetik ve sistem teorisi geliştirilmiştir. Gregory Bateson'un (1972, 1979)

çalışmasındaki merkezi bir konu, çok farklı türdeki sistemlerin aynı genel ilkelere göre işlediği fikridir. Yunus balıkları arasındaki iletişim, şizofrenler, biyolojik evrim ve Yeni Gine'deki kabul üzerine yazan Bateson, görüşleriyle tutarlı olarak çok farklı görünen olguların öne çıkan bir kalıpla –ki bu kalıp bir metafor, bir çeşit süreç, biçimsel ortaklıklar veya benzer herhangi birşey olabilir- bağlantılı olduğunu ileri sürmüştür. O ve diğer sistem kuramcıları, kültürü ve toplumu, devam etmekte olan bir süreç olarak resmetmenin mücadelesini vermişlerdir.

Pek çok antropolog, sistem teorisini, sosyal yaşamı dinamik ve sürekli olarak değişen birşey olarak kavramsallaştıran bir metot olarak görerek biçime ve sınıflandırmaya odaklanan modellere bir alternatif olarak görür. Diğerleri ise güç ve iradilik üzerinde yeterince durmadığı için eleştiri getirmektedirler.

Biyolojik süreçleri ele alan ekolojik çözümlemeler ile ekolojik düşünüş biçimlerini öteki alanlara tatbik edenler arasında kesin bir ayrım yapmak gerekir. Bu sonuncu durumda ekolojik modeller, metaforik olarak kabaca, bazı yapısal-işlevselcilerin, toplumların bütünleşmesi konusunda organizmaların bütünleşmesi metaforuna dair biyolojik modelleri kullanmaları gibi modeller olarak kullanılmaktadır.

KÜLTÜREL EKOLOJİ

Kültürel ekoloji antropoloji içerisinde büyük ölçüde Amerikalıların uzmanlık alanı olarak bilinir; özellikle 1950'lerde ve 60'larda etkili olan Julian Steward ve Leslie White ile ilişkilendirilmiştir. İngiliz antropolojisi, sosyal örgütlenmenin önceliğine vurgu yapma eğilimindeyken kıta Avrupa antropolojisinde, özellikle de Fransa'da genellikle, ekolojik belirleyicilerden çok bilişsel ve sembolikleştirme üzerine sorular sorulagelmiştir. Kuper'in (1994) işaret ettiği gibi, kültürel ekolojiyi Darwin'e ve Marx'a kadar götürmek mümkündür ve bu konu, Durkheim ve Weber'in sosyolojik modellerinden hare-

ket etmiş olan İngiliz sosyal antropolojisi ile Boascı görecelilikten (ki burada kültür az veya çok kişisel-bir-ifade biçimidir) bütünüyle farklı bir araştırma programı içerir. Kültürcülere ve Boas'nın psikolojik antropoloji çalışan uzantılarına karşı çıkmış olan White, kültürel ekoloji hakkında, gelişmişlik düzeyini, toplumun kendisini kuşatan çevreden aldığı enerji miktarının bir işlevi olarak gören son derece iddialı teoriler öne sürmüştür (White 1949). Her ne kadar bu görüş büyük bir belirleyicilik taşıyorsa da White aynı zamanda kültürü özerk bir alan olarak görmüştür (ki bu yönü onun en tanınmış öğrencilerinden biri olan Marshall Sahlins'in *Culture and Practical Reason*, 1976 adlı eserinde gözden kaçırılmıştır). Steward'ın yazılarında (örnek için bkz. Steward 1955), kültürel ekolojinin, demografi, ekoloji ve teknoloji gibi farklı türde maddi etmenler arasındaki etkileşimin bir sonucu olarak algılandığı kültürel evrim hakkındaki bir doktrin olduğu görülmektedir. Steward, Marksistlerden farklı olarak, üretim ilişkilerini belirleyici olarak görmemiştir. O, kültürel evrime dair genel modelinde, kabaca burada ve önceki bölümlerde küçük ve büyük ölçekli yani tam söylemek gerekirse toplumların büyüklüğü ve karmaşıklığı ile kastedilen sosyo-kültürel bütünleşme düzeyleri arasında bir ayrıma gitmektedir. Buna karşın, Steward'ın şemasında maddi etkenler, bir toplumun sosyokültürel bütünleşmişlik düzeyini belirleyicidir. Onun çalışmasında, Shoshonlı Hintlilerde görülen en düşük bütünleşme düzeyi, ailedir. En yüksek düzey ise devlettir. Steward, bir kültürün 'özü' ile 'geri kalan kısmı' arasında ayrım yapmaktadır. Temel unsurlar, öze dair maddi süreçlere aittir.

KÜLTÜREL EKOLOJİ VE MARKSİZM

Marx, belirleyicilik üzerine en fazla vurgu yaptığı –ve en meşhur olan- makalelerinden birinde, her ne kadar toprak işçiliği, feodal derebeylerin önder konumda olduğu bir toplum doğurmuş ise de; buhar enerjisi, sanayici kapitalistlerin öne çıktığı bir toplum kurmuş-

tur, demektedir. Bir kültürel ekolog buna muhtemelen karşı çıkarak, her ne kadar tropik savanlar, kırsal yaşam ve yer-bitkileri yetiştirme üzerine kurulu bir toplum oluşturmuş ise de tropik bir yağmur ormanı, avcı-toplayıcılıkla ve hayvancılıkla uğraşan bir toplum kurmuştur, diyecektir.

Kültürel ekoloji ile Marksizm arasında bir dizi ilginç paralellikler söz konusudur. Her iki düşünce ekolü de sosyal ve kültürel değişmede maddi etkenlerin önemine vurgu yapmakta ve her ikisi de 'insan doğası'nın neredeyse sınırsız sayıda farklı kalıplara girebileceği şeklindeki sosyo-biyolojik görüşe karşı çıkmaktadır. Her ikisi de insan bilinci dışında yer alan etkenlerin önemi üzerinde durmaktadır ('nesnel etkenler').

Bu iki düşünce ekolü arasındaki kilit bir fark, insanın failliği ve sosyal aykırılıkla ilgilidir. Marksizm'de, toplumdaki temel aykırılıklar, teknoloji ve mülkiyet, emek ve sermaye (kapitalist toplumlarda) arasındaki ilişkinin sosyal örgütlenmesinde yatmaktadır ve tarihteki ana itici güç, sınıf çatışmasıdır. Kültürel ekologlarsa, tarihsel değişimlere dair getirdikleri açıklamalarda demografik etkenler, ekolojik adaptasyon ve teknoloji arasındaki etkileşime odaklanmaktadırlar.

Malthus'a dair yapılan Marksist eleştiri, bu önemli farklılığa açıklık kazandırabilir. Thomas Malthus (1982 [1798]), demografi üzerine olan ilk çalışmalarından birinde, nüfus artışının mutlaka fakirleşmeye götürdüğünü göstermek istemiştir. Temel düşüncesi, yiyecek üretimi aritmetik olarak artarken (1,2,3,4, vb. gibi), nüfus artışı geometrik veya katlanarak artmaktadır (1,2,4,8,16 vb. gibi). Marx ve Engels, Malthus'u insana salt 'nesne' güzüyle baktığı ve toplumları statik birşey olarak gördüğü gerekçesiyle eleştirmişlerdir. Fazla nüfus kavramı üzerine olan Malthuscu yaklaşım yerine Marx, üretici güçlerin (teknoloji artı hammade), insan ihtiyacını karşılayamadığı durumlarda göreceli nufus-fazlalığını ileri sürmüştür. Oldukça yoğun bir nüfusa sahip olan Japon takımadaları, doğal kaynaklar bakımından fakirdir fakat, yüksek üretim gücü nedeniy-

le 130 milyonluk bir insan kitlesine yüksek bir yaşam kalitesine yetecek maddi imkan sağlayabilmektedir. Malthus'un formülü yanlış yönlendiricidir çünkü, Marksist ve sosyo-kültürel analizlerden farklı olarak teknolojik yenilikleri göz önünde bulundurmamıştır. Örneğin, yeni tahılların üretilmesine başlanan 1970'lerin 'yeşil devrimi', durumu iyi olanlar ile fakir çiftçiler arasındaki açığı arttırdığı gerekçesiyle eleştirilmiş olsa bile Hindistan'daki yiyecek üretimi açısından muazzam bir büyümeye neden olmuştur.

Bu anlamda, sosyalin, çevresel olan üzerindeki önceliğine vurgu yapan Marksistler, kültürel ekologlara karşı galip gelmişlerdir. Diğer taraftan, günümüzdeki ekolojik kriz, dünyanın kaldırabileceği nüfusun bir üst sınırının olduğunu hissettirmektedir –bu anlamda, göreceli nüfus fazlalığı anlayışı mantığına ek olarak mutlak nüfus fazlalığına dair de ekolojik bir kavram yararlı olabilir. Marx, böylesi bir gelişmeyi öngörmemiştir; onda doğal kaynaklar yoktur ve yazılarında bariz bir şekilde çevresel bakış açısı eksikliği görülmektedir.

Hem Marksizm ve hem de kültürel ekoloji insanların yaşamlarını şekillendiren etkenler arasındaki ilişki hakkında oldukça iddialı ve harika sorular ile güçlü açıklayıcı şemalar ortaya koymuşlardır. O halde, bu kitabın neden Marksist ya da kültürel ekoloji ruhunda yazılmadığını açıklamamda yarar var. Birincisi, her ikisi de insanın bilinci ile ilişkili etkenlere marjinal bir dikkat gösterir. Kısmen bu nedenden dolayı, açıklama biçimi olarak oldukça işlevselci bir yere götürür ve antropolojinin asıl işlerinden olan pek çok şeyi, yani kültürel projelerin çoğunu dışarda bırakma eğilimi taşımaktadır. İkincisi, bu tür temel teoriler, pek çok sosyal ve kültürel süreçleri bağımlı değişkenlere –ürünleri 'nesnel' etkenlere- indirgeme eğilimi taşırlar. Bu yolla, farklı toplumlarda özel ve bazen özgün biçimler alan çeşitli değişkenler arasında oldukça karmaşık olarak varolan karşılıklı etkilemeyi kaybetme riski doğmuş olmaktadır. Eğer bunları topluma ve kültüre dair genel teoriler olarak görürsek her ikisinin de, antropologların ortaya çıkarmak istedikleri olgular da dahil olmak üzere toplumun, kültürün ve kültürel değişkenliğin bütün yönlerini açıklama kapasitesine sahip olmadığı açıktır. Bu tür güçlü, geniş kapsamlı

teorilere toptan kucak açmak, beraberinde bir çay kaşığının yetebileceği işler için dozer kullanma riskini getirmektedir.

Bunun da ötesinde, kültürel ekolojiye dair yaygın bir eleştiri, kullandığı kavramları doğa bilimlerinden ödünç alarak, insan bilimlerine uyguladığı şeklindedir. Böyle olunca insanlar, 'nüfuslar' haline gelmekte, insanın failliği 'davranış'a dönüşmekte ve teknik terimler her ne kadar bilimsel gözükseler de bilinç, etkileşim ve niyetlenme gibi konulardaki olgulara dair net bir anlama imkanı verememektedir (Ardener 1989; Ingold 1994a). Elbette insan da diğer canlılar gibi doğanın yasalarına tabidir. Ancak bunun yanı sıra kendisini bu yasaların dışında da konumlandırabilmektedir; bu yasalar üzerine düşünceler üretmekte, sınıflandırmalara tabi tutmakta ve teoriler oluşturmaktadır ve bu durum insan ilişkilerini, böcekler ve diğer canlıların çalışılması için geliştirilmiş olan söz dağarcığıyla çalışmaya yeni başlayan birinin işini daha da karmaşıklaştırmaktadır. Belki de kültürel ekoloji gerçekten bize doğa hakkında, kültür hakkında öğrettiğinden daha az şey mi öğretmektedir? Şu örneği birlikte ele alalım isterseniz.

ISLAK VE KURU

Clifford Geertz (1971), "Endonezya ile Fas arasındaki ortak sayılabilecek yönler nelerdir" dedikten sonra sıralar: "İslam, yoksulluk, milliyetçilik, otoriter yönetim, nüfus yoğunluğu, temiz hava, muhteşem manzara ve bir de sömürge geçmişi –ortak olmayan bir şeyse, iklimdir herhalde."

Endonezya, ıslak; Fas ise kurudur. Geertz, başlangıç noktası olarak aldığı bu karşıtlıktan hareketle, Fas ve Endonezya'nın (Bali) yerel kesimlerindeki sosyal örgütlenme arasındaki farklılıkları ele alır. Birincisi, her iki toplumun çiftçilerinin ürettikleri ürünler birbirinden farklıdır. Geertz tarafından çalışılmış olan Faslılar buğday ve zeytin üretirlerken; Bali'de sulak çeltiklerde pirinç üretilmektedir. Su, Fas'ta az bulunan, pahalı bir kaynak iken, Bali'de oldukça bol ve ucuzdur.

Güney Bali, boydan boya sulama kanalı sistemleriyle örülmüşken bu tür sistemler Fas'ta sayılıdır. Peki açıkça görülen bu farklılıkların sosyal örgütlenme açısından doğurduğu sonuçlar nelerdir?

Bali'de sulama sistemleri, *subaks*larca düzenlenmekte, sulama kooperatifleri ise seçilmiş, tecrübeli kişilerce idare edilmektedir. Bütün toprak sahipleri, otomatik olarak aynı zamanda yerel subakların üye ve kanal sahipleri birliğine de dahildirler. Her ne kadar çiftçiler, pirinçlerini bağımsız bir şekilde üretiyorlarsa da sulama ve kanalların bakımı, merkezi olarak düzenlenmek zorundadır. Burada işbirliği ve koordinasyon görevi subak'ındır. Geertz ayrıca dini ve ritüel yaşamın ayrılmaz bir şekilde pirinç yetiştirmeyle ve üretim döngüsüyle ilişkili olduğunu ileri sürer. Geertz (1973) bu görüşünü, önceki bir çalışmasında, daha da ileri taşıyarak Java toplumunda (Balililerle benzer bir örgütlenme çizgisi izlerler) çeşitli düzeylerde, 'çapraşıklık' diye adlandırdığı veya girdideki verimi artırmak yerine çıktıyı artırma eğilimi şeklinde kendini gösteren benzer kalıpların nasıl oluştuğunu göstermiştir. Böyle olması, ekonomi için şarttır çünkü nüfus artışıyla aynı anda eldeki toprak da büyümemektedir; bununla birlikte Geertz, bu sürecin aynını Java dininde, şiirinde ve müziğin de de bulmuştur.

Faslıların suyla olan ilişkileri, Balilerinkinden oldukça farklıdır. Beklenebileceği gibi, su meselesi aileler arasında sahip olmak için ciddi rekabetlerin ve anlaşmazlıkların yaşandığı bir konudur. Su birikintileri çok az, dağınık ve nüfus da Bali'dekinden çok daha dağınıktır.

İlke olarak suyun sahibi bireylerdir fakat aynı kaynaktan yararlanması gereken pek çok aile olduğundan, suyun mülkiyeti pratikte belirli bir zaman kullanma hakkı demektir; çiftçiler, kendilerine ayrılan zaman aralıklarında sudan faydalanırlar. Dolayısıyla, su üzerine olan rekabet, bir taraf kaybetmeksizin öteki tarafın kazanmasının mümkün olmadığı bir oyun gibidir: ve bu nedenle bir aile kazandığında, ötekisi kaybetmektedir. Bali sisteminden farklı olarak burada herkes işbirliği yapmak zorundadır çünkü bu sistem, rekabet üzerine kuruludur.

Geertz, Fas ve Bali arasındaki karşılaştırmasına devam ederek pek çok başka bağlamlardaki bireyselcilik ile toplumsalcılık arasında da benzer karşıtlıklar bulur. Bununla birlikte, her ne kadar bu bakış açısını Steward'a borçlu olduğunu kabul etse de kültürel olguların, basit ekolojik veya iklimsel sebeplerle açıklanabileceği anlamına gelebilecek bir vurgu yapmak konusunda çok dikkatli davranmıştır:

> Bu, coğrafyanın belirleyiciliği demek değildir. Bu, akrabalık, köydeki siyaset, çocuk yetiştirme veya ritüel gösteriye aynı şekilde uygulanabilen sosyo-kültürel analizin, hem de sadece bu iki toplumla da sınırlı kalmayarak, insanın çevresiyle olan alışverişine de uygulanabileceği savıdır. (Geertz 1971, s.29).

Clifford Geertz (1926-), antropolojik araştırmalarda hermeneutik (yorumlayıcı) yöntemin önde gelen bir savunucusudur. Hakim kavramları ve açıklama biçimlerini ciddi bir eleştiriye tabi tutan 1980'ler ve 1990'lar antropolojisindeki 'postmodernist' eğilimler üzerinde oldukça etkili –hem esinlenme ve hem de eleştiri hedefi olma anlamında- olmuştur. Endonezya üzerine olan erken dönem eserleri, kültürel ekolojiden (Agricultural Involution, 1963) dine (The Religion of Java) ve ulus-inşasına (Old Nations, New States,ed.,1965) kadar geniş bir yelpazeyi kucaklar. 1960'ların ortalarından itibaren Geertz, sembolik sistemleri çalışmaya yoğunlaşmıştır. Kültürün çalışılmasını metinlerin çalışılmasıyla karşılaştırmış ve analojik olarak, kültürel bir sistemin bir roman okur gibi 'okunabileceğini' ileri sürmüştür. Geertz'in bu görüşünü güçlü bir biçimde ifade ettiği, *The Interpretation of Cultures* (1973) ve *Local Knowledge* (1983) adlı eserleri, etkileşim ve sosyal yapı pahasına kültürün ve sembollerin önemini ve hangi kültürlerin bütünleşik ve tutarlı olduklarını abarttıkları gerekçesiyle eleştirilmiştir. Buna rağmen, Geertz, ciddi bir etki yapmaya devam etmiştir ve onun konumu, yapısal-işlevselcilik, yapısalcılık ve Marksizm gibi 'objektifci' açıklama biçimlerine bir alternatif olarak görülmüştür.

İNSANLARIN EKOSİSTEMLER ÜZERİNDE YAPTIKLARI DEĞİŞİKLİKLER

Geertz de pek çok başkası gibi doğa-toplum ilişkisi üzerine yazmış ve sebepsel bağlantılara ilişkin güçlü bir hipotez ortaya koymamıştır. Bu türden bir denklem, çevresel olduğu kadar sosyo-kültürel etkenleri de içerir –diğer bir deyişle, kültür ve toplum tek başına etken değil aynı zamanda sebebin de bir parçasıdır. Çevresel etkenlerin insan hareketleri üzerinde doğrudan ya da dolaylı bir etkisi olmakla birlikte, mekanik bir şekilde bu çevresel etkenlere bağlı olarak hareket etmezler.

Sığır yetiştiricileri üzerine yazan bazı antropologlar, belirli bir alandaki hayvan sayısı, hanehalkının yaşama kabiliyetinin sınırları ve ekolojik sürdürülebilirlik arasındaki ilişkiyi tam olarak betimleyen kesin formüller ortaya koymuşlardır. Fulanilerde (bkz. 5. Bölüm) genç bir çiftin yaşamını sürdürebilmesi için gerekli olan asgari sığır sürüsü 21 inekten oluşmaktadır. Ayrıca bir üst sınır da vardır; hem sosyal kısıtlamaların (bir hanehalkının bakabileceği sığır sayısı bellidir) ve hem de sürünün çok büyük olması otlak olarak kullanılan araziye çok büyük zarar vererek en sonunda çoraklaşmaya neden olacağından, azami bir sayı vardır.

Bu tür bir açıklama, insanların hayatta kalmaları için ekolojik şartları tahrip etmeme üzerine bir düzenleme yaptıklarını varsaymaya doğru çekmektedir. Zamanımızdaki küresel çevre krizi, bunun her zaman böyle olmadığını göstermiştir. Dahası, daha küçük ölçekteki bir çevresel kriz, daha önce de söz konusu olmuştur; bilindiği gibi, pek çok sanayileşme-öncesi toplumu, içinde yaşadıkları çevreyi geriye dönülmez bir şekilde değişime uğratmıştır. Orta Doğu'nun geniş kesimleri, geçtiğimiz binyılda, aslolarak fazla otlatmaya ve ormanların yok edilmesine bağlı olarak çölleşmiştir ve benzer süreçler, bugün için de Afrika'nın alt sahralarında ve bazı başka yerlerde de yaşanmaktadır.

İnsan topluluklarının, hayatta kalabilmek için ekolojik şartları tahrip edebilir olmaları gerçeği, içinde yaşadığımız ekosistemin,

mutlak belirleyici olmadığını ve ya da birebir ona uyulmadığını göstermektedir. Bununla birlikte, bu gerçek ayrıca toplum ve çevre arasında sürekli ve gerekli bir alışverişin olduğuna dair de bir hatırlatıcı işlevi görmektedir. Bazı toplumlar, doğayı, teknik yeniliklere veya çarpıcı sosyal değişmelere sebep olacak kadar, geri dönülmez derecede değiştirmemekte son derecede istikrarlı olduklarını kanıtlamışlardır. Mbuti halkı, bundan önceki bölümde ele alınmıştı; bu konuda bir başka örnek Yeni Gine'nin yükseklerinde hayvancılıkla uğraşan toplumlar olabilir. Yakın zamandaki arkeolojik bulgular, kabaca bugün baskın olan teknoloji çeşitlerinin bundan binlerce yıl öncesinde de varolduğunu gösterir niteliktedir.

İklim aynı kalmak şartıyla ekolojik çevredeki değişim süreçlerini büyük ölçüde hızlandıran ve karşılıklı olarak ilişki içerisinde olan iki etken var gibi gözükmektedir; nüfus artışı ve teknolojik değişme. Teknolojik değişme, doğal kaynaklardan daha fazla yararlanmayı ve artan bir enerji kullanımını çağrıştırmaktadır. Nüfus artışı ise her zaman olmasa da sıklıkla teknolojik değişimin bir sonucu olmaktadır. Sözgelimi, 1,000 kişilik bir avcı-toplayıcı veya 2,000 kişilik bir bahçecilik topluluğu, hayatı idame ettirecek kadar bir arazi, 20,00 çiftçi, traktör ve kimyasal gübreyle desteklense de bahçecilikle uğraşılmasını tersine çeviremezler ve bu anlamda, bir esneklik getiremezler. (Bateson 1972).

TEKNOLOJİ

Teknoloji, geniş manada, insanın yeniden üretip, doğayla olan ilişkisinde kullanabilmesini sağlayan sistemli olarak kazanılmış beceriler ve insan yapımı malzemelerden oluşur. Bununla birlikte, bu terimin tanımlanması zor, kötü bir şöhreti vardır; Bryan Pfaffenberger (1988) bir dergide, teknoloji üzerine çalışmayı çok az antropoloğun sıkıcı bulmadığını kaydetmektedir. Bu sıkıcı bulmayan antropologlardan biri Tim Ingold'dur; o teknolojiyi, 'kültürle geçen, üretim ile ifade bulan ve kullanılan bir organ' diye betimler (1979). Ingold, dikkate alınması gereken bir şekilde, teknolojinin sosyokültürel karakteri

üzerinde durur ve onu –kültürle geçen bütün diğer bilgi türlerinin yanı sıra- Marksist anlamıyla üstyapı ile bağlantılandırır. Üzerinde durulması gereken bir başka nokta da kelime anlamıyla 'teknoloji, teknikler hakkındadır' ve bu nedenle, 'dil için linguistik neyse veya davranış için davranış bilimi; teknoloji de teknikler için odur' (Sigaut 1994, s.422). O halde teknoloji, teknikler veya diyebiliriz ki ustalıklar hakkında bir teoridir.

Pfaffenberger, siyaset bilimci Langdon Winner'e atıfda bulunarak teknolojiyi ele alan antropologlar arasında yaygın olan iki ana tuzağı gözler önüne serer. Birincisi, teknikleri ya önemsiz veya sosyal örgütlenme ve kültürle alakasız gören teknolojik uyurgezerliktir. Bu görüşe göre teknik uygulamalar, basitçe yapılır ve uygulamaya sokulurlar ve insanların düşünce ve hareketleri üzerinde çok az bir etkide bulunurlar.

İkinci tuzak ise, genellikle özünde bir savı bulunmaksızın teknolojinin, 'insanın sosyal ve kültürel yaşamının kalıplarını dikte eden güçlü ve bağımsız bir fail' olarak, kültür ve sosyal örgütlenme için fevkalade önemli olduğunu ileri süren teknolojik belirleyiciliktir (Pfaffenberger 1988, s.239). Karl Wittfogel'in (1959), ünlü 'Oryantel Despotluk' tezi bu kategoriye girer. Wittfogel, 'hidrolik toplumlar' diye ifade ettiği, Asya'daki pirinç yetiştirilen alanlardaki sulama sistemlerinin yapısının kaçınılmaz olarak siyasal merkeziyetçiliğe ve despotizme götüreceği görüşündedir.

Pfaffenberger, eleştirel bir makalesinde bahsedilen konumlanmalardan farklı olarak 'teknolojinin sosyal ilişkilerini büyük ölçüde hafife almayan ve maske arkasına gizlemeyen' genel bir teknoloji görüşü ortaya koyar (1988, s.24). 12. Bölüm'de ele alınan araç-gereçlerde olduğu gibi teknolojiler ve teknikler, toplumda devam etmekte olan süreçlerin parçalarını oluşturan ve bu ilişkilerden bağımsız olarak çalışılması mümkün olmayan kültürel ürünlerdir. Teknikler, bizim ilişkilerimizi şekillendirir fakat, bizim ilişkilerimiz de teknikleri şekillendiricidir. Her yerde somut üretim süreçlerini benzer şekillerde değişikliğe uğratsa da traktörün, türü çok farklı toplumlar için belli bir anlamı vardır. Bununla

birlikte, toplumları ve kültürleri genellikle oldukça derinden etkilediği de açıkça görülen bir gerçektir. 1970'lerin sonlarından bu yana zengin ülkelerde kullanıma giren bilgisayarlar beklendiği gibi kağıt tüketimini azaltmamış fakat, yeni bir takım işler ve beceriler oluşturarak iş piyasasının belli yönlerini dönüşüme tabi tutmuştur. Bilgisayarlar, geniş banttan bağlantı imkanlarının ortaya çıkması, CD-ROM'ların kullanıma girmesi ve epostalaşma ve web-siteleri gibi İnternet hizmetleriyle birlikte milyonlarca insanın sosyal etkileşim akışına dair varolan yapıyı önemli açılardan değiştirmiştir. Antropoloji için ilginç olan şey kendi başına teknoloji değil insanların bu yolla ne tür beceriler edindikleri, bu becerileri hangi amaçlarla kullandıkları, nasıl aktarıp, nesneleştirdikleri ve becerilerin dağıtımının, kültürel anlamlar ve sosyal örgütlenmeye dair üretimle nasıl ilişkili olduğudur. Dahası, Pfaffenberger'in (1988) belirttiği gibi, sıklıkla, ilgili teknikler hakkında dolaylı öğretiler olarak görülen teknoloji bir ideoloji biçimi olarak da çalışılabilir –o, bunu 'ilk başta varolan düzenin mistifikasyon gücü' diye adlandırmaktadır (s.250). Bu o kadar da alakasız değildir çünkü teknoloji kendisini 'doğal' gösterme eğilimindedir.

Teknikler, habitus'da ve bilgi sistemlerinde saklıdır ve teknolojiler, bir ideoloji olarak da çalışılabilir. Bununla birlikte, kelimelerden ve eylemlerden farklı olarak maddi nesnelerin yaratımıyla sonuçlanan teknikler, 'iletişimsel olayların içinde geçtiği çevrenin ayrılmaz bir parçası olarak kalıcı bir fiziksel yer edinirler' (Ingold 1994b; D.Miller 1994). Sartre (1960), bu bağlamda '*le champ praticoinert*' –pratik hareketsiz (hareket) alan, inşaya dair maddi alan ve insanın eylemlerini yönlendiren araç gereçler- kavramını getirmiştir. Sartre, saf haliyle mimarinin ve diğer 'hareketsiz maddi yapıların' özgürlüğü kısıtlayıp hiyerarşilere destek olarak kaçınılmaz bir biçimde sosyal ilişkileri biçimlendirdiğini ve dondurduğunu ileri sürmektedir. Bu noktada, maddi determinizme yaklaşmakta ve onun bu görüşüne karşı çıkmak için özdeş maddi yapıların nasıl da önemli açılardan farklılık gösteren yollarda kullanılabildiklerini göstermek yeterli olmaktadır. Diğer taraftan, bu ayrıca insanın teknolojiy-

le ilişkisinin kalıcı araç gereçlerin –üretim aracı olsun veya olmasınlar- deneyimsel olarak çalışılmasıyla ortaya çıkacak sonuçta saklı olduğu anlamına gelmektedir.

ÜRETİM SİSTEMLERİ

Dünyadaki üretim sistemlerini çeşitli kıstaslara göre sınıflandırmak mümkündür. Soğuk Savaş boyunca gündelik dildeki temel bir ayrım, kapitalist ve sosyalist sistemler arasında olmuştur; üretim araçlarının özel şahıslar elinde olduğu sistemlerle, devletin kontrolünde olan sistemler. Marksist bilimde, kapitalist üretim biçimi ile çeşitli 'kapitalist-öncesi' biçimler arasında önemli bir ayrıma gidilir. Bu düşünce yapısı içerisinde üretim ilişkileri (mülkiyet ve başka insanların işgücünü kontrol edebilme kabiliyeti) ve üretim güçleri (hammadde ve teknoloji) birlikte, üretimin biçimini oluşturur ve bunun toplumun örgütlenmesi açısından belirleyici olduğu düşünülür.

Ekonomik sistemler arasındaki farklılıkları kavramsallaştırmakta başvurulan bir başka tür, toplumları, baskın olan geçim şekline göre sınıflandırır. Bu, üretim biçimiyle aynı şey değildir fakat baskın olan üretim teknikleriyle ilişkili birşeydir. Avcılık toplayıcılıkla uğraşan bir toplum, gayet kolay bir şekilde kapitalist olabilir çünkü bu toplumun üyeleri, elde ettikleri ihtiyaç fazlası ürünleri piyasaya sürerek satabilir ve bu parayla da geçim için ihtiyaç duydukları malları alabilirler. Bu nedenle, denebilir ki avcı-toplayıcıların üretim biçimi, günümüzdeki sanayi toplumlarının üretim biçimiyle aynıdır. Benzer şekilde tarım toplumları, kolaylıkla bireysel olduğu kadar müşterek sahiplik üzerine de kurulabilirler. Başka bir deyişle, farklı üretim biçimleri altında aynı geçim şekillerini görmek mümkündür.

Aşağıdaki tipoloji, teknoloji ve insanın daha geniş ekosistemle olan ilişkisi de dahil olmak üzere geçim şekilleri arasındaki karşılıklı bazı ilişkileri ve toplumun ve kültürün diğer bazı yönlerini belirtir niteliktedir.

Avcı-toplayıcılar veya biriktirici insanlarda, genellikle yaşa, cinsiyete ve basit bir teknolojiye dayanan bir iş bölümü vardır. Çoğunlukla, küçük, aile-temelli gruplar (veya 'kafileler') halinde örgütlenirler; bunlar, eşitlikçi bir siyasi yapısı olan küçük-ölçekli (genellikle) topluluklardır. Küçük bir ürün fazlası verirler ve depolamak için sınırlı imkanlara sahip olurlar. Bu nedenle bu grupların çoğunluğu, uzun-soluklu planlamaları teşvik edici olmayan anlık geri-dönümlere dayanan bir ekonomiye sahiptirler. Yaklaşık 20,000 yıl önce bütün insanlar avcı-toplayıcı idiler; bugün bunlar oldukça dağınık bir halde Avustralya'da, Güney Afrika'da, Orta Afrika ormanlarında, Güney-Doğu Asya'da, Amazon havzasında ve kutup bölgelerinde bulunmaktadırlar. Bu gruplar, hemen heryerde aşama aşama, devletler halinde bütünleşmişlerdir ve toprak kaybı nedeniyle geleneksel geçim şekillerini sürdürmek giderek daha zor olmaktadır.

Bahçecilikle uğraşanlar, genellikle avcı-toplayıcılara göre daha karmaşık bir sosyal örgütlenmeye sahiptirler fakat, onlarda da yaşa ve cinsiyete dayanan bir işbölümü söz konusudur. Üretim teknolojileri, basit ekip biçme araçlarından ibaret olmakla birlikte, yaygın olan gübreleme teknikleri ekilip biçilmeden önce tarlaların yakılmasını içermektedir -yak-yar ve ek tarımı). Ana besin kaynağı, yumru kökleridir (yer elması, tatlı patates, taro ve maniok) fakat bunun yanıda kuru pirinç ve mısır da vardır. Toprak mülkiyeti genellikle sülalelere ait olmaktadır. Ekonomileri, açıkça, geçikmeli geri-ödemeler şeklindedir. Çoğunluk bahçecilerin, depolamak için sınırlı olanakları vardır ve sınırlı miktarda ürün fazlası üretirler. Bugün çoğunluk bahçeciler, Amazon'da, Malenezya'da, dağınık halde Afrika'da, Güney-Doğu Asya'da ve Madagaskar'da bulunmaktadır. Onlar da avcı-toplayıcıların karşılaştıklarına benzer problem ve risklerle yüzyüzedirler ve bu yüzden pek çoğu işçi olarak istihdam olur hale gelmişlerdir.

Tarımla uğraşanlar, geleneksel tanımıyla bahçecilerden pulluk ve hayvan gücü kullanımı açısından ayrılırlar. Genellikle bahçecilikle uğraşanlardan daha geniş bir ölçekte örgütlenirler ve din adamları, asker, katip, demirci ustası ve şef gibi profesyonel uzmanlıklara

ayrılmış işgücünü finanse edecek kadar bir ürün fazlasına sahiptirler. Pek çok kültür tarihçisi, insanlık tarihi açısından en önemli dönüm noktasının, bugüne kadar yaşanmış sosyal karmaşıklığı mümkün kılan, tarıma geçiş aşaması olduğu görüşünü benimser. Tarımla uğraşanların sosyal örgütlenmeleri genellikle hiyerarşiktir ve bu gibi toplumlarda toprak mülkiyeti çoğunlukla akrabalığa dayanmaktadır.

Kırsallar (pastoralists), sanıldığı gibi daha öncesinde değil tarım devriminin sonrasında ortaya çıkmışlardır. Her zaman veya neredeyse her zaman için ürün alışverişinde bulundukları yerleşik tarım toplulukları ile herkesin faydasına bir ilişki içerisinde olmuşlardır. İş bölümü genellikle yaşa ve cinsiyete dayanır ve sosyal örgütlenme, ekonomik sistemlerinin ihtiyaç duyduğu hareketlilik ve esneklik gerçeğiyle bağlantılı olarak avcı-toplayıcılardaki kadar basit olabilmektedir. Üretim teknolojisi, basit ve esnektir ve temel ekonomik kaynak olarak (başlıca kaynak olarak toprağı gören tarım topluluklarının, avcı-toplayıcıların ve en önemli ekonomik kaynak olarak ellerindeki işgücünü gören bahçecilerin tersine) hayvanları görmektedirler. Hayvanların sahipliği, bireyseldir.

Köylüler, özel bir tarım topluluğudur. Bugün belki de dünya nüfusunun büyük çöğunluğu köylülerden oluşmaktadır. Onlar hakkında en çok kabul gören tanım (Wolf 1966) onları, tarımcılar olarak kısmen dünya ekonomisiyle bütünleşmiş olarak betimlemektedir. Pek çoğu, kullandığı arazi için kira odemektedir: köylü toplumlarda arazi, geleneksel tarım toplumlarından farklı olarak ticarileşmiştir (yani, alınıp satılmaktadır). Temel olarak kendi geçimleri için üretmektedirler fakat piyasada alıp satma işiyle de uğraşmaktadırlar.

Sanayileşmiş toplumlar, oldukça karmaşık bir işbölümü, uzmanlık bilgisi, siyasal ve ekonomik kurumların ayrılığı ve oldukça geniş ölçekte karmaşık bir mekanik teknoloji ve sosyal entegrasyon ile karakterize edilirler. Üretim, sözleşmelere bağlı bireysel işgücüne dayanmaktadır. Hiç kimse ilk önce kendi geçimi için üretmemektir (çifçiler bile uzmanlaşmakta ve ihtiyaç duydukları malları satın alma yoluna gitmektedirler) ve herkes için ortak ticari piyasa temel

kurum durumundadır. Sanayileşmiş toplumlarda merkezi devletler, ortak iş piyasaları, yazılı düzenlemeler ve muazzam sayıdaki insan kitlelerini akrabalık dışındaki ilkeler temelinde bütünleştiren sosyal kontrol sistemleri vardır.

Protein Eksikliği Savaş Sebebi Olabilir Mi?

Amazon halkları arasında yaşanan savaşların sebeplerine dair uzun-sürmüş bir çelişki hep olagelmiştir. Marvin Harris'e göre ana neden, protein kıtlığıdır; o, grupların, daha fazla yiyecek elde edebilmek amacıyla topraklarını genişletme zorunluluğunda olduklarını öne sürmüştür. Napoleon Chagnon, bunun tersine olarak, kadınlara sahip olma yarışının çok daha etkili olduğu görüşündedir. Chagnon'un Yanomamö'lerle yapacağı alan çalışmasına gitmeden hemen öncesinde Harris ve o, bu konuyu Harvard üniversitesinde, herkese açık bir oturumda tartışmışlardır. Harris, Yanomamölülerin, gündelik olarak tükettikleri protein miktarının bir Big Mac menüdeki kadar bile olmadığını (yaklaşık 30 gram) ve cüretkar bir şekilde, Chagnon'un dilerse bunu ortaya çıkartabileceğini söylemiştir. Ve eğer yanılırsa şapkasını yiyeceğini de.

Daha sonrasında protein ile savaşlar arasında bir bağıntı olmadığı ortaya çıkmıştır. Yanomamölüler, oldukça iyi beslenmektedirler ve savaşların en çok görüldüğü yerler de protein tüketimi açısından en zengin yerlerdir. Yanomamölüler, Harris'in kendileri hakkındaki fikirlerini öğrendiklerinde evet ete düşkünlüklerini kabul etmişler fakat kadınlara çok daha düşkün olduklarını eklemişlerdir (Chagnon 1983, s.85-6). Chagnon, Harris'in şapkasını yiyip yemediğinden bahsetmemektedir ve tartışma da daha sonra başka bilimcilerin Chagnon'un görüşlerine karşı çıkan eleştiriler getirmeleriyle başka bir yöne doğru ilerlemiştir.

Bu tür tipolojilerin bir anlamı var mıdır? Bunlar elbetteki basite indirgeyicidirler ve bugün hiçbiri böylesine 'saf' halinde değildirler. Ancak yine de bu tür bir döküm, üretim teknolojisi, geçim şekli ve toplumun ve kültürün diğer yönleri arasındaki karşılıklı ilişkiyi sergileyen ideal tipler sağlama anlamında yararlı olabilmektedir. Sonraki bölümler, yazılı ve sözlü diller arasındaki, 'mekanik' ve 'somut' zaman arasındaki ve farklı düşünme biçimleri arasındaki ilişkileri ele alacaktır. Eğer antropolojinin mesela kırsalların olduğu bir toplumda değil de sanayiişleşmiş bir toplumda ortaya çıkmasının bir tesadüf olmadığı üzerinde uzlaşılabilirse o takdirde insan çeşitliliğinin, kendi kendisini farklı fakat bağlantılı olmayan yollarla nasıl ifade ettiğini anlayabilmek için toplum türleri arasında net ayrımlara gitmemiz gereklidir. Bunu yaptığımızda, bu ayrımların sadece karşılaştırmayı kolaylaştırmak için model düzeyinde varolduğunu ve dışardaki dünyanın her zaman için bizim bu modellerimizden daha karmaşık olduğunu da hatırlamamız aynı derecede önemlidir.

BİR ÜRETİM SİSTEMİ OLARAK KAPİTALİZM

Dünyanın her yerindeki insanlar, yirminci yüzyıl boyunca, özellikle de İkinci Dünya Savaşı'ndan itibaren katlanarak artan bir oranda küresel dünya ekonomisine dahil olur hale gelmişlerdir. Her ne kadar küresel sistemler kesin olarak daha önceleri de varsa da (Friedman 1994) bugünkü dünya sisteminin temelde, daha önceden örnekleri bulunmayan modern devlet, kapitalizm ve gerçek-zamanlı iletişim teknolojisi tarafından yeniden üretilen biçimsel bir tektipliği vardır. Şu anda bunları yazarken üzerimde olan tişört Hint yapımı ve pantolonum, Portekiz malıdır; kullandığım bilgisayarın montajı Tayvan'da yapılmıştır; içtiğim kahve Kenya'dan ve büyük keyif aldığım pipo için kullandığım tütün de Fransa'dandır. Üretim, tüketim ve alışveriş sistemi tam anlamıyla küreseldir ve dünyada çok az insan bundan etkilenmeyebilmiştir.

Kapitalist dünya sistemi hakkında oldukça etkili olan bir teoriye göre (Wallerstein 1974-79) kapitalizm, bugün sadece baskın

olan üretim biçimini değil aynı zamanda ister 'kapitalist-öncesi' olsun isterse de 'sosyalist', diğer üretim sistemlerinin sınırlarını –kısıtlamaları- da belirleyen birşeydir. Bu sistemi günümüzde bütünüyle hegemonyacı gören Immanuel Wallerstein'e göre kapitalist üretim sistemi, bugün hiç olmadığı kadar bir gelişme içerisindedir.

Wallerstein, kapitalist dünya sistemini ayırdedici üç alanda altparçalara ayırmaktadır; merkez, yarı-çevre ve çevre. Çevre'de, ekonomik kalkınma, yatırımlara ve merkezi alanların varlığına dayanır ve bu alanlardaki ekonomi, piyasa fiyatları, düşük yevmiyeler ve düşük yatırım oranları açılarından beklenmeyen dalgalanmalara maruz kalır. Ayrıca şuna da işaret edilmelidir ki çevre alanları –özellikle Afrika, Latin Amerika ve Asya'nın çoğunluğu- büyük ölçüde, zengin ülkelerdeki talebe göre belirlenen fiyatlarla dünya piyasaları için hammadde üretimi yapar.

Büyük ölçüde Marksist düşünceden etkilenmiş olan bu teori, temelde çevredeki, fakir ülkelerin zengin ülkelere bağımlı olmalarına ve birincilerin ikinciler tarafından istismar edilmelerine dayandığından, bağımlılık teorisi olarak da adlandırılır. Her ne kadar bu teori, oldukça açıklayıcı olsa da genel ve soyuttur ve bütün yerlere uymamaktadır (Worsley 1984, 1990). Çoğunlukla, genelleyici ve basite indirgeyici olarak zaman zaman 'Üçüncü Dünya' diye ifade edilen ülkelerdeki fakirlik ve sınıf farklılıkları, Kongo örneğinde olduğu gibi (11. Bölüm) yerel güç farklılıklarına bakarak açıklanabilir ve bugün ayrıca daha önceden hammadde üretimi yaparken sonradan sanayileşmiş ülkeler görmek mümkündür. Diğer taraftan, 'Kuzey' ve 'Güney' arasında hiç kuşkusuz çok önemli güç farklılıkları söz konusudur. Eğer gündelik ücretleri dünya çapında düşünecek olursak Kolombiya'daki bir tarım işçisi en fazla Amerika'daki elma toplayıcıları kadar kazanabilir ve bu kazandıklarıyla, çoğu zaman bir TV seti alma gücüne bile kavuşması mümkün değildir. 1990'ların ortalarında, Kalkuta'da inşasına başlanan yeraltı metro sisteminin kazılmasında büyük ölçüde el emeği kullanılmıştır. Bu bize çevre ülkelerinde emeğe ödenen ücretler hakkında fikir vericidir ve bu gibi farklılıklar, günümüz dünya ekonomilerinin temel bir özelliğidir.

Ne var ki Wallerstein ve diğerlerinin dünyaya dair temel modelleri, ilk etapta antropolojik araştırmalara uygulamak için genellemelerinde fazla şumüllüdür. Antropologlar için değişim süreçlerini çalışırken, işin yerel nokta ve yönlerinden hareketle, yereldeki ifadesiyle çalışılması esastır. Bu, çok farklı bir düzeyde sosyal gerçekliklerle ilgilenen dünya-sistemi teorilerinde genellikle göz ardı edilen yerel özelliklere vurgu yapmayı ima etmektedir. Ekonomik faaliyetler söz konusu edildiğinde, ekonominin kolayca tespit edilemeyen, ölçülebilir olmayan ve yönetilemeyen yönlerine –karşılıklı yardımlaşmadan takasa ve yarıyasal faaliyetlere kadar- atıfla Keith Hart (1973) tarafından ortaya atılan 'yastık-altı ekonomisi' de ilgi alanına girecektir. Genel teori, etnografik araştırmayı tamamlayıcı ve bilgilendiricidir ancak onun yerini alabilecek birşey değildir. O nedenle isterseniz, kapitalist üretim sistemiyle yerel bütünleşme bağlamlarına dair bir kaç deneyimsel örneği ele alalım.

KÖYLÜLÜKTEN PROLETERYALIĞA

Dünyanın pek çok yerinde iki tür üretim biçimi yan yana bulunur. Marx ve arkadaşları, bunlardan birinin her zaman için baskın olduğunu ve sonunda 'daha öncekini' (genellikle kapitalist-öncesi olanı) ortadan kadıracağını varsaymışlardır. Fakat pek çok toplumda bu böyle olmamıştır. Buradaki en önemli sebep belki de kapitalist-olmayan üretim biçimlerinin, kapitalistler için karlı olmayışıdır. Sözgelimi, Kenya'nın batısındaki Luoland'dan Nairobi'ye göç eden bir işçinin yaşamını sürdürebilmesi için maaşının haftada en az 500 şilin olması gerekmektedir. Buna karşın, geride bıraktığı bir 'shamba'sı, eşi ve çocukları varsa hafta sonları evine giderek yiyecek maddesi getirebileceğinden bu takdirde, 400 şilin de yeterli olabilecektir. Güney'deki pek çok işçi, böyle yaşamaktadır.

Bu tür bir bağlamda, kapitalizmin diğer üretim biçimleri üzerinde bir parazit olduğu söylenebilir. Dünyanın geniş kesimlerinde kapitalizm ve geçim tarımı yukarıda anlatıldığı şekliyle birarada olmaktadır. Her ne kadar pek çok insan gündelik işlerde çalışmaktaysa da bir taraftan da geçim için yiyecek maddesi üretmeye devam etmekte-

dir. Diğer örneklerde değişim çok daha temel olarak geçim sektörünü bütünüyle değişikliğe uğratabilir. Aşağıdaki örnek, köylü üretim biçiminden kapitalist işçiliğe geçişe neden olan değişimle ilgilidir.

Ganadabamba, Peru'da geleneksel, tipik bir yerel topluluktur (S. Miller 1965). Yaklaşık 1,000 kişiden oluşan toplumun çoğunluğu, yerli köylüler ve sözleşmeli çalışan işçilerdir; çok az Avrupalı ve karışık kökenden insan, yerel *hacienda* (mülklerde) idareci olarak çalışmaktadır. Köylüler genellikle hacienda'dan kiraladıkları toprakları kontrol ederler; yani ev halkının erkek reisinin kontrolündedirler. Kontrol ettiği toprak, o erkeğin yereldeki prestijini oluşturur ve her ne kadar o toprak için kira ödemesi gerekiyorsa da arazi mülkiyeti hakları babadan oğula miras yoluyla geçmektedir.

Alçak bölgelerde (deniz seviyesinden 2500 metreden aşağı kesimlerde) mısır yetiştirilmektedir; yüksek bölgelerde ise patates, temel mahsüldür. Bölgeler arasında geniş mesafeli alış veriş söz konusudur ve bu gruplar arasında iyi ilişkilerin oluşmasında ve alışveriş yapılmasında işlevsel bir role sahiptir.

Kabul törenleriyle, dini festivallerle ve hasat mevsimiyle bağlantılı olarak kamusal etkinlikler (*fiestas*) düzenlenir. Bu etkinliklere bütün köy katılır ve hem dayanışma ve hem de yerel hiyerarşilere dair görsel ve dramatize edilmiş ifadeler barındırdığı için bu tür festivaller, bir kamusal ritüel işlevi görür.

Yirminci yüzyılın başlarından itibaren, artan nüfus ve azalan topraklar, bir kısım köylüyü, sahile giderek toprak işçisi olarak çalışmaya zorlamıştır. Bu kişiler ilk yıllarda hasat zamanı düzenli olarak Ganadabamba'ya gelip gitmişlerdir. Zira gündelik çalışmayı geçici bir çözüm olarak görmüşlerdir. Yapılan işin miktarının mevsimlere göre belirlendiği yüksek bölgelerdeki durumdan farklı olarak burada toprak işi her zaman çok zordur. Bunun da ötesinde, bu kişiler için sosyal yaşam her zaman istikrarsız ve tatminsizdir. Sözleşmeli çalışan işçiler için kulüpler ya da toplanma yerleri yoktur ve toplumun ahlaki yapısı da güçlü değildir. Bireyler, yalıtılmış halde kendi başlarına terkedilirler; bir kimsenin ailesini yanına, sahile getirmesi neredeyse imkansızdır.

En sonunda, yerlilerin sahildeki bu durumu, büyük ölçüde ailelerin getirilmesiyle değişen aile yapısına bağlı olarak değişmiştir. Bununla birlikte, daha önceden köylü olan ancak şimdi işçi olarak çalışan bu insanlar için sosyal durum da oldukça farklılaşmıştır. Şimdi sosyal hareketlilik açısından çok daha fazla fırsata kavuşmuşlardır; artık işlerini değiştirebilmekte, ücretlerin artırılması için grev yapabilmekte ve ticari birlikler halinde örgütlenebilmektedirler. Çocukları, okula gidebilmektedir. Aynı anda da daha öncekinden çok daha korunaksız bir haldedirler. İşlerine son verildiğinde ya da iş bulamadıklarında ekonomik bir güvence ağı artık kalmamıştır. Kapitalist üretim biçimi ile köylü üretim biçimi arasındaki temel farklılıklarla ilişkili olarak pek çok başka ve daha derin sonuç da elbette ki söz konusu olmuştur.

KAPİTALİZM VE KÖYLÜLÜK KARŞILAŞTIRMASI

Kapitalist üretim bölünmüştür; bir işçi, üretim sürecinin sadece çok küçük bir parçasını sürdürür. Resmi hiyerarşilere ve çok çeşitli statülerde istihdam edilenlerin yerlerine başkalarının ikame edilebileceği bireysel iş sözleşmelerine dayanır. Üretim, para aracılığıyla olan birşeydir ve yapılan işin değeri, paranın işlevselliğiyle ve harcanan emek için ayrılan zamanla ölçülmektedir. Üretimin amacı, kar yapmaktır ve rekabet nedeniyle teknik yeniliklere girmek gerekmektedir.

Köylünün üretimi bütünlükçüdür: birey, bütün süreçlerde yer alır. İş örgütlenmesi, akrabalığa, yerel gelenek göreneklere ve yerel hiyerarşilere dayanır. Üretimin ilk ve en önemli amacı, hanehalkının ihtiyaçlarını karşılamaktır. Köylülerin rekabeti sadece asıl faaliyetlerinden olmayan ürünlerini piyasada satmaya çalışırken yaşanır. Köy ekonomisinde, işgücü az bulunur birşey değildir ve herhangi bir ölçüme tabi tutulmaz.

Ücretli çalışanlar küresel üretim, dağıtım ve tüketim sisteminde yer alırlar: köylülerse büyük ölçüde yerel düzeyde entegre ol-

muşlardır. Dahası, ücretliler köylülerden farklı olarak vatandaş haline gelmişlerdir; Peru örneğinde olduğu gibi ülke çapında seçtikleri bir lider etrafında, birlikler halinde, soyut anlamı hariç olmak üzere birbirleriyle ilişkisiz olarak örgütlenebilmektedirler. Bu birlikler genellikle devletten ve işverenlerden yazılı olarak taleplerde bulunurlar. Köylülerinse (ve diğer 'geleneksel insanların'), akrabaları ve güç sahibi yerel kişiler hariç olmak üzere, böyle bir talepte bulunma araçları yoktur; konuşmak, başvurdukları tek bilgi teknolojisidir. Bunun da ötesinde ücretli çalışmanın bireyselleştirici bir etkisi vardır; burada, ekonomik birim hanehalkı değil bireydir. Ücretli çalışanlar, işten çıkartılabilir veya iş değişikliği yapabilirken, köylüler topraklarına bağlı kalırlar.

Ücretli çalışanlar, yaşamlarını biçimlendirmelerine katkı yapan çeşitli anonim yapılar halinde bütünleşirler. Aldıkları maaşı istedikleri yerde, istediklerinden istediklerini alarak, istedikleri gibi kullanabilirler.

Genellikle sahip oldukları okuryazarlık vasfı, en azından ilkesel olarak çok geniş bir ölçekte iletişim kurma imkanı verir. Devlete vergi verirler, yazılı yasalara uymakla mükelleftirler ve devletten belirli taleplerde bulunurlar. Sahip oldukları iş gücünün değerini ölçen soyut zaman da bir başka anonim yapıdır; o, sadece sen ben değil herkes için geçerlidir ve çok büyük sayıda bir insan kitlesini birbiriyle uyum halinde, eşzamanlı olarak çalışır hale getirir. Sözgelimi Dogonlarda, Yanomamö'de veya Trobriand adalarında yaygın olan sosyal bütünleştirme mekanizmaları arasında kısa bir karşılaştırmaya gitmek, kapitalizm ve ücretli çalışmanın sadece 'ekonomik' değişimler getirmediğini, bunun yanında daha derinde sosyal ve kültürel değişikliklere neden olduğunu gösterecektir. Her ne kadar basit bir determinizmden veya birebir bir ilişkiden söz edemesek de kapitalist üretim biçimi ve alışveriş şekli bir kere yerel toplumun ayrılmaz bir parçası haline geldiğinde, kaçınılmaz olarak bir taraftan, sosyal ilişkileri, üretim alanının çok ötesine uzanan varsayımlarla tanımlamaya katkı yaparken, diğer taraftan da yeni sosyal ilişki türleri oluşturmaktadır.

OKUMA ÖNERİLERİ

Philippe Descola ve Gisli Palsson, ed: *Nature and Society: Anthropological Perspectives*. London: Routledge 1996.

Kay Milton, ed: *Environmentalism*. London: Routledge 1993.

Eric Wolf: *Peasants*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall 1966.

14

DİN VE RİTÜEL

Ritüellerin, her zaman için umutsuz ve manik bir yönü vardır.

— Claude Lévi-Strauss

Fredrik Barth (1961), Güney İran'da Basseri kırsallarına dair yaptığı çalışmasında, dini ilginin yokluğunu şaşkınlıkla ifade eder. Bu şaşkınlığına sebep, klasik antropolojik çalışmalarda anlatılan, insanların hayatında dinin geniş bir yer tutması gerçeğidir. Belki de bu durum, her ne kadar Evans-Pritchard (1962), sosyal bilimcilerin çoğunlukla dine karşı kayıtsız veya düşmanca bir tutum içinde olmalarına işaret etmiş olsa da dinin neden antropolojik soruşturmaların merkezinde yer almış olduğunun başlıca nedenidir.

Siyaset, ekonomi, doğa, cinsiyet ve diğer kavramlara dair kültür-merkezli olmayan, karşılaştırmalı olarak kullanışlı tanımlamalar getirmeye çalışırken; genellikle bu kavramların, içinde yaşadığımız toplumlarda ve antropolojik literatürde farklı bir kullanıma ve anlama sahip olmalarına karşın bunun her zaman için başka toplumlara uymaması gerçeğinden kaynaklanan problemlerle karşılaştığımız defalarca görülmüş olan bir durumdur. Bu durum, söz konusu bu kavramları 'etik' açıdan problemli kılmaktadır.

Bu problem, din konusuyla ilgili de böyledir ve sosyal bilimlerde çok az kavram dinde olduğu kadar tanımlanmış, gözden geçirilmiş ve sıkça eleştiriye tabi tutulmuştur.

Sadece bir yüzyıldan biraz fazla bir zaman önce, bir taraftan, profesyonel literatürde din ile putperestliği diğer taraftan da din ile batıl inancı ayrı tutmak oldukça yaygındı. Putperestlik kavramı, Hıristiyanlık-dışındaki dinlerle, özellikle de bu dinlerin içeriğinin çeşitli yönleri olarak ifade edilen kamusal ritüel uygulamalarıyla ilişkilendirilmiştir. Batıl inanç kavramına ise büyük ölçüde ne bilim, ne kabul gören bir din veya 'sağduyu' ile açıklanamayan dünyadaki görünmez ilişkilere dair betimlemeler için başvurulmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, İslam ve Afrika'nın geçmiş zamanlarından kalma tapınma adetleri putperestliğe girerken; Trobriand adalarındaki insanların cadılara inançları dolayısıyla ölmeleri ve Akdeniz ve civar bölgelerdeki bazı insanların nazar nedeniyle ruhunu kaybetmesi, birer batıl inanç olacaktır. Günümüz antropolojisinde, bu durum din ve bilgi arasında sıkça başvurulan ayrıma karşılık gelir. Buradan hareketle dinin, kamusal olan ve ritüeller aracılığıyla kamusal ifade kazanan tabiatüstü güçlere olan sosyal inanma biçimlerini içerdiği söylenebilir. Bilgiyi ise, insanların akla uygun olduğunu düşündükleri ve hareketlerini üzerine bina ettikleri ve ayrıca sosyal bir kökeni olan 'gerçeklikleri' içerecek şekilde tanımlamak mümkündür.

Elbette bilginin de dini bir karakteri olabilir ve bu ayrım mutlak birşey değildir. Buna rağmen biz, diğer bilgi türlerini bir sonraki bölüme bırakarak bu bölümde, kutsalla olan sosyal ilişki biçimleri ve bunun ritüeller vasıtasıyla ifade ediliş şekilleri üzerinde durmak istiyoruz.

Hala dinin ne olduğuna dair şöyle güzel bir tanımlama vermedim mi? O halde, bu konuda mücadele veren geniş bir antropoloji grubuna dahil oldum demektir. Antropologların, yabancı topluluklarda inanç biçimlerini ciddi bir şekilde çalışmaya başlamalarından beri dinin ne olduğu üzerinde hep bir anlaşmazlık olagelmiştir. Tylor'ın destek verdiği en eski tanımlamalardan biri dini, salt doğa-üstü olan inançlar olarak tanımlamaktadır. Burada, tıpkı di-

ğer bilgi türlerinde olduğu gibi bir değişkenlik taşıdığından, neyin doğa-üstü olduğu sorusu hemen kendini belli etmektedir –çoğu zaman bize doğal gelen birşey başkalarına doğa-üstü gelmemekte midir? Dinin veya üretim teknolojisinin bir parçası olarak Trobriandlılar için bahçe işlerinde sihre başvurmak çok gerekli birşeyken bizim için bunun yerine gübre kullanımı olması gereken değil midir? Ataların ruhları doğaüstü değil midir? Eğer böyleyse, bunu kim söyleyebilmektedir?

Dini Anlamakla İnanmak Birbirine Uyumlu mudur?

Bu kışkırtıcı soru, aslında filozof Alasdair Macintyre'nin (1970) bir makalesinin başlığıdır. Onun buna verdiği cevap kısaca, hayır'dır. Macintyre'ye göre din, istikrarlılaştırma ve meşrulaştırma, dünyaya ve insani varoluşa –neden buradayız, öldükten sonra ne olacak?- belirli bir anlam ve biçim kazandıran önemlileştirme ve eylem sistemleri olarak sosyolojik ve mantıki kavramlarla anlaşılmalıdır. Eğer bir kimsenin inandığı bir din varsa, diye devam eder, bu takdirde 'absürt' (Kierkegaard), 'çelişik' (Karl Barth) veya 'giz' (Marcel) gibi kelimelere başvurarak açıklanabilen pek çok çelişkili durumu ve tutarsızlığı ve bütünüyle farklı düşünüş biçimlerini kabul eder hale gelir. Şüphe duymanın ve inanmanın ortak bir kavramsal dünyası olmadığını iddia eder. Dahası Macintyre, modern sosyal bilimi doğuran modernizmin sosyal bağlamı, tümüyle seküler olan bir düşünme biçimine dayandığı için, dinin inançla bağdaşmaz bir şey olduğu düşüncesinde gibidir.

Pek çok antropolog, bu anlamda Macintyre'den ayrılacaktır (bkz Evans-Pritchard 1962). Örneğin, Victor Turner, Mary Douglas ve E.E. Evans-Pritchard gibi Katolikler, belli bir dereceye kadar dini anlamamıza katkıda bulunmuş kişilerdir.

Tanımlama mücadelesinin bir başka yönünü, her toplumda kutsalla dünyevi olan arasında bir ayrım yapıldığını kabul eden ve dini de kutsal alana hasreden Durkheim'de görürüz. Durkheim, ayrıca dinin 'ilkel toplumlardaki' işlevinin nasıl da ritüeller ve 'kolektif yansıtımlarla' dayanışma oluşturmak ve bütünleştirme sağlamak olduğunu göstermek istemiştir. Meşhur bir ifadesinde, dinin en derin düzeyde toplumun kendine tapınması olduğunu söylemiştir. Bu görüş, sözgelimi bir toplumun sakinlerinin atalarının ruhlarına inanırken komşularının, ormanın ruhlarına inanmalarını ve nasıl olup da bu inançların, her iki durumda da sosyal açıdan bütünleştirici bir işlev taşıdıklarını açıklamada (özellikle de bu türden işlevselci açıklamalara girdiğinde) problemli olmaktadır.

Dinle ilgili daha farklı bir yaklaşım, Geertz'in oldukça etkili olmuş 'Religion as a Cultural System' başlıklı makalesinde yansıtılır. O, dini şöyle tanımlamaktadır:

(1) Varoluşa dair genel bir düzen kavramları formüle etmek ve (2) bu kavramlaştırmaları, duygudurumları ve motivasyonların özgün bir şekilde (3) realist görülmelerini sağlayan bir gerçeklik havası içerisinde sarıp sarmalamak suretiyle (4) insanlar arasında güçlü, kalıcı ve uzun-soluklu bir duygudurumu ve motivasyon tesis edecek şekilde vazife gören (5) bir semboller sistemidir. (Geertz 1973, s.90).

Diğer bir deyişle, Geertz burada, dinin sosyal işlevlerine bakmak yerine dinin insanlar için ne anlama geldiğine, dünyayı ve insani varoluşu nasıl anlamlı hale getirdiğine bakmamız gerektiğini ileri sürmektedir. Çalışmamız gereken şey, sosyal sebepler değil dinin bizzat kendisidir ve bu tür bir soruşturmanın son kertede amacı, dünyanın ve insani varoluşun inanlara nasıl anlamlı gözüktüğünü anlaşılır kılmaktır. Bu hermeniyotik veya yorumlayıcı prosedür, Evans-Pritchard'ın Nuer dini üzerine yaptığı (1956), Nuer inançlarını Avrupalı kavramlara dönüştürerek din ile sosyal örgütlenmeyi birbirine bağlamanın yanında bunları, diğer din olgularıyla karşılaştırılabilir bir hale getirmeyi amaçlayan erken dönem çalışmasında açıkça görülmektedir.

Geertz'in savunduğu ve Evans-Pritchard'ın da izlediği bu yaklaşım, geçtiğimiz onyıllarda din üzerine yapılan antropolojik araştırmalar üzerinde oldukça etkili olmuştur. Bakış açısında yaşanan bu kayma, daha önce bahsedildiği gibi ana eğilimlerin 1960'lara kadar alana hakim olan işlev, yapı ve sosyal bütünleşmeden anlama, sembollere ve sosyal süreçlere dair bir yorumlama kaygısına doğru yönelmesiyle birlikte genel anlamda antropolojik düşüncedeki değişimin bir parçasıdır. Daha önceki bölümlerde de çeşitli örnekler verilmiş olan bu değişme beraberinde, dinin çalışılmasıyla ilgili olarak diğer şeylerin yanı sıra kozmolojileri anlama ve anlamla tecrübeyi birbiriyle ilişkilendirmeyi getirmiştir. Bu bölüm böylesi bir kaygıyı taşımaktadır fakat ritüelleri –uygulama olarak dini- ele alan bölümlerde, dinin ve ritüellerin ideolojik yanlarını anlamada başvurulan yaklaşımları ortaya koymakla birlikte ilk olarak Durkheim tarafından açıkça ifade edilmiş olan problemlere yeniden dönülecektir.

YAZILI VE SÖZLÜ DİNLER

Yazılı ve sözlü dinler arasındaki ayrım önemlidir ve kültür ve toplumun diğer yönleriyle de ilişkilidir. Yazılı dinler veya 'kitabı olan dinler' (Goody 1986) kutsal bir metinle (Kur'an gibi) veya kutsal metinlerden oluşan bir kaynakla (İncil gibi) bağlıdır ve inananlardan, bu kitaplarda sunulan öze dair asgari bir bilgi sahibi olması beklenir. Musevilik, Hristiyanlık ve Müslümanlık da dahil olmak üzere bu tür dinlerin barındırdıkları özün herhangi bir kültürel bağlama değil yazılı metinlere bağlı olduğu varsayılır. Metne bağlı olduklarından bu dinler, dünyanın her yerinde birbirinden çok farklı yaşamlara sahip insanlar arasında yayılabilme kabiliyetine sahiptirler. Örneğin İslam dini, Endonezya, Nijer, Mısır ve İran gibi çok farklı ülkelerde temel dindir; benzer şekilde Hristiyanlık, Filipinler, El Salvador ve Almanya gibi ülkelerde baskındır. Kökenleri Orta-Doğu olan yazılı, özellikle de tektanrılı dinler ayrıca intisap edilen dinlerdir –yani, bir kimse, inanç yapısını ve gereklerini yerine getirerek bu dinlerden birine dahil olabilir- denebilir. Bu dinler, diğerlerinden farklı olarak kapalı ve

'kapsayıcılığı' reddedici değillerdir.Bu nedenle, Afrika'ya gayet şevkli bir şekilde giden Hristiyan misyonerler, Tanrıları ile birlikte sulara ve atalarının ruhlarına da tapınan Afrikalıları görünce umutsuzluğa düşmüşlerdir.

Bazı yazılı dinler, özellikle daha az katı bir öğretiye ve daha esnek uygulamalara sahip Asya dinleri(en büyükleri Hinduizm ve Budizm'dir), bu kalıbı sadece kısmen karşılar ve metinlere uyulması konusunda tektanrılı, yazılı dinlere kıyasla daha az zorlayıcı olurlar.

Bununla birlikte, antropologlar tarafından çalışılan bu dinler karakteristik olarak yazılı kaynaklara dayalı dinlerden farklıdırlar. Herşeyden önce bunlar, yerelle sınırlıdırlar. Ne bir Nuer, ne de bir Kaguru, dünyadaki insanların kendi saygı gösterdikleri ruhların bir 'müridi' veya Tanrıların, *thoth* (Nuer veya *mulungu* (Kaguru) inanıcısı olmasını beklemez. Tanrılar, aşirete ait bir alandaki saygı duyulan yerlerle sıkça fiziksel bir ilişki içerisindedirler. Bu nedenle, misyonerler ve yanlış yönlendirilen diğer aşiret mensupları, ağaçların, ırmakların ve kayaların ilahi güçlere sahip oldukları inancı demek olan 'animizm'e ('*anima*' Latince ruh anlamına gelmektedir) kaymışlardır. İkinci olarak, sözlü dinler, toplumun sosyal pratikleri içerisinde somutlaşma eğiliminde olurken yazılı olanlar, genellikle diğer sosyal kurumlarla ilişkisizdir. Geleneksel, küçük ölçekli toplumlarda bulunmayan ve mutlak olmayan bu ayrım, modern toplumlarda daha önce ele alınan kurumsal farklılaşmaya karşılık gelir. Buna karşın, toplumlarda farklılaşmanın yaşanmasıyla birlikte gelişme gösteren ilk uzmanlık mesleğinin (yiyecek-üretimiyle ilgili olmayıp) din adamlığı olduğunu da kaydetmemiz gerekir. Ruhsal olarak transa geçmeleri sayesinde toplumun ruhsal alanında yer edinen şamanlar, geleneksel Amerikan yerlileri gibi farklılaşmanın yaşanmadığı ve hatta başsız olan toplumlarda uzmanlaşmış bir meslektir.

Bir dereceye kadar bununla ilişkili olarak Robert Redfield (1955), küçük ve büyük gelenekler kavramlarını önermektedir. Redfield, dinle ilgili çok farklı gerilimlerin, inanıkların ve bilgilerinin pek çok toplumda yanyana bulunabildiklerini, bu unsurların birbirile-

ri arasında radikal olarak farklı olmalarına rağmen aralarında çoğunlukla karşılıklı bir ilişki olduğunu ileri sürer. Örneğin, Akdeniz bölgesinde yaygın olan nazar inancı, Müslüman toplumlarda aziz şahsiyetlerin ruhlarına olan dualı ibadette olduğu gibi açık bir şekilde 'küçük' bir gelenektir (ne İslam ve ne de Hristiyanlık –yani 'büyük' din gelenekleri- buna destek vermemektedirler). Deniz kenarındaki bazı Portekiz topluluklarında köylüler, çok çeşitli tedavi ritüellerine, büyüye, balık tutarken şans getirildiği düşünülen sihre ve talihsiz durumlar için 'doğaüstü' açıklamalara inanmaktadırlar (Brogger 1990). Her ne kadar bütün bu inançlar, Hıristiyanlığın öğretileriyle çelişse ve bunu yüzyıllardır sürdürse de Katolik Kilisesinin resmi öğretisinin yanı sıra varlığını koruyagelmiştir. Aynı bireyler aynı anda bir takım 'küçük' ve 'büyük' geleneklere inanmaktadırlar. Hintliler gibi diğer toplumlarda, dini gelenekler arasındaki ayrımlar daha açık-seçik görülebilmektedir. Brahmanik Hinduizm, resmi olarak 'büyük' gelenektir; barındırdığı inançlar ve ritüel kısıtlamaları, antik Veda metinlerine ve yüzyıllar içinde oluşmuş ritüel uygulama şekillerine dayanmaktadır. Buna karşın, aşağı-kasttan Hintlilerin, yazılı dinlerden çok sözlü dinlere benzeyen, 'yüksek' veya 'büyük' geleneklerle aynı anda bulunabilen fakat sosyal olarak onlardan ayrılan kendi ritüelleri ve inançları vardır.

Sözlü dinler, yerel ilintileri, göreceli olarak dogmaların azlığı ve 'din-dışı' alanlarla olan sıkı entegrasyonu ile karakterlendirilirler. Etnografik bir örnek, bütün bu noktaları aydınlığa kavuşturabilir.

AFRİKA'DA SÖZLÜ BİR DİN

Kagurulara göre dünyayı Tanrı (*mulungu*) yaratmıştır ancak bunun ne zaman olduğundan emin değillerdir (Beidelman 1971, s.32). Söz konusu bu Tanrı, Kagurulaın yaşamında nadiren görünmektedir ancak bununla birlikte onlar, başları sıkıştığında yüce mulungu Tanrısının başını ağrıtmaktansa genellikle, ataların ruhlarından yardım dilemektedirler.

Mitolojiye göre Kaguruların ataları (atalara kadınlar da dahildir çünkü Kagurular, anaerkildir), kuzeyden güneye gelmiş ve toprakları aralarında bölerek bugünkü klanlı yapıyı oluşturmuşlardır. Her klanın, toprağıyla (Beidelman'ın tabiriyle) 'mistik' bir bağı olduğu kabul edilir. Mahsülün iyi olabilmesi için klan mensupları, atalarının ruhlarının yardımını alabilmek ve bereketi koruyabilmek için yıllık törenlerini yerine getirirler. Bu tür bir anlayış ve uygulama, pek çok geleneksel Afrika toplumunda toprağın neden alınıp satılamayacağını açıkça ortaya koymaktadır.

Kagurulu biri, atalarına veya başka türden bir ruha danışmak isterse köyden ayrılmakta ve uzaktaki, çalılıklarla dolu, tepelik bir yere çıkmaktadır. Bu tür danışmalar genellikle kabul törenleri ve toprağın mümbit, kadınların doğurgan olmalarını sağlama gibi pratik konularla ilgili olmaktadır. Ataların ruhlarının, yaşayanlar üzerinde gerçek bir güce sahip olduğuna inanmaktadırlar. Çocuklarını kaybeden bir Kaguru kadını, bunun için, yalnızlık çektiği için torunlarının gelip kendisine yardım/eşlik etmeleri amacıyla yanına aldığını düşündüğü ölmüş babasını suçlar. Ruhlar, bu kadar güçlü bir etkiye sahip olduklarından onlara sürekli olarak saygı göstermek ve düzenli olarak bir takım kurbanlar adamak önemlidir. Ruhlar, doğum, kabul törenleri, doğurganlık ve siyaset gibi, hayatın her alanına etki ederler.

ÖLÜM SONRASI

Tıpkı, neredeyse dünya üzerindeki bütün insanlar gibi Kagurular da ölümden sonrası ile ilgilidirler. Mevcut bütün dinler ölümü ele almakta ve ölümle yaşamı uzlaştırmaya çalışmaktadırlar. Çoğunlukla insanlar, ölüm sonrası için, buradaki değersizliklerin, problemlerin ve hüsranların yaşanmadığı, bu hayatın ideal bir versiyonu gibi bir düşünce taşırlar. Kaguruların ölüm sonrası tasarımları, Kaguru vatanındaki yaşamın yansıması gibi bir görüntüdür fakat orada anlaşmazlıklar yok, bolluk ve bereket vardır. Ortaçağ İskandinavyası'nda yaşamış olan Vikingler içinse insanlar (veya en azından erkekler), onurlu bir ölüm-

den sonra, ateşin, gündüzü ve geceyi yakıp kavurduğu, kavganın istemeyecekleri kadar çok olduğu ve bol bol kızarmış et yiyebilecekleri Valhalla'ya gittiklerine inanmışlardır. Bunun da ötesinde, Triniad'da alan çalışması yaptığım sırada bir keresinde, posta kutumda Kuzey Amerikalı bir Misyoner örgütüne ait bir broşür bulmuştum. Broşürde, insanların uçabildikleri, video şovlarla İsa zamanından önemli olayların ve bununkü gibi şeylerin izlenebildiği, oldukça canlı renklerle, adeta çok eğlenceli bir park gibi resmedilmiş olan Hıristiyanlığın cenneti yer alıyordu. Hıristiyanlığın daha entelektüel yönelimli olanları ve ortodoks yorumları, diğer yazılı dinlerde olduğu gibi ölüm sonrasını daha soyut kavramlarla resmederler. Sözlü dinlerin de bu anlamda somuttan yana olduklarını belirtmek gerekir. İskandinavya'nın kuzeyindeki Sami dağında yaşanan geleneksel dine göre insanlar, öldükten sonra, Ren geyiği sürülerine sahip olabileceklerdir ve orada başlıca farklılık da bol bol olan otlaklardır. Bu düşünce Samilerin (ve pek çok başka insanların) neden en sevdikleri giysileri üzerinde olarak, bir takım araç gereçlerle ve hatta bazı hiyerarşik toplumlarda en sevdikleri köleleriyle birlikte gömüldüklerini açıklayıcı niteliktedir. İster soyut ister somut olsun ölüm sonrasına dair düşünceler, açıkça görülmektedir ki bu dünyanın bir devamı izlenimi vermekte ve ölümün esrarını ortadan kaldırmaya hizmet etmektedirler.

Buna karşın şu da eklenmelidir ki ölümden sonrasına inanmayan insanlar da vardır; bu alışılmamış görüş, özellikle en bireyci tipteki, avcı-toplayıcılar ile (Woodburn 1982) modern sanayileşmiş ve sanayileşme-sonrası toplumlarında yaygındır.

ATALARA TAPINMANIN MANTIĞI

Çoğunlukla okur-yazarlığın olmadığı toplumlarda görülen atalara ve ataların soylarına büyük dikkat gösterilmesi ayrıca net bir şekilde, yaşam aniden sonlandığında, devamlılık problemini –hem toplumsal ve ve hem de bireysel ömür anlamında- ele almaktadır. Afrika'da ataların ruhlarına olan tapınmayla ilgili bir makalede Kopytoff (1971), yaşayanlar ile ataların ruhları arasında her zaman kesin bir ayrım yapılma-

dığını gözlemiştir. Yaşayan insanlar yaşlandıkça daha akıllı, 'daha sade' ve daha az hareketli olmaktadırlar, dolayısıyla ataların, *son derece* akıllı, sade ve hareketsiz olduklarına inanmaktadırlar. Bu şemada, ölümle yaşam arasında keskin bir sınır yoktur, daha ziyade ölümden çok önce başlayarak aşama aşama geçilen bir başka dönem söz konusudur.

Atalara gösterilen saygının ayrıca siyaseten meşrulaştırıcı ve sosyal olarak da istikrar sağlayıcı bir etkisi de vardır. Yaş, akrabalık-temelli toplumlarda neredeyse kaçınılmaz olan akıllı olma ve siyasal görev alma kıstası haline geldiğinde, siyaset de daha muhafazakar bir hal almaktadır. Atalar, yol göstermekte, yaşlılar onların bu dünyadaki aracıları olmakta ve gençler de onları dinleyip, söylediklerine uyanlar haline gelmektedirler. Robin Horton (1970) ve diğerleri, Afrika'daki aşiret toplumlarındaki pek çok ritüelin, yaşayanların, öncekilerce öğretilen değerlere ve pratiklere bağlı olduklarını göstererek ataların ruhlarını hoşnut etmeyi amaçlayan geçmişin yeniden-inşası niteliğinde olduklarına işaret etmişlerdir.

Ataların ruhlarına tapınma, insanların neden böyle bir fikre sahip olduklarını açıklayamasa da bu durum, pratikte önemlidir. Genel anlamda, bütün dinler, tıpkı diğer ideoloji türleri gibi, aynı anda hem siyasal düzeni meşrulaştırmakta ve taraftalarlarına ölümle hayatı uzlaştırmayı sağlamak gibi işlevleri olan, anlamlı bir dünya görüşü kazandırmaktadır. Devamsızlık anlamına gelen bir yöneticinin ölümü, her zaman için krizle ilişkili birşeydir ve ataların ruhlarına olan inanç, kopmanın getireceği etkileri yumuşatabilmektedir.

Bu noktada, Geertz'in dine dair yaptığı kültürel tanımlamaya, Marx'ın dinin insanlar için afyon olduğu şeklindeki meşhur ifadesine kısmen destek olacak nitelikte siyasal bir veçhe kazandırmış olduğumuzu da belirtmek gerekir. Marx, bu ifadesiyle, dinin insanların gerçek siyasal konulardaki ilgilerini, ona uyanlar ve dindarlar için mutlu bir ölüm sonrası hakkındaki aptal fantazilere çevirme işlevi gören bir uyuşturucu gibi olduğunu söylemek istemiştir. (Elbette ki Marksist olmayan bir dindar da bu noktada Marksizm'in de, Marksistlerin afyonu olduğunu söyleme hakkına sahiptir.) Şimdi, dinin kültürel (idealci) yönleriyle sosyal ve siyasal yönleri arasındaki karşılıklı ilişkilere daha yakından bakalım.

RİTÜEL: DİNİN PRATİĞİ

Bugün, dünyadaki insanların çoğunluğu, ekonomik ve sosyal nitelikli çok çeşitli problemler ile yüzyüzedir. Bu problemlerin bazıları ancak bir uzman yardımıyla çözülebilecek türdendir ve pek çok toplumda bu tür uzmanlar, yüksek bir güce sahip olma imtiyazına sahip kişilerdir. Diğer problemler varoluşla ilgilidir; bunlar, doğumun sırrı, ölüm korkusu veya salt hayatın anlamıyla ilgili olabilmektedir. Ritüeller, büyük ölçüde – her zaman çözüme kavuşturamıyorsa da- sahnelemek ve bir anlama kavuşturmak suretiyle bu sonuncu tipteki problemlere yöneliktir.

Ritüel, dinin sosyal yönü olarak tanımlanabilir. Eğer dini, ölüm sonrası vb. gibi (siyasal göndermeleriyle birlikte) konularda doğaüstü ve kutsal hakkındaki düşünceler sistemi olarak tanımlayabilmemiz mümkünse o taktirde, ritüeller de bu düşüncelere somut bir ifade kazandıran sosyal süreçlerdir. Oldukça genel anlamıyla ritüellerin, dünyevi ve ruhsal alanlar arasındaki ilişkiyi şu veya bu biçimde tematize eden kurallarla-sınırlı kamusal olaylar olduklarını ileri sürebiliriz.

Her ne kadar kullanışlı bir tanımla işe başlamak verimli ise de bu konu bir dereceye kadar göründüğünden daha karmaşıktır. Gerçekte, yirminci yüzyılın en büyük antropologlarından bazıları uzun yıllarını ritüeli anlamaya vakfetmişlerdir. Ritüellerin, aslolarak bütünleştirici işlevine vurgu yapan erken dönem yapısal-işlevselci açıklamalar, bunları, toplumun kendine tapınmasının görünümleri olarak gördüklerinden antropoloji geldiği noktada, ritüelin ne olduğu ve nasıl işlediği hakkında oldukça karmaşık teoriler geliştirmiştir. Temel bir ilkesel bakış açısı, ritüellerin aynı anda hem gücü meşrulaştırdıkları ve böylece ideoloji açısından önemli araçlar olduklarını ve hem de katılımcılarına güçlü duygusal tecrübeler yaşattıkları üzerinde durur; bir başka bakış açısı da ritüellerin, insanların toplumları ve toplumdaki rolleri üzerinde düşünme fırsatı verme kabiliyetine odaklanır. Victor Turner, çoksesliliğe veya ritüel sembollerinin bulanıklığına vurgu yapar (1969). Ritüellere dair en meşhur analizlerden biri, dini bir ritüele

değil bir horoz dövüşüne dair ise bile (Geertz 1973), 1990'larda Norveçli antropologlardan oluşan bir ekip, 1994 Kış Olimpiyatları üzerine yürüttükleri araştırmada, burada moderniteyi meşrulaştıran muazzam bir kutlama ritüeli görmüşlerdir.

Bu, bir başka deyişle, çok karmaşık bir alandır ve aynı derecede de önemlidir çünkü ritüel, önemli düzeylerdeki bir dizi sosyal realitenin bir sentezi olarak görülebilir: sembolik ve sosyal, bireysel ve kolektif; ve genellikle toplumdaki zıtlıkları ortaya çıkarır ve –sembolik düzeyde- çözüme kavuşturmaya çalışır.

RİTÜELLER VE ENTEGRASYON

Max Gluckman (1982 [1956]), Güney Afrika'dan, geleneksel kuralların, usullerin ve hiyerarşilerin tersine dönmüş olduğu bir dizi tuhaf ritüeli betimlemektedir. Bunlardan biri Swazi'lerde, tahta yeni çıkan bir kralın taç törenine dairdir. Bu olay yaşanmak üzereyken, her vatandaştan, herkesin önünde kralı eleştirmesi ve onunla alay etmesi ve hatta yetersizliğine dair yorumlarda bulunması beklenmektedir. Benzer şekilde, Ortaçağ'da Avrupa'nın çeşitli yerlerinde de yılın geri kalan bölümlerinde değilse bile karnavallar sırasında açıktan eleştiriye izin verilmiştir. Gerçek sosyal anlaşmazlıkların bir tiyatro onunu ile ortaya dökülmesine de izin verilmiştir. Gluckman, çeşitli, başkaca 'isyan ritüelleri' betimlemektedir ve bütün bunlardan sonra, 'tersine bir şekilde, insanların normalde yasaklanmış olan şekillerde davranmalarına, bu türden ifadelerde bulunmalarına izin verilerek doğruluk üzerine kurulu bir sosyal düzen oluşturulmaya çalışıldığı' sonucuna varmaktadır (1982, s.116; bunun yanı sıra başka bir yorum için bkz. Heusch 2000).

Gluckman böylece bu ritüelleri, anlaşmazlıkları zararsız bir şekilde kanalize ettiği için işlevsel olarak görmektedir fakat bunun mümkün olabilmesi için ritüellere katılanların duygu durumu yüksek, güçlü bir tecrübe geçirmeleri gereğinin de farkındadır. Diğer bir deyişle, bireysel motivasyonlar ile sosyal 'işlevler' arasında bir etkileşim görmektedir. Roy Rappaport (1968), Yeni Gine'nin yüksek-

lerindeki Tsembaga Maring'lerde ritüel üzerine yapılan meşhur bir çalışmada, neredeyse münhasıran işlevsel yön üzerinde durmuştur.

Tsemba Maringliler, 200-300 kişilik yerel gruplar halinde örgütlenerek bahçecilikle ve domuz-hayvancılığıyla uğraşmaktadırlar. Siyasal sistemleri, eşitlikçidir, 'büyük birader' ve şaman resmi olarak tanınan yegane otoritelerdir. Bunların savaşsever oldukları düşünülür ve sık sık komşu topluluklarla kavgaya düşerler. Rappaport, Tsembaga'daki ritüel döngüsüyle bu savaş faaliyetleri arasında, işin doğası gereği işlevsel bir bağlantı olduğunu ileri sürer.

Her onkinci ve on beşinci yıllarda Tsemba'da, bir yıl boyunca devam eden ve düşman yerel gruplar arasında savaş ilan edilmesiyle sona eren *kaiko* festivali düzenlenir. Bunun öncesindeki kaiko partilerinde atalar için çok sayıda domuz kurban edilir ve topluluk içerisinde bol bol hediyeleşmeler olur. Yıl boyunca süren bu dini ritüel yeter sayıda domuza ulaşıldığında başlar. Bununla birlikte, Rappaport, kaiko festivalinin, köyde, ürettiklerinden (et) çok fazla tahrip edebilmelerine (mahsül) olanak verecek kadar çok sayıda domuz birikmesiyle başladığı görüşündedir. Buradan hareketle kaiko, domuzlardan kaynaklanacak yarışma ve asalaklığa düşme haline karşı düzenleyici bir cevap gibidir. Dahası, domuz sayısı arttıkça –domuz çobanlığı yapan kadınların, gün içerisinde, otlatmak için gittikçe daha uzak bölgelere gitmeleri gerekmektedir- toplumda da gevşemeler olmakta ve dış saldırılara karşı daha korunaksız hale gelmektedirler.

Çok sayıda domuz kesilmesinin peşinden gelen şiddet faaliyeti ayrıca halkın dağılmasına hizmet etmektedir çünkü yenilen taraf yeni bir yerleşim yeri bulmak için yeni yerlere gitmeye mecbur kalır ve bu da ekosistem üzerindeki baskıyı azaltıcıdır.

İçerisindeki insanlar da dahil olmak üzere ekosistem, kendi kendini düzenleyen bir sistem olarak çözümlenebilir. Rappaport, belirli bir alandaki insan ve domuz sayısı belirli bir seviyeye ulaştığında –ekosistem sürdürülebilirlik sınırlarına geldiğinde- festivalin başladığını ve şiddetin ortaya çıktığını gösterir. Ritüel döngüsü tamamlandıktan sonra, kritik değerlerde yeniden bir azalma yaşanmakta ve sistem, istikrarlı bir yapıya kavuşmaktadır.

Rappaport'un bu monografisi yayımlandıktan sonra uzun yıllar tartışılmıştır. Yapılan eleştiriler, bir sistemin bu şekilde 'rasyonel' olamayacağı üzerinde durur -bir ekosistem kendi sınırlarının ne olduğunu bilerek bir takım ritüeller başlatılmasını ve değerler kritik bir sayıya ulaştığında savaş çıkmasını sağlayıcı olamaz. Ayrıca insanların bizzat kendi hareketlerinin amilleri oldukları, kararlarını kültürel bir evren içerisinde aldıkları ve ekolojik dalgalanmaların, ritüel 'oluşturabilmesinin' çok düşük bir olasılık olduğu üzerinde de durulmuştur. Rappaport'un bunları ortaya koyarak başardığı şey son tahlilde, ekolojik basınçla ritüel faaliyeti arasında istatistiki bir bağıntının olabileceğidir.

Rappaport'un, oldukça sofistike bir şekilde yaptığı çözümlemelerinde mündemiç olan şey (Rappaport 1984), aslında işlevselci açıklamaların klasik problemleridir. Her ne kadar ritüeller, Tsembaga toplumunun uzun vadede hayatta kalmasına katkı yapması anlamında 'işlevsel' ise de bu durum, bunların neden varolduklarını açıklayıcı değildir. Başkaca kurumların da dikkate alınması gerekmektedir çünkü başka toplumlar da değişmektedir. Ritüellere dair işlevselci açıklamalar, Edmund Leach'ın Kachin (1954) üzerine yaptığı monografi ile sarsılmıştır. Zamanının geleneksel antropolojik bakışının tersine olarak Leach, Kachinlerdeki dini-ritüel kompleksin hiç bir şekilde düz bir işleve sahip olmadığını tam tersine, çekişmelere ve dengesizliklere sebebiyet verdiğini keşfetmiştir.

İDEOLOJİK VE SOSYAL MUĞLAKLIKLAR

Budist olan komşuları Shanlardan farklı olarak Kachinler, kendi tanrılarına ve ruhlarına (*nats*) tapınırlar. Natslar atalara dair ruhlar olduklarından dünyevi hiyerarşinin bir uzantısı gibi algılanılırlar. Ait oldukları sülaleler vardır ve toplum içerisindeki ayırdedici gruplardakine benzer bir tarzda aristokrat ve sıradan natslar söz konusudur.

Leach'e göre Kachin toplumu sosyal veya ideolojik olarak istikrarlı değildir ve toplumun nasıl idare edilmesi konusunda '*gumlao*' ve '*gumsa*' diye adlandırılan iki zıt görüş vardır. Gumlao, sülaleler ara-

sında bir üstünlük derecelendirmesinin olmadığı ve mayu-dama ilişkisinde içkin olan hiyerarşi yönünde bir eğilim oluşmasını engelleyen bir bilincin olduğu, eşitlikçi bir ideoloji iken (bkz. 8. Bölüm), gumsa, daha hiyerarşik bir biçime gönderme yapmaktadır. Leach, Kachin toplumlarının belirli bir dereceye kadar, gumlao ve gumsa arasında gidip gelmekte olduğunu gösterir. Bugün buradaki her yerel topluluğun kendisine tapındığı ve köydeki kamusal bir alanda günlerce süren bir ritüel boyunca kurbanlar adandığı, yüce bir ruh vardır. Mung nat, hiyerarşik gumsa dönemleri boyunca şefin sülalesinden gelen ruhani bir üye olarak görülmektedir; eşitlikçi gumlao sistemi içerisinde bütün sülalelerin atası olarak algılanmaktadır. Ruhani alanı idare eden, gökteki nat Matai ise sadece gumsa sistemi içerisinde tanınmaktadır.

Leach'ın savı şöyledir. Ruhsal dünya, toplumun aynadaki yansıması olarak görülebilir. Ritüeller –büyük ölçüde özel ve kamusal kurbanlardan oluşur- toplum hakkında konuşmanın dolaylı ve dolaymlı bir biçimidir. Bu nedenle, eşitlikçi gumlao dönemleri boyunca ruhların 'kralına' herhangi bir kurban adanmaması anlaşılabilir birşeydir.

Dahası, ritüeller, mitleri sahnelediğinden, mitler ile (din veya dinin zihinsel algılanışı) ritüeller arasında işin doğası gereği bir ilişki söz konusudur. Bununla birlikte, Kachin mitleri, muğlaktır ve farklı şekillerde de anlatılabilir niteliktedir. Bunlardan bazıları, gumsa sistemini teyit eder; diğerleri sadece küçük bir farkla değişime uğramış versiyonlardır ve gumlaonun yücelttiği şeyleri teyid eder niteliktedir. Farklı noktaları belirtmek isteyen farklı kimselerce aynı anda farklı destekler sergilenebilir. Leach, mit ve ritüelin uygulanmasındaki bu muğlaklığın sosyal istikrarı sağlayamadığını göstermektedir. ona göre Kachin ritüel sistemindeki tutarsızlıklar, temeldir ve bu nedenle de toplumda, bitmez bir gerilim kaynağıdır. Durkheim, Malinowski ve diğerlerinin ileri sürdüklerinden oldukça farklı olarak Leach, mitler ve ritüellerin bizatihi uyuşmaz nitelikte yorumlar önerdiklerinden istikrarsızlığı teşvik edici olduklarını göstermektedir. Bununla birlikte, Kachin inançları ve ritüelleri, belirli bir güç yapısını meşru kılma anlamında her zaman için ideolojik bir işlev gördüklerini fakat Kachin sosyal örgütlenmesinde istikrarsızlık doğuran ideolojinin, muğlak olduğunu göstermiştir.

Edmund R. Leach (1910-89), ilk başta mühendislik eğitimi almış fakat daha sonrasında Malinowski'nin seçtiği öğrencilerden oluşan gruba katılınca 25 yaşındayken sosyal antropolojiye dönmüştür. İkinci Dünya savaşı sırasında Burma'da görevlendirilmesi, sonradan konusunda en önemli monografilerden biri haline gelecek olan *Political Systems of Highland Burma* (1954) adlı eser için etnografik hammadde toplamasını sağlamıştır. Bu kitap sonradan hakim olan toplumların genellikle entegre ve istikrarlı oldukları ve mitlerin ve ideolojilerin ilk ve en önemli görevlerinin, bu tür bir istikrarı güçlendirme olduğu yönündeki görüşe açıktan bir karşı çıkmadır. Leach, toplumu, siyasal sistemi döngüsel bir tarzda değişen, kendi dönüşümü için sürekli bir itki taşıyan birşey olarak betimlemiştir. Sri Lanka'ya dair bir sonraki monografisi olan *Pul Eliya* (1960), nitelik olarak çok daha etnografiktir fakat aynı dönemlerde teorik gelişme lehine etnografik 'toplama heyecanı'nın abartılması olarak gördüğü uygulamalara karşı çıkmıştır (*Rethinking Anthropology*, 1961). Leach, sivri bir polemikçidir ve arzu ve şüphenin bir karışımı olarak gördüğü yapısalcılık ve Lévi-Strauss ile hayatı boyunca bu tarz bir ilişkiyi sürdürmüştür.

Ritüel üzerine çok sonra yapılan bir araştırma, Leach'in 'sosyal düzenin sembolik ifadeleri' diye adlandırdığı boyutlara yoğunlaşmıştır. Bu bağlamda ilginç bir çalışma, Bruce Kapferer'in Sri Lanka'daki Sinlilerdeki şeytaniliğin atılması çözümlemesidir (1984). Burada bu ritüelin detaylarına daha fazla girmeyeceğim; yalnız şunu belirtmek lazım ki bu atılma, genellikle hastalanmış (ruhu çalınmış) kişinin evinin önünde oldukça geniş katılımlı, yoğun şekilde sahnelenen olaylardır. Kapferer, çözümlemesinde ritüellerin, katılımcılarının dünyayı alışılmışın ötesinde bir netlikte görmelerine ve bu arada da kendi konumları üzerinde düşünmelerine imkan verdiğinine vurgu yapar. Buna karşın bunun mümkün olabilmesi için ritüel, sosyal bağlam

ve gündelik bağlam arasında gidip gelebilme kabiliyetine sahip olmaları gerekmektedir. Bu nedenle Kapferer, çelişik bir şekilde, merkezi alandan en uzakta olan katılımcıların bu tür bir yansıtımı en iyi ortaya koyduklarını yazmaktadır. Hasta, yakınları ve izleyicilerin ilk halkası olayın içine dalmışken arka taraftaki insanlar çaylarını yudumlayıp, kısık bir sesle sohbet etmekte ve ritüeli ancak uzaktan görebilmektedirler ve böylece de bunu bilinçli olarak kendi-üzerlerinde kullanmaktadırlar. Burada Kapferer, Geertz'in (1973), Bali'deki meşhur horoz dövüşü çözümlemesinden oldukça farklı bir kalıp bularak sadece dövüşteki bütün sembolik incelikleri tam olarak anlayan katılımcıların en merkezde yer alanlar –olayın geçtiği yere en yakın olanlar- olduğunu ileri sürmüştür. Sadece onlar Geertz'in 'derin oyun' diye adlandırdığı ve dini bir çemaat için utanılabilecek olan şeye dahil olabilmektedirler. Kapferer'in çözümlemesinde bunun tersi ortaya çıkmıştır: iç halkalardaki insanlar daha az anlamışlardır çünkü sahneye kendilerini bütünüyle kaptırmışlardır.

Bu farkın deneyimsel bulgulardaki farklılıktan kaynaklanma olasılığı oldukça yüksektir. Bu ayrılıklar elbette ki, ritüel hakkında genel bir teori oluşturma meselesini daha da içinden çıkılmaz bir hale getirmektedir. Ancak yine de Rappaport'un ekoloji sisteminden Leach'ın çok-düzeyli karmaşık analizine ve Kapferer ve Geertz tarafından ortaya konulan hermeniyotik yaklaşıma hepsinin de ritüellerin, toplum hakkında güçlü bir ideolojik boyutla birlikte, dolaylı ve dolayımlı bir karmaşık ifadelendirme biçimi olduğu noktasında açık bir devamlılık olduğu gözükmektedir. Victor Turner (1967, 1969, 1974), günümüz Zambiya'sındaki Ndembulara dair bir dizi çalışmaya dayanarak yukarıdakilerce ele alınan pek çok meseleyi özetler nitelikte, oldukça sofistike bir model geliştirmiştir.

SEMBOLLERİN ÇOKSESLİLİĞİ

Sembollerin kullanımı, ritüellerin merkezinde yer alır ve ritüellere ilişkin yapılacak çalışmalar sadece hangi sembollerin kullanılmakta olduklarını soruşturmakla kalmayıp bunun yanı sıra bunlar arasındaki

karşılıklı ilişkiye ve içeridiği anlama (neyi simgelediğine) de bakmak zorundadır. Hristiyanlıkta beyaz, fazileti ve saflığı simgelerken siyah, şeytaniliğe ve karanlığa işaret eder; yedi rakamının kutsal göndermeleri vardır ve cemaat toplantılarında yenilen gofretler, çelişik bir şekilde, aynı anda hem sıradan bir yiyecek/gofret ve hem de Mesih'in vücudunun bir parçası olma özelliğine sahiptir. Dolayısıyla gofret, bu dünya ile ruhlar alemi arasında köprü görevi gören bir geçiş objesi olarak görülebilir. Bu şekilde, şu kesinlikle söylenebilir ki ritüeller hem birşeyler söylemekte ve hem de birşeyler yapmaktadırlar. Dahası, Hristiyanlığa ait pek çok sembol, muğlaktır. Turner'ın terminolojisine göre, kelimenin tam anlamıyla 'pek çok sesin duyulabileceği' anlamına gelecek şekilde, *çokseslidirler*. Yedi rakamına dair de çeşitli anlamlar çıkartılabilir ama kutsal cemaatin bu rakamla gerçekten neyi kastettiği üzerinde evrensel bir uzlaşı söz konusu değildir.

Turner, süt ağacını (Diplorrhyncus mossambicensis), başlangıç ritüellerinin merkezinde görür (Turner 1967). Bu ağaç önemlidir çünkü kabukları soyulduğunda, ince, beyaz ve sütümsü bir sıvı taşıdığı görülecektir. Ndembular bunu, kız çocuklarının büluğa erme ritüellerinde önemli olduğu şeklinde açıklamaktadırlar çünkü süt ağacı burada, anne sütünü ve göğsün kendisini temsil etmektedir. Bunun yanında ayrıca bu ağacın 'anneye ve çocuğuna ait olduğunu' söylemektedirler; çünkü bu, anne ile çocuk arasındaki bağı simgelemektedir. Diğer bir deyişle, bu ağacın, biyolojik ve sosyal olmak üzere iki temel anlamı var gibi gözükmektedir. Ndembular ayrıca süt ağacının anaerkilliğin devamını ve aşiretin dayanışmasını ifade etmesine de vurgu yapmaktadırlar. Eğitimli bir Ndembu, ulus-devletlerdeki önemli bir çokseslilik sembolünde yaptığı yerinde bir analojiyle 'süt ağacı bizim bayrağımızdır' demektedir.

Turner, ayrıca süt ağacının çelişkiyi ve sürtüşmeyi de simgeleyebileceğini kaydetmektedir. Özellikle kız çocuklarının büluğa erme törenlerinde, süt ağacı toplumun dişi ruhunu ve erkek hakimiyetine karşı koyuşu oluşturmaktadır; kadınlar, onun etrafında dans etmekte, erkeklerin karşısında hakaretamiz şarkılar söylemektedir vesaire. Bunun da ötesinde Turner, tıpkı süt ağacının henüz gençken bir geçiş dönemine girmesi gibi bireysel toyluğu temsil ettiğini söylemektedir. Bu neden-

le ağaç, birey ve toplum arasındaki gerilimi de temsil etmiş olmaktadır. Bunun yanı sıra toy kişinin annesi ile diğer kadınlar arasındaki gerilimi yansıttığı da söylenebilir; bu kadın, yetişkin olmakta olan çocuğunu kaybetmektedir ve ağaç etrafında dans etme hakkına sahip değildir. Son olarak, süt ağacı, yeni nesiller için anaerkilliği temsil edebilir ve dolayısıyla, aşiretin birliği ve sülalelerin ayrılması arasındaki karşıtlığa dair bir hatırlatıcı işlevi görebilir.

Süt ağacı burada baskın bir semboldür ve Turner, bütün ritüellerin benzer sembollere odaklandığını ileri sürmektedir. Baskın semboller, şu karakteristiklere sahiptirler. Birincisi, yoğunlaştırılmışlardır, yani pek çok farklı olgu aynı ifade altında toplanmıştır. İkincisi, baskın bir sembol, zıt anlamların karışımını barındırır. Bu yolla, diğer türlü farklı insanlar benzerlik hissedebilmekte ve bu semboller aracılığıyla bir dayanışma ifade edebilmektedir –tıpkı farklı insanlar için farklı anlamlara gelebilen ve birbirinden farklı insanlara aynı oldukları izlenimi veren ulus-devlet bayraklarında olduğu gibi. Üçüncüsü, baskın ritüel semboller, anlamların kutuplaşmasını gerektirirler. Kutuplardan birinde (ideolojik olanda) toplumun sosyal ve siyasal düzeniyle ilgili anlam dizileri vardır. Diğerinde ise (duyusal olanda), fizyolojik ve biyolojik anlamlar ifade edilmektedir. (Buna bugün bir de duygusal anlamları eklememiz gerekir.) Bu nedenle süt ağacı, bir kutupta, (diğer anlamlarının yanı sıra) ataerkilliği ve Ndembu toplumunun birliğini temsil ederken; diğer kutupta, anne sütünü ve anne-çocuk ilişkisini ifade etmektedir.

Turner'in çalışmasındaki temel bir içgörü, sembollerin çoksesli veya muğlak olabildikleri, dayanışma oluşturabildikleridir: insanlar farklı olduklarından semboller, farklı insanlara farklı anlamlara gelebilecek nitelikte olmalıdırlar. Bu, genel anlamda ritüeller için de söylenebilir ve Leach'in Kachin çalışması, bu noktayı açıklayıcı bir örnektir. Anlamın yorumlanması ile sosyal yapının açıklanması arasındaki boşluğu kapatma kaygısı duyan İngiliz antropologlar kuşağından olan Turner'deki bir diğer önemli içgörü de ritüel sembollerinin, hem siyaset ve hem de varoluş veya duygusal patlamalar hakkında birşeyler söylemeleri gerektiğidir: etkili olacaklarsa kişisel tecrübeler ile siyasal meşruluğu kaynaştırabilmelidirler.

RİTÜELİN İÇKİN KARMAŞIKLIĞI

Madagaskar'daki sünnet ritüelinin değişen önemine dair değerli bir çalışmada Maurice Bloch (1986), burada ritüele, sosyal bütünleşmeye, ideolojiye ve güce dair üzerinde durulan hususları daha ileriye taşımıştır.

Malagasy'nin yükseklerinde yaşayan Merinalar (daha önceden Hovalar denirdi), adadaki en güçlü etnik grup olarak bölgenin büyük kesimini yüzyıllarca idare etmişler ve çevredeki pek çok halkı da Merina idaresi altına almışlardır. Güçlü bir hiyerarşik yapı içerisinde örgütlenmiş olan Merinalar, Fransız sömürgeleştirmesi sırasında ve hatta 1985'te boyunduruk altına girmelerine rağmen geleneksel güçlerini önemli ölçüde muhafaza edebilmişledir. Merinalarda, karşılıklı bir akrabalık örgütlenmesi vardır ve yerel örgütlenmenin temel birimi, belli bir alanla ilişkili, büyük ölçüde endogamik yerel gruplardan oluşan *deme*'dir (Bloch 1971). Merinalar, mezarlarına verdikleri önem ve atalarına olan bağlılıklarıyla bilinirler. Merina ritüeline dair bu önemli çalışmada Bloch, en önemli kamusal ritüel olan erkeklerin sünnet olması üzerine yoğunlaşmıştır.

Merina'da erkek çocuklar oldukça küçük bir yaşta iken (bir yaş ile iki yaş arasında) sünnet edilirler ve bu ritüel, pratik olarak nerede yaşarsa akrabaların tamamı ile birlikte, bütün bir yerel topluluğu içerir. Törene katılanlar, akrabalıklarının yakınlık derecesine göre çocuğun ailesine katkıda bulunurlar. Ritüel sırasında, bütün gece boyunca şarkı söyleyip, dans ederler ve böylece akrabaların birliğini yaşamış olurlar. Sünnet işlemi genellikle çocuğun ailesinin evinde gerçekleşir fakat 'annesi' ve 'babası' yerine akrabalardan birileri geçer. Çocuğun babası 'sünnetçi' iken henüz genç olan annelerin, rütüel boyunca çocuğa karşı günlerce sürecek sorumlulukları vardır. Diğer insanların da özel görevleri vardır; ergen erkek çocuklardan, tatlı yaramazlıklar ve komik şakalar yapmaları beklenirken genellikle kadınların yaptığı yemek pişirme işini erkekler üstlenirler.

Ritüelin sembolik yanına dair büyük oranda yapısalcı bir çözümlemede Bloch, sembolik anlamların nasıl da karşıt manaya gelebildiğini ve dönüştürüldüğünü ve hem sosyal hem de kozmik düzenin, sözsüz ve imalı bir şekilde sahnelendiğini betimler. Ataların mezarları etrafında sergilenen birlik ve (farklı sülalelerden sakinlerin olduğu) evlerde yaşanan bölünme yanyanayken kadın erkek zıtlaşmaları da çok çeşitli düzeylerde ifade bulan birşeydir. Sözgelimi, ritüel, her zaman soğuk mevsimlerde gerçekleşir; Bloch'a göre bu durum, sünnete hayat verme töreni ile ölüye ait mezar taşları ve akrabanın birliği arasında bir devamlılık oluşturur. Biyolojik yakınlığı dikkate almayan, sünnetçi ve annelerinin çocuğun yakın akrabaları olmadığı gerçeği, bu görüşü güçlendirir. Oldukça karmaşık işlemler sırasında nesneler ve hareketler, muğlak şekillerde etkileşime giren farklı güçleri ve sosyal ilişkileri –bunlar arasında, güçlü bir canlılığı olan unsurlar ('yabaniler' ve *vazimba* da dahil olmak üzere Merinaların mitsel düşmanları), aracılar (bu canlı güçlere aracılık eden ve onları ehlileştiren ve böylece Merinalar için kullanışlı hale getirenler), mezar (soyun birliği ve ayrışmamışlığı) ve değersizleştirilmiş düşmanlar ('kendi adlarına kadınlar' ve bölünme gibi; Bloch 1986, s.99) temsil eder.

Bloch'un çok-katmanlı çözümlemesinde bu ritüelin merkezinde yer alan çelişki kutsama ve bunun karşıtı, şiddet arasındaki sembolik birlikteliktir. Şiddet, hem sembolik ve hem de gerçek manasıyla canlandırılmaktadır; sonuncusu sadece kesilen kısımdan ibaret değildir fakat ayrıca ritüel sırasında tüketilen hayvanların öldürülmesi de böyledir. Bununla birlikte, önemli kadın ve erkeklerin Tanrıya ve atalarına yakarışta bulundukları *tsodrano* veya kutsama ritüeliyle ilişkili her şiddet eylemi, korunma sağlamaktadır. Sonrasında yaşlılar, çocuklar ve izleyiciler üzerinde 'su gezdirerek' Tanrı ve atalardan gelen bağışlamaya aracılık ederler. Bloch'un görüşüne göre bu zıtlık –bağışlama ve şiddet, yaşam ve ölüm- Merina ideolojisindeki temel çelişkiyi oluşturmaktadır.

Bloch, ritüele dair betimlemelerin izini on sekizinci yüzyıla kadar sürmesine imkan veren kaynaklara dayanarak merkezinde yer alan

sembolik özelliklerin önemli sosyal ve siyasal sarsıntılara-merkezi Merina devletinin büyümesi, sömürgecilik ve bağımsızlık gibi-, nüfus artışında ve sayıda önemli değişkenlikler yaşanmasına rağmen dikkat çekici bir şekilde tektip kalabildiğini göstermektedir. Merkezi devletin olduğu dönemde, kraliyet ailesindeki sünnet töreni başlıca kamusal ritüeldir ve sadakatin, toplanan vergilerin ve akrabalık ilişkilerinin aleyhine olarak merkezi hiyerarşinin meşrulaştırılması işine yaramıştır. Bu amaçla, kilit unsurları aynı kalsa da ritüelin içeriği hafiften değiştirilmiştir. Fransız sömürge dönemi boyunca ritüel, aile içinde yapılan küçük-ölçekli bir tören iken 1960'da kazanılan bağımsızlıkla birlikte önemi artmış ve elit-karşıtı anlamında kullanılır olmuştur. Bloch'un ritüel sürecinin, hem sembolik ve hem de sosyal unsurlarına dair detaylı çözümlemesi ve değişen tarihi önemi, rittielin akla ilk gelen etkenlerle kolayca açıklanabilir olmadığını ortaya koymaktadır.

Bloch, ritüele karşı geleneksel antropolojik yaklaşımlardan mamnuniyetsizliğini ifade eder. Diğer taraftan, çeşitli işlevselci açıklamalar (Marksist ve Marksist olmayan türleriyle), bu bölümde daha önce ele alınan nedenlerle yetersiz kalmıştır. Diğer taraftan, entelektüel ve sembolik görüşler diye adlandırdığı , Geertz ve Evans-Pritchard'ınki de dahil olmak üzere (1956) 'dini, doğa üzerine bir spekülasyon ve onun da ötesinde entelektüel bir üretim' (Bloch 1986, s.8) olarak gören görüşlerin inançları ve ritüelleri doğru bir sosyal bağlama oturtmakta başarısız kaldığını ileri sürer. Merina, sünnet ritüeline dair tarihi çözümlemesini tamamlarken şöyle demektedir: 'Ritüeller, *ifade ve hareketlere dair özellikleri birleştiren* olaylardır. Bunun nedeni, analiz edildiğinde de görüldüğü gibi ne olduğunun hiç bir şekilde ele avuca gelmez olmasındandır.'

Burada daha fazla ayrıntılarına giremeyeceğimiz fakat akıldan çıkarılmaması gereken bir gerçek, teatral ve ritüel performanslar arasında kolay bir ayrıma gitmenin her zaman mümkün olmadığıdır. Schneider (1994, s.622), tiyatro gösterimi ile ritüel etkinliği arasında bir bütünlük olduğunu ileri sürer; tiyaro bir eğlence ve değer aracı olarak vardır oysa ritüel, inançlar ve ortaya koyacağı sonuçları

içindir. Bununla birlikte, sadece günümüzün Batı dünyasında olmakla birlikte, bir tiyatro gösterisinin nesnesi, pekala seyircilerinin varoluşları hakkında düşünmelerini sağlamak olabilir (örneğin Sinlilerin şeytanın çıkarılması ritüeli ile Beckett'in oyunları arasındaki ilişki gibi) veya siyasal bir amaca hizmet edebilir (Brect'te olduğu gibi). Dahası, dans ve ritüel arasındaki yakın bağlantı, yakın zamanlarda Helena Wulff'un sınır-aşan bale dansçıları üzerine olan çalışmasında olduğu gibi yakın zamanlarda yapılan etnografik çalışmalarda ortaya konulmuştur (Wulff 1998).

Ritüel Üzerine Aktör-merkezli Bir Bakış Açısı

11. ve 12. Bölümlerde siyaset ve ekonomiye dair bir takım aktör-merkezli tanımlamalar sunulmuştu. Bu tanımlamalarda siyaseti, örneğin gücün sosyal bölüşümü, otorite ve haklar olarak ifade etmektense veya ekonomi, toplumun rutin üretim, dağıtım ve tüketimidir demektense; siyaseti ve ekonomiyi eylemin çeşitli yönleri olarak tanımlamıştı.

Leach, ritüele ilişkin de benzer bir tanımlama yapmıştır (Leach 1968). Ritüele dair ortak antropolojik tanımlamalar kendilerini ritüel kurumlara –kiliseler, camiler, kurban yerleri vb. gibi- oturturlar ve sistemik düzeye odaklanırlar. Leach bunun son kertede yanlış yönlendirici olduğunu ileri sürmekte ve ondansa ritüel eylemine dikkat çekerek, ritüelleri, kültürel olarak standartlaşmış eylemlerin bir yönü olarak görmektedir. Leach, geleneksel bir eylemin ifadesel, sembolik yönünün –herşey, her zaman açıkça hedef yönelimli değildir- ritüel olduğunu söyler ve ritüel eylemlerinin her zaman bizim 'ritüel bağlamı' olarak düşündüğümüz şeye uygun olmak zorunda olmadığını dile getirir. Bu tür tanımlamaların, ritüel kurumlarına odaklanmış olan 'özcü' tanımlamayı dışarda bırakmadığını, bir anlamda, sadece sosyal çerçeveye değil eylemlerin kendisine de odaklanarak onu tamamladığını dikkate almamız gerekir.

DEVLETLİ TOPLUMLARDA SİYASAL RİTÜEL

Bloch, yalın bir indirgeyici açıklamadan özenle kaçınarak ritüelin ideolojik boyutunu belki de önceki antropologlardan çok daha dikkatli bir şekilde çözümlemeye tabi tutmuştur. Diğer pek çok antropologla paylaştığı ana noktalarından biri, ritüellerin ve ritüel sembolizminin muğlak olmak zorunda olması çünkü bunların, çelişkilerle-yüklü sosyal dünyanın bir yansıtımı olduklarıdır. Bu nedenle, 'ideolojinin mesajı basit bir ifade olarak sürdürülemez...çünkü, ideoloji, doğası gereği insanın dünyadaki tecrübesiyle çelişiktir' (Bloch 1986, s.195). Burası önemlidir; ideoloji, işi basitleştirmekte ve belirli bir hiyerarşi ve sosyal düzen dayatmaktadır. Merina örneğinde, ideoloji, sünnet ritüeliyle aktarılan ideoloji, devlet kaynaklı şiddeti meşrulaştırmaya hizmet etmektedir.

Modern devletli toplumlarda, ritüelin örtük ideolojik boyutu modern-olmayan toplumlardakinden daha az değildir (bkz. Handelman 1990). Örneğin ulusal bayraklar, sembolik bir bağ ve çok farklı olan ve birbirine karşıt çıkarları temsil eden insanlar arasında bir topluluk duygusu oluşturmaya yetecek kadar muğlaklık (veya çokseslilik) taşır. Bayrak, farklı şekilde yorumlanabilmektedir ve böylelikle farklı kişisel tecrübelerle ilişkilendirerek farklı temellerde bir kimlik taşıyabilmektedir, dolayısıyla vatandaşlar, bu türden yalın ulusal semboller ile millet olarak kendilerini gerçekleştirebilmektedirler. Bu yolla, devlet ritüelleri gerçekten de toplu hareket etmeyi sağlayan bir sözleşme işlevi görebilmektedir.

Sosyal dönüşüm durumlarında, daha önceki sosyal düzene ait olan ritüeller, her ne kadar anlamları değişebilmekteyse de meşruluk izlenimi vermek için yeniden üretilebilmektedir. Kertzer'in (1988, s.46) kaydettiği gibi Rusya'da yeni yıl kutlamaları, Pagan zamanlarından bu yana süreklilik gösteren bir özelliğe sahiptir. Ruslar hristiyan olduklarında Kilise, bu festivalleri Hristiyanlıkla birleştirmiş ve 1917 Bolşevik Devrimi'nden sonra da Sovyet liderleri, kısa süreli bir kaldırma denemesiyle, olabildiğince Hristiyanlıktan kaynaklanan içeriğini boşalttıktan sonra, aktif bir şekilde bu festivalleri des-

teklemişlerdir (bkz. ayrıca Mach 1993, s. 130). Yeni bir siyasal gücün öncekinin yerine geçmeye çalışması gibi sarsıntılı olarak algılanan dönemlerde, yeni ortaya çıkan liderler, devamlılık ve meşruluk izlenimi doğurmak için eski ve alışık olunan düzenle ilişkili ritüel sembollere başvurabilmektedirler. Aşina olunmayan bir durumu aşina kılmak için bilindik sembollerin bu şekilde kullanılması, bilerek veya bilmeyerek, çağdaş etnik hareketlerin ve milliyetçiliğin meşrulaştırılmasının karakteristik özelliğidir (Abner Cohen 1974); bu konu, 18. Bölümde ele alınacaktır.

MODERNLEŞME RİTÜELLERİ: SPOR ETKİNLİKLERİ

Her ne kadar ritüel genellikle 'uygulanan din' olarak görülse de, tek başına bir ritüel üzerine yapılmış, en meşhur çözümleme olan Geertz'in Bali'deki horoz dövüşüne dair yorumlaması bütünüyle seküler bir ritüele yoğunlaşmıştır ve yukarıda da kaydedildiği gibi dans da kısmen ritüel çalışmaları çerçevesi içerisinde anlaşılabilir. Elbette diğer din-dışı ritüeller de dikkat göstermeye değerdir. Rock konserleri ile dini ayinler arasındaki yakınlık da açıktır fakat günümüzün dünyasındaki en önemli ritüellerin spor etkinlikleriyle ilgili olduğu söylenebilir. 1998 Dünya Kupası finallerini dünyanın üçte birinin televizyondan seyrettiği tahmin edilmektedir. 1990'lara kadar spor etkinlikleri üzerine yapılmış antropolojik çalışmalar marjinal bir yerdeyken bugün bir dizi önemli çalışmadan –özellikle futbol üzerine- söz etmek mümkündür (MacClancy 1994; Armstrong ve Giulianotti 1997; Archetti 1999). Gerçi, Marc Augé, daha 1982'de, fulbol çalışmalarının odak noktasının sosyal tarihten, din antropolojisine kaydırılması gerektiğini ileri sürmüştür.

Futbol üzerine yapılan çalışmalarda ele alınan ortak bir konu sosyal kimliktir. Roberta DaMatta (1991), futbol taraftarlığının dinamiklerini anlamak için Turner'ın sosyal drama anlayışını kullanmıştır; Eduardo Archetti (1999), bu oyunu –diğer şeylerin yanı sıra- bir erkeksilik kutlaması ve yıldız oyuncuları da dini ikonalar olarak, çözümlemeye tabi tutmuştur; diğerleri ise sınıf boyutuna (pek

çok Avrupa ülkesinde açıkça görüldüğü gibi) dikkat çekmişler, başlıca rolünün ulusal kimliğin ifadesi ve kuşaklar arasındaki açıklığı bile kapatabilecek (erkek çocukları genellikle babalarının takımını tutarlar) bir potansiyele sahip olduğunu ileri sürmüşlerdir. Çoksesli, sembolik bir alan olarak futbol, ayrıca siyasal görüşlerin bir ifade aracı da olabilir. Benzersiz küresel niteliği (uluslararası turnuvalar; ve Mancester United'ın neredeyse Singapur takımı gibi algılanılması) bu konuda daha ileri keşiflere ihtiyaç göstermektedir. Bunun da ötesinde, maçların öngörülemez sonuçlara sahip olması futbol, din ve cadılık arasındaki sınırları bulanıklaştırmaktadır. Düz ve sonuca ulaştırıcı bir şekilde cevaplandırılamayacak bir araştırma sorusu profesyonel futbol gibi, izleyicilere açık spor etkinliklerinde 'tapınma nesnesi'nin tam olarak ne olduğuyla ilgilidir.

Antropolojik araştırmaların sağladığı içgörülerin, alan çalışmasız ortaya çıkarılamayacağı belki de en çok din, ritüeller ve pratik/bilişsel bilgi sistemlerine dair çalışmalarda gözükmektedir. Mesela çoğunluk teorik felsefenin tersine olarak antropolojik araştırmalar, teoride çelişik gibi gözüken pek çok anlayışın pratikte nasıl da uyum içerisinde yanyana olabildiklerini göstermiştir. Çok farklı durumlarda farklı bilgi türleri kullanılmaktadır ve aynı durumda karşı karşıya gelmedikleri müddetçe bütün bunlar bir kimsenin kafasında aynı anda barınabilmektedir. Çok etnikli bir yapıya sahip Marutiler'deki sağlık sistemleri üzerine yaptığı çalışmasında Linda Sussman (1983), Marutililerin gayet güvenli bir şekilde, üç veya dört farklı doktor –bir anlamda tamamiyle farklı gerçeklikler içerisinde çalışan ve hastalık ve tedavi konusunda asla uzlaşamayacak düşüncelere sahip olan- tipine başvurabildiklerini göstermektedir. Mesela eğer sırtağrıları varsa aynı anda, Çinli bir bitki tedavicisine, Hintli bir ayurvedik doktoruna, Avrupalı bir fizyoterapiste veya Afrikalı bir geleneksel tedaviciye gidebilmektedirler.

Burada üzerinde durulan genel konu, anlamın, kullanımda olduğudur: din ve diğer bilgi türleri ancak bir şey için kullanıldıklarında ve ancak tecrübelerinin bir parçası olduklarında önemli hale gelmektedirler. Bu bağlamda ritüeller, dine somut ve algılanabilir

bir içerik kazandırabilmek için onu tecrübeye bağlamak ve sosyal ve siyasal düzeni meşrulaştırmak suretiyle dinin daha ziyade soyut akidelerini sahnelemektedirler. Dahası, farklı bilgi türleri, farklı durumlarla ilgilidirler. Bu nedenle, hem İncile ve hem de bilimsel evrim teorisine aynı anda inanıyor olmak bu iki farklı düşünce yapısı, ayrı alanlarda tutulduğu sürece bizi, mutlaka pratik bir çelişkiye düşürmez. Benzer şekilde, bir Kachin hem gumlao ve hem de gumsa değerlerini destekliyor olabilirken bir Batı Yerlisi de, aynı anda hem saygınlık ve hem de üne kavuşmak isteyebilir (gerçekte çoğu da bunu ister).

OKUMA ÖNERİLERİ

E.E. Evans-Pritchard: *Theories of Primitive Religion*. Oxford: Clarendon 1965.

Clifford Geertz: *Religion as a Cultural System*, içinde, Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books 1973.

Jeremy MacClancy, ed: *Sport, Identity and Ethnicity*. Oxford: Berg 1994.

Victor W. Turner: *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca, NY: Cornell University Press 1967.

15

DÜŞÜNCE BİÇİMLERİ

Hayvanlar, (a) imparatora ait olanlar, (b) mumyalananlar, (c) korkusuzlar, (d) kan emici domuzlar, (e) ayartıcılar, (f) müthiş olanlar, (g) sokak köpekleri, (h) buradaki sınıflandırmaya tabi olanlar, (i) başıboşlar, (j) sayıca çok olanlar, (k) deve fırçası ile tarananlar (l) ve diğerleri, (m) buzu kırılan suda boğulanlar, (n) sivirsinek gibi bakanlar olarak sınıflandırılabilir.

— Jorge Luis Borges

('Çin Ansiklopedisi'nden alıntılanmıştır)

Benjamin Lee Whorf, 1920'lerde Amerika'da sigorta acentası sahibi olarak çalışmaktaydı. İşiyle ilgili sürekli olarak karşılaştığı bir problem, kelimelerin yorumlanış biçimiydi; içerdikleri somut anlam tazminat ödemeleri için son derece büyük bir önem arzediyordu. Örneğin, bir yangını 'kasten-çıkarma' ne demektir? Ve bir yakıt deposunun 'boşluğu' ne anlama gelmektedir? Bazı durumlarda, yakıt kalmamasını bazen de gazla dolu ve patlayıcı olabildiği anlamlarına gelebilmektedir. Bununla birlikte, boş bir yakıt deposunun sebep olduğu patlama ve çıkardığı yangın, 'kasdi-çıkarma' sayılmamaktadır. Whorf'un şirketi bu gibi durumlar nedeniyle epeyce para kaybetmiştir.

Whorf, yıllar sonra, antropoloji üzerinde büyük etkisi olacak olan, dil ile linguistik-dışı dünya arasındaki ilişki üzerine bir hipotez

geliştirmiştir. Whorf'un linguistik antropoloji hocası olan Edward Sapir, bu fikrin gelişmesinde kısmen rol oynamıştır ve buna bağlı olarak hipotez, zaman zaman Sapir-Whorf hipotezi olarak da anılmaktadır fakat, ben burada Whorf hipotezi olarak bahsedeceğim (Whorf 1956). Buna göre, dilin yapısı ve kategorileri ile insanların dünyayı deneyimleme biçimleri arasında oldukça yakın bir bağlantı olduğu kabul edilmektedir. Whorf, neredeyse hiç isim bulunmayan ve ayrıca Hint-Avrupa dil grubunda ortak olan standart fiil çekimlerinden yoksun olan Hopi diline özel bir dikkat göstermiştir. Whorf, Hopilerin dillerindeki bu garip özelliklerinden dolayı dünyayı da, bu kıtaya dillerini ve gramerlerini getirmiş olan, Avrupalı yerleşimcilerin çocuklarından temel olarak farklı bir biçimde deneyimleyeceklerini ileri sürmüştür. Hopilerin dili, sürece-ayarlı ve eylemlere odaklanmışken İngilizce ve diğer Avrupa dilleri, genel anlamda isim ve nesne yönelimlidir.

Whorf, insanların yaşadıkları dünya ile dilleri arasında doğal bir bağlantı olduğunu ileri sürmüştür; her insan grubu, gerekli gördüğü işlerini yerine getirebilmek için ihtiyaç duyacağı linguistik araçları geliştirecektir ve bu nedenle insanların dilleri, onların düşünce biçimleri, kozmolojileri ve gündelik yaşamları açısından önemli bir bilgi kaynağı haline gelecektir.

Whorf'un hipotezinin ilk anda akla getirdiği çağrışım, antropolojinin değişmez problemlerinden olan kültürden kültüre yapılan aktarım problemidir. Azandelerin yaşam-dünyalarını İngilizce'ye tercüme etmek her zaman mümkün müdür? Veya eğer ki onların yaşam biçimlerinin Zande diliyle oldukça yakından bağlantılı olduğunu söylersek bu proje başarısızlığa mahkum değil midir - zira, onları bir başka dilde betimlemeye çalışırken, onlarınkilerle değil kendi kavramlarımızla yorumlamak zorunda değil miyizdir? Whorf'un kendisi de Hopi dili ile İngilizce arasındaki farklılıkları betimlerken karşılaştırmalı veya 'etik' kavramlar kullanmaktan çekinmemiştir ve dolayısıyla uygulamada, kültürel bir çeviri eyleminde bulunmuştur. Antropoloji yapabilmek için bu türden çeviriler gereklidir fakat böyle olması, bu yapılanın problemsiz olduğu anlamına gelmez.

MANTIK-ÖNCESİ ZİHİN ANLAYIŞI

Bu tür konular, karşılaştırmalı bir sosyal bilim olan antropoloji için temel niteliktedir. Bütün bunlar, sadece araştırma metoduyla ilgili değildir, bunun yanı sıra, bütün insanların kabaca aynı şekilde düşünüp düşünmedikleri veya farklı bir mantığa sahip olan ve bir başka dilde aslına uygun olarak yeniden üretilmesi mümkün olmayan, kültüre özel düşünme biçimlerinin olup olmadığı konularını da ele almaktadır. Alman kaşif von den Steinen, on dokuzuncu yüzyılın sonlarında Amazonlarda yaşayan Bororoların, kendilerini kırmızı papağanlar olarak tarif ettiklerini bildirdiğinde aralarında Lévy-Bruhl'un da bulunduğu pek çok kişi, Bororoların açık bir şekilde mantıklı düşünemedikleri sonucuna varmışlardır. Bir kimsenin aynı anda hem bir papağan ve hem de bir insan olduğunu düşünebilmesi nasıl mümkün olabilir? O nedenle Bororo düşünce biçimi bir çeşit mantık-öncesi düzeyde olmalıdır; bu insanlar, Aristo'nun, birşey aynı anda kendisi ve zıttı olamaz, aynı şekilde bu ikisinin özelliklerini taşıyamaz diyen çelişmezlik ilkesini ihlal etmişlerdir. Diğer bir deyişle, bir kimse, birisinin bir papağan olduğuna hem inanıp hem de inanmamazlık yapamaz. (Daha sonradan ise Bororoluların aslında von den Stainen'in anlayamadığı bir tarzda, mecazi olarak konuştukları ortaya çıkmıştır. Steinen, fazla düz bir yorumlama yapmıştır.)

Gerçi 1930'lardan bu yana pek çok defa yeniden düzenlenmiş olsa da genel anlamda çeviri problemi hala önümüzde durmaktadır. Bu problemin üç yönü vardır. Birincisi, 'ilkel', okur-yazar olmayan insanlar, bizlerden temel olarak farklı mı düşünmektedirler? İkincisi de eğer öyleyse, onların yaşam-dünyasını anlamak ve karşılaştırmalı bir antropolojik terminolojiyle tercümeye tabi tutmak mümkün müdür? Üçüncüsü, antropolojik terminoloji doğası gereği kültür-yüklü müdür yoksa bağlamdan-bağımsız mıdır ve bu nedenle karşılaştırmalı olarak kullanışlı bir dile sahip midir? Bu konulara yaklaşımda pek çok yol vardır ve neredeyse bütün antropologların, üzerinde hemfikir oldukları tek cevap, düşünce biçimlerindeki farklılıkların doğuştan olmadıklarıdır –'ırksal' farklılıklarla açıkla-

namazlar. Bu nedenle, konu başlığı farklı insanlar arasındaki soyut düşünme biçimleri ise bile kültüre ve sosyal örgütlenmeye bakmalı ve karşılaştırmalar yapmalıyız.

İNSAN ZİHNİNİN BİRLİĞİ

Antropolojinin merkezinde yer alan dogmalardan biri, insan zihninin birliğidir. Bu, insanın doğuştan getirdiği özelliklerin heryerde kabaca aynı olduğunu ifade etmektedir ancak bu demek değildir ki insanların hepsi aynıdır fakat doğuştan getirilen özelliklerin kültürel değişkenlikleri açıklamadığı anlamına gelmektedir. Eğer, mesela, bir kimse 'ırklar' arasında zeka seviyesi açısından farklılıklar olduğuna inanmışsa, sömürge dönemlerinde Afrikalıların okur-yazar olmamaları ve atalarının ruhlarına tapınırlarken İngiliz efendilerin, kırmızı şarap içip, Shelley alıp durmalarına bazı genetik nedenlerin sebep olduğunu kabul edecektir. Eğer bu doğru ise bütün modern antropolojik çaba gereksiz bir uğraş demektir çünkü, insanlar arasındaki değişkenliğin nedenlerini, kültürde ve sosyal örgütlenmede aramak nafile bir gayrettir.

Farklı insan topluluklarının sistematik olarak değişen zihinsel fakültelere sahip oldukları iddiasının bilimsel temelleri, hiçbir zaman ikna edici bir güce sahip olamamıştır. Genellikle bu topluluklar *içerisinde* görülen değişkenliğin, topluluklar *arasındakinden* daha büyük olduğu görülmüştür. Rastgele seçilecek bireyler arasında elbetteki bazıları 'zeki' bazıları 'aptal'; bazıları müteşebbis, bazıları tembel vb. gibi olacaktır; fakat sözgelimi Samilerin, Mbutilerden daha zeki olduklarını göstermek mümkün değildir. Bu demektir ki dünya genelindeki insan grupları, doğuştan kabaca aynı fakülte ve potansiyelle bahşolunmuşlardır ve kültürel değişkenlik, doğduktan sonra meydana gelen olaylara atıfla açıklanmalıdır.

Bundan önceki bölümlerde, pek çok kültürel değişkenlik türü bu şekilde açıklanmıştır. Ne Trobriandlılardaki kula alışverişi veya Kaguruların atalarına ait kültler; ne de Dogonlardaki tarım teknolojisi, 'ırkların', doğuştan sahip oldukları karakteristiklere göre açık-

lanmış değildir. Bu bölümde, karşılaştırmalı kavramlarla anlaşılması ve açıklanması en zor farklılıklardan bazıları olan, kültürel açıdan farklı düşünme biçimleri üzerinde durulacaktır. İlk başta, cadılara inanmanın makul olup olmadığını ele alarak başlıyoruz ve daha sonrasında, sınıflandırma, kültürel bilgi ile düşünce, güç ve sosyal örgütlenme arasındaki ilişkiye geçiyoruz.

AZANDELER'DE CADILIK VE BİLGİ

Azandeler, güney Sudan'da, Nuer bölgesinin birkaç yüz kilometre güney-batısında yaşayan, tarımla uğraşan, ataerkil insanlardır (Evans-Pritchard 1983 [1937]). Kozmolojileri, atalarının ruhları da dahil olmak üzere, farklı türde bir dizi ruhsal güçlerin varlığını kabul eder (etnografik geniş zaman). Buna ek olarak, bir kurum olarak cadılık, gündelik yaşamlarında ve dünya görüşlerinde merkezi bir yer tutar. Burada cadılık, ruhsal yollarla başkalarına talihsizlik getiren bireysel kabiliyet olarak görülmektedir. Bu kabiliyete, sadece bazı Azandeler sahiptir. Bir takım ilaçlar ve büyü formülleri içeren sihirden farklı olarak cadılık, bütünüyle ruhsal ve genllikle de gönüllülüğe dayanmayan bir faaliyettir; cadılık gücü, çoğunlukla taşıyıcı (cadı) uyurken gelir.

Ölüm ve diğer talihsiz durumlara genellikle cadılığın sebep olduğu düşünülmektedir. Geleneksel olarak cadılar, ritüellerle işlerlik kazanırlar ancak Evans-Pritchard'ın alan çalışması yaptığı 1920'lerde, cadılık inancı devam etmekle ve hatta yıllar sonra, Azandelerin işçi toplumu haline gelmelerine rağmen cadılığa olan inanç, yaygın olarak kalmakla birlikte bu uygulamalara son verilmiştir (Reining 1966).

Cadılık kurumu, bazı önemli sorulara cevaplar getirmekte ve insanların neden bir takım talihsizliklere maruz kaldıklarını açıklamaktadır. Genel anlamda, yılan sokmasına maruz kalan birinin neden ateşlendiğini açıklayamamakta fakat, neden o kimsenin o gün, o saatte, o yılanca sokulduğuna dair bir açıklama yapabilmektedir. Sebepler ve etkiler hakkındaki bilimsel öğretiler bu türden açıklamalar yapamazlar: birkaç Azande, gölgesinde dinlenirken, tahıl ambarı-

nın neden çöktüğünü açıklayamaz. Her ne kadar buna sebep, gölgeliği tutan ağaçların beyaz karıncalar tarafından yenmesi ise de mağdurlar, bu kazanın son tahlilde cadılar tarafından yapıldığına inanmaktadırlar.

Cadılık fikri, nedensellikle uyuşmaz birşey değildir. Bir Zande de belirli hastalıkların içme suyundaki bakterilerden kaynaklandığı konusunda hemfikir olabilir fakat, bunun yanı sıra neden yan komşusuna birşey olmazken kendisinin hasta olduğunu da bilmek isteyecektir. Dolayısıyla cadı olmasından şüphelendiği düşmanlarından kaynaklandığını düşünecektir.

Evans-Pritchard, açıklayıcı ilke olarak 'basit nedenlerin açıklayıcı olamadığı' durumlarda cadılığa başvurulduğunu belirtmektedir. Bir kimse cadılıkla suçlandığında, cadı doktoru veya bir prens, kahine başvurmaktadır. Bunlardan en önemlisi, iki yanında kuş olan ve bir miktar zehir kullanandır. Kuşlardan birine zehir verilir, eğer ölmezse, suçlanan kişi masumdur fakat eğer ölürse, suçlu demektir. Ve bu verilen hükmün sağlamasını yapmak için ikinci kuşa da zehir verilerek denenir.

Evans-Pritchard, cadılık konusunu daha önce bu konuyu çalışanlardan çok daha ciddi biçimde ele almış ve cadılara inanmanın nasıl bazı şeyleri anlamlı kıldığını ve Zande dünyasında nasıl da mükemmel bir rasyonelliğinin olduğunu göstermeye çalışmıştır. O, özellikle ilkel, 'mantık-öncesi' bir zihinsel yapısı olduğu fikrine ilk karşı çıkan ve bunu ortadan kaldıran kişi olmuştur. Onun buradaki amacı, düşünce ve sosyal yapı arasındaki karşılıklı ilişkiyi ortaya çıkarmaktır, yoksa sonuncuyu, öncekine indirgemek değil.

Bununla birlikte, Evans-Pritchard, söylenen ve yapılan herşeye rağmen Azandelerin, cadıların varlığını kabul etmelerinin iki açıdan yanlış olduğunu göstermektedir. Birincisi, Evans-Pritchard, cadılık mantığı ile bilimsel mantık arasında keskin bir ayrıma gitmektedir ve çoğunlukla 'cadıların bulunmadığının açık olduğuna' dair ifadelerde bulunmaktadır. Bunun yanı sıra, sağduyu ve bilime dayalı düşünceler ile mistik düşünceler arasında net bir ayrıma gitmek-

tedir. Cadılık görünmez ve ('bizim' düşüncemize göre) doğaüstü olduğundan bu tür inançlara dayanan bir kozmoloji net bir şekilde birinci kategoriye girecek ve objektif temellerde, bilimsel fikirlere kıyasla daha az geçerli olacaktır.

İkincisi, Evans-Pritchard'ın monografisi temelde cadılık kurumuna dair yapısal-işlevselci bir açıklama ile nihayetlenmektedir: son kertede, cadılığa ve benzer kurumlara karşı bir inanç bulunmaktadır çünkü, bu inançlar, - geçerli bir içgörü ve anlama sağladıklarından olmamakla birlikte- sosyal bütünleşmeye ve sapkın davranışları kontrol etmeye yaramaktadır.

WİNCH'İN ELEŞTİRİSİ

Filozof, Peter Winch, Evans-Pritchard'ın mistik ve bilimsel düşünceler arasında yaptığı ayrıma karşı çıkarak 1964'de yazdığı, 'Understanding a Primitive Society' başlıklı makalesinde karşılaştırma, rasyonellik ve kültürel çeviri üzerine uzun sürecek, ateşli bir tartışma başlatmıştır (Winch 1970 [1964]).

Winch, cadılık inancıyla bilimi karşılaştırmaya izin veren evrensel standartlar olduğu fikrini reddeder. Ona göre, bilim de tıpkı cadılıkta olduğu gibi doğrulanamaz aksiyomlara dayanmaktadır. Winch, ayrıca Oxfordlu profesörlerin, Azandelerden daha az batıl inanca sahip kişiler olmadıklarını; onların da tam anlamıyla anlayamadıkları pek çok güce inandıklarını iddia etmektedir. Buna getirdiği örneklerden biri, meteorolojiye dairdir. Kaçımız meteorolojinin ilkelerini gerçekten anlayabiliyoruz? Ama, hava tahminlerini sürekli olarak izliyoruz.

Winch, fikir ve düşücelerin geçerliliklerinin meşrulaştırılması için test edilmeleri gerektiği konusunda hemfikirdir. Bunun bir tarafta bilimsel deneylerle ve Zande'de de zehirli kahinlere danışmakla yapıldığını ve her iki tarafın yaptığı arasında bir farklılık olmadığını ileri sürmektedir.

Bunun da ötesinde, Winch, bilimsel deneylerin, bilimin ilkelerinden haberdar olmayan birisi için anlamsız olduğu düşüncesindedir. Bu sebeple, bilim –tıpkı cadılık gibi- kendiliğinden anlamlı değildir fakat sadece belirli bir kültürel referans bağlamı içerisinde anlam kazanmaktadır. Matematiği kullanamayan bir mühendisin çaresizliği neyse, kahinlere danışamayan bir Zande de o durumdadır.

Winch'e göre, Azandelerin yaşamının gayet iyi işlediğini de dikkate almak gereklidir; cadılıkla olan ilişkileri varoluşlarını anlamlı kılmakta ve sistem büyük ölçüde tutarlı olmaktadır.

Evans-Pritchard ve Winch arasındaki görüş ayrılığı, son kertede bilime dair farklı görüşler gibidir. Her ne kadar Evans-Pritchard, Azandelerin yanlış olduklarını savunmaktaysa da Winch, bütün bilginin kültürel olarak inşa edildiğini ve bu nedenle ancak kendi kültürel bağlamı içerisinde doğru ya da yanlış sayılabileceğini ileri sürmektedir. Winch, antropolojinin kullandığı karşılaştırmalı kavramların, kültürel olarak 'değer-bağımsız' olduğu varsayımını sorgulamıştır –ne olursa olsun antropoloji de kültürel bir uygulamaya sahiptir.

Winch burada, büyük ölçüde Ludwig Wittgenstein'ın, bilginin sosyal olarak üretildiğini ve farklı bilgi sistemlerinin (dil oyunları, veya Winch'in anlamıyla kültür) mukayese edilemez olduğunu ve bu nedenle de hiyerarşik bir derecelendirmeye tabi tutulamayacağını yani kesin bir şekilde söylersek karşılaştırılamayacağını ileri süren dil oyunları teorisine (1983 [1958]) dayanmıştır. Winch'in sadece antropolojik çözümlemelere uygulamakla kalmadığı aynı zamanda antropologlara da uyguladığı bu gerekçelendirme çizgisi, bizatihi, Whorf'un hipotezinin güçlü bir örneği olarak yorumlanabilir ve farklı kültürel evrenlerin değer-bağımsız bir karşılaştırma dili için mukayese edilebilir olmadığını düşünür gözükmektedir.

İsterseniz soruyu farklı şekilde soralım. Antropoloji disiplini neden sözgelimi, Trobriand Adaları ya da Zandeland'da değil de Batı Avrupa ve ABD'de ortaya çıkmıştır? Deneysel bir düşünüş olarak yerel kozmolojiye ve ölümün kültürel algılanış biçimine bakmak üzere İngiltere'ye giden bir Zande düşünebiliriz. Bu kişi

hızlıca, üzerinde durulması şart olan birşey olarak burada cadılık kurumunun bulunmadığını keşfedecektir. Eğer bu kişi bir yapısal-işlevselciliğe bağlı ise o taktirde İngiltere'de cadıların bulunmamasına ilişkin işlevsel nedenler arayacaktır. Belki de en sonunda cadılığın bulunmayışını 'ölüme dair doğal sebeplere' körü körüne inanmanın neden olduğunu ve bunun da aileler ve sülaleler arasındaki açık uyuşmazlıkları engelleyici olduğundan, İngiliz toplumundaki bütünleşmeyi güçlendirdiği sonucuna varacaktır.

Bu tür bir sav, Winch'in göreceli konumuna destek verir gözükmektedir. Bununla birlikte, sosyal antropolojinin Zandeland'da değil İngiltere'de ve diğer kuzey ülkelerinde geliştiği de bir gerçektir ve bu da göz önünde bulundurulmalıdır. Belki de Zandeli antropoloğa dair bu hipotetik örnek, genellemeci ve karşılaştırmalı bir disiplin olarak antropolojiye karşı değil basite indirgeyici işlevsel açıklamalara karşı bir uyarı olarak görülmelidir. Bu bölümün ilerleyen kısımlarında, Zandelerin neden toplum ve kültürlerine dair kendi karşılaştırmalı bilimlerini geliştirmediklerine dair bazı nedenler ileri sürülecektir. Winch'in eleştiri getirdiği noktaları da bir tarafa kaldırmaksızın Evans-Pritchard'ın Afrika bilgi sistemlerinin sahteliğine dair önde gelen çözümlemesini de yok saymanın bir yararı olmadığı üzerinde de durulmalıdır. Mary Douglas Evans-Pritchard'ın kitabının sosyal bütünleşme değil temelde bilgi üzerine olduğuna dair güçlü bir vurgu yapar (Douglas 1980) ve anarşist bilim filozofu Paul Feyerabend de (1975) bundan, kültürmerkezli olmayan bilime dair öne çıkan bir örnek olarak bahsetmektedir.

'YERLİLER' NASIL DÜŞÜNÜR

Pek çok antropolog, giderek artan şekilde incelikleri ortaya koyan bir dizi derleme çalışmanın yayımlanmasıyla birlikte artık rasyonellik tartışmasının her yönüyle ele alındığını düşünürken (B. Wilson 1970; Hollis ve Lukes 1982; Overing 1985), bu konu birdenbire 1980'lerde ve 1990'larda Amerikan antropolojisinin tam merke-

zinde yeniden ortaya çıkmıştır. Her ikisi de oldukça saygın antropologlar ve aynı zamanda birbirlerine hücumlarda bulunmuş olan Gananath Obeyesekere ile Marshall Sahlins, 1779'da Kaptan Cook'un Hawaiililerin elinde ölmesiyle ilgili detaylarda temel bir görüş ayrılığına düşmüşlerdir.

Sahlins ilk başta, Cook'un öldürüldüğünü çünkü Hawaililerin onu ilk başta bir Tanrı (Lono) olarak algıladıkladıklarını ancak gemi direğinin kırılmasıyla yaşanan talihsiz bir olay nedeniyle, kendisine atfedilen ilahi gücün kaybolduğunu ve o nedenle de kurban edildiğini belirtmektedir (Sahlins 1985). Sahlins'in bu savına dair yaptığı bir inceleme, Obeyesekere'yi *The Apothesis of Captain Cook* (1992) adlı, Sahlins'i, Hawailileri enikonu çocuksu, irrasyonel yabanıllar olarak resmetmekle suçladığı kitabı yazmaya götürmüştür. Freudcu psikanalizden etkilenmiş bir antropolog olan Obeyesekere, Hawaililerin, neredeyse herkesin yaptığı gibi pragmatik ve hesapçı rasyonaliteye göre davrandıkları iddiasındadır.

Birkaç yıl sonra Sahlins, *How 'Natives' Think: Abaout Captain Cook, For Example* başlığını taşıyan bir kitapla yanıt vermiştir (Sahlins 1995). Başlık, tam olarak Obeyesekere'nin Sahlins'i ilişkilendirmeye çalıştığı Batılı düşünüş biçiminin 'ilkel insanlar' üzerine olan bakışını yansıtan Lévy-Bruhl'un, *How Natives Think* adlı eserine cinaslı bir gönderme niteliğindedir. Her ne kadar Obeyesekere, Sahlins'i emperyalist düşünüş tarzıyla suçlamaktaysa da ('yerlilerin'in eskiden beyaz adamı bir tanrı gibi gördüğünü söylemek bir beyaz adam için hoş birşeydir), Sahlins, kartları tersine çevirmiş ve Obeyesekere'nin Hawaililer üzerinde Batılı, faydacı, rasyonel-tercih modelini dayatmaya kalktığını, diğer bir deyişle evrenselci davrandığını ileri sürmüştür, oysaki Sahlins bir rölativisttir ve her ikisi de birbirini Avrupalı olmayan insanları kendi terimleriyle resmettiği gerekçesiyle suçlamışlardır. Sahlins ve Obeyesekere arasındaki hararetli ve bir o kadar da öğretici olan bu tartışma sayesinde tercüme, yorumlama, görecelik ve evrensellik yeniden –taze, meydan okuyucu ama sonuçlandırıcı olması fazla zor bir tarzda- ortaya çıkmıştır.

SINIFLANDIRMA

Durkheim ve Mauss, düşünme kalıpları ile sosyal örgütlenme arasındaki karşılıklı ilişkileri ortaya çıkaran ilklerdendirler. *Primitive Classification* (1963 [1903]) adlı kitaplarındaki temel fikir, düşüncenin sosyal bir ürün olduğu ve böylelikle farklı toplumların, farklı türde düşünceler ürettiğidir. (Winch'den farklı olarak onlar, bilimsel düşüncenin ayrıcalıklı konumunu sorgulamamışlardır.) Kitabın büyük bölümü, ilkel sınıflandırma sistemlerini tartışmaktadır; ve basımından bu yana, sınıflandırma üzerine yapılan çalışmalar, antropolojinin merkezinde yer alan konulardan olmuştur.

Antropolojik anlamıyla sınıflandırma, nesneleri, insanları, hayvanları ve diğer olguları, daha önceden sosyal olarak oluşturulmuş bir takım kategori ve tiplere göre bölmeyi içermektedir. Bu her toplumun bilgi sisteminin önemli bir parçasıdır ve bilgi, her zaman sosyal örgütlenme ve güçle bağlantılıdır. Bazı bilgi türlerinin 'nesnel ve evrensel olarak doğru' olduğu yönündeki bazı fikirlere karşı yukarıda da gösterildiği gibi karşı çıkışlar hep olmuştur ve bilgi sistemlerini ortaya çıkartırken, bilgi ve sosyal dünyanın diğer kısımları –bunun arasında kişinin kendi bilgisi de vardır- arasında karşılılı bir ilişki olduğunun her zaman farkında olunmalıdır.

Tıpkı cadılık inançlarının kültürmerkezli bakan bir gözlemciye 'irrasyonel' gelmesi gibi yabancı sınıflandırma sistemleri de Batı sistemini nazara alan birine sistematik olmayan birşey olarak gözükebilir. Etnografik çalışmalar, diğer insanların sınıflandırma biçimlerinde büyük değişkenlikler olduğunu ortaya koymuşlardır. Meşhur bir örnek, Yeni Gine'nin yükseklerinde, *cassowary*'yı, Linnaeus'un (bitki ve hayvan sınıflandırmalarına dair bilimsel sistemin kurucusu) kesinlikle bir kuş türü olarak görmesine karşın, böyle görmeyen Karamlarla ilgilidir (Bulmer 1967). Cassowary, devekuşunu andırır; tüyleri ve büyük yumurtaları vardır fakat uçamaz. Bu nedenle, Karamlar onu bir kuş olarak görmezler. Diğer taraftan, 'kesinlikle' memeliler sınıfına girdiklerini 'bildiğimiz' yarasaları (uçan bir tür olduğundan) kuş sınıfına dahil ederler.

Antropologlar uzun bir süre her sistemin sınıflandırma mantığının doğası gereği bitkilerin ve hayvanların kullanışlılığıyla bağlantılı olduğunu göstermeye çalışmışlardır; yani bütün bunlar, toplumun maddi üretimi için salt işlevsel birer araç konumundadır. Bu fikir en nihayet ortadan kalkmıştır, şimdi neden kalktığına bakalım.

Yamyamlık

Yamyamlık üzerine yapılan araştırmalar, antropolojinin hangi altdalına aittir? Ekonomik sistemlere, siyasete, dine, kültürel ekolojiye, sembolizm ve düşünce biçimlerine, sınıflandırmaya –veya antropolojinin otokritiğine dair yapılan çalışmalara mı aittir? İsterseniz, yamyamlık üzerine yapılan bazı çalışmaları genel hatlarıyla ortaya koyalım.

Marvin Harris de dahil olmak üzere bazı bilimciler, Azteklerde yamyamlığın yaygın olarak görülmesinin sebebinin protein kıtlığı olduğu görüşünde birleşmişlerdir. Diğerleri, özellikle de Sahlins ise yeterince proteine sahip olduklarını, insan kalbi yeme ritüelinin daha derinlerde bir dini eylem olduğunu ileri sürmüştür.

Lévi-Strauss'un farklı yiyecek türleri arasındaki sembolik ilişki teorisine göre, kaynatılan ve ateşte pişirilen yiyecekler ikili bir karşıtlık yaratmıştır. Lévi-Strauss, bu model üzerinde, endo-yamyamların (ölmüş yakınlarının belirli kısımlarını yiyenler) yedikleri şeyleri kaynatmayı yeğlerken, exo-yamyamların (düşmanlarını yiyenler) ateşte pişirdiklerini düşünmüştür. Harvardlı profesör Paul Shankman 'bu hipotezi' test etmek amacıyla yamyamlığın görüldüğü varsayılan atmış toplumdan verileri işlemiştir. Bulduğu sonuca göre bunlardan on yedisi haşlarken, yirmisi kızartmakta; altısı da her ikisini birden yapmaktadır. Geriye kalanlar ise hazırlamak için fırınlamak da dahil olmak üzere başka teknikler kullanmaktadırlar. Shankman bunun da ötesinde, yenen kategorisi ile hazırlama biçimi arasında bir bağıntı bulunmadığını ortaya koymuştur (Harris 1979).

Şunu söylemek gerekir ki yamyamlığa dair aktarılanlar, Lévi-Strauss'u doğrular nitelikte belirsiz ve ikinci-el niteliğindedir. Gerçekten de o kadar belirsizdirler ki, William Arens, The Man-Eating Myth'de (1978), yamyamlığın kültürel bir adet olarak belki de hiçbir zaman olmadığını ileri sürmüştür. Onun başvurduğu bütün kaynaklar zayıflıkla ve tutarsızlıkla malul olmuştur. Örneğin

İspanyol işgalciler için, onların oldukça ileri olan medeniyetleriniyok etmeyi meşrulaştırabilmek için Aztekleri kana susamış yamyamlar olarak resmetmek işlerine gelmiştir. Bir yığın antropolojik araştırmaya atıfta bulunan Arens, yamyamlığa dair tek bir güvenilir görgü tanığı ifadesine ulaşamamıştır. Her kabilenin, komşuları hakkında yamyamlık hikayeleri anlattığına ve belki de yamyamlık inancının bu kadar yaygın olmasına bunun sebep olduğuna işaret etmektedir. Aslında, satır arasında yamyamlık karşıtı kuralın, belki de ensest tabusu kadar evrensel olduğunu ima etmektedir.

Eğer Arens kısmen haklıysa bile, yamyamlığın yiyecek sınıflandırmasıyla değil sınıflandırmanın kendisiyle ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Onun yerine, o insanlara dair yapılan sınıflandırmayla ilgilidir ve hem antropologlar ve hem de diğer insanlar, bu tür bir sınıflandırma içerisinde yer almaktadırlar.

SINIFLANDIRICI ANOMALİLER

Kasai'de (bugünkü adıyla Zaire) yaşayan Leleler, farklı sınıftaki hayvanları titizlikle birbirinden ayırmışlardır (Douglas 1975). Örneğin, kuşlar, tüyleriyle, uçma yetenekleriyle ve yumurta bırakmalarıyla karakterize edilmekte ve bu sayede diğer hayvanlardan ayırdedilmektedirler. Bununla birlikte, bu mantığa tam olarak uymayan hayvanlar da vardır. Mesela kertenkele ve kaplumbağa, bu istisnalardandır; yumurta bırakırlar fakat, dört ayakları üzerinde yürürler ve tüyleri yoktur. Douglas, bu tür 'sapma' gösteren yaratıkları anomaliler olarak tarif etmektedir; bunlar, ötekilerle aynı kapsama da-

hil olamamaktadırlar. Anomali, Turner'in ritüel sürecine dair modelindeki liminal dönemde olduğu gibi (9. Bölüm), hem dışarda ve hem de içerdedirler; aynı zamanda, kurulu düzeni tehdit etmektedirler. Anomali hayvanlar, belirli kurallara tabidirler; bir kimse bunları ancak belirli koşullar altında yiyebilir; kadınların bunlara dokunmasına izin yoktur vb.

Lelelerdeki en önemli anomali yaratığı *pangolindir* (*Manis tricuspis*). Leleler, bunun kuyruğunun bulunduğunu, vücudunun balık gibi ve yüzgeçlerle kaplı olduğunu ve bir memeli gibi doğurduğunu açıklamaktadırlar. Dört küçük yumurtaları vardır ve ağaca tırmanmaktadırlar (Douglas 1975, s.33). Bu hayvanın mitolojide ve Lelelerin ritüel yaşamında önemli bir yerinin olduğu ortaya çıkmıştır. Bu hayvanın merkezde olduğu bir doğurganlık kültü vardır. Douglas, bunun nedenini, pangolinin kritik açılardan anomali olduğunu; diğer şeylerinin yanı sıra bir kerede sadece bir evlat verebildikleri ile açıklamaktadır. Bu anlamda hayvandan çok insana benzemektedirler. Tıpkı ikiz veya üçüz (bu da ayrıca sayı anlamında bir anomalidir) ebeveynlerinin, insan ve ruhsal alem arasında bir aracı olarak görülmeleri gibi pangolinler de insanlık ve hayvan dünyası arasında bir aracı gibi görülmektedirler.

Doğal Semboller

Doğa ve toplum arasındaki ilişki üzerine orijinal bir görüş, Mary Douglas'ın doğa, saflık ve kirlenmeye dair getirdiği kültürel kavramsallaştırmalarda ifade edilmiştir (Douglas 1966, 1970; bkz. 6. Bölüm). Onun bu konudaki düşüncesinin esin kaynakları, Lévi-Strauss'un kültür-doğa ayrımının evrenselliği fikri, Durkheim ve Mauss'un sınıflandırma üzerine olan çalışmaları ve İngiliz yapısal-işlevselciliğidir. Onun genel olarak düşüncesi şöyledir.İnsan, düzen ve düzensizlik, içerisi ve dışarısı, saf olan ve olmayan arasında ayrımlara giden sınıflandırıcı bir varlıktır. Örneğin domuzun, Orta Doğu'da temiz olarak düşünülmemesinin sebebi, geviş

getirmemesinden dolayı hayvanlar için oluşturulan sınıflandırıcı sistemlere girmemesindendir. Aralarında Marvin Harris'in de bulunduğu kültürel ekolojistler, onun yerine, domuzun saf kabul edilmediği çünkü bünyesinde trişin paraziti taşıdığı fikrindedirler.

Douglas, insan vücuduna dair sosyal sınıflandırmaya da aynı bakış açısından devam etmektedir. Sosyalleşen vücut muğlaktır: aynı anda hem doğal ve hem kültürel, hem düzenli ve hem de kaotiktir. Aşılanma ve vücut fonksiyonları da dahil olmak üzere onun doğal yönleri, sürekli olarak varolan kaos tehditine ve kırılgan sosyal organizmanın (toplumun) çözülmesine dair sembolik hatırlatıcı olduklarından tehditkar ve potansiyel olarak da tehlikelidirler. Böylelikle, kültürel vücut, toplum için bir metafor haline gelmektedir ve vücudun sınırları da toplumun sınırları için metafor olmaktadır. Bu nedenle Douglas, vücut fonksiyonlarının bir takım katı kültürel kurallarla kısıtlanması sosyal açıdan önemlidir, savını ileri sürmektedir. Örneğin kadının regl olması pek çok toplumda, kirletici olarak görülmekte ve zaman zaman tecride sebep olabilmektedir.

Anomaliler, genellikle tehlike ve kirlenmeyle ilişkilendirilirler. Douglas (1966) tarafından bir başka yerde verilen bir örnek Orta Doğu'daki dinler açısından domuz örneğidir; bunlar, dört ayaklıdırlar fakat geviş getirmezler, dolayısıyla mismil (yenilebilir) olarak kabul edilmezler çünkü mismil hayvanların hem dört ayaklı olması ve hem de geviş getirmesi gereklidir –bu bir anomalidir. Douglas, pangolinin domuza kıyasla daha olumlu olan konumunun Lelelerin, hayvanın muğlak statüsünü kendi faydalarına istismar ederek bir lanetten korunma aracı haline getirmiş olmalarından kaynaklandığını ileri sürer. Pangolin, ekonomik olarak önemli değildir ve buna rağmen Lele kozmolojisinin merkezi bir yerindedir: o bir aracıdır.

TOTEMİK SINIFLANDIRMA

Von den Steinen'in şaşkınlığı arasında Bororolular, kendilerinden kırmızı papağanlar olarak bahsettiklerinde aslında profesyonel literatürde 'totemizm' olarak adlandırılan bir sınıflandırma sistemine atıfta bulunuyorlardır. Totemizm –kelimenin kökeni Ojibwalardan mülhemdir- toplumdaki her alt-grubun, genellikle de klanın doğal olgu sınıfıyla yani genellikle bitki ve hayvanlarla özel, ritüel bir ilişki kurdukları bir tür bilgi sistemi için kullanılan soysal bir terimdir. Totemizm, eskiden beri Avustralya'da, Pasifik'te, Amerika kıtasında ve Afrika'da özellikle yaygın olagelmiştir. Örneğin, Quebec'teki Algonquinlerde görülen totemler, ayıları, balıkları ve doğal olguların, toplumun çeşitli yönlerine karşılık gelen şeyler olarak görüldüğü sembolik bir sistem içindeki gök gürültüsünü içermektedir. Frazer'den bu yana, pek çok antropolog tarafından sorulan sorular, bu karşılık gelmenin gerçek doğasını açığa çıkarıcı olmuştur.

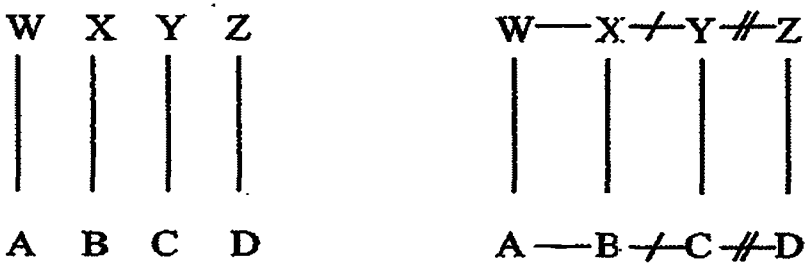
Trobriand adalarındaki totemizm üzerine yazmış olan Malinowski, totemik bitki ve hayvanların, doğaları gereği toplumun devamını sağlamada kullanışlı oldukları için seçildikleri görüşündedir (1974 [1948]). Totemizle ilgili olarak daha karmaşık bir görüş geliştirmiş olan Radcliffe-Brown, Durkheim'in bir toteme karşı oluşan tutumun onunla, sosyal düzen arasındaki özel ilişkice belirlendiği ve totemizmin son kertedeki işlevinin sosyal bütünleşmeyi devam ettirmek olduğu şeklindeki düşüncesine yaslanır (1952 [1929]). Dolayısıyla totem, bir grup için somut bir kimlik belirteçidir; Durkheim'ın kendisi, bayrağın bir tür totem olduğunu söylemiştir.

Radcliffe-Brown, daha sonra totem olarak neden belirli bitki ve hayvanların seçildiği sorusunu sorar. Tıpkı Malinowski ve ondan öncekilerde olduğu gibi bunun pratik bir nedeninin olması gerektiğini kabul eder çünkü mesela, ayı avlamakta mahir olanlar, totem olarak ayıyı seçerler. Böyle bakıldığında totemizm, toplumdaki iş bölümünün sembolik ifadesi olarak görülebilir.

Daha sonraki bir makalesinde Radcliffe-Brown (1951), totemik hayvanların toplum için ekonomik açıdan yararlı oldukları varsayımından şüphe duyar. Bu noktada, o daha ziyade sembolik anlam üzerine odaklanır. Buna karşın, kesin bir sonuca varamaz ve genellikle Lévi-Strauss, antropolojideki totemizm muammasını çözen kişi olarak bilinir (1963, 1966 [1962]). Lévi-Strauss, büyük kısmı Kuzey Amerika ve Avustralya olmak üzere muazzam miktardaki etnografik kayıtlara dayanarak bir yaratığın fayda değeri ile totemik sistemdeki önemi arasında içkin bir bağlantı bulunmadığını göstermiştir. Onun yerine, belirli hayvanların, karşılıklı ilişki nedeniyle seçildiğini ileri sürmüştür – yani, katmanlı bir toplumda sadece bir grupla olan doğrudan ilişkisi nedeniyle değil. Totemik hayvanlar arasındaki farklılıklar (insanlar tarafından algılanma biçimi) toplum içerisindeki gruplar arasındaki farklılıklara karşılık gelmektedir (bkz. Tablo 15.1).

Totemik hayvanlar, düzen oluşturmaya katkıda bulunurlar; bu noktada Lévi-Strauss, daha önceki kuramcılarla hemfikirdir. Bununla birlikte, daha önce de ortaya koyduğu gibi yemek için daha iyi olduklarından değil 'düşünmek için iyi' (*bons a penser*) olduklarından seçilmişlerdir.

Bir toplumdaki totemlere ve klanlara dair sistemler, metafor ve metonimi aracılığıyla sembolik olarak iki tamamlayıcı biçimde birbirlerine bağlanırlar. Tıpkı Ndembularda süt ağacının kadınların doğurganlığını temsil etmesi gibi bir metafor, bir başka şey yansıtan bir semboldür (14. Bölüm). Metonimi ise daha ziyade, sembolik olarak bir bütünü ifade eden bir kısımdır. Metaforik (mecazi) olarak bir kral, bir aslan tarafından, metonimik olarak da başına taktığı tacı ile temsil edilebilir. Metafor ve metonimi arasındaki ilişkinin melodi ve harmoni arasındaki ilişkiye karşılık geldiği söylenebilir (bkz. E. Leach 1976; Lakoff ve Johnson 1980). Bir metafor, anlamını temsil ettiği nesne ile olan ilişkisi ilke kazanırken metonimi, temsil ettiği bütünün bir parçasını kullanmayı içerir.



Tablo 15.1. Radcliffe Brown'ın totemik hayvanlar ile klanlar arasındaki ilişkiye dair görüşleri (solda) ve Lévi-Strauss'un görüşleri (sağda).

Bu nedenle, totemik bir sistemde, her bir totemik hayvan, metonimik olarak, tıpkı her bir klanın bütün bir toplumu temsil etmesi gibi bütün bir totemler zincirini temsil etmektedir (yani bütün bir cümleyi temsil eden tek bir kelime gibi). Aynı anda da elbette ki totemler her bir klan için metaforlardır. Ayı ile kartal arasındaki ilişki, ayı klanı ile kartal klanı arasındaki ilişkiye karşılık gelir. Şimdi, totemlerin kendileri – sözgelimi ayı ya da kartal- ihtiyaridir; önemli olan şey, aralarındaki ilişkidir.

EVCİLLEŞTİRİLEMEYEN DÜŞÜNÜŞ

Lévi-Strauss'un totemizm üzerine yaptığı çalışmasındaki temel bir kaygısı, her ne kadar Evans-Pritchard'ın bir başka yolundan gitmiş olsa da 'mantık-öncesi, ilkel düşünme biçimi'nin varlığına dair daha önceden varolan düşünceleri, geçersiz kılmaktır. Lévi-Strauss'un yapısalcılığı, gerçek gerekçelendirmede benzerlikleri değil düşünce ve simgeleştirme için öne çıkan evrensel ilkeleri ortaya koyma arayışındadır.

La Pensee sauvage, 'Evcilleştirilemeyen Düşünüş'de (İngilizceye yanlış yönlendirici bir şekilde *The Savage Mind*, Lévi-Strauss 1966 olarak çevrilmiştir), modern ve modern-olmayan insanlar arasındaki bilişsel süreçler, özdeş görülmektedir. Heryerdeki insanlar,

metafor ve metonimi anlamında düşünmektedirler ve hepsinden öte, ikili karşıtlıklar denen tezatlı çiftler ile düşünmektedirler. Düşünce ilkelerini düzenleyen, genel resmi veren bu model sadece farklılık yaratan farklılıkların bilgi üretebileceğini ileri süren Bateson'un (1972, 1979) bilgi teorisine benzemektedir. Hem Lévi-Strauss ve hem de Bateson, gerekli olan şeyin nesnelerin kendileri değil ilişkiler olduğunu göstermekle uğraşmışlardır.

Duyguların Sosyal İnşası

Bilgi, inanç sistemleri ve sınıflandırma sosyal ürünlerdir ve bunların gösterdikleri değişkenliklerin, güç yapılarıyla ve sosyal örgütlenmenin diğer yönleriyle olan ilişkileri üzerine çok miktarda araştırma yürütülmüştür. Kültürün diğer yönleri yakın zamanlara kadar etraflı bir şekilde çalışılmamıştır; bu diğer yönlerden biri, *duygulardır*. Pek çok antropolog, duyguları hala genel geçer ve doğuştan olarak ele almaktadır. Dolayısıyla, sevgi, nefret, empati, öfke ve benzeri duyguların, dünya üzerinde az veya çok aynı şekilde bölüşülmüş olduğu düşünülmüş ve ayrıca duyguların, bütün toplumlarda kabaca aynı şekilde işlevsellik gösterdiği de zımnen varsayılmıştır. Bu görüşe, özellikle 1970'lerden bu yana, duyguların birer sosyal inşa olduğunu ileri süren bilimciler tarafından karşı çıkılmaktadır. Örneğin, Avrupa'da yapılan 'sebep' ve 'duygu' arasındaki ayrımın, Filipinlerdeki Ilongot (Rosaldo 1980) ve Pasifik'teki Ifaluk (Lutz 1988) ve Bali (Wikan 1992) gibi toplumlarda bulunmadığı gösterilmiştir. Bunun yanında ayrıca, pek çok kişinin doğuştan getirildiğine inandığı öfkenin de kültürel bir ürün olduğu ve bizim öfke dediğimiz şeyle karşılaştırılabilir nitelikte bir kavrama sahip olmayan toplumların bulunduğu da ileri sürülmüştür (Howell ve Willis 1989).

Lévi-Strauss, temel düşünce süreçlerinin her yerde özdeş olduğunu ileri sürmekte fakat ayrıca, kullanımında farklı teknolojiler olan insanların düşüncelerini çok farklı şekillerde ifade ettiklerini belirtmektedir. Yazıya ve rakamlara dayananlar, açıkça okuryazar olmayanlara göre farklı bir çizgide düşünmektedirler, demektedir. Lévi-Strauss, okuryazar olan ve olmayanların düşünme biçimleri arasında karşılaştırma yapar ve sonuncusunu, somutun bilimi olarak betimler (*la science du concret*). Yazının olmadığı toplumdaki okuryazar olmayan bir kişi, soyut olarak düşündüğünde, kullandığı kavramları, somut ve görünür nesneleri sıralamak zorunda kalmaktadır. Örneğin, ruhlar, görünür tezahürler anlamında betimlenen soyutlamalardır; bu, neden ilk kaşif ve misyonerlerin hatalı bir şekilde kabile insanlarının 'ağaçlara ve taşlara tapındıklarını' düşündüklerini açıklamaktadır. Bu tür bir toplumda, aşina olunan nesnelere göndermede bulunan kavramların farklı bir şekilde yanyana getirilmesi ile orijinalite oluşturmak mümkündür. Lévi-Strauss, bu düşünce işlemini *bricolage* (işbitiricilik) olarak betimlemektedir. Bu yaratıcı, ilişkili ve 'oyunbaz' düşünce biçimi, 'mühendis'inkiyle karşılaştırılır; soyut bilim, Batı toplumlarında baskın olan soyut bilim, yazım ve rakamlarla disipline edilir ve sınırlar içine alınır.

Bununla birlikte, bricoleurlar, kullanımlarında sınırlı bir sembol dağarcığına sahiptirler. Soyutlamalardan soyutlamalar çıkaran mühendisler, daha ziyade aşina olunanın ötesine geçmeye çalışabilirler. Yazı ve rakamlara bağlıdırlar –düşünceleri, ya vahşidir veya evcilleştirilmiştir- fakat aynı zamanda bricoleurların 'vahşi düşüncesi' üzerinde zorlayıcı olan doğal nesneler ile doğrudan iletişim kurmaktan kurtulurlar.

Bricoleurlar ile mühendisler arasındaki ayrım, mutlak olarak görülmemelidir. Bugün dünyadaki çoğunluk toplumlar, 'yarı-okur yazar'dırlar ve Lévi-Strauss'un kendisi bile bazı düşünce biçimlerinin, bütünüyle okuryazar olan toplumlarda olsa bile, özellikle müzik ve şiir alanında işbitiricilikle (bricolage) benzer olduğunu düşünmüştür. Bu ayrım bugün hala, bilgi, teknoloji ve sosyal örgütlenme arasındaki karşılıklı ilişkileri ortaya çıkarma adına kullanışlı bir başlama-noktasıdır.

TEKNOLOJİ OLARAK YAZMAK

Lévi Strauss, *La Pensée savage'de* 'soğuk' ve 'sıcak' diye adlandırdığı toplumları birbirinden ayırır. Soğuk toplumlar, kendilerini, özünde değişmez olarak görürlerken sıcak toplumlar, değişimi, kaçınılmaz ve potansiyel olarak faydalı gören bir ideolojiye dayanırlar. Bu ayrım sadece işbitirici-mühendis çatışmasına karşılık gelmez aynı zamanda modern-geleneksel toplumlar arasındaki çatışmaya da uygun düşer. Burada, sırf bir sav ileri sürme hatırına, bu sosyal 'tipler' arasındaki karşıtlık gereğinden fazla vurgulanmıştır ancak okuyucunun, 'modern' ve 'geleneksel' kavramlarının ideal tipleri yansıttığını ve kendi yerindeki gerçek toplumların bu basit çatışmanın çağrıştırdığından çok daha karmaşık olduğunu aklından çıkarmaması gereklidir.

Yazı, bir teknoloji biçimi olarak kuşaklar boyunca antropologlar tarafından ele alınmıştır (örnek için bkz. Goody 1968; Ong 1982; Finnegan 1988; Street ve Besnier 1994). Diğerlerinin yanı sıra Jack Goody, bir dizi kitabında yazının ortaya çıkışının sosyal örgütlenme ile birlikte düşünce üzerine temel etkiler getirdiğini belirtir ve onun okuryazar olanlar ile olmayan toplumlar arasındaki 'Büyük Bölünme' fikri, Lévi-Strauss'un tarihsel düşünceye karşı totemik düşünce ve işbitirici-mühendis karşıtlığına oldukça yakın bir akrabalık taşır; nitekim, Goody'nin okuryazarlık üzerine olan bir kitabının başlığı *The Domestication of the Savage Mind* (1977)'dır. Tıpkı Marx'ın yüzünü (veya ayaklarını!) Hegel'e dönmesi gibi Goody'nin de Lévi-Strauss'u işleme koyduğu ve sosyolojik kılmaya çalıştığı, söylenebilir. Bu tür bir ayrımın basitleştirici olduğu görüşünde olan antropologlar arasında çelişkiler bulunsa da (örneğin, Halverson 1992), Goody'nin temel savlarından burada genel hatlarıyla bahsetmeye değer.

Goody, yazının gelmesinin, insanların kavramlar ile göndergeleri arasında ayrım yapabilmelerine imkan verdiğini ileri sürer. Yazmak, kelimeleri, nesnelere dönüştürmemizi ve böylece zaman ve mekanda dondurmamızı mümkün kılar. Tersine olarak konuşma, geçicidir ve akıp gitmektedir, dolayısıyla gelecek nesillere aktarıl-

ması mümkün değildir. Bu anlamda, yazmak, konuşmanın azaltılmasını gerektirir: ikisi 'aynı' şey değildir ve bir ifadenin yazılı şekli linguistik-dışında bir bağlama –yüz ifadesi, sosyal durum, ses tonu vb. gibi- sahip değildir. Yazmak gerçekten de bir tür maddi kültür unsuru olarak görülebilir; tıpkı araç gereçler gibi, katı ve kalıcıdır ve nesnelleştirilebilen bir öznellik –'donmuş niyetler'- olarak çözümlemeye tabi tutulabilir.

Yazının, anımsama tekniğinin gerekliliğinden kurtardığı ileri sürülebilir; herşeyi hatırlamak zorunda değilizdir fakat bunun arayışında olabiliriz. Yazmak, sözlü olarak yapılamayacak şekilde, çok geniş miktarda bilginin bir arada toplanmasını sağlar. Yazmak ayrıca sözlü ifedelerin yapmadığı biçimlerde eleştirel bir incelemeyi mümkün kılarak bu anlamda Goody'ye göre düşüncenin anlamını daraltıcıdır. İnsana dair söylemin küçük bir kısmını ayırıp bunu yazıdan yoksun toplumlarda asla başarılamayacak kapsamda bir incelemeye tabi tutmamız mümkündür. Bununla birlikte –ve bu bu tür teorilere sürekli olarak yükseltilen bir eleştiridir- eleştirinin (bilimsel anlamda) teşvik edilmediği pek çok okur yazar toplum vardır. Diğer taraftan, yazının bilim için gerekli fakat yeterli koşul olmadığı da hatırda tutulmalıdır. Bu savın, Azandelerin neden kendilerine ait toplum ve kültür üzerine karşılaştırmalı bilimlerini geliştirmediklerini de açıklayıcı olduğu ileri sürülebilir –fakat tek başına neden pek çok okuryazar toplumda bunun gerçekleşmemiş olduğunu ise açıklayamaz.

Yazmanın ayrıca sosyal örgütlenme açısından da büyük önemi vardır. Yazının, çok erken çağlarda (artık Mezopotamya'da) tahıl ambarlarındaki mal miktarına dair envanterler, bir takım listeler, şehirdeki köle ve hayvan sayısına dair notlar vb. gibi amaçlarla kullanılmış olduğu bilinmektedir. Hristiyan avengelistlerin tanık oldukları gibi yazının bulunduğu çok erken tarihlerde nüfus sayımları yapılmıştır. Dolayısıyla yazmak sadece analitik düşünceyi kolaylaştırıcı değil aynı zamanda çok geniş sayıdaki insan kitlelerini kontrol etme aracıdır. Bu nedenle, karmaşık toplumların siyasal idaresinde önemli bir teknoloji türü olarak görülebilir.

Son olarak, yazının okuryazar toplumlarda kullanıldığı başlıca alanlardan biri de arşiv oluşturmakta görülmektedir ki bu arşivlerin bir kısmı, sonradan tarihi oluşturmaktadır. Lévi-Strauss, Avrupa ve Asya'daki 'totemik boşluğu' yorumlayarak (1966) bu toplumların totemik mitler yerine tarihi seçtikleri sonucuna varmıştır. O tarihi, doğası gereği mite nazaran 'daha doğru' birşey olarak görmemekte, daha ziyade bir tür mit olduğunu düşünmektedir.

Okuryazarlık ve sözellik arasındaki fark abartılmamalıdır: bunun hiçbir şekilde kolay bir yolu yoktur. Herşeye rağmen yazının, bir toplumun kullandığı teknolojinin önemli bir kısmını oluşturduğu açıktır. Örneğin milliyetçilik gibi soyut bir ideoloji (bkz. 18. Bölüm), üyelerine çok geniş bir alanda fikirlerini yayma imkanı veren ve böylelikle birbirlerini kişisel olarak hiçbir zaman bilmeyecek olan milyonlarca birey arasında bir dayanışma bağı oluşturarak, yazıya dayalı bilgi teknolojisi olmaksızın düşünülemez birşeydir.

ZAMAN VE ÖLÇEK

Soyut zamanın, takvim ve saatle kayıt altına alınmasının da yazınınkine benzer bir sonucu olmuştur. Bu kitabın muhtemel okuyucularının, çoğunlukla bulunduğu toplumlarda algılandığı biçimiyle zaman, az veya çok sahip olunan ; biriktirilemeyen, bazen 'para' demek olan ve somut olaylardan bağımsız olarak ölçülemeyen birşeydir. 'Bir saat' ve 'bir hafta' gibi kavramlar, bununla, bu süre zarfında meydana gelen olayları kastetmesek bile kendi başlarına anlamlıdırlar. Bu tür bir toplumda zaman, geleneksel anlamda geçmişi ve geleceği ayıran, en başının 'şimdiki zaman' olarak adlandırıldığı ve sonunda ok işareti olan bir çizgi şeklinde kavramsallaştırılır. Bu tür bir soyutlama, tam anlamıyla kültürel bir buluştur. Bir noktaya kadar saatler zamanı ölçmez, onu oluştururlar.

Saatin bulunmadığı toplumlarda 'zaman da bulunmuyor' demek değildir; sadece buralarda zaman, bizim somut zaman (her ne kadar genellikle önemli değişkenlikler gösterse de) dediğimiz bir şekilde düzenlenmiştir. Bu türden bir toplumda –tarihsel olarak ko-

nuşursak, insan topluluklarının büyük çoğunluğu- zaman sadece eylemin ve sürecin içinde mündemiçtir yoksa gerçekleşmekte olan olayların dışında ondan soyut, bağımsız bir varlığa sahip değildir. Mesela ritüeller, sözgelimi 'saat 5'te' değil herkes hazır olduğunda başlar –yani bütün hazırlıklar tamamlanıp bütün konuklar geldiğinde. Saatten yoksun toplumlarda zaman sadece olaylara bağlı olarak varolduğundan az bulunur bir kaynak değildir. Bu tür yerlerde, bir kimse zamanı 'harcayamaz' veya 'öldüremez'.

Geçmiş ve gelecek, soyut zaman kavramının bulunup bulunmamasına göre toplumdan topluma değişkenlik gösterir. Açıkça görülmektedir ki gün ve takvimin bulunmadığı toplumlar, geçmişte kalan olayları bizim yaptığımız gibi bir sıralamaya tabi tutmamaktadırlar. Dahası, Bourdieu, Kabylelerin, Fransızların gelecekle olan ilişkilerini öğrendiklerinde şok olduklarını yazar (Bourdieu 1963). 'Fransızlar, kendilerini Tanrı'dan büyük görmekteler' demişlerdir çünkü 'geleceği kontrol edeceklerini düşünmektedirler'. Fakat gelecek, Tanrı'ya aittir. Bunun da ötesinde pek çok toplumda gelecek zamanlı fiil çekimi bulunmamaktadır. Buna getirilen felsefi içerikli bir açıklama, dünyada meydana gelen olayların zamanı ürettiği ve gelecekte olacak olayların hiçbiri henüz gerçekleşmediği için geleceğin zaman oluşturamayacağı, şeklindedir (Tempels 1959).

Doğrusal, nicel, soyut zaman, sosyal örgütlenmeden bağımsız değildir fakat, mekanik bir şekilde 'sosyal ihtiyaçlar'a göre de ortaya çıkmamaktadır. Tıpkı yazıda olduğu gibi siyasal kontrol ve bilimsel ilerleme için bir araç olarak ritüel amaçlarla geliştirilmiştir; saati ilk kullanan Avrupalılar, ibadetleri düzenlemek ihtiyacı duyan rahiplerdir. Bununla birlikte, günümüz toplumlarının sosyal örgütlenmesinde soyut zamanın önemli bir yeri vardır. Lewis Mumford, modern zamanlarda geliştirilen en hükmedici ve otoriter şeyin ne araba ve ne de içten yanmalı motor değil saat olduğunu yazmıştır. On dokuzuncu yüzyılın sonlarında ve yirminci yüzyılın başlarında yazan Henri Bergson, teknotrat bir rasyonellik çağında mekanik, nicel zamanın tehditi altında olarak gördüğü zamanın subjektif deneyimlenmesinin, *la dureé*, korunup korunamayacağıyla ilgilenmiştir.

Modern toplumlarda yaşayan insanlar neden zamanın köleleri haline gelmişlerken, diğer toplumlardakiler onsuz da gayet güzel yapabilmektedirler? Bu sorunun cevabı, toplumun sosyal örgütlenmesinde aranmalıdır. Eğer ben sözgelimi Oslo'dan Prag'a gitmek istesem, hava alanına gitmek ve Prag'a gidecek kadar bir yolcunun toplanması için bir veya iki gün beklemek zorunda kalmak son derece sıkıntılı bir durumdur. Bunun yerine eğer bütün yolcular akşam 11'in anlamı üzerinde hemfikirse uçağın, akşam 11'de kalkacağını belirtmek çok daha akıllıcadır ve böylelikle yolcuların üç aşağı beş yukarı aynı saatte toplanmaları sağlanmış olur. Diğer bir deyişle, soyut zaman kavramı ve her yerde saatin kullanılır olması ortak bir nicel saatin olmadığı toplumlara kıyasla daha geniş sayıda bir insan topluluğunun eylemlerini düzenlemeyi mümkün kılar. Böylelikle de hem yazı ve hem de soyut zaman, sosyal bütünleşmeyi çok geniş bir ölçekte mümkün kılmış olur. Önceki bölümlerde değinildiği gibi zenginlik ve alışveriş için para neyse zaman için saat, ısı için termometre ve dil için de yazı odur: bir standarttır ve bu nedenle, artan ölçek hiç olmadığı kadar soyut ilişkilere dayanan bir toplum oluşturur.

BİLGİ VE GÜÇ

Evans-Pritchard, bir keresinde Azande'de cadılığa dair yaptığı çalışmaların komünist Rusya'yı anlamaya yardım edebileceğini yazmıştır (Evans-Pritchard 1951). Bununla söylemek istediği şey, bir toplumun bilgi sistemini ayakta tutan ideolojik dayanakların bir başka yerdekine dair ipuçları verebileceğiydi. Hiç kuşkusuz, bilgi sistemleri dünyada belirli bir düzen kurucudurlar ve bu düzen sadece burada çeşitli bölümlerde değindiğimiz cinsiyet, kast, sınıf veya etnisite ile ilgili değil aynı zamanda tecrübenin tam anlamıyla yapılandırılmasıyla da alakalıdır. Geniş yankı uyandıran *1984* romanında George Orwell (1984 [1949]), vatandaşların eleştirel düşünmesini engellemek için dilin, gücü elinde bulunduranlarca bilinçli olarak değiştirildiği bir toplumu anlatır. Dolayısıyla bu 'Yenidil'de, 'özgürlük' kelimesi 'bireysel özgürlük' anlamını kaybetmiş ve sadece 'kö-

pek, bitlenmeme özgürlüğüne sahiptir' gibi cümlelerde kullanılır olmuştur. Her ne kadar dilin böylesine bilinçli bir şekilde değiştirilmesi nadir görülen birşeyse de Whorf tarafından tanıtılan içgörü türünün ideoloji ve güç yapılarının çalışılmasında verimli bir şekilde kullanılabileceğine şüphe yoktur. Bizim gibi toplumlarda, 'başkanadam' (chairman)'dan 'başkankişi' (chairperson)'ye (veya sadece 'başkan'a) geçiş ve bunun gibi pek çok değişiklik, dil ve kavramlardaki ideolojik karaktere dair artan bir bilincin göstergesidir.

Bilgi ve güç arasındaki ilişkiye dair farklı bir yaklaşım, kapalı diye adlandırılan toplumların çalışılmasında gözler önüne serilir. Dünyanın pek çok yerinde görüldüğü gibi, bu tür topluluklara kabul, gizil ve oldukça değerli addedilen bir bilgi birikimi edinmeyle gerçekleşmektedir. Çin hanedanlığı gibi bazı toplumlarda, okuryazarlık, ezoterik bir bilgi türü olarak görülmüş ve halktan uzak tutulmuştur. Bourdieu (1988 [1984]), *Homo Academicus*'da, akademik bilgiyi benzer şekilde siyasal bir araç olarak tarif etmektedir. Akademisyenler tarafından kullanılan dışarıdakilere kapalı dilin, süslü ritüellerin ve Fransa'daki akademik yaşamın etrafını sarmış olan adetlerin –ki bunların 'bilimsel ilerleme' için gerekli olduğu düşünülebilir- sembolik bir gücün ifade biçimleri olduğu şeklinde betimler.

Bilgi ve sosyal örgütlenme arasındaki ilişkiye pek çok şekilde ışık tutulabilir. Sözgelimi, aşçılık alanındaki farklılaşma, özellikle de '*haute cuisine*'nin gelişimiyle birlikte, sosyal farklılaşma ve hiyerarşiyle bağlantılı olmuştur. İster totemik sınıflandırma, liberal demokrasilerdeki herşeyin iyi olacağına dair dogmatik inanç, Tanrı inancı veya isterse de yemeğin çatal bıçak kullanılarak yenmesi olsun, bu gibi genel geçer olduğu düşünülen neredeyse herşeyin sosyal bir kökeni vardır. Karl Marx, on dokuzuncu yüzyılın ortalarında beş duyumuzun işlevselliğinin kendi kişisel tarihimizin bir ürünü olduğunu yazarken bu durumun derinden farkındadır.

Son olarak, şu veya bu insanlar diye tabir ettiğimiz topluluklara dair bilgimizle ilgili yaptığımız genellemeleri çeşitlendirmeliyiz. Bilgi her zaman için sosyal olarak bölüşülen birşeydir. Tarama ça-

lışmaları, İngiltere ve ABD'deki yetişkinlerin yarısından daha azının, DNA'nın ne olduğu hakkında bir fikirlerinin olmadığını ve Peter Worsley tarafından alıntılanan taramanın da (1997, s.6), yetişkin İngilizlerin üçte birinin, güneşin dünyanın etrafında döndüğüne inandıklarını belirtmektedir. Bilgi sistemleri hakkında değer hükümlerinde bulunmanın yalnızca antropologların işi olmadığını da belirtmek gerekir. Evans-Pritchard'dan Latour'a; Woolgar'ın bilimsel bilginin sosyal üretimi çalışmasından (1979) Worsley'in yakın zamanlardaki çalışması olan *Knowledges*'e (1997) kadar bilgi konusundaki iyi çalışmalar, temel olarak dünyayı , ister bir nükleer fizikçi veya Avutralyalı bir Aborjin olsun, yerlilerin bakış açısına göre anlamlandırmaya çalışmışlardır. Bu bakış açısı, 'postmodern bakış açısıyla' aynı şey değildir; bu, yalın bir şekilde, insanın oluşturduğu ve devam ettirdiği çeşitli yaşamlara dair bir anlama geliştiren ve bunu aktaran tek tutarlı stratejidir.

Bu bölümde, cadılık ile bilimsel açıklamalar; işbitirici (bricoleur) ile mühendis; okuryazarlık ile sözellik; soyut, doğrusal zamanla somut zaman ve son kertede büyük ölçekli, 'modern' toplumlar ile küçük ölçekli, 'geleneksel' toplumlar arasında antropologların sıklıkla (özellikle eskiden) başvurdukları bir dizi çatışma, masaya yatırılmıştır. Hiç bir zaman için dünyaya dair tatmin edici, deneyimsel bir betimleme sağlamamış olan bu türden çatışmalar, kuşaklar boyunca en azından kısmen sürdürülmüştür çünkü bütün bunlar –bütün bir toplumu değilse bile- sosyal ve kültürel olguların sınıflandırılmasını kolaylaştırıcıdır. Geriye kalan bölümlerde, bu tür çatışmacı modellemeler eleştirel bir soruşturmaya tabi tutulacak ve hem güçlü yanlarına ve hem de sınırlılıklarına açıklık kazandırılacaktır.

OKUMA ÖNERİLERİ

E.E. Evans-Pritchard: *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford: Oxford University Press 1983 (1937).

Jack Goody: *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge: Cambridge University Press 1977.

Edmund Leach: *Lévi-Strauss*. Glasgow: Fontana 1970.

Peter Worsley: *Knowledges: What Different Peoples Make of the World*. London: Profile 1997.

16

ÇOKLU GELENEK RİSKİ

Artık Polenezya adaları betonla kaplanmış ve Pasifik Okyanusu'nda bekleyen gemiler için liman haline gelmişken, bütün bir Asya, kalabalık varoşlar gibi görünürken, şehirler arabalarla dolup taşarken ve işlenmiş metaller Afrika'nın her yerinde kullanılırken, sivil ve askeri uçaklar daha henüz bekaretini bile kaybetmemiş olan, el değmemiş Amerika ve Malenezya ormanlarını bozarken, realiteyi ortaya çıkarmak için yapacağımız gezilerin, bizi, kendi tarihimizin bir dizi karanlık tarafıyla yüz yüze getirmekten başka ortaya koyacağı ne vardır ki?

— Claude Lévi-Strauss

Daha önceki bölümlerde, farklı biçimlerdeki siyasal örgütlenmeler ve dünya görüşleri ile ekonomik üretim ve dağıtım sistemlerine bakmıştık. Antropologların farklı toplumlardan söz ederken, eskiden beri kullandıkları zaman kipi olan etnografik geniş zamanın, giderek geçmiş zaman haline gelmekte olduğu defalarca kaydedilmiştir (Davis 1992a). Avustralya'da, on sekizinci yüzyılın sonlarında 250 dil konuşulmaktaydı. Yirminci yüzyılın sonlarında ise geriye kalan sadece 30'du ve bunlardan çok azı Anglofon olan Avustralyalıların bir sonraki kuşağına aktarılacak gibi görünmekteydi. Neredeyse dünyanın bütün sakinleri artık kendilerini vatandaşı olarak görükleri (bkz. 18. Bölüm) devletler altında ve dünyanın giderek artmakta olan bir çoğunluğu, gündelik yaşamlarında genel amaçlı paraya dayalı yaşamaktadırlar. En azından kağıt üzerinde, dünyanın yetişkin nüfusunun yarısından fazlası okur yazardır.

ŞEHİR ANTROPOLOJİSİ: DEĞİŞİM VE DEVAMLILIK

İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana geçen dönemdeki sosyal ve kültürel değişmenin en göze çarpan yönü, hiç şüphesiz şehirleşmedir. Her ne kadar 1890'larda, Afrika nüfusunun yüzde 5'inden daha azı şehirlerde yaşarken, bu rakam 1990'da yüzde 50'ye çıkmıştır ve Asya ve Latin Amerika için de benzer bir gelişme söz konusudur. İnsanlık tarihinde ilk defa olarak dünya nüfusunun çoğunluğu bugün şehirleşmiş durumdadır. Şehirleşmenin birbiriyle ilişkili bir dizi nedeni vardır. Kırsal kesimlerde artan nüfus artışı ve üretim şeklinin geçim tarımından, ticari tarıma dönüşmesi genel bir toprak kıtlığı doğurmuş ve insanları daha korunaksız kılmıştır; aynı anda da şehirlerde yeni bir takım gündelik çalışma fırsatları ortaya çıkmıştır. Buna karşın, sanayileşmemiş toplumlardaki şehirlilerin çoğunluğu, eğer geldikleri yerlerde kalsalardı daha iyi bir yaşama sahip olamayacakken, şimdi fakirler olarak tanımlanmaktadırlar.

Afrika'daki ilk dönem şehirleşme üzerine çıkarılan bir seri, hem teorik ve hem de metodolojik açıdan çok etkili olmuştur. birlikte Manchester Okulu olarak bilinen bir araştırmacı grubu, önce Godfrey Wilson'un ve daha sonrasında, 1930'dan 1960'a kadar da Max Gluckman'ın öncülüğünde Güney Afrika'da şehirleşme konusunda son derece iddialı bir işe girişmişlerdir.

Kuzey Rhodesia'da (bugünkü Zambia), bakır sanayisinin gelişmesi, yirminci yüzyılın ilk on yıllarında büyük bir işgücü ihtiyacı doğurmuştur. Bu sanayi, kuzey doğu bölgesinde Copperbelt diye bilinen bir 'kemer' boyunca yoğunlaşmıştır ve madencilerin, buraya ulaşmak için evlerinden epeyce yol gitmeleri gerekmiştir. Buraya gelen insanlar, uzun süre madene yakın kasabalarda, aile hayatı yaşamanın zor olduğu barakalarda yaşamışlardır. Mombasa ve Zanzibar gibi sahildeki, daha eski Doğu Afrika yerleşimleri ile birlikte Ibadan ve Timbuktu gibi pek çok Batı Afrika şehrinden farklı olarak kıtanın bu bölümünde şehirler, çok hızlı bir şekilde kurulmuş ve yoğun bir nüfusa kavuşmuştur; buralarda 'geleneksel bir sektör' ve ta-

rihsel öncüllerden söz etmek mümkün değildir. Dolayısıyla, şehirler ile etrafındaki kırsal bölgeler arasında keskin bir sosyal ve kültürel devamsızlık vardır. Maden sahipleri, işgücüne ihtiyaçları kalmadığı dönemlerde işçileri tekrar evlerine gönderebileceklerini varsaymışlardır; bununla birlikte, bu mümkün olmamıştır. Mevsimsel olması gereken işgücü göçü, kırsal yerlerde nüfusun azalmasına yol açmış ve en sonunda bütün aileler, enikonu sürekli olarak maden şehirlerinde yaşar hale gelmişlerdir. Burada, daha önceden çiftçi olan insanların sürekli olarak proleterleştirilme süreci gerçekleşmiştir.

Max Gluckman (1911-75), Güney Afrika'da doğmuş, Evans-Pritchard'la birlikte çalışmıştır fakat İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, daha sonradan önemli bir rol oynayacağı Rhodes-Livingstone Okulu (daha sonradan Manchester Okulu olmuştur) olarak adlandırılan proje için Rhodesia'ya gitmek için ayrılmıştır. Gluckman'ın ilk araştırması hocasına bağlı bir şekilde, başsız toplumlarda sülalelerin katmanlaşması ve siyasal bütünleşme üzerinedir ve Güney Afrika'daki Zulu, Lozi ve diğer halklardaki siyaseti çözümlemiştir. Uyuşmazlığın ve 'ayaklanma ritüellerinin' nasıl bütünleştirici bir etkisinin olduğunu göstererek temel dayanaklarını ortadan kaldırmaksızın, klasik manadaki yapısal-işlevselciliğe dinamik bir boyut katmıştır (*Custom and Conflict in Africa, 1956; Order and Rebellion in Tribal Africa, 1963*). Gluckman ayrıca geleneksel hukuk ve yargılama süreçleriyle de ilgilenmiş ve bu konuda oldukça etkili olan *Politics, Law and Ritual in Tribal Society* (1965)'yi yazmıştır. Daha sonradan etnisite çalışmaları olarak bilinecek olan alana yaptığı etki de oldukça dikkate değerdir. Her ne kadar Gluckman bu konuda çok az bir yayın yapmış ise de sonradan güney Afrika'da yapılan şehir antropolojisi ve John Barnes, J. Clyde Mitchell ve A.L.Epstein de dahil olmak üzere ağ analizini geliştiren bilimciler için önemli bir esin kaynağı olmuştur.

Copperbelt'deki şehirleşme üzerine ilk antropolojik çalışmayı yapmış olan Godfrey Wilson (1941-2), 'kabile-çözülmesi' terimini getirmiştir; diğer bir deyişle, şehirleşmenin gereklerine bağlı olarak sosyal bütünleşmede yaşanan niteliksel değişmeye vurgu yapmıştır. İşçiler, akrabalık-temelli geçim üreticileri olmaktan dünya ekonomisine dahil olan bireyler haline gelmişlerdir ki o bu durumu şöyle betimler:

> kişisel olmayan ilişkilerin tamamının önemli olduğu bir toplumda; yani, iş, hukuk ve din insanları, hiçbir zaman tanışmadıkları milyonlarca başka insana bağımlı kılıyorsa; ırklara, uluslara ve sınıflara bölünmüş bir toplum; kabilelerin artık bütün dünyalarını oluşturmadığı, onun yerine daha küçük idari birimlerin geldiği; yazılı şeyler, uzmanlık bilgisi ve ince teknik beceriler önem kazanmış demektir (G. Wilson 1941, s.13; içinde Hannerz 1980, s.124).

Wilson ayrıca proleterleştirilen Afrikalıların değer sistemlerinde yaşanan bir değişimi kaydederek şöyle söyler, Broken Hill'de yaşayan Afrikalılar artık ne sığırcı ve ne de balıkçı değil 'kıyafetçi'dirler. Burada kıyafet, yatırım nesnesi, özel amaçlı bir para, gösterişli bir alışveriş üzerinden bireysellik ve Avrupalı yaşam tarzına öykünme ifadesi halini almıştır.

Her ne kadar Wilson ilk başlarda yaptığı bu çalışmasında değişime yoğunlaşmışsa da, daha sonra Clyde Mitchell *The Kalela Dance* (1956) adlı küçük monografisinde değişim ve devamlılık arasındaki ilişkiye odaklanmıştır. Kalela Dansı (1956), her Pazar öğlesi, Luanshya'da yaşayan Bisa halkından işçi göçmenlerce icra edilir. Modern kıyafetler giyerler ve bu dans, onların geleneksel kültür repertuarlarında yer alan bir gösteri değildir. Bununla birlikte, dans ve şarkılar kesinlikle 'kabile' grup kimliğine dair birer gösterge niteliğindedir. Her ne kadar şehirlerde akraba grupları ve kabilevi örgütlenme biçimlerinin önem arz eden, pratik bir rolü yoksa da grup kimliği genellikle üzerinde fazla durulan birşeydir; etkileşimler sırasında bunun üzerinde çokça durulur. Dahası, diğer gruplarla olan karşıtlık burada, kırsal kesimdeyken olduğundan daha görünürdür.

Şehirlerde insanlar, birbirlerini geldikleri yere göre kategorileştirmektedirler (ki bu daha önce nadiren başvurulan bir kriterdir) ve ayrıca şehrin, oluşturulmasını mümkün kıldığı pek çok yeni birliktelik türü de –arkadaşlık grupları, kulüpler vb.- etnik üyeliğe dayanmaktadır. Mitchell, 'kabile' fikrinin ve grup üyeliğinin, şehirleşmeden sonra da önemini korumaya devam ettiğini fakat bu önemin, sosyal örgütlenmenin genelinde meydana gelen kaymalara bağlı olarak değişebildiğini kaydetmektedir. Bu şekilde o-ve grubun diğer üyeleri- etnik simgeleştirme çalışmasında sonraki gelişmelerin habercisi olmuşlardır (bkz. 17. Bölüm). Bu çalışmalar, köy yaşamından şehir yaşamına geçişi fazla doğrusal bir süreç görerek, sosyal değişmeyi fazla kolay ele aldığı için eleştirilmiştir (Ferguson 1990).

Şehirleşme ve değişim üzerine yapılan pek çok sonraki çalışma, ipuçlarını Manchester Okulu'nca yapılan çalışmalardan almışlardır. Abner Cohen (1969), İbadan şehrinin Yoruba bölgesinde yaşayan Hausalar arasında, siyasal örgütlenmeye dair yaptığı çalışmasında, kültürel sembollerin ve sosyal örgütlenmedeki değişmenin geleneksel ilkelerinin anlamında ne tür değişimler yaşanabildiğini ancak buna rağmen önemini koruduğunu göstermiştir. Bir kaç örnekten daha bahsetmek gerekirse, David Lan (1985), geleneksel ruhsal aracılar ile eski mitlerin Zimbabve'deki (1970'lerin sonlarında) iç savaş sırasında nasıl yeni bir öneme sahip olduklarını ve özellikle gerilla hareketi gibi bütünüyle yeni olan siyasal kurumlara meşruluk kazandırdığını ortaya koymuşken Richard Wilson (1991), yerel siyasal girişimcilerin yenilikçi bir şekilde, hem yerel ve hem de yabancı sembollere ve hem de başlangıçta yabancı modern siyasal çember içerisindeki yerel nüfusu harekete geçirmedeki meşruluk kaynaklarına yaslandıkları, Guatemala'nın yükseklerindeki marjinal, Yerli nüfusun siyasal olarak harekete geçirilmesi üzerine benzer bir çözümleme sunmuştur.

Değişim durumlarında kültürün ve sosyal örgütlenmenin değişen ve değişmeyen belirli yönleri vardır. Neyin değişip neyin değişmediği deneyimsel bir sorudur ve buna verilecek genel bir cevap yoktur.

KARMAŞIKLIĞIN KAVRAMSALLAŞTIRILMASI

Günümüzde artık çok az antropolog nispeten kapalı yaşayan köyleri veya yerel toplulukları çalışmakla birlikte, Güney Afrika'da yapılan şehir antropolojisi, 1950'lerden itibaren gittikçe artan bir şekilde ele alınır hale gelen bir takım metodolojik konular gündeme getirmiştir. Bir araştırmacı için belirli bir şehrin bütün sosyal evrenine dair genel bir görüş kazanmak pratik açıdan imkansızdır. Bilgi kaynaklarıyla yüzyüze gelmelerin pek çoğu oldukça kısa süreli dir ve toplumda bir araya gelme şansı bulunamayacak olan bir çok kişi söz konusudur. Açıkça görülmektedir ki Luanshya veya New York'taki sosyal ilişkileri çalışmakla Kiriwina'daki bir köyde bir yıl geçirmek birbirinden oldukça farklı şeylerdir. Burada gündeme gelen problemlerden bazılarını çözebilmek için Manchester Okulu, sosyal ağları çalışmak amacıyla son derece sıkı bir metodoloji geliştirmiştir (bkz. 6.Bölüm). Bunlar ayrıca uzun süreli vaka çalışmasını, bütünlükçü soruşturma metoduna bir alternatif olarak önermişlerdir. Bu türden bir vaka çalışması, karakteristik olarak önemli bir kamusal olaya odaklanarak, o olaya ve daha geniş kollarına dair yapacağı keşifler ve yorumlamalar temelinde daha geniş sosyal ve kültürel bağlam hakkında sonuçlara varacaktır. *Kalela Dansı*, bu anlamda tipik bir vaka çalışmasıdır.

Şehir antropolojisi ve daha genel olarak modern toplumlar antropolojisinde ele alınan toplumların ölçüsüne ve karmaşıklığına, bir kelimeyle ölçeğine bağlı olarak herkes hakkında herşeyi ortaya çıkarmak mümkün değildir.

Bu probleme yaklaşmanın çok çeşitli yolları vardır. Olası çözümlerden biri, vaka çalışmasıdır. Bir diğer ilişkili yaklaşım, 1980'lerde Kuzey Amerika orta sınıfının bazı kısımlarında yaşanan aşağı doğru hareketlilik gibi başı sonu, sınırları belli bir konu başlığına katı bir şekilde odaklanmaktır (Newman 1988). Bir kimse ayrıca tıpkı Marianne Gullestad'ın (1984) Bergen'in banliyölerinde, gündelik yaşam ve cinsiyet üzerine olan monografisi gibi daha daraltılmış bir konu başlı-

ğı ve sınırları tayin edilmiş bir alana yoğunlaşmak isteyebilir. Üçüncü bir strateji de karmaşık toplum içerisinde etnik bir azınlık gibi belirli bir küçük grubu ayırmaktır (bkz. Okely 1983). Genellikle bu tür çalışmalar, çalışılan topluluk ile dış dünya arasındaki ilişkiye çok büyük bir dikkat gösterir ve belki de bu nedenle, vaka çalışmasının yaptığıyla kabaca aynı şekilde daha geniş bir bağlama ışık tutabilmektedir.

Bu yaklaşımlardan bazılarını birleştiren bir yaklaşım, David William Cohen ve E.S. Atieno Odhiambo'nun Siaya üzerine olan monografileridir (1989). Siaya, Kenya'nın batısında, çoğunlukla Luo dili konuşanların yaşadığı Kenya'nın kapitalist ekonomisi için klasik bir işgücü deposu örneğidir. Bölgede yaklaşık 475,000 kişi yaşamaktadır; bir başka 134,000 kişi de orada doğmuş ancak genellikle gündelik ücretli olarak başka yere taşınmıştır. Siaya'daki pekçok hanehalkı, Nairobi'de ve diğer yerlerde çalışan aile üyelerinden gelen ekonomik katkılarla geçinmektedir; buna karşılık ekonomik katkıyı yapanlar da evlerinden gönderilen yiyeceklere dayanmaktadırlar. Bu nedenle, Siaya'da gündelik yaşam ayrılmaz bir şekilde geniş bir ölçekte Kenya toplumundaki işçi ve çalışanların yaşamlarıyla ve daha da ötede, bütün bir küresel ekonomiyle iç içe geçmiştir. Buradan hareketle, Siaya örneğinin, yerel yaşamın nasıl geniş ölçekli sosyal ve kültürel süreçlerle karşılıklı bir biçimde bağlantılı olduğunu gösterdiği, söylenebilir.

Birincisi, işgücü göçü, yerel düzeyde önemli sosyal ve kültürel değişmelere yol açmıştır. İkincisi, ulusal eğitim sistemi, toplumun büyüyen ölçeği ve yeni iş imkanları, yeni bir Luo orta sınıfı ve sosyal anlamda içsel farklılaşmalara dair yeni biçimler doğurmuştur.

Üçüncüsü, şehirli Luolar, Nairobi'de kendi siyasal örgütlenmelerini oluşturmuşlardır (Parkin 1969) ve Nairobi'nin gerçekten de analitik olarak Luoland'e dahil edilmesi gereken parçaları ortaya çıkmıştır. Dördüncüsü, Kenyalı yetkililer, Luoların geleneksel kabile bölgesinden oldukça uzakta, yüksek yerlerde onların kullanımı için ayırmışlardır. Bu da nüfusun iyice dağılmasına yol açmış ve hiç kuşkusuz, Kenya ulus-devleti açısından daha güçlü bir sosyal bütünleşme sağlamıştır.

Beşincisi, Siaya'nın konumunun Uganda sınırına yakın olması, yerel girişimciler için çok geniş imkanlar doğurmuştur. 1954'lerden itibaren, Siaya'dan pek çok insan, Uganda'da iyi paralara mevsimlik işler yapmıştır. Ancak 1970'lerde bu durum değişmiştir. İdi Amin'in (1970-79) yönetimi altında Uganda ekonomisi fakirliğe saplanmış ve işgücü göçü artık Kenyalılar için bir seçenek olmaktan çıkmıştır. Bu iki ülke arasında bugün hala değerli şeylerin akışı devam etmektedir ancak bu kez kaçakçılık kanalıyla. Uganda şilini istikrarsızdır ve dolayısıyla Kenya parası, Uganda'da oldukça itibarlıdır. Sınır boyunca çay, kahve, takma motorlar, ses düzenleri ve diğer mallar alınıp satılmaktadır ve Siaya'daki insanlar, bundan büyük karlar sağlamaktadır.

Büyük kısmı yasa-dışı olan bu sınır ticaretinin ayrıca, içinde yer aldığı daha geniş sistem için de sonuçları olmuştur. Diğer şeylerin yanı sıra Uganda'da, 1970'lerde kaçakçılığı yapılan petrol, Idi Amin'in iktidardan düşürülmesinde önemli bir etken olmuştur.

Siaya, pek çok açıdan yirminci yüzyılın sonlarındaki dünyamızın özelliklerini taşımaktadır. Coğrafi ve sosyal hareketlilik arttıkça sosyal farklılaşma da artmıştır. Etnik bilinç, dış dünyayla artan temas sonucu güçlenmiş (bkz. 17-19. Bölümler) ve tüketim kalıbı değişmiştir. Siaya ile dış dünya arasındaki sınırlar perde olmaktan çıkmış ve dış dünya açıkça görülen bir yer olmuştur. Cohen ve Odhiambo, belirli bir anlamda, tıpkı Kenya'nın ve daha geniş dünyanın belirli yönlerinin Siaya'da varolması gibi Siaya'nın da Nairobi'de mevcut olduğunu yazmaktadırlar.

SÖMÜRGECİLİK VE YEREL TEPKİLER

Modernitenin küresel güçleriyle dünyanın her yerinde karşılaşmak artık kaçınılmaz ve gerçekleşmekte olan birşeydir. Bazıları modernleşme süreçlerinin, yerel toplulukların kendi değişim yönlerini tayin etmeleri anlamında çok az şans bıraktığını ileri sürmüşlerdir. Hiç kuşkusuz, 'Taş Devri' insanlarıyla sanayi toplumu arasında kurulan temasın bir takım çarpıcı ve çoğunlukla da sancılı yönleri vardır. Ta-

rihsel olarak geleneksel ve modern toplumlar arasındaki karşılaşma sıklıkla sömürgeleşme ve askeri açıdan güçsüz toplumlarda gerçekleştirilen soykırımların yer tuttuğu bir bağlam içerisinde gerçekleşmiştir. Diğer taraftan, 'geleneksel toplumlar'ın kabiliyetlerini hiçe sayıp, sadece modernleşme dalgasının birer mağduru olarak görmek de onları hafife almak olacaktır. Bu karşılaşma, çok çeşitli biçimler alabilir ve çeşitli şekillerde kavramsallaştırılabilir.

Trobriand adalarında yaşayan insanlardan genellikle önem verdikleri geleneksel kültürel değerlerini ve sosyal örgütlenme biçimlerini kaybetmeksizin genel amaçlı para gibi modernitenin unsurlarını içlerine katabilmiş kişiler olarak bahsedilmektedir. 1920'lere gidersek Malinowski'nin *Argonauts*'da, onun zamanında tacirlerin ve misyonerlerin oraya çıkmaya başlamaları nedeniyle, Kiriwina'da kula ticaretinin ve yer elması alışverişinin kaybolmasının sadece bir kaç yıl gerektirdiğini yazdığını görürüz. Her ne kadar yaşanan değişim de ürkütücü boyutlarda ise de yetmiş sene sonra Trobriandlıların kültürünün önemli kısımlarının –kula ticareti ve yer elması alışverişi de dahil olmak üzere- hala varlığını korumuş olduğunu görürüz. Yeni olguları daha önceden varolan anlam yapılarına katabilme kabiliyetlerine dair bir Trobariandlının ifadesi, kriketin bir tür husumet ve matrisyenler arasındaki rekabetin iletişim aracı olarak, ritüel anlamda kullanıldığının ve kurallarının da bir takım değişikliklere tabi tutularak yerel şartlara uyumlaştırılmasının gösterildiği, *Trobriand Cricket* adlı etnografik filmde görülebilir (J.W. Leach ve Kildea 1974). Böylece kriket, geleneksel klan kimliğinin güçlendirilmesi için kullanılmış olmaktadır. Diğer taraftan, Trobriand kültürünün, sömürge tecrübesi sonrası değişmeden kaldığını söylemek hiç de kolay değildir.

Modernleşmeye karşı farklı bir tepki türü de Malenezya ve Polenezya'da kargo kültlerinde yansıtılmaktadır (Worsley 1968). Bu, binlerce yıllık siyasal veya dini kültler ilk olarak Birinci dünya Savaşı'ndan sonra dış dünya ile artan temasın bir sonucu olarak, bazılarıysa daha yakın bir zamanda ortaya çıkmıştır. Bu kültlerin iki

amacı vardır: geleneksel otoriteyi yeniden tesis etmek ve yabancıların (çoğunlukla Amerikalıların) müthiş zenginliklerine ulaşabilmek. Burada, bu tür hareketler, ideolojik düzeyde, yaşlı ile genç arasındaki mutlu bir evliliği temsil etmektedir. Roosens'in (1989) belirttiği gibi, Yerli insanlar, geleneklerinin önemli yönlerini muhafaza etmeyi fakat bunun yanında modern mallara da sahip olmayı isteyebilirler. Ancak şu da eklenmelidir ki çoğunlukla her iki amaca da ulaşamazlar.

Meşhur kargo kültlerinden biri, Yeni Hebridelerdeki John Frum hareketidir (Worsley 1968, s 152-60). Kültürel düzeyde bu, Hristiyanlığın, yerli dinin ve tüketimciliğin bir karışımı olarak tarif edilebilir. Bu hareketin üyelerinin pek çoğu, ortalama Hristiyanlardır fakat Hristiyanlığın, taraftarları için sunduğu mütevazi karşılıklardan hayal kırıklığına uğramışlardır. Bu nedenle, 1940'ların başında Tannalı erkekler, peygamber John Frum'dan mesajlar bekledikleri toplantılar düzenlemeye başlamışlardır. Ondan, kendilerini İngiliz sömürgesinden kurtarmasını, geleneksel adetlerini yeniden tesis etmesini, üzerinde 'hindistan cevizi resmi' olan yeni bir parayı yürürlüğe koymasını ve maddi malların bolca bulunur olmasını (kargo), sağlamasını beklemektedirler. Bu kültün üyelerince kullanılan sihir katkısı, adaya gemi ya da uçakla gelen kargoların gelmesini sağlayıcıymış gibi görünen ve dolayısıyla sihirli bir tarafı olduğu varsayılan İncil'le yapılmaktadır. Bu hareket, sonunda yasaklanmış ve John Frum olduğundan şüphelenilen bir kişi tutuklanmıştır. Bununla birlikte yayılmaya devam etmiştir ve 1990'larda hala aktif olarak faaliyette olmuştur.

Kökenleri binlerce yıl gerilere giden bu hareketi nasıl anlamak gerekir? Belirsizlik ve kargaşa zamanlarında zihinsel dengeyi sağlamak için salt birer işlevsel teknik midirler? Worsley (1968) böyle düşünmemektedir. O, bu kültleri, geleneksel bir toplumu yeni koşullar için reforma tabi tutma ve uyumlaştırmak için rasyonel girişimler olarak görmektedir. Elbette bu teşebbüslerin istenen sonuçları vermeyebildiği söylenebilir; diğer taraftan, yerel bilgi ve tecrübeden bakıldığında, John Frum hareketi Zandelerdeki cadılık kurumu kadar mantıklıdır.

Bu tür hareketlerin ortaya çıkması için gerekli olan yaygın engellenme, genellikle kültürel olarak tanımlanan amaçlarla eldeki imkanlar arasında bir boşluk bulunmasına dayanır; örneğin, insanlar, refah ve siyasal olarak self-determinasyon isterler ancak bu amaçlara ulaşmak için ellerinde yerleşik metotlar yoktur. Kültürel yaşam tarzının ideal edindikleri ile sömürgeleşmenin ve 'Batı' ile yerli insanların arasındaki artan temasların bir sonucu olduğu açık olan sosyal realite arasında yerelde algılanan bir boşluk yoktur. Bu bağlamda, pek çok insanın sömürge döneminden önce daha az yaşadığı ve maddi açıdan büyük sıkıntılar çektikleri genellikle akla getirilir. Diğer taraftan, 'kıtlık' algılaması bugün çok daha büyüktür çünkü insanlara –okul, reklam, medya ve doğrudan temaslarla- kendileri ile Avrupa ve Amerikan orta sınıfının yaşam tarzı arasında bir karşılaştırmaya gitmek öğretilmiştir. Her ne kadar, bugün pek çok Malenezyalının yüzyıl öncekinden daha iyi koşullarda olduğu söylenebilirse de nisbi olarak düşünüldüğünde bu böyle değildir. Göreceli olarak yoksunluk içerisindedirler. Zenginliğin tek olasılık olarak algılanmasına bağlı olarak fakirlik, gün geçtikçe daha büyük bir problem olmaktadır.

KARŞILAŞMALARI KAVRAMSALLAŞTIRMA YOLLARI

Sosyal bilimlerde, modernleşme ve emperyalizm anlamında zengin Kuzey ile fakir Güneyi karşı karşıya getirmek yaygın olagelmiştir (bkz. ayrıca 13. Bölüm). Kalkınma ekonomisti Walt Rostow'un (1965) çalışması üzerinden verilen önceki bakış açısı, fakir ülkelerin en sonunda 'kalkınmış dünya'yı 'yakalayacaklarına' dair doğrusal bir evrimci görüşü varsayar. O halde demek ki, Kuzey ve Güney arasındaki ekonomik ve siyasal temas, Güney ülkelerinin kalkınmasına ön ayak olacağından, faydalıdır.

Lenin ve Trotsky'nin emperyalizme dair yaptıkları çözümlemelerden etkilenmiş olan diğer temel görüşse, onun yerine, zengin ülkelerin fakirleri istismar etme biçimlerine ve ekonomik ve siyasal temasın bu sonuncuların 'kalkınmasına' değil geri kalmalarına yol açtığına vurgu yapmaktadır. Büyük miktarlardaki devlet borçları,

fakir ülkelerin sattıkları mallara (özellikle hammaddelere) konulan düşük fiyatlar ve çok uluslu şirketlerin bu ülkelerden devşirdikleri büyük karlar, bu yapısal eşitsizlik durumunun semptomları niteliğindedir (örnek için bkz. Frank 1979). Bu nedenle, savaş-sonrası dönemde sömürgeleşmede yaşanan çözülme, onları, kaybetmeye mahkum oldukları küresel bir kapitalist sisteme bağlantılı hale getirdiğinden, fakir ülkeleri gerçek bir bağımsızlığa ve özgürleşmeye götürmemiştir. Onun da ötesinde, kültür düzeyinde, neo-emperyalizm teorisinden etkilenmiş olan yazarlar, daha önceden sömürgeleştirilmiş halkların sömürgeleştirenlerin modellerine ve bilgi sistemlerine bağımlı bir hale gelmiş olduklarını ileri sürmüştür.

Buraya kadar gördüğümüz gibi bu gibi süreçler üzerindeki antropolojik bakış açıları, küresel sistemin modellerinden farklılık göstermektedir. Her ne kadar antropologlar, kalkınma veya geri kalmışlık konusundaki temel teorilerden içgörülere yaslansalar da aslında temel kaygıları, farklı bilgi sistemleri ve kültürel uygulamalar arasındaki karşılaşmalarda yaşanan yerel değişkenlikleri göstermektir. Sömürge ve sömürge-sonrası durumları betimleyen detaylı etnografyalar, küresel ilişkilere dair genel modellerin sunduğundan daha incelikli bir anlamayı mümkün kılacak bir ihtiyacın varlığını ortaya koymaktadır. Latin Amerika'da ve özellikle de Andean bölgesindeki kültürel karmaşıklık üzerine yazan Olivia Harris (1995, s. 108-13), farklı bilgi sistemleri arasındaki sosyal karşılaşmaların kavramsallaştırılabildiği çeşitli yolları içeren değişkenlikleri resmeden bir tipoloji önermiştir.

İlk olarak, zaman zaman *syncretism*, melezlik veya Latin Amerika'da *mestizaje* olarak betimlenen karıştırma veya kırma modelini betimlemektedir. Hala araştırmada kullanılan bu model (bkz. 19. Bölüm), çok farklı etkenlerin karıştırılmasından nasıl yeni anlamların üretildiğini göstermektedir. Harris'in burada problem olarak gördüğü şey, bu modelin, anlamın üretilmesiyle değil 'daha sonradan karışacak olan kültürün başlangıç noktalarının sabit olduğunu varsayması'yla ilgili olduğudur ki ona göre bu, kesin bir başlangıç ya da bitiş noktası olmayan devamlı akış halindeki bir süreçtir.

İkinci model, Güney Amerika ve Andean bağlamında, Hristiyanlık ve İspanyolcanın zorla kabul ettirilmesi de dahil olmak üzere, Yerlilere yönelik Avrupalıların baskısını, istismarı ve şiddeti ima eden sömürgeleştirmeye dairdir. Bu model oldukça düalist bir karakter taşır ve barındırdığı güç fikri anlamında bir dereceye kadar mekaniktir ve Harris'e göre her ikisini de somutlaştırarak ('dondurarak') Avrupa ve Yerli kültürler arasına katı bir sınır çizgisi çekmektedir.

Üçüncüsü, bu katı sömürgeleştirmeye dair katı modele bir alternatif olarak 'sömürgeleştirilenlere daha fazla faillik' hamletmeyi ima etmekte ve 'borç alma anlamında bir ilişkiyi' kastetmektedir. Burada gelenekler, kendilerine ait yerlere sahiptirler ancak Yerli elitler (Harris, burada özellikle İnkalara ve Mayalara göndermede bulunmaktadır), Hıristiyanlardan bilgi ödünç almaktadırlar.

Dördüncü model, 'herhangi bir bütünleştirme çabası olmaksızın birbirinden radikal olarak iki farklı bilgi sisteminin her ikisinin de kabul edilerek yanyana veya bir arada bulunması'dır. Sözgelimi, Maya ve Hristiyan kozmolojileri, zamana ve geçmişe dair temelde farklı kavramsallaştırmalar gerektirdiklerinden birbirleriyle karıştırılamamakta fakat aktörler, durumsal olarak her ikisine de dayanabilmektedirler.

Kavramsallaştırma yapmanın bir başka yolu, insanların bilinçli bir şekilde kendi geçmişlerini reddettikleri ve kendileri için daha iyi veya faydalı olduğunu düşündükleri bir bilgi sistemi kabul ettikleri 'imitasyon, asimilasyon veya doğrudan kimliklenme'dir. Harris, Yerlilikten *mestizo* kimliğine geçişin 'genellikle Yerli kimliğini bütünüyle reddetmeyi ve beyaz ya da İspanyol kültürünün benimsenmeye çalışılmasını içerdiğini' kaydeder.

Harris tarafından ele alınan altıncı ve son biçim, 'dikkatin kesin olarak çatışan bilgi sistemlerinden kaydırıldığı ve önceliğin özerk ve bağımsız failliğe verildiği', 'yenilik ve yaratıcılık'tır. Kabaca belirtilen diğer beş modelden farklı olarak bu tür bir kavramsallaştırma, kökenler üzerine odaklanmamaktadır.

Bu tipoloji bağlamında, Pasifik'te görülen kargo kültlerine baktığımızda çeşitli modellerin bunlara dair belirli anlamlar sağlayabilecekleri ve bu modellerin tek başlarına açıklayıcı bir konumda olmadıkları ortaya çıkmaktadır. Worsley (1968) klasik olmuş çalışmasında, sömürgeleştirmenin gerektirdiği güç eşitsizliğine vurgu yapmaktadır (ikinci model), yeni durumlarla başetmek konusunda Malenezyalıların yaratıcılığı ve bilinçli bir şekilde Avrupalılardan kültürel özellikler (İncil gibi) ödünç aldıkları üzerinde durmaktadır.

TIP SİSTEMLERİ

Tıp antropolojisi, vücut, sağlık ve hastalık gibi konularda kültürel bilgi ve uygulamaları ele alan ve gittikçe büyüyen bir alt-daldır. Tıp antropologları, ortak bir şekilde, hepsi de sosyal birer inşa olan üç 'vücut' biçimini birbirinden ayırdederler; kişisel, sosyal ve siyasal (Scheper-Hughes ve Lock 1987). Elbette ki vücut, biyolojik olarak varolan birşeydir fakat ona verilen kültürel anlamlandırmalarla doludur.

Pek çok tıp antropoloğu, dikkatlerini 'Batılı ilaçlar' ile 'yerli tıbbi sistemler' arasındaki deneyimsel ilişki üzerine yoğunlaştırmışlardır. Her ne kadar bu alandaki pek çok uygulayıcı, Batılı ilaçlar konusunu kültürel bir sistem olarak çalışmaktan çok polemiğe düşmüşse de tıp antropologları arasında en yaygın olan bakış açısı, Harris'in ifade ettiği, ayrıksı olarak duran, karşılıklı olarak kendine özgü iki bilgi sisteminin mevcudiyetini gösteren dördüncü modelde gösterilmektedir. Son bölümde değinileceği gibi bazı hastalıklardan muzdarip olan Marutililer pragmatik olarak sağlık, hastalık ve tedavi gibi konularda radikal ve çoğu zaman birbiriyle çatışan anlayışlara sahip olan tıp görevlilerinden hizmetler almaktadırlar. 'Batı'nın tıp sistemi, beden ve zihin arasında bir ayrımı kabul eder ancak mesela Yerlilerin okullarında bu türden bir ayrım öğretilmemektedir. Avrupa toplumlarında da ayrıca pek çok sakinin –yerlilerin yanı sıra göçmenlerin de- hastalık gibi pratik bir sorunla karşılaştıklarında, uygulamada veya bilişsel anlamda birbiriyle karıştırmaksızın, kendine özgü bir takım bilgi sistemlerine başvurdukları da bilinen bir gerçektir.

Harris'in şemasında melezleşme (creolisation) olarak sınıflandırılabilecek farklı bir model de Robert Wesh'in (1983), Yeni Gine'deki Ningerumlarla yaptığı çalışmasında gösterilmiştir. Ningerumlar, fazla zorlanmadan 'Batılı ilaçları' kabul etmiş ve bunu kendilerine ait bilgi sistemine entegre edebilen, 'oldukça geleneksel insanlar' olarak betimlenmektedirler. Geleneksel olarak, Ningerumlar farklı hastalıklar için farklı farklı tedavi usullerine sahiptirler; bazı hastalıklar herkesçe tedavi edilebilirken, bazılarını sadece uzmanlar tedavi edebilmektedir. 1963'ten bu yana Ningerumlar, teşhis ve tedavi konusunda Batılı yöntemlerle faaliyet gösteren, içerisinde doktor ve hemşirelerin olduğu bir dispansere gidebilmektedirler. Bu şekilde, gelen yeni bilgiler ve yeni beceriler, Ningerumlarca kolaylıkla kabul edilerek kendileştirilmiş ve dahası, bu durum kendi geleneksel uygulamalarında herhangi bir sıkıntıya yol açmamış ve iki sistem gayet güzel bir şekilde yanyana yapılagelmiştir. Bu yeni bilgi türünün sıkıntı çekilmeden alınmasını iki etkenle açıklamak mümkündür. Birincisi, Ningerum hemşireleri, dispanserdeki işlere göre bir eğitimden geçmektedirler ve o nedenle dışardan kişilerce uzun süre idare edilememektedirler. İkincisi, yeni tıp teknikleri, hastalığın kaynağının –Batı tıbbının tersine olarak- her zaman için bedenin dışında olduğunu savunan yerli bilgi sistemlerine (ruhlar, hayaletler, kötü yemek vb. gibi) herhangi bir müdahalede bulunmamaktadır. Onlara göre tedavi, ya dıştaki etkenin fonksiyonlarını durdurmalı veya bedeni güçlendirici olmalıdır. Bu yüzden hastalık üzerinde olumlu etkileri olan, dispanserce önerilen haplar veya iğneler, Ningerumların kullandıkları diğer tedavi usulleri içerisine kolaylıkla dercedilmektedir.

Bu örnekten çıkarılması gereken ders belki de 'anlamın kullanımda' olduğudur. Ningerumlar için tatmin edici bir tedavi işlevi gördüğü müddetçe Batılı ilaç ve uygulamaların kendilerininkinden çok farklı bir kozmoloji ve bilgi sistemi gerektirmesinin çok büyük bir önemi yoktur. Diğer taraftan, yabancı bir bilginin içselleştirilmesinin eğer Ningerumlar birer tıp doktoru olacak olsalardı çok daha zor olacağı ileri sürülebilir. Eğer öyle olsaydı, doğrudan doğruya karşılaşılacak şey, salt uygulamalar değil kozmolojiler de olacaktı.

Tıp antropolojisi ve daha geniş anlamda vücudun antropolojisi, klasik olmuş bazı antropolojik problemleri, yenilikçi bir şekilde ele almak için ciddi bir potansiyel taşımaktadır. Bu alan, sadece zengin ülkelerdeki göçmenler değil aynı zamanda çok-etnikli toplumlardaki kültürel dinamiklere de önemli şekilde ışık tutabilir (Lock 1990); Yeni Gine örneğinin gösterdiği gibi, kalkınma konuları da dahil olmak üzere rölativizmle ilgili sorulara taze perspektifler sunabilir ve dahası, tıp antropolojisi araştırmaları, kişilik kavramlarına dair yapılan kültürlerarası araştırmalarının en başında yer almaktadır (bkz. ayrıca 4. Bölüm).

Şimdi de bir kalkınma projesi bağlamında, farklı kültürel mantık dizgelerinin karşı karşıya gelmesini ele alalım. Aşağıdaki örnek, kültürel karşılaşma anlamında zaten varolan karmaşıklığı arttırmakta ve buna ilaveten 'yardım' veya kalkınma programları aracılığıyla değişim getirmeye çalışan girişimlerde bulunulduğunda, kültürü ve toplumu anlamanın önemini göstermektedir.

'KALKINMA' ÜZERİNE ANTROPOLOJİK BİR BAKIŞ AÇISI

Konunun yöntemsel açıdan taşıdığı kültürel rölativist niteliği nedeniyle antropologların, herhangi entelektüel bir değeri, GSMH (GDP) ile tanımlanan bir anlayışla değerlendirmeleri oldukça zordur. Analitik açıdan bu tür bir model, yerel ve kültürel olarak spesifik değer hükümlerini yoksaymanın yanı sıra toplumları, kültür-merkezli bir merdiven üzerinde tanımlaması nedeniyle kabul edilemez derecede evrimci ve indirgemecidir. Doğu Afrika'daki sığır göçebeleri için olabildiğince çok hayvan yetiştirip, sonra onları kesmek ve mümkün olduğunca kar elde etmeye çalışmak rasyonel olmayabilir. Bu tür gruplardan bazıları için olabildiğince geniş hayvan sürülerine sahip olmak paraya sahip olmaktan çok daha önemlidir. Sıradışı derecede büyük boynuzlara sahip olan sığırların ritüel açıdan özel bir önemleri vardır ve başlık için sığırların kullanılması zorunludur.

Antropolojik yöntemin doğasında varolan kültürel rölativizm, antropologların mecburen kalkınma projelerine karşı eleştirel olmaları demek değildir. Bununla birlikte, bu, zımnen bu türden projelerin anlamlı olabilmesi için sosyal ve kültürel değişkenliklerin farkında olarak hareket etmenin anlamlı olduğunu göstermektedir. 'Yaşam kalitesi', 'ilerleme' ve 'kalkınma' gibi kavramların yerelde inşa edilen şeyler oldukları gerçeğini göz önünde bulundurmak zorundayız. Bu nedenle, antropologların kalkınma projelerindeki rolü, sürece katılan başka meslek mensuplarına o yerin özgünlüğünü içerecek şekilde, yerel bir bağlam sağlama eğilimi taşımaktadır.

Ekvator'da, Dünya Bankası tarafından desteklenen ve Ekvator Tarım Bakanlığınca öncülük edilen bir proje, kırsal kesimlerde hintdomuzu yetiştirilmesini 'rasyonelleştirme' ve modern hale getirmeyi amaçlamıştır (Archetti 1992, ing. çev. 1997). Hintdomuzu, yüzyıllardır yetiştirilmektedir ve üretim tekniklerinde sağlanacak bir iyileşmenin, üreticilerin yaşam standartlarını yükselteceği düşünülmüştür. Buna karşın bu program, daha ilk aşamalarında başarısızlıkla sonuçlanmıştır ve yanlış giden şeyin ne olduğunu ortaya çıkarması için bir antropolog olan Eduardo Archetti tutulmuştur.

Geleneksel olarak, hintdomuzları, yerel insanların barakalarında, daha doğrusu mutfaklarında tutulmaktadır. Hayvanların yemlenmesi sistematik değildir, insanlarla hayvanlar içiçedir ve bu yüzden hayvanlardan geçen hastalıkların yayılmasından korunmak bir hayli zordur. Kalkınma ajansları, hintdomuzlarının cinsiyetlerine göre ayrılarak düzenli bir şekilde beslenmelerinin sağlanması ve çiftleştirilerek sayıca artmaları için ayrı kafesler yapılmasını önermişlerdir. Buna karşın çok az köylü bunu kabul etmiştir. Ekvator Tarım Bakanlığı için sonuç hayal kırıklığı olmuştur.

Archetti, kısa süre içerisinde hintdomuzu etinin yenebilen herhangi bir et olmadığını; *özel* bir et türü olduğunu ve aynı anda da evcil ve yenilebilir sayıldıklarını ortaya çıkarmıştır. Hintdomuzlarının, köylülerin yaşamlarında sembolik açıdan önemli bir yeri vardır. Hintdomuzları günlük olarak tüketilmemekte, sadece kabul törenle-

ri, dini festivaller ve tedavi uygulamalarının bir parçası olarak belirli zamanlarda yenmektedir. Hintdomuzlarının bazı özel nitelikleri vardır (ve bu anlamda Lelelerdeki pangolin hayvanlarıyla karşılaştırılabilirler). Ayrıca, bu hayvanlar, havayı kutsayan ve sosyal olayların yorumlanmasını sağlayan bir sihirli küre gibidir. Bu nedenle, hintdomuzlarının, insanların yakınlarında bir yerlerde bulunması önemlidir. Bu hayvanlardan biraz da çirkin olanları, örneğin fazladan bir parmağı çıkanları sıradışı zekada yaratıklar olarak görülmektedir.

Buna ilaveten, yeni üretim metodu zaten aşırı bir işyükü olan Quechua kadınlarına fazladan bir yük getirmektedir. Bu nedenle, kadınlar için üretim tekniklerini değiştirmek, önerilen bu değişiklikler yerleşik yerel değerlerle tezat teşkil ettiklerinden, rasyonel değildir.

Avrupalılar ve Kuzey Amerikalılar Quechua kadınlarından daha mı rasyoneldirler? Bunu söylemek zor. Sahlins'in (1976), faydacılığı eleştirirken işaret ettiği gibi Kuzey Amerikalılar kendilerini rasyonel olarak düşünmekte fakat beslenme söz konusu olduğunda hassas bir konu olduğundan nadiren kedi, köpek ve at yemektedirler. Bu nedenle buradaki husus, şu ya da bu kişinin daha rasyonel olması ve olmaması değil daha ziyade, rasyonaliteyi ve sağduyuyu tanımlamada birbirinden farklı, kültürel olarak belirlenmiş bir takım yollar olduğudur.

ANTROPOLOJİ DOĞASI GEREĞİ MUHAFAZAKAR MIDIR?

İnsanlar ve hintdomuzları üzerine olan çalışmasını tamamladığında Archetti, basit bir biçimde, 'kültürler, kendi başlarına bırakılmalıdır' veya uzun süreli, yerleşik kültürün değiştirilip, bozulması yönündeki her hareket ya başarısız olacak veya lanetolası bir kültürel emperyalizm ifadesi olarak kalacaktır gibi bir sonuca varmamıştır. Bununla birlikte ve bu onun da bulunduğu noktadır, bu tür girişimlerin başarılı olabilmesi için aktörlerin, bu önerilen değişiklikle-

rin kendi çıkarlarına olduğu konusunda hemfikir olmaları şarttır. Bu çıkarlar veya amaçlar elbette değişebilmektedir fakat şu aşamada 'hintdomuzu meselesini kendi sosyal ve sembolik bütünlüğü içinde anlamaya çalışmanın' gerekli olduğunu varsaymaktadır (Archetti 1992, s.153).

Kalkınma ve kültürel değişmeyle ilgili konular söz konusu olduğunda antropolojinin muhafazakar bir disiplin olduğu söylenebilir. Bunun sebebi, hem sosyal ve kültürel antropolojinin her zaman için (1) karşılıklı ilişkiler ve sosyokültürel bütünlükler üzerinde durmuş olması (2) ne olursa olsun, bütün toplum veya kültürlerin ancak kendi kavramlarıyla anlaşılabileceğine dayanarak kültürel rölativist bir tutum takınmada ısrarcı olmasıdır. Bu tür bir açıdan bakıldığında, dışarıdan teşvik edilen değişimlerin potansiyel olarak tahripkar olduğu elbette doğal görünmektedir.

Bu tutum, antropoloji camiasında değişime uğramaktadır. Eğer aynı topluluk içerisindeki kadın ve erkekler, yaşlı ve gençler, şehirliler ve çiftçiler değişimin yönü üzerinde uzlaşmıyorlarsa bir toplumun 'kendi kavramları' gerçekte nedir? Hintdomuzu beslemeye dair çalışmasında Archetti hindomuzları konusunda tek bir değil pek çok ideoloji olduğunu ve Ekvator Tarım Bakanlığı ile kırsal kesimdeki kadınlar arasındaki anlaşmazlığın en iyi, Ekvator toplumu içerisindeki bir uyuşmazlık olarak anlaşılabileceğine işaret etmiştir. Bunun bir sonucu olarak, toplumların veya kültürlerin sıkı bir şekilde bütünleşik , değişmez ve kapalı sistemler olmadıklarını kabul etmek açıkça gereklidir. Bu insanlar, değişmekte ve dış dünyayla etkileşim halinde bulunmaktadırlar. Yine de dışarıdan gelen 'küresel' etkiler ne olursa olsun buna verilen tepkiler her zaman için yereldir ve dış dünyadan dayatılan değişimlerle yerel düzeyde başetmeye dair pek çok örnek görmüşüzdür (bkz. ayrıca 19. Bölüm).

Değişim ve sosyokültürel karmaşıklık ayrıca antropolojinin önüne, garip, yöntemsel açıdan netameli konular getirmektedir. Bu problemlerden bazıları bugün, çoğunluğunun değilse bile pek çok antropolojik projenin bir parçası ve kısmıdır. Bu ilave karmaşıklık

daha önceki çalışmanın eski moda olması demek değil daha ziyade, hem teorik ve hem de metodolojik açıdan yeni bakış açılarınca tamamlanması gerektiğini belirtmektedir.

ANTROPOLOJİK ZİHNİN SÖMÜRGE DÖNEMİNDEN KURTULMASI

Ulus-devlet ve sanayi toplumları gibi bağlamlarda, azınlıklar, işgücü göçü, şehirleşme, kalkınma konuları üzerine yapılan çalışmalarla birlikte antropolojinin sanki evin yolunu tuttuğu gibi bir durum söz konusudur. Bilindiği gibi disiplin aslında 'öteki'nin çalışması olarak ortaya çıkmıştır; oysa şimdilerde giderek 'kendi kendimizin' çalışılmasını içermeye başlamış veya daha doğru söylemek gerekirse: 'onlar' ve 'biz' arasındaki sınırlar gittikçe bulanıklaşmaya başlamıştır.

Bugün antropolojik araştırmalar, okur yazarlık kazanmalarına bağlı olarak 'çalışma konusu' konumundaki insanlara ve antropolojik çalışmalara ilgi gösteren eğitimli orta sınıfa giderek artan bir şekilde erişilebilir olmaktadır. Bu durum, araştırmacıların, 'çalışma nesnelerini' eskiden pek de gerekmeyen bir şekilde oldukça ciddiye almaya zorlamaktadır. Bu gelişme ayrıca özellikle Avrupa'da olmak üzere antropolojinin gelişme göstermesine yol açan tuhaf, tarihi ve ideolojik koşullara dair giderek daha fazla bir anlama imkanı sağlamaktadır. Disiplin, İngiliz ve Fransız sömürgeci yayılmaya bağlı olarak yeni alanlara girmiştir. Pek çoğuna göre antropolog, sömürge sürecinde bir suç ortağı konumundadır ve konuya dair varolan profesyonel ilgi – Atlantik'in her iki tarafında da- en azından 'Ötekilere' dair sergilediği kadar iç meseleleri de yansıtır görülmektedir (Marcus ve Fischer 1986; Kuper 1988). Bunun yanında, antropologlar, tarih yapılmasına da katkıda bulunmaktadırlar: bakış açıları ve yorumlamaları, dünyayı belirli bir şekilde tanımlamaya katkı yapmaktadır. Bu nedenle 'Üçüncü Dünya'da sadece antropologların kültürel değişkenlik üzerine yaptıkları vurgunun kendi kalkınma stratejileriyle tezat teşkil etmesinden değil aynı zamanda kendi çağdaş tarihlerini yazmanın, kendi hakla-

rı olduğunu düşündüklerinden, antropolog- alan araştırmacılarının ülkelerine girmesini reddetme eğilimi taşıyan pek çok ülke vardır. 'Kalkınmakta olan ülkeler dünyasında', ülkesiyle ilgili, kafa avcılığının, rüşvet ekonomisinin, geleneksel veya sözlü dinlerin veya kendine has kabul ritüellerinin varolduğu yönünde ısrarcı olan resimler sergilenmesinden hoşnut olan ülke, hiçbir şekilde yoktur.

Tarihçi ve aynı zamanda edebiyat kuramcısı olan Edward Said (1978), *Orientalism* adlı meşhur kitabında, klasik Avrupai filolog ve tarih bilimciler, Asya hakkında mistik ve umutlandırıcı fakat derinden irrasyonel bir 'Şark' imgesi yaydıkları yönünde eleştirilmektedirler. Ona göre, eğer Şark'ın tarihi, şarklıların kendileri tarafından yazılsaydı durum oldukça farklı olurdu –ki bu konuştuğumuz bölge en azından Türkiye'den Japonya'ya kadar uzanan bir bölgeyi içine almaktadır. Said, Batılı araştırmacıların, 'Şarklıların' kendi mitlerini oluşturarak, 'Batı dünyasının', ilerlemenin, rasyonelliğin ve bilimin beşiği olduğuna dair steryotipler ürettiklerini ileri sürmektedir. Tzvetan Todorov (1989), benzer şekilde, 'ilkellere' dair Fransızların yaptıkları betimlemelerin, yüzyıllar boyunca siyaset ve sosyal felsefe konusunda iç söylemlerin peşinden gittiğini göstermekte ve bütün bunların 'Ötekiler'den çok Fransızlar hakkında öğretici olduğu fikrine yaklaştırmaktadır. Bu tür bir eleştiri antropologlarca oldukça ciddi bir şekilde ele alınmaktadır ve bu kapsamda, Jean-Claude Galey (1992), Şarkiyatçılık ve antropolojinin, benzer kökenlerden gelseler de toplumu ve kültürü kavramsallaştırmada zaman içerisinde, birbirlerinden çok farklı metotlar geliştirdiklerini ileri sürmektedir. Genel anlamda Şarkiyatçılık, antropologların da hepten azade olmadıkları, başkalarını yanlış yansıtan bir düşünce biçimi olarak görülebilir.

Ronald Inden (1990), bu konuyla ilgili Hindistan özelinde Hint kültürü ve toplumuna ilişkin kavramsallaştırmaların Hint toplumundan çok Avrupalı uğraşlar sonucunda oluştuğunu oldukça detaylı bir şekilde belgelemiştir. Hint Alt Çalışmalar Grubu (ülkedeki sömürge sonrası sosyal bilimler konusunda çalışan bir oluşum) üyesi olan

Veena Das (1994), Hindistan'ın sessiz sedasız, kendi köşesinde bir ülke olarak yansıtılamayacağını ileri sürmektedir. Sosyal bilimcilerin, seleflerinden farklı olarak mutlak gerçekler konusunda iddialarda bulunamayacaklarını ancak, Hint toplumunun doğası hakkındaki sanal kavgayı devam ettiren ve toplumdaki sosyal bilimler için meşru bir alan oluşturan her türden ifadenin çoculcu seslerinin arasına bir ses katabileceğini' dile getirmektedir (Das 1994, s.143).

Fakat adil olmak için pek çok 'şehirli' antropoloğun yakınlarda, içerden bir bakış açısıyla yerli tarihleri çalışmaya başladıklarını da eklemek gerekir. Eric Wolf (1982), muhteşem çalışması *Europe and the People without History* adlı çalışmasında, 'keşfedilen' insanların bakış açısından büyük keşifleri yazmakta ve Sahlins de *Islands of History*'de (1985), Polenezyalıların sözlü olarak aktardıkları tarih ile yabancılar tarafından yazılan yazılı tarihi karşılaştırmakta ve aynı olaylara dair yabancıların yazdıkları tarihin, yerellerin kültürel yorumlamalarından illa daha 'doğru' olmadığını göstermektedirler. Bu tür bir gerekçelendirme doğrultusunda Lévi-Strauss, tarih yazımının, içinde bulunduğumuz zamanda bir mit olduğunu çünkü tıpkı sözlü mitler gibi, geçmişten alınan sınırlı bir gerçeklikler dizisi üzerinde yapılan ideolojik bir yorumlamaya dayandığını öne sürmektedir (Lévi-Strauss 1966 [1962], 8-9. Bölümler). Lévi-Strauss, ilk olarak Jean-Paul Satre ile girdiği bir polemikte, tarih yazmanın, geçmişin bir ürünü değil daha ziyade tarihi yazanların ihtiyaçlarına göre oluştuğunu ileri sürmüştür.

Buradan analojiyle çıkartılan bir ifade, antropoloji için de söylenebilir: antropoloji, 'Ötekiler tarafından' değil antropologlar ve 'Ötekiler' arasındaki etkileşimle oluşur. Antropolojinin merkezindeki kuınlarda, modernleşmenin ve sömürgeleşmenin son bulmasının bir sonucu, bilgi kaynaklarımızın gittikçe daha fazla olarak çalışmalarımızın içeriği hakkında onlara danışmamızı talep etmeleri ve bunlardan bazılarının ayrıca kendi kültürleri, tarihleri ve toplumları hakkında kendi teorik metinlerini yazmaya başlamalarıdır (Archetti 1994). Disiplinde yaşanan bu merkezden uzaklaşma-

nın (veya bazılarının söylediği gibi sömürgeleştirmeden uzaklaşma) hala mütevazi olduğu kabul edilse de biz antropologlar için çalışma konumuzla ilgili olarak ve onlarla girdiğimiz teorik diyaloglarda yeni bazı meydan okumalar getirmiştir. Bir başka çalışma alanı da başını kısmen Şarkiyatçılık probleminin yönünü daha ziyade Batıdışındakilerin Batı hakkındaki imgelerine çevirmesine bakmaktadır (Carrier 1995). Her ne kadar açıkça görülen güç farklılıkları olsa da bütün bu fikirler, Batılılardaki 'Geri kalanlara' dair düşüncelerden daha az önyargılı ve basitleştirici değildir.

Modernleşme ve modern toplum hakkında muazzam bir antropolojik, sosyolojik ve felsefi literatür oluşmuştur. Antropoloji, Max Weber'in ve erken dönemki diğer modernleşme kuramcılarının söylediklerinin aksine, alan çalışması ve Avrupalı olmayan toplumlara olan yönelimi nedeniyle 'modernleşme' ve 'geleneğin' taban tabana zıt şeyler olmadıklarına dair çok önemli içgörüler sağlayarak katkıda bulunmuştur. Her ne kadar bu tür karmaşık topluluklar içerisinde kaçınılmaz olarak bir takım gerilimler ve tezatlıklar olsa da modern siyaset, gündelik ücret ve modern devlet, gayet güzel şekilde atalardan kalan kültler ve sülale örgütlenmesi ile yanyana bulunabilmektedir. Ayrıca modern toplumlarda yaşayan insanlarda örneğin nepotizm, ahlaki özgecilik, topluluk düzeyinde sosyal dayanışma ve bakire doğumdan büyüye kadar geniş bir yelpazede bir takım dini inançlar da görülebilmektedir. Aynı zamanda, modernleşme, hiç kuşkusuz geriye dönülmez bir sosyal ve kültürel değişmeyi gerekli kılmaktadır.

Modernleşmenin, dünyanın pek çok yerinde çelişkili görünen bir sonucu, 'atalara ait kültürün' faziletini öven 'geleneksel' hareketlerin ortaya çıkması gibi gözükmektedir. Tıpkı kargo kültünde olduğu gibi bu tür hareketler, yeni sosyal ve kültürel koşullarla bir aradaki kavramlara yaklaşan stratejiler olarak yorumlanabilir; eskiyi bütünüyle atmaksızın yeniyi adapte etmek suretiyle, hızla değişen dünyada, geçmişle bir süreklilik hissi yaratmak. Bundan sonraki iki bölümde, bu tür hareketlere ve süreçlere daha detaylı olarak bakacağız.

OKUMA ÖNERİLERİ

David Lan: *Guns and Rain: Guerillas and Spirit Mediums in Zimbabwe*, London: James Currey 1985.

Akhil Gupta ve James Ferguson: *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science.* Berkeley: University of California Press 1997.

Eric Wolf: *Europe and People without History.* Berkeley: University of California Press 1982.

Peter Worsley: *The Three Worlds.* London: Weidenfeld&Nicolson 1984.

17

ETNİSİTE

İnsanlar, sınırlarda durduklarında, başka kültürlerle karşılaştıklarında veya işleri yapmanın başka yolları da olduğunu farkettiklerinde veya sadece kendi kültürleri içerisinde bir takım tezatlıklarla karşılaştıklarında kendi kültürlerinin farkına varırlar.

—Anthony P. Cohen

Norveç'in kuzeyinde, Samilerin baskın olarak yaşadıkları Finnmark bölgesinden tanınmış bir müzisyene bir keresinde, bir gazeteci tarafından şu soru sorulmuştu: 'Siz daha çok bir Sami misiniz yoksa bir müzisyen mi?' Bunu sorarken, galiba iyi bir soru sorduğunu ve cevap alacağını umuyordu oysa bu kişi bir antropolog olsaydı muhtemelen bunu absürt görüp sormayacaktı. Etnisite konusunun temel boyutlarını, genel bir çerçeve içerisinde ortaya koyan bu bölüm, bunun neden böyle olduğuna da açıklık getirmektedir.

ETNİSİTENİN GÜNÜMÜZDEKİ YAYGIN GÖRÜNÜRLÜĞÜ

Mesela 1950'lerden 2000'lere kadar yayımlanmış olan belli başlı antropoloji dergilerine ve monografilerine şöyle gelişigüzel bir göz atıldığında, bu konunun dilinde bir değişim yaşandığı kolaylıkla görülecektir. Bu dönemdeki terminoloji, genellikle doğa bilimlerinden çok hemeniyotik ve edebiyat teorisinden etkilenir hale gelmiş-

tir. 'İşlev' ve 'sosyal yapı' gibi kelimeler, daha az kullanılır olmuştur. 'Sınıf', 'altyapı' ve 'tezat' gibi kelimeler, 1970'lerde kısa süreli bir popülerlik yaşamışken 'söylem', 'direnç', ' sembolik sermaye' gibi kavramlar, 1980'lerin başlarından itibaren gittikçe daha popüler hale gelmiştir. Bu türden terminolojik değişmeler, bu dalda yaşanan baskın bakış açılarındaki kaymaları yansıtmaktadır fakat aynı zamanda disiplinin dışındaki dünyada yaşanan değişmeleri de göstermektedir. 1960'ların sonlarında gelişme gösteren etnisiteye olan muazzam ilgi, 1980'lerin başlarından itibaren milliyetçiliğe artarak gösterilen ilgi ve 1990'lar civarından itibaren de 'küresel' üzerine çok geniş sayıda kitaplar yazılması, bu gibi bazı değişiklikleri göstermektedir. Büyük ölçüde eskiden kullanılan 'kabile/aşiret' kelimesinin yerine kullanılmaya başlayan 'etnik' gibi kelimeler, aynı anda hem kabilevi örgütlenmelerin artık daha fazla ortak bir kullanıma sahip olmayacağını ve hem de antropolojinin, daha fazla 'biz' ve 'onlar' arasında kesin bir sınır çekmeyeceğini ifade etmektedir. Etnik gruplar (ve milletler) antropoloğun kendi toplumunda ve diğer bütün toplumlarda her zaman ve her yerde mevcuttur.

Yirminci yüzyılın sonundaki dünyanın, siyasal durumuna baktığımızda ilk karşımıza çıkan şey, bugün yaşanan, silahlara başvurulan anlaşmazlıkların çoğunun önemli bir etnik boyutunun olduğudur. Pencap'tan Kuzey İrlanda'ya, Sri Lanka'dan eski Sovyetler Birliği'ne kadar farklı etnik gruplar arasında siyasal egemenlik ve toprakların kontrolü gibi konularda bir uyuşmazlık ve rekabet söz konusudur. Ayrıca etnik grupların müştereken hareket ettikleri başka uyuşmazlık türleri de vardır. Örneğin, yerli halklar ve göçmen gruplar, kendilerine ait bir devlet talep etmeksizin kültürel olarak hayatlarını devam ettirme ve çoğunlukla eşit görülme hakkı isteyebilmektedirler.

Diğer etnik uyuşmazlıklar, kurumsal siyasetler üzerinden ifade edilmemektedir. Almanya'da yerli halk ile göçmenler veya Amerika'daki siyahlar ile beyazlar arasındaki çatışmalar genellikle gündelik olaylarda kendini göstermektedir. Diğer bir deyişle, etnisite, karmaşık toplumlarda pek çok düzeyde etkisini gösteren bir konudur.

Etnisite, her zaman mutlaka uyuşmazlık doğurur diye birşey yoktur: görüntü yönetimi, dini kültler ve diğer barışçıl olgularla, durumlara ilişkin gündelik tanımlamalar üzerinden oldukça gürültüsüz bir şekilde ifade edilebilir. Karşılıklı etkileşimlerden iç savaşa kadar yelpazenin farklı düzeylerinde tespit edilebilmektedir.

Bir başka şekilde söylemek gerekirse, etnisite olgusu oldukça karmaşık birşeydir. Gündelik dilde 'etnik grup' kavramı normalde kültürel olarak çoğunluktan ayırdedici özellikleri olan azınlıkları tarif etmek için kullanılmaktadır ve bu anlamıyla kavram, New York'taki yahudilerden Brezilya'daki Yanomamölülere kadar değişen oldukça farklı durumlardaki grupları içine almaktadır. Antropolojide, 'etnik grup' ifadesi, ayrıca çoğunluktaki grupları ve mensuplarının birbirlerini kültürel olarak ayırdedici bir yerde gördükleri gruplar arasındaki ilişkiyle ilgili olarak da etnisiteyi betimlemek için de kullanılabilmektedir.

Ancak bu konu hala oldukça muğlaktır. İsterseniz biraz spesifik olarak ele almaya başlayalım.

KÜLTÜREL FARKLILIKLAR ARASINDAKİ İLETİŞİM

Yalnızca güçlü bir topluluk kimliğine sahip etnik grupların mensupları arasında değil aynı zamanda genel bir görüş olarak, etnisitenin 'nesnel kültürel farklılıklar'la bir ilişkisinin de olmadığı düşünülmektedir. Bu bize kültürel farklılıklar arttıkça etnisitenin de daha önemli hale geldiği ve bu olgunun, farklı grupların birbirlerinden, görece yalıtılmış olarak yaşadıkları ve sosyo-kültürel olarak farklı doğrultularda gelişim gösterdikleri gerçeğini göstermektedir.

Etnisite üzerine yapılan antropolojik araştırmalar, bu varsayımın doğru olmadığını göstermiştir. Gerçekte, etnisite genellikle grupların kültürel olarak birbirlerine yakın ve düzenli temas halinde oldukları bağlamlarda çok daha önemli bir hal almaktadır. Bu nedenledir ki antropoloji, günümüzün çelişkisi olarak görünen, tam söylersek pekçok durumda kültürel farklılıklar, artan temasa ve genel modernleşme sü-

reçlerine bağlı olarak daha az görünür olmaktalarsa da etnik kimlik ve bilincin giderek daha bir önem kazanması durumuna cevap verebilecek konumdadır. İnsanlar, daha çok birbirlerine benzedikçe ayırdedici tarafları konusunda daha kaygılı bir hale gelmektedirler.

Bateson (1979), bir fark yaratmak ve böylelikle yeni bir bilgi oluşturmak için her zaman bir şeyden iki tane olması gerekir diye yazmıştır. Bu görüş doğrultusunda, diyebiliriz ki kendi başına yalıtılmış halde bir etnik gruptan söz etmek absürttür. Biz, kendimizi başkalarıyla kurduğumuz temaslar sonucunda keşfederiz ve bu nedenle, 'yalıtılmış bir etnik grup'tan bahsetmek tek elle alkış tutulabileceğini söylemek gibidir ve dolayısıyla da saçmadır. İki grubun kültürel olarak ayırdedici olması gerçeği etnisite oluşmasını sağlayıcı değildir. Bu iki tarafın mensupları arasında da asgari bir temas olması lazım gelir. Bu nedenle, farklı etnik grubun üyelerinin farklı olmalarına ilaveten ortak paylaştıkları –etkileşim temeli için- birşeylerin olmasının da zorunlu olduğu sonucuna varabiliriz.

Etnisite, kurulan etkileşim sonucu kültürel farklılıkların uygunlaşmasıyla oluşmaktadır. Dolayısıyla burada önemli olan, kültürel olarak 'gerçekte ne tür farklılıkların olduğu' değil neyin sosyal açıdan uygun olduğudur. Tayland'daki etnik ilişkiler üzerine yazdığı bir makalesinde Michael Moerman (1965), bilgi kaynaklarından pek çoğunun, kendi karakteristiklerini oluşturan şey olarak gördükleri kültürel özgünlüklerden söz ettiklerini ama gerçekte bu özellikleri, komşularının taşıdıklarını göstermektedir. Gerçekten de çok-etnisiteli topluluklarda kültürel farklılıkların niteleyicisi olarak çok çeşitli kıstaslar – dış özellik (dış görünüş veya 'ırk'), dil, din ve hatta kıyafet gibi- kullanılabilir. Eğer bu türden bir niteleyici, sosyal olarak etnik karşıtlığın bir göstergesi kabul edilirse o takdirde, 'nesnel kültürel farklılıkların' göz ardı edilebilirliğinin fazla bir önemi olmayacaktır.

Fredrik Barth (1969), etnisitenin sosyal doğası üzerine oldukça etkili bir makalesinde, daha sonradan oldukça etkili bir görüş olacak olan etnisite çalışmalarında sosyal süreçlere odaklanmak yerine kültürel içerik veya öz üzerinde durmanın daha önemli olduğunu savunan görüşü açıkça eleştirmiştir. Barth, ondan ön-

ceki tıpkı Moerman (ve Leach, Mitchell ve diğerleri) gibi 'kültürel özelliklerin' etnisiteyi şart koşmadığı üzerinde durmakta ve araştırmaların odağının, barındırdıkları 'kültürel malzeme' yerine gruplar arasındaki sosyal sınır olması gerektiğini belirtmektedir. Gerçekte, demektedir, etnik gruplar arasında ne kadar sınır olursa olsun sürekli bir insan ve bilgi akışı söz konusudur. Eğer bu türden bölünmeler sürdürülürse bunun sebebi belirli bir sosyal uygunluğa sahip olması, olmalıdır. Örneğin Sudan'daki yerleşik Furlarla göçebe Baggaralar arasındaki ilişkide ekonomik bir tamamlayıcı unsur vardır. Bu iki grup, mal alışverişi anlamında, karşılıklı olarak birbirlerine bağımlıdırlar ve birbirlerini tamamlayıcı bir ekolojik denge içerisindedirler. Gunnar Haaland'ın (1969) gösterdiği gibi bir Fur, yaşam tarzını değiştirmek suretiyle bir Baggara olabilmektedir tıpkı Leach'ın (1954) bir Kachin'in Shan olabileceğindeki örnekte gösterdiği gibi fakat bu etnik grupları ayıran etnik sınır, süreç içerisinde dokunulmadan öylece bırakılmaktadır.

Barth, ortaya koyduğu etnisite modelinde dinamik ve müzakere edilebilir bir etnisiteler-arası ilişki imgesi sunmakta olan sosyal süreç üzerinde durmaktadır. Bu nedenledir ki etnisitenin bir kişi ya da gruba ait bir mal değil iki taraf arasında kurulan ilişkinin bir yönü olarak görülmesi daha doğrudur. Buradan hareketle, denebilir ki bir etnik grubun varlığı, onun mensupları ve dışardakilerce kültürel ayırdediciliği, genel bir tanımayla, sosyal ve ideolojik olarak teyit edilmelidir. Buna ek olarak, bu kültürel ayırdediciliğin de din, evlilik (bir endogami kuralı olarak), dil veya iş gibi sosyal uygulamalarla ilişkili olması zorunludur; bir etnik kimliğin varlığını koruyabilmesi için en azından aktörün içinden geçtiği sosyal durumların bazılarında müdemiç olması gerekmektedir.

Etnisitenin, Barth'ın derlediği nüshada ele alınmayan fakat günümüzün pek çok toplumunda siyaseten büyük önem arzeder hale gelen bir başka boyutu da aynı anda hem bir köken miti olarak ortak bir kültür iddiasını meşrulaştıran ve hem de etnik bir grubu geniş bir akrabalık topluluğu gibi resmetmeye yarayan, ortak bir tarihe sahip olunmasıdır (Tonkin v.d. 1989).

SOSYAL SINIFLANDIRMA VE STERYOTİPLER

Copperbelt'de (16. Bölüm) şehirleşme üzerine yapılan çalışmalar, Barth tarafından sistematik olarak sunulan gerekçelendirme çizgisiyle ilişkilidir. Mitchell, *The Kalela Dance* (1956)'da etnisite veya 'kabileciliğin', nasıl kişilere dair yapılan pratik ve gündelik sınıflandırmalar aracılığıyla ifade edildiğini açıkça göstermektedir. Kuzey Rhodesia'daki maden bölgelerindeki çok-etnikli durumda etnisite, her zaman derece farklılıklarıyla ilgili olmayıp, son kertede şehirlilerin hala kendi köyleriyle olan bağlantılarını ve geleneksel evlilik kurallarını korudukları sosyal örgütlenmeye dayanmaktadır. Buna karşın, etnik sınıflandırma, insan 'türleri' arasında bir ayrım sağlamak suretiyle sosyal çevre içerisinde bir düzen oluşturulmasıyla alakalıdır. Bu tür bir sınıflandırmanın, güç farklılıklarıyla bir ilişkisi oladabilir, olmaya da.

Sosyal sınıflandırmaya dair bir sistemin etkili olabilmesi için insanların buna inanması lazımdır. Kendi gruplarına mensup olanları başka gruplarınkinden ayıran bir takım farklılıklar bulunduğuna ikna olmalıdırlar. Birbirleri arasındaki farklılıkları göz ardı ederek sadece benzerliklere odaklanmış kişilere dair sınıflandırma, steryotiplerin etkili olmasına dayanmaktadır. Steryotipler, başka gruplara dair geleneksel olarak söylenegelen ve doğru olduğu düşünülen kültürel özelliklere dair basite indirgeyici betimlemelerdir. Kimi, kadınlara, işçilere, kraliyet ailelerine karşı steryotiplere sahip olabilir; mesela, homoseksüelliğin, 'efemineliğin' bir sonucu olduğuna dair yaygın bir steryotip vardır. 'Yahudiler, haristir' veya 'Fransızlar, tutkuludur' gibi ifadeler, bireysel değişkenlikleri göz önünde tutmayan steryotip ifadeleridir. Etnik steryotipler genellikle ahlaki olarak kınanan şeylerdir ('Hintliler, bencildir', 'Asla bir Araba güvenme' gibi) ve başkalarına dair bu tür imgeler, grup dayanışmasını, sınırları ve bir kimsenin algısını güçlendirici olabilmektedir. Çok-etnikli toplumlarda, insanlar arasında kendilerine dair de yaygın steryotipler söz konusudur; buna bir örnek olarak kendilerini toplu halde diğer etnik gruplara kıyasla dürüst ve cömert olarak betimleme eğiliminde olan Marutilerdeki melezler gösterilebilir (Eriksen 1988).

Etnik Anomaliler

Sınıflandırma ve kozmoloji çalışmasında *anomoli* terimi, sınıflandırmaya dair sosyal sisteme uymayan hayvanları, bitkileri ve diğer olguları betimlemek için kullanılmaktadır. Lelelerde, pangolin bir anomalidir (Douglas 1975) ve on dokuzuncu yüzyılda keşfedildiğinde gagalı-ördek, Linnean sınıflandırma sistemi içerisinde bir anomali olarak görülmüştür: gagasıyla yumurta bırakan bir memeli.

Anomaliler, sosyal sınıflandırmada da oluşmaktadır. Bir anomali, etnik bir sınıflandırma sistemi içerisinde, örnek vermek gerekirse zenginliğin Suriyelilerin tanımlayıcı karakteristiği olarak görüldüğü Trinidad'da, fakir bir Suriyeli olarak görülebilir. Çingene kimliğinin, sembolik olarak düşük bir eğitimle ilişkilendirildiği pek çok Avrupa toplumunda iyi eğitimli bir Çingene, bir anomali olarak gözükecektir. Dahası, pek çok toplumda etnik olarak karışık evliliklerden olma çocuklar anomaliler olarak tasavvur edilmektedirler.

Kimi çok-etnikli toplumlarda, kişilere dair bütün kategoriler anomalik olarak görülebilmektedir. Trinidad'da, etnik sınıflandırma sistemine dair temel çelişik ikilik, Afro-Trinidadlı/Hintli karşıtlığıdır. Afrikalı/Hintli birlikteliğinden olma çocuklar yerelde *douglaslar* olarak bilinmekte ve sınıflandırma sistemi içerisinde 'hem hem de', 'ne ne de' arasında gidip gelen rahatsız bir konumda kalma eğilimindedirler. Marutilerde, *gens de couleur* veya 'mulatteolar'ın yani Afrikalı/Avrupalı kökeninden gelen karışmış insanların durumunda somutlaşan benzer bir açmaz yaşanmaktadır. Bu insanların ne beyaz Marutililerin etnik topluluğuna katılmalarına izin verilmekte ve ne de siyahi Melezlerce (Afrika kökenlilerce), iyi Melezler olarak görülmektedirler. Çoğunlukla, *kreol fer blan* –beyaz gibi olmaya çalışan Melezler- olarak siyah işçi sınıfından diye betimlenmektedirler.

Sistematik bir açıdan bakıldığında, etnik anomaliler hegemonik bir sınıflandırma sisteminin, bir başlarına kalmış 'mağdurları'dırlar. Buna karşın aktör açısından bakıldığındaysa zaman zaman sözgelimi hem Afrikalı ve hem de Hintli olmayı başarmış olarak görülebilen ve stratejik olarak bu kimlikler arasında değişkenlik gösterebilen etnik girişimcilerdirler (Eriksen 1993a).

Steryotipler ile 'gerçeklikler' arasındaki ilişki hakkında genelleme yapmak imkansızdır. Steryotipler, abartılıdırlar, açıkça genellemecidirler ve ideolojik olarak sosyal gerçekliklere dair betimlemelerle yüklüdürler. Marutilerdeki melezler, Hintlileri hasis olarak betimlediklerinde bu steryotip, aslında, Hintlilerin kendi kendilerini çalışkan ve sorumlu olarak görmelerine karşılık gelmektedir. Steryotipler ayrıca kendi kendini doğrulayan kehanetler gibi bir işlev görebilir. Örneğin baskı yapan bir grup, baskı gören grubun okuldaki başarısızlığı üzerinden sistematik bir baskıyla onların doğuştan geri zekalı oldukları yolunda ifadeler üretebilir.

Ayrıca sosyal gerçekliklerle net bir ilişkisi olmayan pekçok steryotip vardır. Buna, pek çok toplumdaki yamyamlık suçlaması tipik örnektir: bu suçlamalar genellikle doğru değildir çünkü (Arens 1978).

Steryotipler, etnik sınırlara ideolojik meşruluk kazandırırlar ('Bunlardan biriyle evlenilmez!') ve grup içi dayanışmayı güçlendirirler ('Onlara benzemememiz iyi bir şey'). Steryotipler, bir derecelendirme sistemiyle birleştiklerinde destekleyici ve güçlendiricidirler.

DURUMSAL ETNİSİTE

Copperbelt'e dair yapılan çalışmalardan edinilen önemli bir içgörü, etnisitenin göreceli ve belirli bir dereceye kadar da durumsal olduğudur. Mitchell'in (1966) ifade ettiği gibi bir erkek, bazı durumlarda kabile üyesi ve başka bazı durumlarda da ücretli bir çalışan gibi davranabilir. Bir İngiliz şehrinde Kuzey Hindistan'dan bir Brahman için yerli bir İngiliz'in onu Jameika'dan gelen 'kara-kafalı' bir göçmen (geniş anlamda, 'beyaz olmayan göçmenler' kategorisinde) olarak görmesi oldukça onur kırıcı olabilir. Bu kimse kendisini, 'temiz' ve beyaz olarak görebilir ve muhtemelen kendisinin Jameikalılardan başka bir kategoriye ait olduğu konusunda yerli İngiliz'i ikna etme yoluna gidecektir. Kimlik üzerinde yapılacak bu tür bir müzakere, yapılan ideolojik betimlemeler ve hatta dünya görüşleri arasındaki bir rekabet olarak dün-

yanın etnik kavramlarla nasıl görüldüğüne dair farklı görüşler arasında yaşanan bir mücadele olarak sayılabilir. Zarar verici bir takım etnik steryotiplerin mağduru olabilecek bazı gruplar, etnik temelli yapılan ayrımların alakasız olduğunu ileri sürebilir veya büyük ölçüde Bisipara'daki Pan kastında görüldüğü üzere, stratejik olarak bütün kast sistemini reddetmek için sistemi, kendi lehine istismar etmeye çalışıp durarak yaygın steryotiplere karşı meydan okuyabilirler (bkz. 10. Bölüm).

Etnisitenin durumsal yönü, pek çok antropolog tarafından ortaya konulmuştur. Norveç'in kuzey sahillerinde, Kutba yakın yerlerdeki etnik ilişkilere ilişkin yaptığı çalışmasında Herald Eidheim (1971), etnisitenin, Norveçliler ve Samiler arasında nasıl da çeşitli türdeki durumlarda, çeşitli biçimlerde önem arzettiğini göstermiştir. Eidheim burada, temel etnik süreçleri betimlemek için dikotomizasyon ve komplemantarizasyon kavramlarını öne sürmektetir. Dikotomizasyon, etnik ilişkilerin karşılıklı müzakerelerle açımlanmasına atıf yapmaktadır: Samiler, kendilerini Sami-olmayanların (genellikle Norveçlilerin) zıttı olarak tanımlamaktadırlar. Komplementarizasyon ise daha ziyade her iki grubun da kültürel olarak ayırdedici ve yapısal olarak eşit gözüktükleri ortak bir dil içerisindeki etnik ilişkilerini ifade eder. Dikotomizasyon, öteki grubun daha aşağıda görüldüğü ('Samiler kötüdür' gibi vb.) steryotipler üzerinden ifade edilirken; komplementarizasyon, Norveç ve Sami tarihinin her ikisinin de öğretildiği okullar üzerinden ifade bulur. Komplementarizasyonda, öteki grubun da *kendi* tarihi, dini, halk müziği ve sanatı bulunmaktayken, bir grubun üyelerinin, bizim kendi tarihimiz, dinimiz, halk müziğimiz ve sanatımız vardır diyerek doğrudan doğruya öteki grupla bir karşılaştırma içerisine girmesi söz konusudur. Eidheim ayrıca Samiler hakkındaki yaygın ve özünde yanlış olan steryotipleri de ortaya koymuştur. Pek çok Norveçlinin kafasındakinin zıttına bu insanlar, 'kirli', 'alkolik' veya 'putperest' değillerdir.

1960'ların başlarında, sahil bölgesindeki Samiler kültürel olarak yaftalanmış bir gruptu, yani baskın olan Norveçlilerin horgörüyle baktıkları insanlardı. Bu nedenle, kamusal bağlamlarda, caddede, sokakta, alışveriş yerlerinde, vapurda vs. kendi etnik kimlik-

lerini yeterince ortaya koyamıyorlardı. Daha sonra kendilerini Norveçli olarak yansıtmaya ve bu yaftadan kurtulmak için aşırı bir Norveç kültürü vurgusu yapmaya başladılar. Bununla birlikte, 'kapılar ardında' -ki özel durumlarda her zaman için Sami diliyle konuştular- kendi ortak kimliklerini ifade ettiler.

Bu tür bir etnik çalışmadan çıkarılacak teorik husus, etnisitenin, ilişkiye ve sürece bağlı birşey olduğudur: bu bir 'şey' değil, sosyal sürecin bir yönüdür. Bu, bireyleri etnik gruplara bağlayan duygu ve kültürel mirasın, bir anlamda, 'gerçek' olmadığı anlamına gelmez (A.P. Cohen 1994; Jenkins 1996) sadece başkalarıyla olan ilişkilerde operasyonel hale gelmiş demektir.

ETNİK KİMLİK VE ÖRGÜTLENME

Etnik ideolojilerdeki önemli bir unsur, grubun tarihsel olarak devamlılık gösterdiği düşüncesinin olmasıdır. Ortak bir tarih ve gelenek olduğu iddiasında olan bu gibi ideolojiler, etnik grubun 'doğal' olduğu izlenimi verirler ve çok uzun zamandan beri bir kültürel devamlılık olduğu düşüncesiyle rahatlık içerisinde hissederler. Bu yolla, her etnik ideoloji, kültürel bir aidiyet ve güvenlik hissi vericidir. Bu tür ideolojiler ayrıca doğal olarak, siyasal bir boyuta da sahiptirler. Hem etnik kimliğin (grup kimliği) ve hem de etnik örgütlenmenin (siyaset) her ikisi de önemli birer etnisiteyi tamamlayıcı ifadelerdir. Bununla birlikte, biz duygusu ne kadar güçlü olur ve mensuplarına olası bir etnik örgütlenme ve birliktelik önerebilirse büyük ölçüde değişkenlik gösterecektir. Bir toplumda etnisitenin varolduğu gerçeği, onun o toplumun gündelik yaşamı veya siyaseti üzerindeki görece önemine dair herhangi bir gösterge niteliği taşımamaktadır. Etnik kimlik, bir kimsenin etnik mensubiyetinin göz ardı edilebilecek sayıdaki bir bağlamda sosyal olarak ilgili olabileceği ve bir kimsenin algısının etnik olanın yanı sıra pek çok başka unsurdan oluştuğu anlamında durumsal olarak ve mutlak manada değişkenlik gösterebilmektedir. Örneğin, yerliler hariç olmak üzere yakın zamanlarda başka kıtalardan oraya göç etmiş olan insanların torunları olan Amerikalılar, sosyal kökenleriyle, pek çok du-

rumda çok küçük bir bağlantı kurmaktadırlar. Mesela Minnesota civarındaki İsveçli-Amerikalıların etnik kimliği, yıl boyunca yapılan iki veya üç kamusal ritüel ile görünür olmakta; geriye kalan zamanlarda sıradan ve tiresiz Amerikalılar gibi davranmaktadırlar. Bunun tersine olarak, Guetamala'nın yüksek bölgelerinin gündelik yaşamında Latinler (İsyanyolca konuşan melez kökenliler) ile Mayalar arasındaki dikotomizasyon oldukça güçlüdür ve bir bireyin yaptığı neredeyse herşey –kıyafetten, yemeğe, dile, çalışma biçimine ve vücut diline kadar-, öteki köylülerce kolaylıkla etnik mensubiyete dair bir ifade olarak algılanabilmektedir (Nash 1988). Yerel topluluk daha önce olduğu gibi etnisite ile yoğrulmuştur.

Etnik kimlik ile orgütlenmeden hangisinin daha temel olduğuna dair uzmanlar arasında bir görüş birliği yoktur. Bazıları kimliği, 'biz-duygusu' olarak etnisitenin ve yeni alana bağlayan toplu duyguları aktarmayı içeren etnik temelli siyasetin en temel yönü olarak görmektedirler. Nijerya, Sierre Leon ve Londra'da etnisite üzerine çalışmalar yapmış olan Abner Cohen (1969, 1981, 1993) bunun tam karşısında bir konumu yansıtmaktadır. Onun görüşüne göre etnik örgütlenme –grup çıkarlarının peşinden gitme- etnik kimliğin *raison d'étre*'sidir; örgütsel bir odağa sahip olmadığında kimliğin silineceğini ve biz-duygusuyla birlikte etnik dayanışmanın da aslında özellikle kıt kaynaklar üzerinde yapılan rekabet bağlamlarında sosyal ve siyasal süreçler üzerinden üretildiğini düşünmektedir.

Her ne kadar Cohen'in etnisite üzerine özünde siyasal bir olgu olan görüşü modern toplumlarda bu konunun çalışılması için kesinlikle değerli ise de etnisite üzerine yapılan araştırmalar, burada pek çok değişkenliğin söz konusu olduğunu göstermektedir. Gerçekleştiği haliyle etnisite, açıkça görüldüğü gibi –sembolik ve sosyal veya siyasal- her iki boyutun bir kombinasyonudur. Yine açıkça görüldüğü gibi etnik ideolojiler, her ne kadar istismar edilebilmektelerse de esas olarak kültürel bir 'ham madde'ye dayanırlar. Bununla birlikte, etnisitenin kimlik temelinin bazı yönleri istismara açık değildir. Net bir şekilde, bir iktidar aracı olarak etnisiteyi istismar etmeye karar vermiş olan Marutilerdeki Hint politikacılar, eğer kendilerini Müs-

lüman olarak tanıtırlarsa Hintlileri tek bir oy için bile ikna edemeyeceklerdir. Diğer taraftan, Hint kökenlileri etnik unsurlara göre oy vermeye ve böylelikle de müşterek bir Hint ideolojisi inşa etmeye katkı yapmaya ikna edebilmektedirler.

Bunun yanı sıra etnik kimliklerin, bunu 'önemsemeseler de' taşıyıcıları için önem arz etmeye devam edebileceği ileri sürülmüştür. Marutilerdeki Melezler, buna bir örnek olabilir: bunlar siyasal olarak oldukça zayıf bir örgütlenmeye sahiptirler ve kendilerinin, iş piyasasında ve siyaset sahasında öteki gruplarla rekabet etmelerini zorlaştıran, kurtulunması mümkün olmayan bir takım kültürel özelliklere sahiptirler (Eriksen 1988). Yine de etnisiteyi, bir tür siyasal örgütlenme biçimi olarak çalışmış olan Cohen ve diğerlerinden edinilebilecek önemli bir içgörü, etnisitenin genel anlamda en büyük önemi, her iki ya da bütün gruplarca değerli olarak görülen kıt kaynaklar üzerinde yaşanan siyasal ve ekonomik bir rekabet ifadesi oluşturduğunda, kazandığıdır.

Dolayısıyla etnisitelere dair dereceler vardır. Don Handelman (1977), dört düzey arasında bir ayrıma gittiği etnik kaynaşmaya dair bir dereceler tipolojisi geliştirmiştir; başka bir şekilde söylersek, sosyal ve kültürel öneme dair dört ayırdedici derece olarak etnikler-arası bağlamları sınıflandırmıştır. Onun bu kaynaşma dereceleri şöyledir.

Etnik kategoride, kimlik olarak etnisite, köken mitleri ve endogami ile pek çok kuşaklar boyunca yeniden üretilmektedir. Hanehalkı dışındaki sosyal alakası ve örgütlenmelerin akrabalık düzeyindekileri gözardı edilebilir niteliktedir.

Etnik ağ, etnik çizgileri izleyen değer akışının eşlik ettiği kişilerarası bir etkileşim sistemidir. Örneğin, akrabalığın ötesindeki etnik ağlar iş, ev veya eş ararken yardımcı olabilmektedir.

Üçüncü düzey, belirli açılardan müştereken örgütlendiği *etnik bir birliktir*. Bir bütün olarak etnik grup adına tanımlanan ortak hedefler peşinde koşan hedefe-yönelimli toplu bir örgütü içermektedir.

Handelman, son olarak *etnik topluluktan* söz etmektedir. Burada net bir toprak temeli olan etnik bir grup söz konusudur. Bunda

en üst düzeydeki etnik birliktelik olan grup üyeleri, etnik kimlikleri üzerinde ortak çıkarları, etnik ağları, etnik birlikleri ve toprak sahipliğini paylaşmışlardır. Neredeyse bütün kıt kaynakların bu şekilde etnik grupların elinde bulunduğu bir toplumda, ne siyasetin ve ne de işbölümünün etnik ayrımlarla güçlü bir bağıntı içinde olmadığı toplumlardan çok daha 'etnikleşme' –etnisitenin siyasette ve gündelik hayatta daha yaygın bir boyut haline gelmesi- özelliği göstereceği açıktır. Dolayısıyla etnisitenin görece önemiyle ilgili derecelendirmede önemli farklılıklar vardır.

Etnik kimlik ve etnik örgütlenme arasındaki açık ikilik –'Onda benim için ne var?' yerine kişisel tatmin- ya sadece madolyonun iki yüzü olduğu sonucuna vararak veya etnisiteyi, bütün sosyal olguya akraba birşey olarak kavramsallaştırarak üstesinden gelinmesi mümkündür. Simon Harrison (2000), Weiner'in yabancılaşılamayacak sahiplikler (bkz. 12. Bölüm) kavramına dayanarak sonuncusunu yapmıştır. Harrison, etnik kimliğe ait sembolleri ve niteleyicileri, benliğin, alınıp satılamayan, merkez unsurları olarak ele almaktadır. Bir grup, 'kaçak olarak' veya ticarileştirerek bir başka gruba ait sembolleri istimlak etmeye çalıştığında (örn. 10. Bölümde ele alınan Sanskritçe örneğinde olduğu gibi), asıl grup, kendi olmasını sağlayan sembolleri, bilgi yığınını ve araç gereçleri içeren etnik mal varlığını koruma yoluna gidecektir. Bu gibi durumlarda kimlik ve siyaset içiçe geçer.

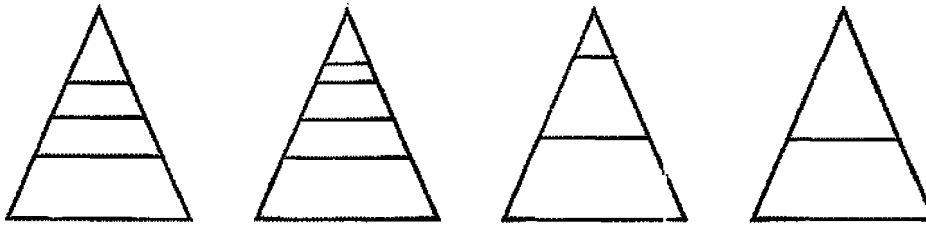
ETNİSİTE VE DERECE

Diğer toplumlarda olduğu gibi çok-etnikli toplumlarda da insanların ve etnik statülerin sınıflandırılması için varolan bir dizi kıstas, hiçbir zaman için, sosyal sınıflandırmaya dayalı bir sistem içerisindeki kişinin konumunu betimleyebilmek için yeterli bilgiyi vermez. Etnik kategoriler veya gruplar, cinsiyete, yaşa ve (çoğunlukla da) sınıfa göre içsel olarak farklılaşmaktadırlar ve ayrıca enisite ile doğrudan bir ilişkisi olmayan farklılaşma için de başka bir takım bağımsız kıstaslar vardır. Bu duruma, Hint Okyanusunun güney-batısında çok-etnikli bir ada devleti olan Marutilerden bir örnekle açıklık kazandırabiliriz (Eriksen 1988, 1992, 1998).

Rajiv ve Kumar, her ikisi de 30'lu yaşlarda Hintlidirler. Buna karşın Maruti toplumundaki konumları, oldukça farklıdır ve cinsiyet ve yaşlarının dışında ortak olan tek yönlerinin, etnik kimlikleri olduğu söylenebilir.

Rajiv, onu Brahman kılan Babojee kastına mensuptur; diğer bir deyişle, en yüksek kastlardan birinin üyesidir. Vacoalarda iş yapan zengin bir tüccarın oğludur ve bir gün şu anda çalışanı olduğu babasının işinin başına geçeceği bilinmektedir. Rajiv'in ayrıca bir kaç yıl içerisinde kendi kastından bir kız bulmak için Hindistan'a gitmesi de beklenmektedir. Lucknow Üniversitesi'nden aldığı lisans derecesi vardır. Creole'ye (ana dili) ve akşamları devam ettiği Hintçeye ek olarak İngilizce ve Fransızca bilmektedir. Bir arabası vardır. Rajiv'in pek çok akrabası ve yakını, başka kastlardandır; ve hatta bazıları da başka etnik gruplara mansuptur.

Kumar ise Marutilerdeki en aşağı kastlardan biri olan Ravi Ved kastındandır. Tıpkı babası gibi o da Flacq'da şeker kamışı işçisi olarak çalışmaktadır ve aile, aynı bölgedeki kiralanmış, küçük bir evde yaşamaktadır. Kumar, zar zor okuyup yazabilmektedir ve sadece Bhojpuri (kırsal bir Hint aksanı) ve Marutilerdeki aşağı kastlarda konuşulan dil ve Creole konuşulduğunda anlayabilmektedir. Köyünden bir kızla evlidir ve iki çocuğu vardır. Kumar'ın kişisel ağı, tıpkı kendisi gibi hepsi de aşağı Hint kastlarından olan büyük ölçüde hısım akraba, komşular ve işyerinden arkadaşlardan oluşmaktadır.



Tablo 17.1. Maruti toplumundaki dereceler üzerine dört ayrı bakış açısı.

Sınıfsal bir analize tabi tuttuğumuzda Kumar, işçi sınıfına mensupken Rajiv, burjuvazi olacaktır. İkisinin yaşam biçimleri pek çok açıdan oldukça farklıdır ve bu anlamda Kumar, Rajiv'den çok şeker fabrikasında çalışan Melez çocuklar ile ortak yönlere sahiptir. Buna karşın her ikisi de aynı partiye, Hint-ağırlıklı İşçi Partisine oy vermektedir.

Marutilerde, sınıf farklılıkları ve kırsal-şehir karşıtlığının, etnik farklılıklardan daha temel olduğu fikrini savunan siyasal örgütlenmeler ve partiler vardır. Bunlardan bazıları, bazı dönemlerde elde ettikleri başarıların keyfini sürmüşlerdir; örneğin 1970'lerde, etnik kökenlerini bir tarafa bırakarak Melezler, Hintliler ve Müslümanların, hep birlikte devlete ve yerel sermayedarlara karşı gittikleri iki genel grev yapılmıştır. Bu bize, etnisitenin sosyal öneminin kesin ve genel geçer birşey olmayıp müzakere edilebilir olduğu gerçeğini göstermektedir.

Marutilerden edindiğimiz bu örnek, etnisitenin sınıfları aştığını göstermektedir. Bununla birlikte, pek çok toplumda, bazı etnik grupların ötekilerinden daha üst bir derece elde edebilmesini sağlamak amacıyla etnisite ve sınıf arasında güçlü bir bağıntı olmaktadır. Pek çok Karayip toplumu, ten renginin çoğunlukla bir sınıf mensubiyeti gibi algılandığı böylesi bir kalıbı ortaya koymaktadır. Dahası, bazı bölgelerde bir kimsenin sınıfını değiştirmek suretiyle etnik kimliğini de değiştirmesi mümkün olabilmektedir. Peru'da, Yerlilerin yaşam tarzlarını ve harici belirticileri (kıyafet, dil) edinmek suretiyle Latin olabilmeleri mümkündür (van den Berghe 1975). Marutilerde, Melezler yerel olarak Avrupa türü yaşam tarzı olarak görülen belirli şeyleri edindiklerinde *gens de couleur* ('renklenmiş') olarak görmekte ve başkalarınca da öyle görülmektedirler.

Hem sınıf ve hem de etnisitenin her ikisi de birer sosyal farklılaşma ve derece kıstasıdır. 10. Bölümde ele alınan kast-sınıf ilişkisine gelince bunlardan hiçbiri bir diğerine indirgenemez fakat birbirlerini etkilerler. Örneğin, Trinidad'daki Çinliler önceleri fakir ve belli bir dereceye kadar da hakir görülürlerken zamanla aşama aşa-

ma, adadaki en zengin grup haline gelmişlerdir. Bunun bir sonucu olarak, karışık bir kökenden gelen insanlar, şimdilerde kimliklerinin 'Çinli' yönlerine aşırı bir vurgu yapmaktadırlar. Her ne kadar etnisitenin bir sınıfa ait olunduğunda edinilebildiği yönünde genel bir varsayım varsa da bu şekilde bir kimsenin, belli durumlarda etnik mensubiyetini değiştirmesi mümkün olmaktadır.

Cinsiyet de ayrıca etnisitenin önemini etkileyebilecek sosyal farklılaşmanın bir boyutudur. Çeşitli antropologlar, cinsiyetin özellikle de etnik sınırların ötesine geçen dayanağı geliştirebilen ve bu sayede, bu sınırları daha az katı hale getirebilen kadınlar arasındaki bağlılığın ötesine geçebilecek bağlar oluşturabilmektedir (Little 1978).

Eğer sınıf ve etnisite arasındaki ilişkinin analitik olarak yakalanması zorsa da bir tarafta sınıf, diğer tarafta da cinsiyet ile etnisite arasındaki ilişkiyi tam olarak kavramak da daha kolay birşey değildir. Fransız-Marutili üst sınıfa mensup bir kadının pek çok açıdan alt-sınıftaki bir Hintliden ve tarla işçisinden daha üst bir dereceye sahip olacağı açıktır. Aynı zamanda, erkeğin cinsiyetine bağlı olarak bayandan daha üst dereceye –veya güce– sahip olabildiği algılanabilir durumlar da vardır. Eğer toplumun kamusal alanlarında –özellikle de siyasette- erkekler baskınsa, Hintli işçinin eşi, az veya çok 'Çocuk, Mutfak ve Kilise'ye yani tam adıyla özel alana, katı bir şekilde mahkum olacakken, oraya katılabilmekte ve rekabet edebilmektedir.

Her iki olgu da güç farklılıkları ve kamusal alandaki rekabetle ilişkili olduğundan etnisite ve sınıf, belirli bir dereceye kadar karşılaştırılabilir şeylerdir. Bunun tersine olarak cinsiyet, hem etnisitenin ve hem de sınıfın ötesine geçmekte ve bunlardan hiçbirine basit şekilde bağlı olmamakta ve bütün bunlara rağmen hala pek çok sosyal durumda önem arzetmektedir. Bu nedenle burası sınıf, cinsiyet ve etnisitenin hangisinin en 'temel' olduğuna karar verme yeri değildir. Buna karşın yine de aktörlerin pek çok toplumda etnisite ve cinsiyeti verili ve sınıfı da kazanılan bir şey olarak gördükleri, bir gerçektir. Böylelikle etnik statü, diğer statülerden daha zorlayıcı ve daha zorunlu bir statü olarak gözükmektedir. Dolayısıyla, bir kimse mensup olduğu sınıfı sosyal hareketliliğe bağlı olarak değiştirebilmekte;

fakat pek çok insan için etnik mensubiyeti değiştirmek çok daha zor (ve bazen imkansız) olmaktadır.

KATMANLI KİMLİKLER

Etnik örgütlenme, dışarıda bırakıcı olduğu kadar dahil edicidir de ve etnik kimlik, büyük ölçüde başkalarıyla olan zıtlıklarla tanımlanmaktadır. Yukarıda, etnisitenin tek başına bir kimsenin sosyal kimliğini tanımlayamayacağı belirtilmektedir. Buna sebep, diğer şeylerin yanı sıra her bir kişinin pek çok grubun bir mensubu olması ve bu birlikteliklerden sadece bazılarının etnisite temelinde oluşması gerçeğidir. Örneğin Cris Shore (1993) Italya'nın merkezinde, etnisiteye dayanmayan bir kimlik türü olmakla birlikte yine de içerisinde yer alan insanlar için önem arzeden ve işlev açısından etnisiteye benzeyen komünist kimliğinin inşası hakkında yazarken, özellikle etnik kimliklenme teorisine yaslanmaktadır.

Birincisi, bir aktörün sosyal kimliklerini, küçükten büyük ölçeğe doğru ilerledikçe, artan sayıda insanı içeren bir dizi Çin Kutusu veya içiçe daireler olarak tasavvur edebiliriz. Katmanlı bir örgütlenmeye sahip olan Nuerlerde olduğu gibi (11. Bölüm), bir kimsenin hangi gruba katılacağına, somut durumlar karar vermektedir. Marutilerdeki pek çok sakin için Marutili sosyal kimliği, ne zaman ki adaya büyük sayılarda turistin gelmesi, bölgenin sanayileşmesi ve küresel ölçekte bir rekabet içerisine girmesiyle alakalı bir hale gelmiştir. Aynı anda da akrabalık ve etnik mensubiyet, evlilik ve siyaset gibi pek çok durumda kısmi bir rol oynamaya devam etmiş ve fakat diğer açılardan yerini, daha kapsayıcı olan Marutili vatandaşlığına bırakmıştır. Akrabalık-temelli toplumlarda, bölge ve devlet gibi sosyal düzeyler eğer ki insanların ihtiyaçları büyük ölçüde hanehalkı, sülale veya köy gibi daha alt bütünleşme düzeylerinde karşılanıyorsa anlamsız olabilir.

Dolayısıyla, insanların birbirlerini tamamlayıcı pek çok kimliği vardır ve belirli bir zamanda hangisinin fiilen etkili olacağını içinde bulunulan bağlam belirlemektedir. Katmanlı kimlikler modeli, kim-

liğin 'doğuştan' ve sabit olmadığı fakat birey ve sosyal durum arasındaki karşılaşmalarda kendini oluşturduğu bir hatırlatıcı gibi işlev görmektedir. Katmanlı model, bir kimsenin sosyal kimliklerini sözgelimi dünya vatandaşı, Afrikalı, Kenyalı, Kikuyulu, Murang bölgesinden biri, X klanının üyesi, A sülalesinin mensubu gibi tarif etmemize imkan sağlamaktadır. Bununla birlikte, 11. Bölümde üzerinde durulan katmanlı kimliklerin gösterdiği gibi, bireylerin ayrıca içiçe daireler sisteminin ötesine geçen başka kimlikleri de vardır. Örneğin bir kimse 50 yaşında, erkek, eş, avukat, sosyalist, pul koleksiyoncusu ve benzeri pek çok şey olabilir. Bir kimse küçük çakışmalarla pek çok guruba üye olabilir. Bir uyuşmazlık durumunda, mesela bir partiye, ulusa veya etnik gruba bağlılık gibi kimliklerden hangisinin kabul edileceği, deneyimsel bir sorundur.

GEÇMİŞİN İDEOLOJİK KULLANIMLARI

Daha önce de gösterildiği gibi köken mitleri, içinde bulunulan anı anlamlı kılma, varolan siyasal düzeni meşrulaştırma ve bir grup kimliği oluşturma potansiyeline sahiptir. Günümüzün etnik grupları ve uluslarında tarih de benzer şekillerde kullanılabilmektedir. Her ne kadar yazılı kayıtlar ve arşivler de sözlü aktarımlardan farklı bilgiler sunabiliyorlarsa da onlardan, muğlaklıktan bağımsız değildir ve istenildiği gibi 'kullanılabilmekte', değişken yorumlamalara açık olabilmektedir. *The Invention of Tradition* (Hobsbawn ve Ranger 1983) adlı oldukça etkili eserde tarihçiler ve antropologlar, haldeki belirli bir görüşün meşrulaştırılabilmesi amacıyla geçmişin nasıl manipüle edildiğini soruşturmuşlardır. Başlıktan da anlaşılabileceği gibi odak noktası büyük ölçüde bilinçli olarak icat edilen geleneklerdir; ele alınan örnekler, sömürge imparatorluğunun antik ve 'doğal' olduğu izlenimi vermek için İskoç'un yüksek kesimlerinde, sömürge idaresi yetkililerince icadedilen gelenek ve ritüellerdir.

Bununla birlikte, bir kimseyi yakın zamanlarda oluşturulan 'geleneklerle' sınırlamaya gitmekten ve siyasal gündemleri örtmekten alıkoyan birşey yoktur. Tıpkı komşu ülkelerin tarih kitaplarının gös-

terdiği gibi geçmiş çok başka şekillerde görülebilir. Bir örnek vermek gerekirse, açıkça bilindiği gibi, Napolyon savaşları İngiliz ve Fransız okullarında aynı şekilde öğretilmemektedir. Pek çok ülkede, geçmişe ait olayları 'doğru' şekilde resmetme konusunda hararetli tartışmalar yaşanmaktadır. Halde yaşanan değişikliklere bağlı olarak geçmiş de —en azından otoriter şekilde gösterilen tarihler- değişmektedir. Dünyanın pek çok yerinde, etnik-siyasetin yükselişi geçmişin yeniden ele alınmasında, örneğin Kanada ve Amerika'daki yerlilerin resmedilme biçimlerinde önemli bir etken olmuştur.

Burada genel hatlarıyla verilen etnisiteye dair analitik bakış açıları, etnik sınırların sürdürülmesi ve sosyal inşa, kültürel farklılıkların iletişimi ('gerçek' veya 'kurgusal' olabilir) ve sosyal kimliklenmenin durumsal karakteri üzerine odaklanmıştır. Bazı okuyucular, etnisite üzerine bu görüşlerin analitik olarak kullanışlı olduğuna kuşku yoksa da sıklıkla etnik olarak betimlenen öldürücü uyuşmazlıklar tarafından sarsılan bir dünyayı ele almak için yeterli heyecana sahip değillermiş hissine kapılmış olabilirler. Her ne kadar hepten dışlamıyorlarsa da etnik ilişkilere dair antropolojik modellerin, güç asimetrisini, nadiren önkabul olarak gerektirdiği bir gerçektir. Ayrıca bu bölümdeki etnisitenin kavramsallaştırılmasının büyük ölçüde, mesela Bosna'daki iç savaş, Batı Avrupa'daki ırkçılık veya Guatemala'daki soykırım gibi konular yerine etnik ilişkilere dair biçimsel özellikler üzerinde durduğu da yine bir gerçektir. Ancak bununla birlikte, etnik ilişkiler üzerine standart antropolojik bakış açıları, güç ilişkilerini ve işin şiddet yönünü de göz önünde bulunduran analizler sağlamak suretiyle bu türden çatışmaları anlamamıza yardımcı *olabilmekte*dir.

Siyasal meşrulaştırmalar için etnik kimliklerin kullanımı, yirminci-yüzyıl sonlarının karakteristik bir özelliğidir. Bolivya'da, kırsal kesimlerde faaliyet gösteren Sivil Toplum Örgütleri (STKlar), 1970'lerde baskıya maruz kalmış olan bir sınıfın temsilcileri olduklarını ileri sürmektedirler; aynı gruplar şimdilerde 'Kolombiya-öncesi kültürlerini' temsil ettiklerini dillendirmektedirler. Fakir köylüler için bu geçişin uygulamada, çok küçük bir anlamı vardır. Bu

bölümün başında belirtilen sınıfsal çözümlemeden etnik ilişkilerin analizine geçiş, bir sonraki bölümde milliyetçilik ve azınlık konuları incelenirken detaylı olarak irdeleneceği gibi dünyanın pek çok bölgesinde siyasetin ve kimliklenmenin giderek etnikleşmesine dair varolan bir semptom niteliğindedir.

OKUMA ÖNERİLERİ

Marcus Banks: *Etnicity: Anthropological Constructions*. London: Routledge 1996.

Fredrik Barth: Introduction, içinde Fredrik Barth, ed: *Ethnic Groups and Boundaries*. Oslo: Scandinavian University Press 1969.

Anthony P. Cohen: *The Symbolic Construction of Community*. London. Routledge 1985.

Hans Vermeulen ve Cora Govers, ed: *The Anthropology of Ethnicity: Beyond 'Ethnic Groups and Boundaries'*. Amsterdam: Het Spinhuis 1994.

18

KİMLİK SİYASETİ: MİLLİYETÇİLİK VE AZINLIKLAR

Dünyanın farklı yerlerindeki insanlardan hala farklı sesler gelmekte fakat bugünlerde hemen hepsi de az veya çok aynı şeyleri söylemekte gibiler.

— Ernest Gellner

1960'lardan bu yana, etnografyanın yöntemlerini kullanarak dünyanın herhangi bir yerindeki ideolojileri anlamaya çalışan hemen hiç kimse, milliyetçi ideolojinin ifadeleriyle yüz yüze gelmekten kaçınamamıştır. Milliyetçiliğin gelişimi ve ulus-inşası, dünya çapında yaşanmış olan sömürgecilik ve sömürgeciliğin çözülmesi süreçlerinin önemli, dikkat çekici ve oldukça ciddi sonuçları olan bir boyutudur. Milliyetçilik her ne kadar çok farklı biçimlerde görünebilmekteyse de neredeyse dünyanın her yerinde varolan bir ideoloji türüdür. Bu, bir devletin bütün vatandaşlarının milliyetçi ideolojinin farkında ve destek veren oldukları demek değildir fakat milliyetçilik o kadar önemli bir kültürel olgudur ki 1980'lerden bu yana, antropoloji ve sosyal bilimlerin, analitik olarak kavramak konusunda öncelikli bir konu addettiklerini ima etmektedir.

MİLLİYETÇİLİK VE MODERNİTE

Antropolojide, milliyetçilik genellikle kültürel sınırlarla siyasal sınırların örtüşmesi gerektiği görüşünü savunan bir ideoloji olarak tanımlanmıştır; bu demektir ki devlet, 'aynı türde' insanları barındırmak zorundadır (Gellner 1983). Bütün milliyetçilik savunuları, devlet ile vatandaşların kültürü arasında şöyle veya böyle bir uygunluk öngörürler. Her ne kadar pek çok sosyal kuramcı evvelce milliyetçiliği, belki de yerini modernleşme ve bürokratikleşmeye bırakan, uzak bir dönemin 'arkaik kalıntısı' olarak görmüşse de (örnek için, Weber 1978 [1919]), aşama aşama bunun aslında modernitenin bir sonucu olduğu ortaya çıkmıştır. Gerçekte, bizim bildiğimiz şekliyle milliyetçilik Fransız Devrimi sırasında Fransa ve Almanya'da ortaya çıkmıştır: Fransız Aydınlanması ve Alman Romantizmi içerisinde ikili bir kökeni vardır.

Milliyetçilik ve etnisite çalışmaları arasındaki paralellik açıktır; çoğunluk milliyetçilikler –bazıları tamamı diyecektir fakat bu bir tanımlama meselesidir–, özel bir tür etnik ideolojidirler. Çoğunluk milliyetçi ideolojiler kendi milletlerinin antik bir geçmişe sahip olduğunu ileri sürse de bu durumun ideolojinin kendisi için de böyle olduğuna dair yaygın bir görüş vardır. Burada konumuz bu değildir fakat, gelenek ve gelenekçilik arasında bir ayrıma gitmek yararlı olabilir. Her ne kadar milliyetçilik, varsayılan antik bir kültürel geleneği yücelten gelenekçi bir ideoloji olarak gözükme eğilimindeyse de bu, onun ille de 'geleneksel' veya 'antik' olduğu anlamına gelmez.

1850'lerden bu yana yaşanan Norveç milliyeçiliği örneği bu noktayı ortaya koymaktadır. O zamanlar Norveç, İsveç'le zoraki bir birliktelik içerisindeydi fakat sonra, sayıları gittikçe artan bir şehirli, eğitimli Norveçli Avrupa'nın diğer yerlerindeki benzer hareketlerden esinlenerek kendi devletlerine sahip olmaları gerektiği duygusuna kapıldı. Bunun üzerine bu kişiler, uzak vadilere giderek özellikle Norveçli gözüken halk geleneklerini bulup çıkartarak bunla-

rı şehirlere taşıdılar; sergilediler ve bunu Norveç halkının bir kendini ifade etme biçimi ve 'ruhu' gibi takdim ettiler. Böylelikle, özgün olarak görülen (komşu İsveç ve Danimarka'da görülmeyen) Norveç kırsal hayatının çeşitli boyutlarına vurgu yapılarak gittikçe gelişme gösteren bir ulusal sembolizme ulaşılmış oldu ve bu, etnik Norveç milletinin kurulması için kullanıldı. Aynı dönemde, bir taraftan, belirli kırsal aksanlara dayalı –dolayısıyla Danimarkacadan ayırdedici biçimde ayrı- milli bir yazın, milli sanat, milli müzik ve milli bir dil oluşturulurken diğer taraftan da Viking döneminin Norveç imparatorluğunun (MS 1000 civarlarında) sürekliliğine vurgu yapan milli bir tarihyazımcılığı kuruldu. Bütün bu çabalar, Norveç'in oldukça eski bir ülke ve özgün bir kültüre sahip olduğu ve dolayısıyla siyasal bağımsızlığı hakettiği yönünde bir izlenim vermeyi amaçlamıştı.

Kırsal Norveç kültürü, yeniden yorumlanmış şekliyle istatistiksel olarak 'tipik' veya şehir kültüründen daha 'otantik' olduğundan değil fakat Danimarkalı veya İsveçlilere karşı ayırdedici bir etnik kimlik olarak kullanılabildiğinden ve milliyetçiliğin karakteristiğinde varolan kırsal-şehir dayanışması sağlayabildiğinden dolayı etkili bir siyasal silahtı. Bu nedenle de milliyetçi ideolojiye göre ulusal sınırları izleyen gruplar arasındaki önemli ayırdedici çizgiler ve içsel farklılaşma üzerinde fazla durulmamıştır. Milliyetçilik, daha önceden verili derecelere ve feodal hiyerarşilere dayanan toplumlar için oldukça radikal bir bakış açısı olarak, toplumun bütün üyelerinin ortak bir kültüre sahip olduklarını varsayar.

Bu nedenledir ki milliyetçilik üzerinden ifade edilen gelenekçilik, karakter itibariyle oldukça moderndir. Milliyetçilerin, Vikinglerin Norveçli olduklarını iddia ediyor olmaları gerçeği milliyetçilerin Viking oldukları anlamına gelmez. Şimdi daha önce ele aldığımız sosyal ölçek, teknoloji ve sosyal bütünleşme biçimleriyle güçlü bağlantıları olan milliyetçilik ve modernite arasındaki ilişkiye daha yakından bakmamız gerekmektedir.

Ernest Gellner (1925-95), ilk başta felsefe eğitimi almıştır ve basılmış çalışmalarının önemli bir kısmı da bilim felsefesine ayrılmıştır. Dil ve dünya arasındaki ilişkinin yanı sıra çeviri ve rasyonellik gibi antropolojik tartışmalara katkıda bulunmuştur. Sosyal bilimlerin felsefesine dair makaleleri *Thougt and Change* (1964), *Spectacles and Predicaments* (1974), ve *Relativism and Social Sciences* (1985) isimli eserlerinde toplanmıştır. Gellner, kendisini hem bir pozitivist ve hem de bir işlevselci olarak tarif etmekte ve hermeniyotik ve dil ile yakın zamanlarda ortaya çıkmış olan 'postmodernizm' üzerine olan Wittgensteinci felsefeyi eleştirerek bir bilim olarak antropolojinin güçlü bir savunucusu olarak gözükmektedir. Magrep'te alan çalışması yapmış ve bu bağlamda *Muslim Society*'yi (1981) yayımlamıştır.

Gellner'in en son eserleri arasında, *Nations and Nationalism* (1983) diğerlerinden ayrılır; bu kitap, milliyetçilik konusunda yapılan disiplinlerarası çalışmalarda belirleyici bir kaynak olmuştur. Burada, Sanayi Devrimine bağlayarak milliyetçiliğin modern karakteri üzerinde durur. *The Psychoanalytical Movement* (1991) adlı eseri, Gellner'ın epistemolojik ve mantiki temellerini reddetmekle kalmayıp sahip olduğu büyük öneme de sosyolojik bir açıklama getirdiği psikanalize dair güçlü bir eleştiri mahiyetindedir. *Reason and Culture* (1991), modern toplum hakkındaki bakış açısını, odak noktasını Avrupa düşüncesindeki Aydınlanma ile Romantisizm – veya 'sebep' ve kültür veya sivil haklar ve milliyetçilik- arasındaki gerilim üzerinde tutmak suretiyle daha felsefi bir açıdan daha ileri bir noktaya taşımıştır. *Postmodernism* ile *Reason and Religion* (1992) adlı çalışmaları, antropolojideki epistemolojik rölativizme bir karşı çıkış niteliğinde köktendinciliğin yeterliliklerini ve eksiklerini ele almakta ve en sonunda da oldukça açık yüreklilikle bir anlama kaynağı olarak bilimi savunmaktadır.

MİLLİYETÇİLİK VE SANAYİ TOPLUMU

Ernest Gellner'ın milliyetçilik hakkındaki önemli kitabında (1983), yazar, milliyetçiliğin sanayileşmeye ve insanların akrabalık, din ve yerel topluluklar gibi 'ilksel bağlardan' kurtulmalarına bir tepki olarak ortaya çıktığı üzerinde durur. Sanayileşme, çok daha büyük bir coğrafi hareketliliği gerektirmiştir ve insanları daha önce bilebildiklerinden çok daha büyük ölçeklerdeki sosyal sistemlere dahil olmaya itmiştir. Akrabalık ideolojisi, feodalizm ve din, insanları örgütlemekte daha fazla etkili olamamaktadır. Diğer bir deyişle, hem muazzam ölçeklerde sosyal sistemler oluşturan ve hem de bireysel eşitlikler ve sivil haklar konusunda bir takım taleplere esin kaynağı olan, on dokuzuncu yüzyılda Avrupa'da evrilen geniş-ölçekli toplumları kaynaştırıcı bir ideolojiye ihtiyaç doğmuştur. Milliyetçilik, bu talepleri karşılama kabiliyetine sahiptir ve Gellner, bunu büyük ölçüde eski ideolojilerin ve sosyal örgütlenme ilkelerinin işlevsel olarak yerine yenisinin geçmesi olarak görmüştür.

Akrabalığa dayalı ideolojiler ile milliyetçilik arasındaki temel bir fark, sonuncunun, soyut bir toplumun varlığını varsaymasıdır; yani, milliyetçi veya vatanperver olan biri yasal bir sisteme ve o kimsenin bireysel olarak tanıdığı değil görüntürde kendi 'halkını' temsil eden bir devlete bağlı olacaktır. Dolayısıyla, millet ancak kişiler onun varlığını tahayyül edebilirlerse varolmaktadır –doğrudan doğruya gözlenen birşey değildir- ve bu anlamda Benedict Anderson (1991), milletten hayali topluluk olarak bahsetmektedir. O, milliyetçiliğe getirdiği açıklamada özellikle basılı kitaplarla birlikte kitle iletişim araçlarının gelişimine vurgu yapmıştır. Ona göre yazılı kapitalizmle birlikte, çok büyük sayıda bir insan kitlesi aynı bilgiye sahip olabilmekte ve bu, yazarla doğrudan bir ilişki kurulmaksızın gerçekleşebilmektedir. Böylelikle çok büyük bir ölçekte dilin ve dünya-görüşünün standart bir hale gelmesi mümkün olabilmektedir. Bu noktada, ulus-devletlerin eğitim sistemlerinin muazzam derecede önemli bir rolü bulunmaktadır. Okul çağındaki İngiliz çocuklarının tamamı Guy Fawkes'in hikayesini duymuşlardır ancak çok azı, Pieter Stuyvesant'ın Hollandalılar için nasıl bir önem arzettiğini bilirler. Hollanda'da da durum, tam tersidir.

Kültürel düzeyde, yazılı medya ve standartlaşmış bir eğitim, yansıtımlarda belirli bir homojenleşmeyi çağrıştırmaktadır. Sosyal örgütlenme düzeyinde, farklı bölgelerdeki insanların kabaca benzer niteliklere sahip olmasını sağladığından ve böylece de iş piyasasında herkesinin yerine başkalarını ikame edilebilir kıldığından çok geniş bir alanda coğrafi hareketliliği kolaylaştırıcıdır. O nedenledir ki millet gibi soyut bir varlığı insanların nasıl hissedebildiklerini tespit etmeye katkı yapma anlamında geniş ölçekli bir iletişim ve kültürel standartlaşma veya homojenleşme, ulus-inşasının önemli özelliklerindendir.

Hem Gellner ve hem de Anderson'un her ikisi de milletin modern ve soyut karakteri üzerinde durmuşlardır. Burada millet ve milliyetçilik, aksi taktirde çözülme ve anomi tehditleri ile yüzyüze gelecek olan toplumlarda devlet gücüne dair araçlar olarak gözükmektedir. Milliyetçilik, devlet açısından bağlılık oluşturma ve geniş-ölçekli işleri kolaylaştırıcı olma ve birey açısındansa özellikle aile gibi kimlik kazanmanın ve sosyalleşmenin olmazsa olmaz yerinin yerine ikame edilebilir birşeyin olması anlamında işlevsel bir ideolojidir. Dolayısıyla ulus-devletin diğer şeylerin yanı sıra bir sosyal kontrol, sosyalleşme ve grup aidiyeti oluşturma anlamında bir kurum olarak modern toplumlarda daha önceki ailenin pek çok işlevini üstlenmiştir demek salt klişe bir ifade değildir. Bunun ötesinde millet, metaforik anlamda bir akraba topluluğu gibi görülebilir. Akrabalık, insanın örgütlenmesinde temeldir ve milliyetçilik, akrabalık örgütlenmelerinin zayıfladığı durumlarda ortaya çıkma eğilimi göstermektedir. İnsan ayrıca ve belki de daha önemli olarak belirli sülalelere ve köylere ait olmaktan çıkıp modernleşme süreciyle vatandaş halini almıştır. Ulus-devlet, sosyalleşme (okullar aracılığıyla) ve kariyer fırsatları sunmasının yanı sıra güvenlik duygusu oluşturmakta ve bir kimlik kazandırmaktadır. Kabaca, ailemize olana benzer bir bağlılık talep etmektedir: insanlar, akrabaları ve milletleri (tabi eğer milliyetçilik başarılı bir ideoloji olabilmiş ise) dışında çok az topluluk için ölmek ve öldürmek isteyebilmektedirler. Diğer bir deyişle, ulus-devlet, mensupları arasında oldukça güçlü duyguları harekete geçirebilmektedir ve Anderson (1991), milliyetçiliğin, sosyalizm ya da liberalizmden çok din ve akrabalık ile ortak bir özelliği olduğunu belirtmektedir.

Bazı yazarlar, milliyetçiliğin her ne kadar modern bir olgu olsa da köklerinin, etnik topluluklara ve 'etno'lara kadar gittiğini ileri sürmektedirler (A. Smith 1986, 1991) fakat, modern-öncesi toplumlar ile milli olanlar arasında kesintisiz bir tarihsel devamlılık olduğunu iddia etmek kesinlikle yanlış yönlendirici olacaktır. Norveç örneğinin gösterdiği gibi milli giysiler ve diğer semboller, modern bağlamlarda, geçmişteki kökenlerinden çok farklı anlamlar alabilmektedirler.

ULUS - DEVLET

Bir ulus-devletin varolması için liderlerinin aynı anda hem belirli bir güç yapısını meşru kılabilmesi ve hem de halkın belirli ihtiyaçlarının karşılanacağına dair genel kamuoyunda yaygın bir inanç doğurabilmesi gerekmektedir. Başarılı bir milliyetçilik, çoğu zaman, ortak soya vurgu yapan etnik bir ideoloji ile bir devlet aygıtı arasındaki doğal bir bağlantı olduğu iması taşır. İsterseniz kısaca bir sosyal örgütlenme biçimi olarak ulus-devletin bazı karakteristik yönlerini ele alalım. Bunu bu kitapta daha önce ele alınan sosyal örgütlenme bilimleriyle karşılaştırmaya tabi tutmak mümkündür; sözgelimi, Fransa milletiyle Dogon köyü arasında hem benzerlikler ve hem de farklılıklar vardır.

Bütün bunların ötesinde ulus-devlet, milliyetçi bir ideolojiye dayanmaktadır; bu ideoloji, devletin sınırlarının, kültürel sınırlara karşılık gelmesi gerektiğini ifade eden öğretidir aslında. Dahası, ulus-devlet, meşru bir şiddet uygulama, kanunları uygulama ve düzeni koruma ve vergi toplama tekelini elinde bulundurur. Bütün vatandaşları kapsayan bürokratik bir yönetim yapısı ve yazılı yasaları vardır ve –en azından ideal olarak- tektip bir eğitim sistemine ve bütün halka açık bir iş piyasasına sahiptir. Çoğunluk ulus-devletlerin resmi bir dili vardır ve hatta bazıları kamusal alanlarda bu resmi dilin haricindeki dilin konuşulmasını bile yasaklamışlardır.

Diğer toplumlarda da siyasal otorite konumundaki insanların şiddete başvurma ve vergi toplama tekelleri mevcuttur. Ancak bu anlam-

da, ulus-devlet açısından özgün olan şey, temsil ettiği muazzam gücün bir yerde toplanmasıdır. Eğer modern bir savaş ile Yanomamö'deki bir kan davasını karşılaştırırsak bu farkı açıkça görürüz. Aynı şekilde, soyut milliyetçilik toplumu, akrabalık temelinde bütünleşmiş olan toplumlara (mesela Yanomamö'de bir kaç yüzden oluşan bir üst sınır vardır) kıyasla inanılmaz sayıda bir insan kitlesini kapsadıkça (genellikle milyonlardan oluşan), modern devlet pek çok durumda diğer sosyal örgütlenme biçimlerinin muazzam bir büyütülmüş hali gibidir. Bu demek değildir ki ulus-devlet 'tıpkı diğer türdeki toplumların' sadece daha büyüğüdür; hayır, sadece devletli ve devletsiz örgütlenme biçimleri arasındaki yalnızca farklılıklara değil benzerliklere de bakmamız gerektiği anlamına gelmektedir. Bu anlamda günümüzün çağdaş devletleri ile daha öncekiler arasında bir ayrıma gitmek de sadece bu bölüm bağlamında değil genel olarak yararlıdır. Ralph Grillo (1998), *Pluralism and the Politics of Difference* adlı eserinde etnik çoğulculuğun daha önceki devlet biçimlerinde –Alur (Uganda)'lardan Azteklere ve Osmanlı'ya kadar- bugünkülere kıyasla, daha az problemli birşey olarak görüldüğünü göstermektedir. Bu nedenle, 'azınlık meseleleri', standartlaştırma ve birleştirme amaçları, tam katılım talepleri, diğer geniş ölçekli siyasal yapılara kıyasla çok daha büyük olan modern devletin öz çocuğudur.

Çokkültürlülük ve Antropoloji

Küresel bir olgu olarak kültürel kimliklerin bilinçli bir şekilde inşa edilmelerine atfedilen gittikçe artan önem, tüketim kalıplarında, siyasette ve sanatta kendini göstermektedir. Pek çok ülkede, belki de özellikle hatırı sayılır bir göçmen nüfusuna sahip olan zengin ülkelerde, 'çokkültürlülük' üzerine yapılan tartışmalar bu boyutların bazılarına ışık tutucu niteliktedir. Sözgelimi, 'etnik sanat'tan bahsedilebilir mi ve şayet bu mümkünse bu sanata dair kültüre özgü kıstaslara göre bir değerlendirme yapılabilir mi? Pek

çok kişi, bu yaklaşımın bizi kültürel çoğulculuk adına vasat işlerin meşrulaştırılmasına götüreceğini fakat son kertede, bunun buyurgan tutumu nedeniyle, sanatçıların ve onların 'toplulukları'nın faydasına olmayacağını düşünmektedir. Diğer taraftan, Charles Taylor'un (1992, s.67), belirttiği gibi 'bir raga müziğini klavyenin kurallarına göre değerlendirmek de asıl noktayı hiçbir zaman yakalayamayacaktır'. Konumuzla alakalı olarak yakın zamanlarda sosyal felsefede yaşanan önemli bir tartışma konusu, liberalizme karşı komüniteryanizmi koymaktı. Komüniteryen tarafta olan, Taylor ve Alasdair Macintyre (1981), olduğu fikirlerini korumakla beraber, değer hükümleri söz konusu olduğunda belirli bir dereceye kadar rölativizme destek vermektelerken Richard Rorty (1991) gibi liberaller, (köktencilik de dahil olmak üzere) komüniteryanizmin tehlikelerine karşı uyarmışlar ve bireyin, olmazsa olmaz haklarını savunmuşlardır. Bireysel bir temelde, kültürel hakların savunucusu olan Will Kymlicka tarafından 'bir orta zemin' tanımlanmıştır (Kymlicka 1995; bkz ayrıca Grillo 1998, Werbner ve Modood 1997 ve etnografik temelli tartışmalar için bkz. R. Wilson 1997).

Siyasal alanda ise bununla ilişkili konular, insan hakları ve azınlık hakları arasındaki ilişkiye odaklanagelmiştir. Çokkültürlülük, tıpkı çoğunluğun kendi kültürüne sahip olma hakkının olması gibi farklı etnik grupların kültürel olarak farklı olma haklarının olduğunu savunan bir öğreti olarak tanımlanabilir. Bununla birlikte, pek çok eleştiricinin işaret ettikleri gibi bu tür bir öğreti etnik gruplara farklı muameleleri meşrulaştırabilir (apartheid'de olduğu gibi) ve bu durum gerçekten de en insaniyetli biçimiyle bile, bireysel haklarla karşı karşıya bir konum oluşmasına sebep olabilmektedir. O halde bir tarafta, teorik olarak her vatandaşın devletten ve

MİLLİYETÇİLİK VE ETNİSİTE

Hangi düzeylerde tanımlandıklarına bağlı kaldığımız sürece milliyetçilik ile etnisite arasındaki farkı anlamak kolaydır. Milliyetçi bir ideoloji, daha doğrusu kendi etnik grubu adına kendi devletini kurma hakkı talep eden bir etnik ideoloji olarak da tanımlanabilir. Uygulamada, bu ayrım çok daha karmaşık olabilmektedir.

Birincisi, gruplar ve insan kategorileri analitik olarak milliyet ve etnik kimlik arasındaki gri alana yerleştirilebilirler. Etnik grupların 'ortak bir iradeye' sahip olduklarını söylemek her zaman o kadar kolay değildir. Eğer bazı üyeleri bağımsızlık isterken bazı başkaları, varolan bir devlet içerisinde kendi dillerini kullanma ve diğer haklarının mücadelesini veriyorlarsa, söz konusu kategori, kimin konuştuğuna bağlı olarak hem millet ve hem de etnik grup olarak gözükebilir. Bir kişi, ayrıca durumsal olarak etnik bir azınlığın üyesi olmakla bir millete mensup olmak arasında gidip gelebilir. Fransa'ya göç etmiş Arjantinli bir göçmen, Fransa'dayken etnik bir azınlığa mensupken doğduğu ülkesine döndüğünde bir millete aittir.

İkincisi, milliyetçilik bazen bir etnik grubun çoğunluğu tarafından temsil edilen ve desteklenen bir ideoloji olarak ifade edilebilir. Bu, hiçbir etnik grubun açıkça etnik temelli bir ulus-inşası projesine girmek istemediği Marutilerdeki durumdur. Bu tür ülkelerde milliyetçi ideoloji, etnik farklılıkları uzlaştırmaya çalışan ancak ortadan kaldırmak gibi bir amacı olmayan, belli bir ulus çatısı altında çok-etnikli veya etno-üstü birşey olarak görülebilir.

Üçüncüsü, gündelik dilin ve kitle iletişim araçlarının sürekli olarak millet ve etnik grup kavramlarını birbiriyle içiçe soktuğunu hatırdan çıkarmamamız gerekir; örneğin, insanlar eski Sovyetler Birliğinde '104 milletten' bahsederlerken aslında açıkça, liderlerinin kendi devletlerine sahip olma talebi yaptıkları anlamıyla çok azı millet demek olan etnik gruplardan söz etmektedirler.

Milliyetçilik ve etnisite, ilişkili olgulardır fakat, millet olmayan pek çok etnik grup vardır ve ayrıca etnik grup olmayan milletler de söz konusudur –bunlar, etnik bir temel üzerinde kurulmamış olan

çok -etnikli milletler veya ülkelerdir. Dünyanın pek çok ülkesi doğal olarak çok-etnikli bir yapı gösterirler fakat bunların pek çoğunda bir etnik grup ötekilerden daha baskın görünmektedir; Fransa'da Fransızlar, Birleşik Krallıkta İngilizler vb. (bkz. Grillo 1980). Milliyetçilerin destek verdikleri diğer modellerin yanı sıra yukarıda sergilenen milliyetçilik modeli de nadiren bir toprak parçasına karşılık gelir. Özellikle önemli olarak bir devlet ile 'kültürel grubun' birbirini karşılaması da pek nadirdir. Bu basit gerçek, günümüz dünyasında azınlık konuları diye konuştuğumuz şeyin sebebini oluşturmaktadır.

AZINLIK VE ÇOĞUNLUK

Güç ve güç farklılıları üzerine büyük vurgu yapan etnik çalışmalardan ikisi, fakir ülkelerden zengin ülkelere olan işçi göçüne ve yerli insanlara dair yapılan çalışmalardır. Her iki tür de çoğunluğun –ki genellikle ulus-devleti oluşturan millettir- çok çeşitli şekillerde azınlıktan daha güçlü olduğu, azınlıklar ile çoğunluklar arasındaki ilişkiyle ilgilenir.

Etnik bir azınlık siyasal olarak baskın olmayan ve etnik bir kategori olarak varolan bir grup olarak tanımlanabilir. Her ne kadar 'azınlık' kavramı genellikle sayıca az olana atıfta bulunuyorsa da profesyonel literatürde siyasal tabiyeti ifade eder. Buradan bakıldığında dünya üzerindeki çok büyük bir insan kitlesini, azınlıklar olarak görmek mümkündür. Ancak yine de bunların ulus-devletlerle olan ilişkileri, ulus-devletlerin bu azınlıklara karşı olan stratejilerinin değişebilmesi gibi değişkenlik göstermektedir.

'Azınlık' kavramı, bütün sosyal sistem içerisinde hem ölçekle ve hem de örgütlenme biçimleriyle akrabadır. Daha önce de gösterildiği gibi bir sosyal sisteme ilişkin çizilen sınırlar, görecelidir. Bu demektir ki (1) azınlıklar, evvelce kabile halinde yaşayan topluluklar, ulus-devletlere entegre olurlarken sosyal sistemin kapsamında meydana gelen artışlara bağlı olarak oluşur (Yanomamölüler, devletle ilişkiye girmeden önce azınlık konumunda değildirler) (2) azınlıklar genellikle yeni bir takım yollarla sistemin sınırlamaları-

nı kaldırmayı başarabildiklerinde çoğunluk haline gelirler (örneğin, yeni devlet kurarak) ve (3), bir yerde etnik grup durumunda olan azınlıklar, bir başka yerde çoğunluk haline gelebilirler.

Sihler, Hindistan nüfusunun ancak %2'sini oluştururlar; bununla birlikte, Hindistan'ın Pencap eyaletinde nüfusun %65'i Sihlerden oluşur. Yukarıdaki (2)'de anlatılana uygun olarak bunlardan bazılarının liderleri, bağımsız bir Sih devleti kurma yolunda mücadele verirler ve böylelikle de grubun kollektifliğini azınlıktan çoğunluğa çıkarmak isterler. Diğer taraftan, Transilvanya'da (Romanya) Macarlar ve İngiltere'de Pakistanlılar (3)'e uyarlar; bunlar bu ülkelerde azınlık durumundadırlar fakat öteki azınlıklara kıyasla çoğunlukturlar.

GÜÇ ORANTISIZLIĞI

Şu ana kadar yaptığımız milliyetçilik ve etnisite tartışmalarında, etnik gruplar arasındaki eşit olmayan ve nispetsiz güç ilişkilerine dair oldukça önemli ve yaygın olan bir gerçek üzerinde pek durmadık. Etnisite üzerine yapılan pek çok çalışma, güç farklılıklarının, etnik gruplar arasındaki ilişkide belirleyici olabileceği yollara daha yakından bakmaksızın kimlik konusundaki etnik sınırlar ve müzakerelerin sürdürülmesi üzerine yoğunlaşır. Örneğin Copperbelt'de etnisite (veya 'kabilecilik) üzerine yapılan meşhur çalışmada, Avrupalılara karşı Afrikalıların, ikinci-sınıf vatandaş olarak tanımlandığı sömürge döneminin madenci toplumundan, daha geniş bir bağlamda nadiren bahsedilmektedir.

Stanley Tambiah (1989), etnik kompozisyonlarına göre değişkenlik gösteren günümüz toplumlarına dair bir tipoloji önermiştir (azınlık-çoğunluk ilişkileri konusunda alternatif bir tipoloji için bkz. Eriksen 1992 ve Horowitz 1985):

1. Japonya, İzlanda ve Bengladeş gibi etnik olarak neredeyse homojen bir yapı gösteren ülkeler (baskın grubun, nüfusun %90'dan fazlasını oluşturduğu ülkeler).
2. Bhutan, Vietnam ve Türkiye de dahil olmak üzere geniş bir etnik çoğunluğa (nüfusun %75-89'u) sahip ülkeler.

3. Sri Lanka, İran, Pakistan ve Singapur gibi en geniş etnik grubun toplam nüfusun %50-75'ini oluşturduğu ve çeşitli azınlıkların söz konusu olduğu ülkeler.
4. Guyana, Trinidad&Tobago ve Malezya gibi kabaca eşit büyüklikte iki grubun olduğu ülkeler.
5. Hindistan, Marutiler, Nijerya ve Filipinler gibi hiçbirinin baskın olmadığı pek çok etnik gruptan oluşan gerçek birer çoğulcu ülkeler.

Bu tür bir tipolojideki sakınca, siyasal olarak son derece farklı ülkeleri birarada düşünmesidir. Her bir kategori içinde istikrarlı olan ve olmayan, parlementer demokrasiler, askeri diktatörlükler, insan hakları sicili açısından iyi ve çok kötü ülkeler yer almaktadır. Etnik açıdan homojen olan Somali, 1990'larda bir iç savaş yaşamışken komşusu Kenya, çok etnikli olmasına rağmen toprak bütünlüğüne halel getirecek bir sıkıntı içerisinde olmamıştır. Eritrelilerin, 1990'larda Etyopya'dan çekilmeleri etnik bir konu değildir çünkü, Eritre nüfusu, aralarında Hristiyan ve Müslümanların da olduğu on iki etnik gruptan müteşekkildir. Yakın zamanlarda, Eritrelilerle Etiyopyalılar arasında patlak veren savaşta her iki taraftan aslında birbirlerinin akrabaları olan Tigrinya'lı konuşmacılar yer almıştır (Tronvoll 1999). Etnik açıdan gerçek bir çoğulcu ülke olan Marutiler, Üçüncü Dünya'daki en istikrarlı parlamenter demokrasiye sahiptir. Diğer bir deyişle, etnik çoğulculuk, şiddeti ve siyasal istikrarsızlığı tek başına açıklayıcı değildir (bkz. Turton 1997).

Bununla birlikte, eğer bunlara dereceli ve derecesiz çok-etnikli sistemleri de eklersek (Horowitz 1985; Tambiah 1989), neden bu türden bazı toplumların istikrarsız olduklarını ve bazılarının böyle olmadığını anlamamız kolaylaşacaktır. Tipik olarak sistematik bir şekilde, sivil haklardan ve kariyer fırsatlarından yoksun olan etnik gruplar, siyasal düzeni adaletsiz olarak algılama eğilimindedirler. Bu durum, sadece hakların, uygulamada etnik aidiyete bağlı olarak eşitsiz bir şekilde dağıtıldığı toplumlar için geçerlidir fakat bu da pek yaygın görülen birşey değildir. Şu an için, devleti ve azınlıktaki grupları kontrol eden baskın etnik gruplar arasındaki nispetsiz ilişkiyi ele almakla yetineceğiz.

Etnik-olmayan Milletler?

Milliyetçilik teorileri, genellikle Avrupa-merkezlidir (Handler ve Segal 1993; Gladney 1998) ve dolayısıyla, Avrupa-dışında kalan ülkelerin çoğunlukla bu modele uymuyor olmaları şaşırtıcı değildir. Eğer milliyetçilikle, devlet ve etnik grup arasındaki ahengi kastediyorsak o takdirde, ABD dahi bir millet gibi gözükmeyecektir. Merkez ve Güney Amerika'da, çok az insan kendi ülkesini etnik olarak homojen görmektedir; sözgelimi Meksika'da, *mestizage* fikri (kültürel ve ırksal olarak karışmışlık), Meksika halkının milli sembolü haline gelmiştir. Tek başına, etnik olarak homojen bir ülkenin neredeyse bulunmadığı Afrika'daki durum, bundan daha az karmaşık değildir ve Asya'nın geniş kesimleri de ayrıca etnik olarak –sadece bir gerçeklik olarak değil ideolojik düzeyde de (burada durum, gerçekliklerin çok-etnikli fakat milliyetçilik ideolojisinin tek-etnikli olduğu Avrupa'dakinden farklıdır) - oldukça karmaşık bir durum sergilemektedir. Bu nedenle, eğer ki vatandaşlarınca Kenya milleti tahayyül edilecekse, bunun için bu milleti oluşturan etnik gruplar olan Luo, Kikuyu veya Maasai halklarının daha üstündeki bir katmanda sembolik bir topluluğun oluşturulması gerekir. Bu nedenledir ki bu ülkelerin pek çoğunda, milliyetçi ideoloji belirli bir etnik gruptan ziyade eşit haklar ve sivil toplumla ilişkilidir. Buna karşın hala vatanperver duygular doğurabilme ve devlete bağlılık oluşturabilme kabiliyetine sahip olabilmektedir.

Bütün bu hayali çok-etnikli toplumlara analitik anlamda hala milletler mi diyeceğiz? Bu bir tanımlama meselesidir. Bununla birlikte eğer milliyetçilik kavramı kültürlerarası bir şekilde geçerli olacaksa o takdirde tek bir etnik kimliğe indirgenemeyeceği kesindir: küresel düzeydeki ihtiyaçları karşılayacak şekilde fazlalıklarından kurtulması daha iyi olacaktır.

AYRIMCILIK, ASİMİLASYON VE ENTEGRASYON

Fiziksel olarak ortadan kaldırma gücüne sahip olmayan (aslında bu oldukça yaygındır) devletler, azınlıklarla olan ilişkilerinde şu üç temel stratejiden bir veya birkaçını kullanabilmektedirler. Birincisi, devlet veya çoğunluğu oluşturan grup, ayrımcılık yapmak isteyebilmektedir. Bu, çoğunlukla azınlık olanın daha aşağı olduğu düşüncesinin eşliğinde azınlık grubun, fiziksel olarak çoğunluktan ayrı tutulması anlamına gelebilmektedir. Evvelce varolan Güney Afrika ideolojisi olan apartheid, ayrımcılığı özendirmiş ve pek çok Kuzey Amerika şehri, fiili olarak (de facto) etnik çizgiler temelinde ayrılmıştır.

Azınlıklar ile çoğunlukların temasının olası bir başka sonucu da asimilasyondur. Eğer bu geniş bir ölçekte söz konusu olursa, en sonunda azınlığın, çoğunluğun içerisinde erimesine ve nihayet silinmesine yol açacaktır. Bu, 1066 işgalinden sonra ülkeyi yöneten Norman üst sınıfına olmuştur. Bu grubun soyundan gelenler, bir kaç kuşak sonra İngiliz haline gelmişlerdir.

Asimilasyon, zoraki ve ya da bir seçim sonucu olabilir. Bazı durumlarda, eğer ki etnisite fiziki görünüme dayanıyorsa pratik olarak imkansızdır. ABD'de çoğunluk göçmen gruplar, tarih içerisinde asimile olmuşlardır; genellikle iki kuşak sonra ana-dillerini kaybetmişler ve geçmişe dair sadece bulanık bir hafızaya sahip olabilmişlerdir. Fakat bu durum, deri rengi, sosyal sınıflandırma açısından önemli bir kıstas olduğu için siyahların soyundan gelenler için böyle olmamıştır. Siyah bir Amerikalı, göçmen bir Alman'ın çoğu gibi 'tipik' yani beyaz bir Amerikalı haline gelemez. Kültürel bazı sebeplerle asimilasyonun imkansız olduğu bu gibi durumlarda, entropi-direnç özelliklerinden bahsetmek yararlı olabilir (Gellner 1983): bir azınlığın ayırdedici vasıfları, onun üyeleri istese de istemese de atılamaz.

Azınlık ile çoğunluk arasındaki ilişkinin üçüncü 'tipi' de entegrasyondur. Bu, genellikle grup kimliğinin sürdürülmesi ve belli bir dereceye kadar kültürel ayırdedicilik ile birlikte toplumda paylaşılan kurumlara katılımı ifade etmektedir. Bu, diğer iki temel seçenek arasındaki uzlaşmayı yansıtmaktadır.

Etnik temellli bir iş bölümü, entegrasyonla olduğu kadar ayrımcılıkla ilgili de olabilir fakat asimilasyon ve entegrasyonun belirli biçimleri daha geniş manada, topluma tam bir siyasal katılımla ilgilidir. Bir seçim olarak yapılan ayrımcılık, milliyetçi hareketlerin arkasındaki gerekçeyi oluşturabilir veya değerli kaynakları etnik grup içerisinde tutma, seçkin bir grubun tercihi olabilir fakat çoğunluk ayrımcılığa uğramış azınlıklar, ister yerli insanlardan veya yakın zamanda gelmiş olanlardan olsunlar, 'ikinci sınıf vatandaşlardır.'

Çoğunluk-azınlık ilişkilerine dair çoğunluk deneyimsel vakalar, ayrımcılık, asimilasyon ve entegrasyondan oluşan bir kombinasyon sergilemektedir. Temel eğilim, ayrımcılık veya etnik kaynaşma olsa bile bireysel düzeyde gerçekleşen bir asimilasyon söz konusu olabilir. Yakın on yılllarda, İskandinavya'nın kuzeyindeki Samilerin gittikçe etnik olarak daha fazla kaynaşmaları ve ayrı kalmayı seçmiş olmaları gerçeğine rağmen hala bireysel olarak çoğunluk etnik kimlikler (Norveçli, Finli veya İsveçli olabilir) içerisinde asimile olan insanlar vardır.

Çoğunluk-azınlık ilişkilerine dair çalışmalarda güç ve güç farklılıklarına ilişkin bir çözümlemeye girişmekten uzak durmak zordur. Çoğunluk yalnızca, siyasal bir güce sahip değildir; aynı zamanda genellikle eknominin önemli kısımlarını kontrolü altında bulundurmakta ve belki de daha önemli olarak toplumdaki geçer söylemin kavramlarını tanımlamaktadır. Dil, davranış şekilleri ve davranışla ilgili beceriler hep çoğunluk tarafından tanımlanmakta ve ustalıkla idare edilmektedir. Çoğunluk, yaşam kariyerleriyle ilgili kültürel çerçeveyi tanımlamakta ve böylece azınlıklar üzerinde ihtiyaç fazlası bir sembolik sermayeye sahip olmaktadır. Bu nedenle, pek çok azınlık mensubu, iş piyasasında ve becerilerinin değersiz kabul edildiği diğer bağlamlarda yetersiz kabul edilebilmektedir. Almanya'daki Somali kökenli bir mülteci eğer dört dil konuşabiliyorsa oldukça beceri sahibi demektir ancak eğer ki bu konuştuğu diller, Somali, Swahili, Amharice ve Arapça ise bu kişinin Alman iş piyasasında şansı yok gibidir.

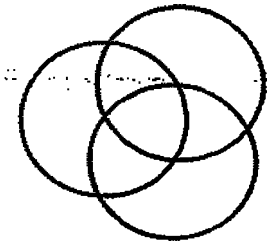
GÖÇ

Göçmenler, özel bir azınlık türüdür. Bunlar genellikle bulundukları ülkelerde bir vatandaşlığa sahip değildirler ve köken olarak genellikle geldikleri yerde çoğunluğa mensupturlar. Pek çok durumda, göçmenler bulundukları ülkelerde sadece geçici bir süreyle yerleşmişlerdir. Fakir ülkelerden zengin ülkelere olan göç üzerine yapılan sosyolojik ve antropolojik araştırmalar, temel olarak üç başlık üzerinde yoğunlaşmıştır: bunlar, evsahibi nüfus tarafından yapılan ayrımcılığın ve niteliksizleştirmenin çeşitli boyutları; grup kimliğinin sürdürülmesinde izlenecek stratejiler; ve göçmen kültürü ile çoğunluk kültürü arasındaki ilişki. Bazı araştırmacılar bunların yanı sıra, göçmenlerin, geldikleri yerle ilişkilerini önemli ölçüde koruyor olmalarından dolayı gelinen toplum ile evsahibi ülkedeki sosyokültürel çevre arasındaki ilişkiyi de çalışmışlardır (Georges 1990; Olwig 1993).

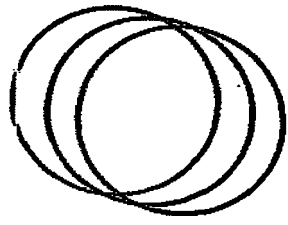
Sandra Wallman (1986), Londra'da birbirine komşu iki çoketnikli semtte yaptığı karşılaştırmalı çalışmada, çoğunluk ve azınlıklar arasında önemli farklılıklar ortaya çıkarmıştır. Doğu Londra'daki Bow bölgesinde, İngiltere'de doğanlar ile göçmenler arasında güçlü bir kutuplaşma ve yarılma yaşanırken, Güney Londra'nın Battersea bölgesindeki etnik ilişkiler, çok daha rahat ve sosyal açıdan da daha az önemlidir. Her iki bölge de büyük ölçüde, el emeğiyle çalışan alt-beyaz yakalı çalışanlardan oluşmaktadır ve kabaca aynı yerlerden gelmiş olan (Afrika, Pakistan, Hindistan ve Batı Hindi) eşit denebilecek sayıda göçmen barındırmaktadır.

Wallman, bu iki bölgenin sosyal ağlarının önemli açılardan farklı şekillerde oluştuğunu göstermiştir. Bow'da aynı insanlar, çok farklı durumlar içerisinde ve bireylerin karşılaşma ihtimalleri yüksek olan farklı gruplarla etkileşime girmektedirler. Tersine olarak Battersea'da her birey, üyelik için farklı kıstaslar ile farklı grupların üyesi konumundadır. Bow'daki insanların çalıştıkları ve yaşadıkları yer aynıdır; oysa, Battersea'da insanlar, Londra'nın diğer kesimlerinde çalışma eğilimi göstermektedirler. Bow'daki, İngiltere doğumlu nüfus, son derece istikrarlı iken Battersea'dakiler, oldukça yer değiştirebilmektedirler.

Wallman, bu ve bunlarla ilişkili diğer etkenlerin, iki bölgede temelden farklı etnik ilişkiler geliştirilmesine katkı yaptığını ileri sürmektedir. O, Bow'u, kapalı, homojen bir sistem olarak ve Battersea'yı da açık, heterojen olarak betimlemektedir (bkz. Tablo 18.1). Battersea'da, Bow'dakinden farklı olarak çok büyük sayılarda 'kapılar' ve 'kapı muhafızları' vardır: diğer bir deyişle, bir kimsesin göçmen olarak gruplar arası geçiş yapabilmesine imkan veren pek çok yol vardır. Bir kimse, içine girdiği andan itibaren yerel bir topluluğun bir üyesi haline gelmektedir. Fakat Bow'daki kapalı çevrede, insanlar bütün yaşamları boyunca kabul edilebilmek için uğraşmak zorundadırlar. Bow'da etnik sınırlar Battersea'dakinden daha keskindir çünkü farklı sosyal ağlar o kadar üstüste çakışmaktadır ki bir göçmenin, yerelde kabul edilmiş bir üye haline gelebilmesi için aynı anda pek çok 'kapı'dan veya engelden geçmesi gerekmektedir. Uygulamada ise bu imkansızdır.



Heterojen/açık tip
(Battersea)



Homojen/kapalı tip
(Bow)

Tablo 18.1 Battersea ve Bow'daki alt-sistemler arasındaki kesişim dereceleri (Kaynak: Wallman 1986, s.241).

Wallman'ın çalışması, bu kitabın bir başka yerinde ele alınmış olan grupları aşan bağların, çatışmalar üzerinde yumuşatıcı bir etkisi olduğu fikrini güçlendirmektedir. Diğer araştırmacılar, sosyolojik bir yaklaşım benimsemekten ziyade göçmenlerin kişisel kimlikleri üzerine odaklanmışlardır. Burada ortak bir bakış açısı, göçmen-

lerin çoğunlukla 'iki dünya içerisinde' yaşadıkları, iki farklı bağlam arasında yer değiştirirlerken, iki farklı kültürel kod arasında gidip geldikleri şeklindedir. Her ne kadar etnik kimlik, evsahibi nüfus ile olan ilişkide yeterince öne çıkmıyorsa bile içsel olarak aşırı bir vurgu yapılıyor olabilir.

Daha dinamik, farklı bir bakış açısı, İngiltere'deki Pakistanlı kimliği ile Pakistan'daki Pakistanlı kimliğinin aynı şey olmadığını belirten sosyal ve kültürel değişmeye odaklanmaktadır. Bazı açılardan bu göçmenler, İngilizleşmişlerdir; fakat, bazı başka açılardan, bilinçli olarak kültürel kimliklerini güçlendirmeye çalışmışlardır ve hala başka açılardan da topluluk içerisindeki gruptan bazı üyeler için, isteseler bile değiştirilmesi zor –örneğin, görücü usülüyle evlenmeye dair bir takım gelenekler gibi– bazı güçlü kültürel değerler olabilir. Göç, bütün bu özellikleriyle, kültürel dinamikleri ve değişmeyi çalışmak için ilginç bir alan olduğunu kanıtlamıştır (bkz. ayrıca 19. Bölüm). Bunun yanı sıra, 9. Bölümde tartışılan bağlamda, kimlikle ilgili konulara ışık tutabilir niteliktedir.

"DÖRDÜNCÜ DÜNYA"

'Yerli insanlar' kavramı, gündelik kullanımda sanayileşmemiş bir üretim biçimine sahip olan ve baskın-nüfustan olmayanlara atıf yapmaktadır. Bu demek değildir ki yerli insanlar hiçbir zaman ulusal siyasette yer almazlar veya fabrikalarda çalışmazlar; sadece, modernitenin ve ulus-devletin sıkıntılı yanlarıyla yüzyüze geldiklerinde kendilerini korunaksız kılacak bir yaşam tarzı sürdürürmektedirler. Bu nedenle, bu insanları, tam anlamıyla kapitalist üretim ve tüketim sistemine entegre olan fakat herhangi bir toprak iddiasında bulunmayan göçmenler görmek ve bu şekilde bir ayrıma gitmek oldukça öğreticidir.

Bir kimse, 'yerli insanlardan' değer-bağımsız olarak bahsedemez. Teknik olarak konuşmak gerekirse, dünyanın bütün sakinleri,

yeryüzünün yerli insanları konumundadır. Bu kavram, her zaman için belirli siyasal iddialar için, siyasal bir bağlam içerisinde kullanılmaktadır.

Dünyanın her yerindeki yerli insanlar, ulus-devlet ile –belirli bir ulus-devlet ile değil bir kurum olarak devlet ile- potansiyel olarak uyuşmazlık doğurabilecek bir yerdedirler. Bu insanların siyasal projeleri, çoğunlukla kültür taşıyıcısı bir grup olarak hayatlarını idame ettirebilmeyi güvence altına almayı içermekte ve fakat nadiren kendi devletlerine sahip olmak gibi bir amaç taşımamaktadır. Kaldı ki pek çok yerli grubun mensupları oldukça azdır ve bu türden bir amaç olsa bile bu, realist olmayacaktır.

Yerli halklarla ulus devletler arasındaki en yaygın çatışma, toprak hakları üzerinde yaşanmaktadır. Bu nedenle, bu gruplara ve haklarına ilişkin konular, ulus-devletler, sürekli olarak topraklarını ve etki alanlarını genişlettikçe giderek –hem siyasette ve hem de antropolojik çalışmalarda- daha önemli hale gelmektedir. Bu gelişmeye bir tepki olarak, Grönland, Avustralya, Yeni Zelenda, Amazonlar, Kuzey İskandinavya, Kuzey Amerika ve diğer yerlerde atalarından kalan topraklar üzerindeki haklarını ve kültürel geleneklerini koruyabilmek için küresel işbirliği grupları halinde örgütlenmektedirler. Borneo, Yeni Gine ve Afrika'nın geniş kesimleri de dahil olmak üzere dünyanın diğer bölgelerinde bu türden örgütlenmeler, yalnızca daha sonraki bir aşamada modern ulus-devletin gelebilmesine bağlı olarak değil pek çok başka açılardan henüz embriyo dönemindedir.

Belki de çelişkili bir şekilde, yerli insanların kültürel varlığını sürdürmeleri, kültürlerinde ve sosyal örgütlenmelerinde önemli değişiklikler gerektirmektedir. Norveç'in kuzeyindeki Samiler, buna güzel bir örnek teşkil ederler. Bu kişiler için ancak okur yazarlığa kavuşup, modern kitle iletişim araçlarından faydalanabilir olup, ulusal siyaset sistemine dahil olabildiklerinde, bu siyasal davalarında etkin –ve en sonunda da başarılı- olabilmek mümkündür. Genellikle 'Dördüncü Dünya' hareketi, 'Batılı'dır ve insan haklarına da-

yanması, modern kitle iletişim araçlarını kullanması, Birleşmiş Milletler gibi siyasal örgütlerle işbirliği içinde olmaları gibi her açıdan modern bir karakter taşımaktadır. Geleneklerini büyük ölçüde değişmeksizin koruyabilmiş olan halklar uzun vadede pragmatik ve kaynaklarını iyi kullanan Samilere göre hegemonik, modern devletle olan karşılaşmasında etkili bir stratejisi olmadığından hayatta kalma şansı daha düşük olacaktır. Yerli siyasete dair bu garip çelişki, etnisite ve milliyetçilikle ilgili daha genel çelişkiyle ilişkilidir ve tam adını koymak gerekirse, birbirleriyle bağlantılı olmalarına rağmen, kültür ve kültürel kimlik arasında birebir bir ilişki bulunmamaktadır. Buradaki farkı anlamamızda gelenek ve gelenekçilik arasındaki ayrım bize yardımcı olabilir.

ETNİK CANLANMA

Yerli insanların hayatta kalabilmeleri için gerekli gözüken geleneksel kültürün modern bir bağlamda 'canlanışı', etnik canlanmada olduğu gibi çoğunlukla daha genel kavramlarla bahsolunmaktadır. Daha önce bahsedilen, Norveç'in geçmişinin keşfedilmesi ya da icat olunması bu anlamda klasik bir örnek teşkil eder. Canlanma kavramı, kelime anlamı olarak bir süreliğine uyur halde gibi gözüken kültürel sembollerin ve uygulamaların, kaybettiği gücünü yeniden kazanması demektir. Bununla birlikte, yeniden canlanmış bir kültürün, her zaman için ilk halinden farklılıklar göstereceğinin de farkında olmamız gerekir. Yeniden canlanış hareketleri, bizatihi geleneksel olmayıp, modern karakterdeki bir bağlam içerisinde, geleneği anlamlı kılma arayışında olmaları manasında, gelenekçidirler. Bu tür bir sürece örnek olarak, Trinidad'daki sürekli olarak kendini gösteren Hint kültürünün canlanışı gösterilebilir (Klass 1991; Vertovec 1992).

1839'da, köleliğin kaldırılmasından sonra, Trinidad ve diğer tarım sömürgelerine yüzbinlerce Hintli getirilmiştir. Bunların çoğu, bir daha Hindistan'a dönmemişlerdir ve bunun sonucunda, Trinidad'daki Hint asıllı insanlar, 1.2 milyonluk toplam nüfus içerisinde yüzde 40'lık bir yekun teşkil eder hale gelmişlerdir. Hint

asıllılar (oradaki söyleniş şekliyle 'Doğu Hintliler'), kuşaklar boyunca nüfusun en fakir ve pek çok açıdan da en marjinal kesimini oluşturmuşlardır: okuryazarlıkları yoktur, kırsaldan gelmişlerdir ve baskın olan Avrupalı ve Afrika kökenli Trinidadlı gruplarca kültürel olarak sert bir yaftalanmaya maruz kalmışlardır. İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana bu insanlar gittikçe artan şekilde Trinidad devlet kurumlarında görevler almışlardır: şu anda eğitim düzeyleri oldukça yeterlidir, ticari odalarda ve siyasal temsil olarak önemli bir yerdedirler; mesleki anlamda uzmanlıklar edinmişler ve yaşam standartlarında genel anlamda bir artış yaşamışlardır. 1970'lerden bu tarafa, Hint sembolizmi ve kültürel mirası toplum hayatında giderek daha önemli bir hale gelmiştir. 1980'lerde haftalık bir Hint dergisi yayımlanmış ve aynı dönemlerde, Hindu-Trinidadlılar, tatillerinde Hindistan'a gitmeyi gelenek haline getirmeye başlamışlardır. Dini katılım artmış ve Hint kimliğini güçlendirmeyi amaçlayan siyasal örgütlenmeler oluşturulmuştur.

Bu canlanış çelişkili gelebilir. Hintliler, pek çok açıdan Trinidad toplumunda asimile olmuşlardır. Neredeyse bütün Hindu-Trinidadlılar, şimdi gündelik dilleri olarak Trinidad-İngilizcesi konuşmaktadırlar; kast sistemi büyük ölçüde işlevlerini ve kategorilerini kaybetmiştir ve araştırmalar, 'Doğu Hintliler'in de toplumun diğer kesimleri ile benzer arzu ve isteklere sahip olduklarını göstermektedir. Ancak yine de pek çoğu, etnik kimliklerini ve Hint mirasını korumak ve güçlendirmek için kararlıdır.

Aslında bu süreç, etno-siyasal hareketlerde oldukça yaygın olarak görülen bir durumdur. 1960'lardan önce Hindu-Trinidadlılar sosyal ve siyasal olarak parçalıdırlar, pek çoğunun okuryazarlığı yoktur ve güçlü bir grup kimliğinden yoksun bulunmaktadırlar. Ne zaman ki modern kurumlara entegre olmuşlar, o andan itibaren siyasal kaynakları kendilerini müşterek bir grup (veya 'hayali bir cemaat') haline getirecek şekilde kullanabilme imkanı bulabilmişlerdir. Dahası, etnik sembollerin –modern alt-yapılar kullanılarak- uyumlu bir şekilde kullanılmaları, bireysel bir itibar kazanma arayışıyla aynı anda da bir dayanışma oluşturarak hareket için anlamlı bir odak sağlamıştır.

Modern ulus-devlet içerisindeki kültürel homojenleşme, etnik canlanmayı başka şekillerde açıklamaya da katkıda bulunabilir. İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana Hindu-Trinidadlılar geriye kalan Trinidad nüfusu ile bir dizi alanda etnik sınırları sarsmaya veya ortadan kaldırmaya yol açan daha yoğun bir ilişki içerisine girmişlerdir. Bu nedenle, pek çok Hintli kendi kimliğini tehdit altında hissetmekte ve Hint 'yaşam tarzı'na entegre olma önünde bir tehlike olarak 'melezleşme'den söz etmektedir. Algılanan melezleşmeye gösterilen bir tepki, bilinçli bir çatışma ve ayırdediciliğin fazlaca öne çıkartılması olmuştur. Genel anlamda, bir etnik kimliğin, onun taşıyıcılarının tehdit hissetmesiyle önemli hale geldiğini söyleyebiliriz. Açıkça görülmektedir bu durum, etnisitenin, yalıtılmış haldeyken değil temastayken oluştuğu gerçeğiyle bağlantılıdır. Ayrıca, modern düzenlerde gruplar arasındaki temasların geniş iş piyasası ve hızlı iletişim teknolojileriyle yoğunluk kazanması nedeniyle milliyetçilik ve kimlik siyasetinin, daha genel anlamda moderniteyle oluşmuyorsa bile, artış gösterdiği iddiasına bir içerik kazandırmaktadır. Gerçekten de Miller ve Slater (2000), Tirinidad'daki Hint kimliğinin, 1990'larda pek çok Hindu-Trinidadlıların İnternet üzerinden daha geniş Hint dünyasıyla iletişime geçmesi sonucunda önemli açılardan güçlendiğini ileri sürmektedirler.

Etnisitenin, özellikle modern devlet düzeninde oluştuğunu söylemek doğru değildir fakat buralarda etnik boyut, alışılmışın dışında güçlü şekillerde ifade edilebilmektedir. Her ne kadar etnisite, ille de modernleşme süreçleriyle ilişkili olmamakla birlikte çoğunluk etnik çalışmalar, sosyal ve kültürel değişmeyi ele almaktadır. Norveç'te 1940'larda 1990'dakinden daha az Sami olduğunu söylemek güçtür fakat, o tarihte daha az görünür, kültürel olarak daha az bilinçli ve hem müşterek bir örgütlenmeden ve hem de 'hayali' bir toplu kimlikten yoksundurlar. Devletle doğrudan bir ilişkileri ve azınlık statüleri yoktur; Sami-Norveç kimliği o tarihte, hala kişiler-arası düzeydedir.

Göçmen işçiler ve mültecilere gelince, onların göç olayı da somut bir modernleşme ifadesi, devlet ile kapitalist üretim ve tüke-

tim biçimi arasında bir bağlantıdır. Jamaika ve Gana'daki köyler, ekonomik olarak İngiltere'deki şehirlerle bağlantılı hale gelmiştir ve 1970'lerde Oslo'daki iş piyasası, Lahor'dan çok Pakistan'ın Pencap eyaletinde bilinmektedir.

Yerli halklar, kendilerini güvenliksiz bir konumda hissetmektedirler. Belirli bir anlamda, koruma altındaki alanlarla (reservation) kültürel soykırım arasına sıkışmışlardır. Bir tarafta, varolan kanalları kullanarak siyasal çıkarlarını savunmaya çalışmakta ve bunu mümkün kılmak –veya en azından bazı hedeflere ulaşabilmek- için siyasal oyunun kurallarını öğrenmek zorunluluğu nedeniyle de modernleşme sürecinin içine girmektedirler. Bu strateji, herşeye rağmen başarılı olmuştur denebilir ve bir sonraki bölümde bunun nasıl olduğu açıklanmaya çalışılacaktır.

KİMLİK SİYASETİNİN GRAMERİ

Doğası icabı ister milliyetçi, etnik, dini veya bölgesel olsun, kimlik siyaseti her halde, *küreyerel* (glocal) bir olgudur: belirli bir toprakla sınırlanmıştır, belli bir grup için söz konusudur ve buna rağmen hala başarıya ulaşabilmek için kültür ve haklar konusunda küresel bir söyleme dayanmaktadır. Gerçekten de kimlik siyasetini, önemli farklılıklarına rağmen çok farklı düzenlerde karşılaştırmaları geçerli kılan bir dizi biçimsel özelliği paylaşmaktadır. Buna açıklık kazandırmak için yakınlarda şahit olduğumuz, Hindu milliyetçiliği olgusuna başvurulabilir (van der Veer 1994).

Her ne kadar Hinduizm eski bir din ise de siyasallaşmış Hinduizm, yakınlarda ortaya çıkmış birşeydir. *Hindutva* veya Hint-lilik fikri ilk olarak 1930'larda ortaya çıkmıştır fakat, kitlesel bir olgu haline gelmesi ancak 1980'lerde mümkün olmuştur. 1990'larda Hint milliyetçi partisi BJP (Bharatiya Janata Partisi veya 'Hindistan Halk Partisi') Hindistan devletinin doğası üzerine oldukça hararetli tartışmalar arasında, Hindistan'daki en etkili parti olarak ortaya çıkmıştır. Onun pek çok eleştiricisi (ki bunlar arasında Hindistan'lı sosyolog ve antro-

pologlar da vardır) Hindistan'ın kurulduğu günden itibaren seküler bir devlet olduğunu ve (BJP'nin yapmaya çalıştığı) bir Hint devleti fikrinin, büyük bir Müslüman, hristiyan ve diğer azınlıklara sahip olan bir ülkede son derece yıkıcı ve zarar verici olacağı üzerinde durmuşlardır.

Ayrıca, bütün Hinduları kapsayıcı bir müşterek kimlik fikri de pek çok Hintli için açık olmaktan uzaktır; hem kast sistemi ve hem de linguistik özgülükler, Hinduları birleştirdikleri kadar bölmüşlerdir de. Eşitlikçi Avrupa toplumlarından farklı olarak Hint toplumu, hiyerarşi ve farklılık üzerinde yükselmiştir. Buna karşın Hindutva, benzerlik üzerine vurgu yapmaktadır.

İdeolojik olarak Hindutva, hem Avrupa milliyetçiliklerine ve hem de diğer yerlerde yaşanan kimlik siyasetine benzemektedir. Onun, diğer pek çok düzende de –Fiji'den Yugoslavya'ya kadar- karşılaşılması mümkün olan bazı özelliklerini şöyle sıralamak mümkündür. Köşeli ayraç içerisindeki örnekler, büyük ölçüde ilustrasyonlardır.

- Dış sınırların üzerinde fazlaca durulur; iç farklılıklarsa, aynı derecede önemsenmez. (Hindutva örneğinde önem arzeden ötekiler –hem Pakistanlı ve hem de Hintli- Müslümanlardır.
- Tarih, grubun içinde yer alanları, masum mağdurlar olarak görmeye imkan verecek şekilde yorumlanmaktadır (Hindistan'ın Müslümanlarca idare olunduğu Mughal dönemi, Hindular için baskıcı ve onur kırıcı olarak betimlenmektedir.)
- Kültürel devamlılık ve saflık üzerinde fazlaca durulmaktadır. (Sanskrit epikleri ticarileşmiş ve oldukça popüler hale gelmiştir.)
- Karışmışlık, değişme ve yabancı etkisi üzerinde pek fazla durulmamaktadır. (Bu durum, giyim, yemek ve dil üzerinde açıkça görülmektedir –genellikle BJP liderleri Hintce yerine İngilizce konuşmayı tercih etmişlerdir.)

- Grubun içerisinde yer almayanlar, içsel dayanışma için gerektiğinde şeytanileştirilebilmektedir. (Ayodhya meselesi ve sonrasında binlerce Müslümanın ölmesiyle sonuçlanan 1992-93 karışıklıkları buradan çıkmıştır.)
- Birbiriyle uyuşmaz bağlılıklar ve grupları aşan bağlantılar caydırılmaktadır. (Kişilerarası düzeyde Müslümanlarla Hindular arasındaki ilişkiler eskisinden daha gergin bir hale gelmiştir).
- Geçmişin kültürel kahramanları (şairlerden savaşçılara kadar) modern milliyetçilere dönüştürülmüşlerdir. (Buna bir örnek olarak gösterebileceğimiz, büyük şair Rabindranath Tagore'nın neredeyse bir Hindutva ideologu olduğu söylenebilir)

Bütün bunlar ve bağlantılı boyutlar, kimlik siyasetinin, belirli sosyal farklılıkları, baskın olarak algılanması için abartılı kılmaya ve dolayısıyla da diğer ayırdedicilikleri asgariye indirmeye hizmet ettiğini göstermektedir –bir anlamda denebilir ki, küçük farklılıklardan oluşan dünyayı, sadece milliyet, etnik kimlik, din ve vatan temelinde bir kaç büyük parça haline getirmeye çabalamaktadır.

KARŞITLIKLAR ÜZERİNDEN KİMLİK

Bu bölümde milliyetçilik ve azınlıklar konusu birer modern olgu olarak ele alındı. Ancak yine de, geleneksel olarak antropologlarca çalışılan daha tipik toplumlardaki başka türlü ideoloji ve örgütlenme biçimleriyle varolan belirli parelelliklere işaret etmeyi, yerinde gördüm. Modern-dışı toplumlarla olan bu paralelliklerden bahsedilmeye değer birisi, karşıtlıklar üzerinden kimlik üretilmesidir. Bateson (1958 [1936]) tarafından çalışılan, Yeni Gine'nin sahil bölgesinde yaşayan Iatmullar'a dair, Kuzey Amerikalıların, siyahları ve Amerikan yerlilerini yaftaladıkları ve etnisitenin, yalnızca bir hakimiyet aracı değil aynı zamanda düzen, sınıflandırma ve sınırların belirlenmesinde bir

ihtiyaç olduğunu belirttikleri gerekçelendirmelere benzer bir köken miti aktarılmaktadır. Bu mite göre, çok eski zamanlarda sahilin kıyı kesimlerinde Kavwokmali denilen devasa bir timsah, su ile toprağı bir daha ayrılmaz bir şekilde birbirine karıştırmak için kocaman kuyruğunu, ön ve arka ayaklarını sallar dururmuş. Herşey, balçık içindeymiş: ne toprak belliymiş ne de su. Bunun üzerine, büyük kültür kahramanı Kevembuangga çıkagelmiş ve mızrağıyla timsahı öldürmüş. Balçık ortadan kalkmış ve su ile toprak birbirinden ayrılmış. İlk kez olarak sınırlar, genel çerçeveler, net ayrımlar ortaya çıkmış.

İncil'de bahsedilen (Genesis) mitinden hiç de farklı olmayan bu mit, ayrımların ve sınıflandırmaların –yani, fark yaratan farklılıkların- sosyal olarak üretilmesini ortaya koyuyor. 15. Bölümde ele alınmış olan, etnik ayrımların üretimini bu genel olgu içerisinde ayrı bir yere koymak gerekebilir. Belki de etnik uyuşmazlık ve etnik ayrımcılık gerçeği, etnisitenin bir sonucu olarak değil daha ziyade sosyal düzenlemeler olarak daha iyi çözümlenebilir. Belki de milliyet savaşı trajedisinden bahsederken karşı karşıya olduğumuz problem, milliyetçilik değil savaşın kendisidir.

Son olarak şunu da hatırda tutmamız gerekir ki ne milletler ve ne de etnik gruplar, ölümsüzdür. Hepsi de doğar, büyür ve ölürler. Tarih, her zaman galipler tarafından yazıldığı için her başarılı milliyetçiliğe karşılık başarısızlıkla sonuçlanmış on veya daha fazlasının olduğunu kolaylıkla unuturlar. Bu türden potansiyel milletlerin üyeleri veya onların soyundan gelenler, uzun vadede ya ortadan silinecek veya asimile olacaklardır.

OKUMA ÖNERİLERİ

Benedict Anderson: *Imagined Communities: An Inquiry into the Origins and Spread of Nationalism*, 2nci baskı. Londra: Verso 1991.

Thomas H. Eriksen: *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. London: Pluto Press 1993.

Ernest Gellner: *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell 1983.

Anthony D. Smith: *National Identity*, Harmonsworth: Penguin 1991.

19

KÜRESEL, YEREL VE KÜRE-YEREL

Her kültür, içe kapanma ile başkalarıyla temasta bulunma arasında doğru bir denge bularak yaratıcı potansiyelini özgür bırakmak zorundadır.

— Claude Lévi-Strauss

Kuzey Afrika'da, yıllık göç süreçleri, zaman varolduğundan beri her yılın Mart ayında başlar ve burada, yaylacı deve çobanları kabilesine dair anlatılan bir anekdot vardır. Yakın zamanlarda bu göçleri bir kaç ay gecikmiştir. Buna sebepse, Dallas dizisinin son bölümlerini kaçırmak istemeyişleridir (D. Miller 1993a, s.163).

Buradaki husus, bu hikayenin doğru olup olmadığı değildir. Bu hikayenin bize anlattığı şey, dünyanın artık eskiden olduğu gibi — veya, eskiden olduğunu sandığımız gibi- olmadığıdır. Gerçi eski zamanlarda da toplumlar arasında yaygın ve düzenli bir ilişki ve temas olduğundan, Ortaçağ'da bile Bizans ve Timbuktu gibi gerçek manasıyla kozmopolit şehirler vardır ve dolayısıyla dünyada büyük değişimlerin yaşandığına delil bulmak hiç de zor değildir. İngiliz sosyal antropolojisine dair klasik bir eser olmuş olan, Malinowski'nin *Argonauts of the Western Pacific*'in ilk cümleleri şöyle başlar:

Şu anda etnolojinin trajik değilse bile gülünç konumu, uygun araçlarını şekillendirmek ve kendisine verilen işe koyulmak için hazır hale gelmek amacıyla çalışmaya koyulduğunda, çalışma malzemelerinin ümitsiz bir hızlılıkla eriyip gitmesidir. Şu anda, bilimsel bir alan olarak etnolojinin metot ve amaçları şekillendiğinde, insanlar, yabanıl ülkelerde ve kendi sakinleriyle çalışmaya başlayabilecek bir eğitime sahip olduklarında, bütün bunlar gözümüzün önünde kaybolup gitmektedir. (Malinowski 1984 [1922], s.xv).

Burada Malinowski'nin kaygısı, bugün zaman zaman emperyalizm, kültürel emperyalizm veya kültürün küreselleşmesi diye adlandırdığımız olgudur; yani, belirli kültürel biçimlerin ve sosyal kurumların, sömürgeleştirme, ticaret, misyonerlik çalışmaları, teknolojik değişme ve kabile halinde yaşayan insanların, devletlere ve geniş-ölçekli alışveriş sistemlerine katılımıyla oluşan durumdur. İlk Amerikalı antropologların, 1920'lerde, Bali'den dönmeye başlamalarıyla birlikte kaygılı bir ses tonuyla, Bali kültürünün kitlesel turizm nedeniyle bütünüyle yok olmak üzere olduğunu söylemişlerdir (ki bu durum 1990'larda hala gerçekleşmiş gibi gözükmemektedir; bkz Wikan 1992; Barth 1993) –ve bunun yanında antropolojik olarak keşfedilen başka insan topluluklarına dair de benzer acımasız tahminler yapılmıştır. Modern, karşılaştırmalı antropolojinin o kadar güç kazanmamış olduğu başlangıç zamanlarından beri uygulayıcıların, keşfetme amacında olduğumuz kültürel değişkenliğin ortadan kaybolacağına dair bir kaygıları hiç olmamıştır. 1960'larda ve 1970'lerde, pek çok kişi, hala geleneksel yaşamını koruyan insanların dünya yüzünden silinip gitmeden önce, kültürlerini ve sosyal örgütlenme biçimlerini kayıt altına almayı gerektirir şekildeki bir 'acil antropoloji'den söz etmektedir. Yakın zamanlarda, bazı yeni kaygılar bunun yerine geçmiştir ve pek çok antropolog, şimdilerde toplumlar arasındaki artan temasla ortaya çıkan yeni karmaşık durumları çok farklı şekillerde soruşturmaktadırlar.

ŞİMDİ NEREDELER?

Antropologların, ilk olarak sömürgecilik döneminde ortaya çıkardıkları insan topluluklarına şimdi ne oldu? Değişen derecelerde olmakla birlikte neredeyse hepsi, daha geniş ekonomik, kültürel ve siyasal –en son aşamada küresel- sistemlere entegre oldular. Bir dereceye kadar, Papua Yeni Gine'deki Tsemba Maringlerde olduğu gibi bu entegrasyon, hala onların gündelik hayatında o kadar büyük bir öneme sahip değildir. Her ne kadar gündelik ücretli çalışma biçimi ve paraya dayalı ekonominin toplumlarına girmiş olmasına rağmen bu insanlar geçimlerini hala domuz-yetiştirerek ve bahçecilik ile kazanmaktadırlar. Şiddet kullanma tekelinin gittikçe devlet elinde toplanmasına bağlı olarak yüksek kesimlerde hep yaşanan savaşları başlatmak artık o kadar kolay olmamaktadır.

Bu kitabın daha önceki bölümlerinde değinilen pek çok insan grubu için bu değişim çok daha temelden olmuştur. Mesela Azandeler (Sudan'da), proleterleştirilmişlerdir –bunların pek çoğu pamuk veya fıstık işçisidirler- ve 1960'larda cadılığın bir kurum olarak hala güçlü olduğu rapor edilmiştir. Yanomamö (Venezuela'da), küresel ekonomiye dahil olmakta isteksiz davranmıştır –burada, diğer pek çok kaynağın yanı sıra, zengin altın yatakları mevcuttur- ve aynı anda da şu günlerde bütün dünyayı dolaşarak yerli bir halk olarak çıkarlarını anlatan sözcülere sahiptirler. Bütün bunlarla birlikte, 2000'li yılların başlarında, para sektörünün giderek daha önemli bir hal almasına rağmen başlıca geçim kaynakları bahçecilikti. Yanomamö tarihinin yakın zamanlardaki daha trajik bir kısmı ise Avrupalılar için görece o kadar zarar verici olmayan ancak evvelce buna karşı bağışıklık kazanamamış, kapalı gruplar için öldürücü olan kızamık gibi hastalıklar hızla yayılmıştır. Munduruculara (Brezilya'da) gelince, bu grup, daha 1950'lerde kapitalist eknomik sisteme dahil olmak üzere idiler. Köylerin pek çoğu, kauçuk tarlalarında gündelik ücretli olarak geçim sağlıyordu ve bu düzen içerisinde yerleşim kalıpları değişmişti: erkeğin sahip olduğu ayrı ev ortadan kalkmış, erkek artık eşlerinin yanında ve çekirdek ailesinde-

ki çocuklarıyla yaşamaya başlamıştı. Murphyler, genel anlamda kadınların, erkeklerin hanehalkının işlerine daha fazla katkı sağlamaları anlamına gelen bu değişiklikten mutlu olduklarını ancak erkeklerin, kahramanca mücadeleler sonucunda düşmanı alt etmeleriyle oyunun sona erdiğini içeren büyük ölçüde mitsel bir geçmiş hakkında nostaljik ifadelerle konuştuklarını aktarmaktadırlar.

Fransız sömürgeleştirmesinden bu yana Dogonlarda (Mali) meydana gelen en önemli değişikliklerden biri, barış gerçeğidir. Eski düşmanları olan Fulanilerin, onlara saldırmaları etkin bir şekilde önlenmiştir ve böylece Dogonlar, topraklarını genişletebilmişlerdir. Bununla birlikte, Furlar (Sudan'da), Fulaniler, Hausalar ve pek çok başka insan toplulukları gibi Dogonlar da, Sahel bölgesinde sürekli olarak tekrar eden kuraklıklardan ve nüfus artışından büyük zarar görmüşlerdir. Dogonlar bugün pek çok açıdan Mali'deki ulus-devlete dahil olmuşlardır; çocuklar, okula gitmekte, aşılanmakta ve yabancı dil olarak da Fransızca öğrenmektedirler. Para ekonomisi daha yaygındır ve fabrika-yapımı kıyafetler, transistörlü radyolar ve bisikletler gibi belirli sanayi ürünleri yaygınlaşmıştır. Pek çok başka Afrika toplumunda olduğu gibi İslam, Dogonlarda yaşanan kültürel değişmede önemli bir etken olmuştur. Bu bağlamda, Müslüman olan Fulanilerle ve diğer aktif misyonerlerle artan barışçıl temaslar, özellikle önemli hale gelmiştir.

Nuerlere ve Furlara dönersek, yıkıcı kuraklıkların yanında en önemli problemleri, Sudan'da uzun yıllardır devam eden ve toplumlarındaki ekonomik ve insan kaynaklarının kaybolmasının yanı sıra ticaret yapılmasını da zorlaştıran iç savaştır. Pek çok Nuer, Müslüman kuzeye karşı Güney Sudanlılar safında savaşmıştır; Evans-Pritchard'ın katmansal karşıtlıklar modeline uygun olarak, bu insanların, daha önce olduğundan –Dinkalarla yanyana savaşırlarken- daha yüksek bir katmanda entegre oldukları söylenebilir. Sudan'daki diğer yerel topluluklarda olduğu gibi, siyasal olarak istikrarsız olan Etiyopya'dan özellikle, 1980'lerde Darfur'a gelmiş olan çok sayıda mülteci, zaten çok kıt olan kaynaklar üzerindeki gerginliği artırıcı olmuşlardır.

Daha önceki bir bölümde de bahsedildiği gibi Trobriand adasında yaşayanlar, modernleşme süreçlerine kendi kavramlarıyla büyük ölçüde uyumlaşmış görünmektedirler. Modernleşme burada siyasal örgütlenmede, ekonomide ve kimlik siyaseti üzerinde bazı değişikliklere yol açmıştır ancak, her ne kadar eskiden sahip oldukları anlamı taşımasalar da hem akrabalık ve hem de seremonik alışveriş sistemi hala işlerliğini sürdürmektedir.

Bu türden tarihsel geçmişle ilintili bir bakış açısı, değişime dair bu enstantenelerin sistemlerle muazzam düzeylerde bağlantılı ve değişikliklere sebep olan yerel yaşama dair antropolojik çalışmalar için bir hareket noktası sağlamaktadır. Antropolojinin ana görevi artık daha fazla yabancı yaşam tarzlarını ilk kez olarak keşfetmek ve betimlemek değil, onun yerine, küresel sistem içerisinde çeşitli noktalarda ve düzeylerde gerçekleşen süreçleri izah etmek olmalıdır.

KÜRESEL BİR KÜLTÜRDEN SÖZ EDİLEBİLİR Mİ?

Yukarıda, Malinowski'den yapılan alıntının gösterdiği gibi daha ilk başlardan beri antropologlar, kültürel antropi –bugün zaman zaman 'küresel kültürel eritme-potası', 'kültürel kırma' veya 'melezleşme' olarak veya yine eksik bir şekilde, 'Batılılaşma' diye tarif edilen tarihsel süreç- diye adlandırabileceğimiz şeye karşı varolan eğilimlerin farkında olmuşlardır. Bununla birlikte, eğer şu anda insanlık tarihinin yeni bir dönemi olarak küresel çağın eşiğinde değilsek bu dönemin nasıl adlandırılabileceği merak edilebilir. Bundan önceki üç bölümde, modern bağlamlara ait olgular, etraflı bir şekilde ele alınmıştır; milliyetçilik ve azınlık konularında olduğu gibi bazı durumlarda, bu konu başlıkları, dünyanın geniş kesimlerinde sadece birkaç onyıllığına etkili olmuştur. Bu son sayfalardaysa içinde bulunduğumuz zamanı, 'küresel bir çağ' olarak düşünebilmemizin hangi anlamda makul olabileceğini soruşturacak ve hepsinden öte, küresel ve yerel arasındaki ilişkiye bakacağız. Herşeyden önce, günümüzde oldukça popüler bir şekilde kullanılan 'küreselleşme' kavramına daha yakından

bakacağız. Zira bu kelime, hepimizin, giderek birbirimize benzediğimiz anlamına gelmemekte, daha ziyade, eskiden olmayan şekillerde birbirimizden farklılaştığımızı ifade etmektedir.

Eğer 'modernite' kelimesiyle, kapitalizm, modern devlet ve insanın varoluşu anlamında bireyselliğe gönderme yapıyorsak, o takdirde, modernitenin en azından İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana hegemonik olduğunu, yani, baskı kurduğunu kastetmiş oluruz. Buna karşın belirtmek gerekir ki modernitenin yayılması, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra hızlanmıştır. Son onyıllar boyunca, küresel ölçekte, daha yoğun bir insan, mal, fikir ve imgeler hareketliliği yaşanmıştır. Jet uçaklarının ortaya çıkmasından ve televizyonun, dünyanın pek çok yerinde yaygın hale gelmesinden itibaren ve hatta yakın zamanlardaki İnternet'in yükselişi olgusundan bu yana, zamanda ve mekanda, kültürel hareketlilik üzerindeki sınırlamalar önemli ölçüde azaltılmıştır.

Modern iletişim teknolojileri, belirli kültürel olguların, mekandan bağımsızlaşmasına iki yolla katkıda bulunmuştur. Birincisi, bir yığın olgu –'gençlik kültürü'nün çeşitli yönleri, Coca Cola'dan pop müzik CD'lerine ve kot pantolonlara, popüler filmlere ve çevre krizi gibi siyasal problemlere kadar- aynı anda hem küresel (heryerde) ve hem de yerel olarak (belirli yerlerde) mevcuttur. İkincisi, jet uçakları, artan sayıdaki bir insan kitlesi için, dünyanın her yerine çok hızlı ve konforlu bir şekilde gidip gelmeyi mümkün kılarken, telefon, faks makinesi, İnternet ve bilgisayarlı video sistemleri de ilkesel olarak, dünyanın her yerindeki insanlarla her an iletişime geçebilmeyi sağlayıcı olmuştur. Artık mekanın, 'kültürler' arasında açık bir tampon oluşturabileceğinden söz etmek zordur.

Genellikle yerel topluluklara veya iyi kötü açıkça çizilmiş sınırlara sahip sosyokültürel sistemlere yoğunlaşmış olan antropoloji için, bütün bu değişmeler, hem teorik ve hem de metodolojik düzeyde yeni ve karmaşık meydan okumalar iması taşımaktadır.

KÜRESELLEŞMENİN BOYUTLARI

Modern toplumlar, belirgin şekillerde değişiklik gösterseler de modernitenin, her yerde ortak olan bazı boyutları vardır. Bu ortaklık ve paralellikleri, hem kurumsal ve hem de kültürel yansıtım düzeyinde gözlemlemek mümkündür.

Her ne kadar pek çok farklı türü bulunmaktaysa da bugün devlet ve vatandaşlık, neredeyse sosyal örgütlenmeye dair evrensel ilkeler haline gelmiştir ancak yine de bu evrensellik meselesinin abartılmaması da gerekir; zira, dünyanın bazı yerlerinde devlet ile düzenli bir temas kurmaksızın yaşam sürdürmek hala mümkündür. Ve fakat giderek daha zorlaştığı da bir gerçektir. Bugünün dünyasında neredeyse hiç kimse vatandaş olmaktan bütünüyle kaçamaz ve devletin vatandaşları üzerindeki gücü, vergi toplama ve meşru güç kullanma konularındaki çifte tekel hak ile yansıtılmaktadır. Eğer devletin dışındaki bir takım aracılar, vergi toplar veya şiddet eylemlerinde bulunurlarsa suçlu kabul edilirler.

Bunun yanı sıra, ücrete tabi çalışma ve kapitalizm de küreselleşmiş bir modernitenin, önemli boyutlarıdır. Sermaye gittikçe, şirketlerin ve sermeyaderların artık neredeyse istedikleri herhangi bir yere yatırım yapabilecekleri anlamına gelecek şekilde yere-bağlı olmaktan uzaklaşmaktadır. Sözgelimi, eğer ki bilgisayar çipleri üretmek Malezya'da, İskoçya'ya nazaran daha ucuz ise, o takdirde mikroçip üreticisi, işin montaj kısmını kolaylıkla oraya taşıyabilmektedir. Bu ayrıca, iş sözleşmesi imzalamaya hazır bir küresel işgücünün bulunduğu anlamına da gelmektedir.

Modernite içerisinde, tüketim büyük ölçüde paranın aracılığında yapılmaktadır. Bu, yalın bir şekilde insanların ihtiyaç duydukları şeyleri, alışverişin en temel aracısının genel amaçlı para olduğu bir piyasadan temin etmeleri anlamına gelmektedir. Böylelikle, geçim için yapılan üretim ve takas, daha az önemli olmaktadır.

Bunun peşinden de, hem siyasetin ve hem de ekonominin soyut, anonim ve küresel olarak bağlantılı yatırım, alışveriş ve göç ağ-

ları gelmektedir. Hiçbir tekil şahıs, bu sistem üzerinde belirleyici bir etkiye sahip olamamakta ve sistemin bir noktasında meydana gelen olayların, başka taraflarda da –genellikle öngörülememiş olan- bir takım sonuçları olabilmektedir. Eğer bir yıl içerisinde, Tayvan'da üretilerek, ihraç edilen kişisel bilgisayar sayısında artış yaşanırsa, Kaliforniya'nın orta sınıf bir bölgesindeki bir moda mağazası iflasa sürüklenebilir. Buna sebepse, mağazanın Silikon Vadisinde çalışan pek çok müşterisinin işini kaybetmesidir. Bu süreçler, yalın bir şekilde gündelik veya kasıtlı bir takım açıklamalarla tatminkar bir biçimde izah edilemezler. Bütün bunlar, soyut bir sistem düzeyinde gerçekleşen şeylerdir ve bunu, zaman zaman 'kelebek etkisi' olarak bahsedilen şeye benzetmek mümkündür: bir kelebek Rio de Janeiro'da kanat çırptığında hafif bir rüzgar oluşturur ve bu oluşan rüzgar da en sonunda New York'da fırtınaya dönüşecek olan uzun bir olaylar zincirini başlatıcı olabilir.

Küresel düzeyde giderek artan sistemli bir bütünleşmenin bir sonucu, belli siyasal konuların tüm gezegeni etkiler, olmasıdır. Çevre krizi buna açık bir örnektir. Eğer, Amazonlar, Endonezya ve Orta Afrika'daki yağmur ormanları yok olursa heryeri etkisi altına alacak bir iklim değişikliği yaşanması muhtemeldir. Ve 1986'da, Çernobil nükleer reaktörünün patlaması sonrasında, Venezuela, Japonya ve Maruti'deki gazeteler, bu felaketten duydukları kaygıyı ifade eden haberlere yer vermişlerdir.

Dünya çapında ajansların ve STK'ların kurulması da küreselleşmein önemini gösteren bir şeydir. Yaptırım sistemlerinin hala zayıf olmasına rağmen, Dördüncü Dünya platformlarının yanı sıra, BM, Kızıl Haç ve Uluslararası Af Örgütü gibi kuruluşlar, ahlak ve siyaset hakkında küresel bir söylemin gelişimine katkıda bulunmuşlardır. Bir önceki bölümlerden birinde, insan hakları için evrensel kıstaslar bulmanın zor olduğu ileri sürülmüştü; ancak öyle görünüyor ki, kültürün, siyasetin, ekonomik ve askeri gücün küreselleşmesine bağlı olarak bu tür kıstasların geliştirilmesi –en azından teorik olarak- yoluna gidilecektir (R. Wilson 1997).

AİDS'in dünya genelinde yayılması da küreselleşmenin sadece kitle iletişim araçları gibi soyut yapılar aracılığıyla gerçekleşen soyut bir temas olmadığını; bölgesel ve ulusal sınırların ötesine geçen temasın, doğrudan ve fiziksel olabileceğini göstermesi bakımından –şayet garip değilse- oldukça öğreticidir. 1992'de Tayland'ın hükümet başkanı, Tayland'a giden Alman erkeklerin, yerel kadınlarla para karşılığı cinsel ilişki kurmalarına bağlı olarak AİDS'in her iki ülkede de yayılmasının hızlanması nedeniyle, Bonn'daki yetkililerden Banghok'a olan turizmi durdurmalarını istemişti.

Dünya Müziği

Melezleşme veya kırma, etkileşime giren iki veya daha fazla kültürel unsurun (veya 'geleneğin') karşılıklı olarak birbirini etkilemesi ve karışmasına atıfta bulunmaktadır. Bu tür bir süreç, 'herşeyin aynılaşması' veya her türlü kültürel unsurun eşit derecede karışabilme potansiyeli taşıdığı anlamına gelmemektedir. Pek çok bilgi ve uygulama biçimi, yerel kalmakta ve pek çoğu da etkili olanların dışında kalanlardan daha fazla etkilenmektedir.

Çağdaş ritmik müzik, sıklıkla birbirine karşıt etkilerin aktarılması için uygun bir zemin oluşturmaktadır. Bu nedenledir ki blues, caz ve rock çoğunlukla Kuzey Amerika'ya göçmüş olan Afrikalıların soyundan gelenlerce geliştirilmiş, 'melez' formlar olarak tarif edilir. Özellikle 1980'lerin ortalarında ve oldukça yakın zamanlarda çok farklı geleneklerin yaratıcı bir şekilde harmanlanmasının bir ifadesi olarak ritmik müzikte yeni bir trend, sahne almıştır; 'Dünya Müziği' veya 'Dünyanın Temposu' da denen bu trend, Avrupa-dışı müzisyenlerin, Avrupa çevresi içerisinde, modern stüdyo teçhizatları ve elektronik enstrümanlar kullanarak, sözgelimi 'Afrika'nın ruhu'nu aktarmaları ile oluşmaktadır.

Dünya müziğinin doğası üzerine birbiriyle uyuşmazlık gösteren çeşitli görüşler vardır. Bazıları bunun, otantik kabile müziğinin metaalaşması ve ticarileşmesi olduğunu ileri sürmektedirler; Batılı müzik şirketleri, Afrika ve Asya müziğini adapte ederek bıkkın Avrupa tiketicisinin hizmetine sunmakta ve böylelikle, bu müziğin özünü bozmaktadırlar. Diğer taraftan Youssou ve N'Dour gibi bazı 'Batılı' sanatçıların da Afrika'da oldukça popüler olduklarına işaret edilebilir –o halde nasıl olur da bu kimselerin albümlerinin saf olmadığı ve 'otantikliğini kaybettiği' söylenebilir? Pek çok durumda, sanatçıların iç popülaritesi aslında dışardaki tanınırlıklarıyla desteklenmektedir.

Steven Feld (1994), dünya temposu trendini, genel anlamda ritmik müzik için, Fela Anikulapo Kuti'nin James Brown'dan ödünç şeyler alabilirken Peter Gabriel'in, bir grup Afrikalı trampetçiyle birlikte çalışabildiği, canlandırıcı bir güç olarak görmektedir. Feld (1994, s.245), her ne kadar telif hakları konuları ile, metropolitan sanatçılar ve müzik şirketleri ile Avrupalı-olmayan sanatçılar arasındaki güç farklılıklarını da ele alsa da 'dünya pop müziğinin Afrikalılaşması ve Afrika popunun da Amerikanlaşmasının', 'karmaşık bir şekilde içiçe geçtiğini' yazmaktadır.

Müzikal söylemler, kimliklerin inşa edildiği alanlardır ve bu nedenle, popüler müziğin küresel yayılışı, anlamın ekonomi politiği ile birlikte günümüzün kültürel dinamiklerini çalışma adına da verimli bir alan sunmaktadır. Otantiklik üzerine yapılan tartışma, kültüre dair, geleneğin kırılmazlığı veya akışkan ve süreçsel oluşu gibi birbiriyle uyuşmayan görüşleri ortaya koyucu olduğundan bizatihi ilginçtir. Tüm bu konuların salt estetik şeyler olmadığını ve sıklıkla siyasallaştırıldığını da hatırdan çıkarmamamız gereklidir.

KÜRESEL SÜREÇLERİN YERELDE BENİMSENMESİ

Etkileşim düzeyinde, küresel süreç, çok çeşitli şekillerde ifade edilmektedir. Mesela, 1991'deki Körfez Savaşı, sakinlerinin sürekli olarak radyodan dinledikleri haberler ile takip ettikleri Çin köylerinde tartışılmıştır. Diğer bir deyişle, dünya nüfusunun büyük bir kısmının, dünyanın bütün sakinlerini alakadar eden problemlerle ilgili olmaları anlamında 'dünya vatandaşı' kimliği edindikleri durumlar söz konusudur.

Bununla birlikte, kültürel bir olgunun 'küresel' olması gerçeği, dünyadaki her bireyi ve herkesi ilgilendirir iması taşımaz. Hatta muhtemelen tek başına dünya üzerindeki en meşhur nesne olan coca cola şişesi bile herkesçe bilinmemektedir. Yani söylemek istediğim şey, bu tür olguların, bazı yerlerle irtibatlandırılamayacağıdır. Dünya nüfusunun çoğunluğu farkında olmasa bile, Kış Olimpiyatları gibi bir olayın gerçek manada, küresel bir boyutu vardır (Klausen 1999). Bir kimse ister Montreal'de, Birmingham'da veya Milan'da olsun, gazete ve televizyonlardan spor hadiselerini aynı anda takip edebilmektedir. Bununla birlikte, bunun herkesin bu tür kültürel formları aynı şekilde algıladığı iması taşımadığını da kaydetmemiz gerekir: küresel semboller ve küreselleşmiş bilgi, yerel bir bakış açısıyla yorumlanır (ve bu bakış açısının şekillenmesinde etkili olur). Bu sayede, *Vogue* gibi bir moda dergisi Paris'e kıyasla Marutilerde daha farklı bir şekilde okunacaktır; ve *The Young and The Restless* gibi bir soap operası, ABD ile Trinidad'da farklı anlamlara gelecektir (D. Miller 1993a). Bu ve bunun gibi olan kültürel formlar, belirli bir yere bağlı olmamaları anlamında küreseldir; aynı zamanda da her zaman için yerelde algılanıp yorumlandıklarından, yereldir de.

Pnina Werbner (1994), Körfez Savaşı'nın İngiliz-Pakistan yansımasında, Saddam Hüseyin'e verilen desteğin temelde nasıl da çatışmanın kendisiyle değil yerel İngiliz bağlamıyla ilişkili olduğunu göstermiştir. Pakistan'ın BM güçlerine destek vermesi ve benimsenen bu duruşun, bütünüyle Saddam'a karşı tavır almış olan İngiliz toplumunu sıkıntıya sokabileceği için onların Saddam'a verdikle-

ri bu destek belki şaşırtıcıdır. Ne var ki Körfez Savaşı burada, kendilerine, özel bir dini azınlık statüsü verilmesini talep eden belirli azınlıkların liderlerince, azınlık hakları hakkındaki bir söylem (arka planındaki Selman Rüştü vakasının henüz sıcak etkisine de dayanarak) içerisinde kurgulandırılmıştır. Dolayısıyla buradaki Müslüman liderlerin başlıca kaygıları kendilerini, anadamar İngiliz toplumundan farklı bir şekilde resmetmek olmuştur ki bu durum, onların bu 'çatışmacı duruşunu' açıklar niteliktedir (Werbner 1994, s.234). Bizatihi Pakistan'da, Körfez Savaşı hakkındaki söylem, diğer yerel bağlamlarla ilişkili olduğundan oldukça farklı olmuştur.

TURİZM VE GÖÇ

Dolayısıyla küreselleşme üzerine bir bakış açısı, insanların, nerede olurlarsa olsunlar anlamın paylaşılan üretimine nasıl katılabileceklerini, aynı bilgiyi nasıl kendileştirdiklerini ve bütün bunlarla birlikte birbirinden oldukça farklı yaşam-dünyalarında yorumladıklarını soruşturmayı içermektedir. Bunu tamamlayıcı bir bakış açısı da insanların fiziksel olarak bir yerden ötekine yer değiştirme yollarına dair bir keşif niteliğindedir. Turizm ve iş gezisi, yakın zamana kadar antropologların dikkatini çekmemiş olan yaygın yer değiştirme biçimlerindendir (bu konuda bkz. Hannerz 1992; Appadurai 1996; ve özellikle Löfgren 1999). Sözgelimi, yerellik anlamında gidilen yer, turistler ve iş gezisi yapanlar için bütünüyle alakasız mıdır; zira, işadamlarına hitabeden uluslararası oteller heryerde 'aynıdır', buralarda ortak bir 'iş kültürü' ve küresel bir 'eğlence' anlayışı söz konusudur —Cancun'da (Meksika) ve Kanarya Adalarında bile birbirinin aynıdır mı diyeceğiz? Dahası; otellerde, hava alanlarında, iş görüşmelerinde ve beach kulüplerinde açıkça görülmekte olan, tüm bu kültürel formlar farklı yerel kültürler arasında bir aracı olarak 'Üçüncü Bir Kültür' gibi görülebilir mi? Tarihsel yönelimli bir çalışmada, Orvar Löfgren (1999), turizmde yaşanan artışı on dokuzuncu yüzyıldan günümüze dek bir tablo halinde göstererek yeni grupların (orta sınıflardan, işçi sınıfına doğ-

ru) gitgide seçkin sınıfların yerini almasıyla bu olguda nasıl bir kayma yaşandığını ortaya koymuştur. Diğer şeylerin yanı sıra özellikle turizm sektöründe yaşanan başdöndürücü büyümeden çok etkilenmiştir. Eğer bir kimse tatil için düzenli olarak Akdenizin kuzey sahillerine gidiyorsa buradaki tatil sitesiyle kalıcı bir ilişki kurması da mümkündür; bütün bunlar, bu büyüme oranına dahildir. DTÖ'ye (Dünya Turizm Örgütü) göre, 2020'de yurt dışına çıkacak turist sayısı 1.6 milyar olacaktır. 2000'de ise bu sayı, 1 milyar civarında olmuştur.

Çok daha etraflı bir şekilde araştırılmış olan bir başka ilişkili ilgi alanı da göçtür – göçen kimsenin kendisini nereden hissettiğine bağlı olarak göçmenlik (immigration) veya göçmüşlük (emigration).

Göçmen işçiler, modernitenin parametreleri içerisinde göçmektedirler. Pasaport taşırlar ve bir yerin vatandaşıdırlar; onların göçü için bir önkoşul, gündelik ücretli olarak çalışma konusundaki istekleridir. İşgücü göçünün olabilmesi için göçmenlerin evvelce, en azından kısmen kapitalizmin kültürel mantığına entegre olmuş olmaları gerekir.

Onların durumuna çok çeşitli analitik bakış açısı, ışık tutabilir. Bu anlamda bir yaklaşım, misafir ülke ile gelinen ülke arasındaki ilişkiye odaklanmaktır; bir başkası, gelinen ve misafir olunan ülkelerdeki durum, kültür ve göçmenlere dair sosyal örgütlenme arasında bir karşılaştırma yapmaktır. Bir üçüncü yaklaşım da göç üzerine farklı bakış açılarını karşılaştırmak olabilir. Örneğin, Kuveyt ve diğer Körfez ülkeleri, onbinlerce göçmen veya 'misafir işçi' istihdam etmektedirler. Kuveyt'te hakim olan bakış açısından bakarsak bu göçmen işçiler 'mecburi şer'dirler; bu insanlar gereklidirler çünkü ağır işleri üstlenmektedirler ve şerirdirler çünkü, potansiyel olarak tehditkar bir yabancı unsur oluşturucusu olarak görülmektedirler. Göç üzerine olan sosyolojik çalışmalarda sıklıkla yapıldığı gibi, insancıl bir Avrupai bakış açısındansa, göçmenlerin durumu, ciddi bir istismar olarak tarif edilebilir; bu insanlar, çok çalıştırılmakta, emeklerinin karşılığı verilmemekte ve –kültürün küreselleşmesine bağlı olarak- evrensel kabul edilen belirli haklardan mahrum bı-

rakılmaktadırlar. Üçüncü ve göçmenlerin bakış açısından ise onların konumu oldukça farklı gözükmektedir. Güney Hindistan'ın Kerala bölgesinden binlerce Malay, büyük bir istekle, Körfez'de çalışmak için sıranın kendilerine gelmesini beklemektedirler. Ve bu şansı yakaladıklarında da memleketlerine her gelişlerinde yanlarında para ve hediye getirmektedirler. Hindistan Maliye Bakanı da bu insanları, oldukça güçlü bir para birimini ülkeye soktukları için övmektedir.

Bütün sosyal ve kültürel olgular, bakanın bakış açısına göre bir yığın farklı şekillerde yorumlanabilir. Küresel sistem içerisinde etkileşimin söz konusu olduğu yerlerde bu türden muğlaklıklar tipiktir ve bunlar bize insanların sadece biribirleriyle yoğun bir ilişki içine girmekle 'aynılaşma'yapabileceklerini hatırlatıcı olmaktadır. İnsanların hayatı ne sadece küresel ve ne de yereldir *–küreyereldir (glocal).*

Buna ilaveten, 'Batı kültürü' kavramının da kötü şöhretiyle birlikte söylenmek isteneni tam karşılamadığı da gittikçe daha net olarak ortaya çıkmaktadır. Yapılan tanımlamaya ve çekilen sınırlara bağlı olarak 'Batı'da yaşayan insanların sayısı, 700 Milyon ile 1 milyar arasında değişmektedir. Diğer bir deyişle, burası bir 'kültür' değil çok büyük sayıda insanın yaşadığı ve çarpıcı bir biçimde farklı kültürel çevrelerin olduğu bir yerdir. Bunun da ötesinde, göçe ve kültürel küreselleşmeye bağlı olarak kültürel değişkenliklere dair ortaya çıkan kalıplar 'Batı' denilen şeyin, Melbourne'de olduğu kadar Nairobi'nin orta sınıf bir banliyosünde de olabileceğini çağrıştırmaktadır ve bu anlamda Buenas Aires'i, nüfusun büyük bölümünün Asyalı Müslümanların oluşturduğu Bradford'dan daha tipik bir 'Batılı' şehir olarak görmek mümkündür. 'Batı', bir toplum türü olarak anlamlı bir şekilde kavramsallaştırılamaz: daha çok burada, 'modernite' olarak adlandırılmış olan belirli bir 'kültürel alanda' yerelleşmemiş olan kültürün ve sosyal örgütlenmenin bir yönü olarak görülmelidir.

Meydan Okuyan Çatışmalar

Antropoloji teorisinin önemli bir kısmı, toplumlara ve kültürlere dair ideal tipler (Weber'in tabiriyle) arasında bir ayrıma gitmek için analitik olarak kullanılan karşıt çiftlere veya çatışmalara dayanmaktadır. Bu çatışmalardan en fazla başvurulan bazıları şunlardır: küçük ölçekli/büyük ölçekli; sözlü/yazılı; zanaatkar/mühendis; geleneksel/modern; statü/sözleşme; Gemeinschaft (topluluk)/Gesellschaft (toplum).

Bu türden bir çatışmaya dair öne çıkan bir varsayım, modern sanayileşmiş toplumun özgün olduğu ve ortaya çıkmasının onunla karşılaştırılınca 'az veya çok aynı' olarak resmedilen diğer toplumlarla ilişkisine bağlı olduğu görüşüdür. Açıkça görülmektedir ki bu çatışmalar, betimleyici araçlar olarak yetersizdir. Birincisi, geleneksel toplumların tamamı 'aynı' değildir –Hindistan'ın antik krallıkları ile Kuzey Afrika'daki kırsal toplumlarının gerçekten de ortak özellikleri oldukça azdır. İkincisi, bu, modern toplumlar için de geçerlidir. Sözgelimi Japonya, ABD ve Fransa arasında önemli farklılıklar vardır. Üçüncüsü, toplum 'tiplerine' dair çatışmacı ayrımın temeli zayıftır. Dünyadaki bütün değilse bile çoğunluk toplumlarda –ve sadece küreselleşme çağıyla da sınırlı olmamak üzere- modern ile birlikte geleneksel yönler bulmak da mümkündür.

Antropologlarca çalışıldığı şekliyle dünya açık, 'dijital' veya ikili sınırlarla değil daha ziyade gri alanlarla ve derece farklılıklarıyla –analojik farklılıklarla- karakterize edilmiştir. Dünya, yalıtılmış kültürlerden oluşan bir takımada değil çoklu bir etkileşimden oluşan sınırsız bir sistemdir. O halde neden bu çatışmalara bağlı kalalım? Garip olan şu ki belki de onlar olmadığında işimiz daha zor gözükmektedir. Antropologlar, uzun zaman katı sınıflandırıcı şemaların yetersizliğinin farkında olmuşlar ve sık sık bunlara

başvurmamaya çalışmışlardır. Fakat bunlar çoğu zaman kılık değiştirerek yeniden ortaya çıkmıştır. Belki de bu çatışmalar, antropolojik uğraş için gerçekten de gereklidirler. Eğer öyleyse, iki kritik noktayı aklımızdan çıkarmamız gerekir: birincisi, modeller, sosyal dünyanın aynı değil sosyal dünyadan edindiğimiz gerçekliklerin düzenlenmesinde salt birer yardımcıdırlar; ve ikincisi, çatışmalar, kesin karşıtlıklardan çok derece farklılıkları ile belirtilen ölçekler olarak düşünülebilirler.

GÖÇ VE KÜLTÜREL KİMLİK

2000'li yıllarda, dünyanın öne çıkan özellikleri hareketlilik, yer değiştirme ve sürgündür. BM istatistiklerine göre 1992'de, 100 milyondan fazla insan doğduğu ülkenin dışında yaşamaktadır ve bu sayı da hızla artmaktadır. Buna ek olarak, göçmen ailelerin soyundan gelen pek çok kişi (bugün yaşadıkları ülkede doğmuş olanlar), gönüllü olarak ya da olmayarak, azınlıkları oluşturmaktadır (18. Bölüm). Bu bağlamda, sallantılı bir geçmişe ve şu ana sahip bir bölge, Karayiplerdir ve göç üzerine yapılmış en önemli antropolojik çalışmalar burada yürütülmüştür.

Karen Fog Olwig'in, Karayipler kültürü ve tarihi üzerine yapmış olduğu çalışmalar (1985, 1993), günümüzde yapılan antropolojik araştırmaların, neden bir toplumsal odağa ve eşzamanlı 'enstantenelere' sahip olmadığını açıkça ortaya koymaktadır. Onun Nevisia toplumuna dair yaptığı çözümlemelerde (Olwig 1993; Nevisianlar, St. Kitt'in ve Nevis'in bir kısmını oluşturmakta olup, 10,000 sakini vardır), bu toplumun siyasal, kültürel ve ekonomik –ve hatta, demografik- olarak hiçbir zaman kendine yeter olmadığını göstermiştir. Şu anki sakinlerin ataları, buralara köle ve tarla işçisi olarak gelmişlerdir ve Afro-Karayip kültürü ve adadaki sosyal örgütlenme biçimi yerel etkenler ile küresel süreçler arasındaki arabölgede gelişmiştir. Nevisialılar, dünya çapındaki kapitalist sistemin bir parçası

olarak harici güçlere bağımlıdırlar; fakat, Olwig ayrıca kendi yaşam biçimlerini nasıl aktif bir şekilde şekillendirdiklerini de göstermektedir. İkinci Dünya Savaşı sonrasında verilen dış göç oranının çok yüksek olması da –Londra, New york ve Toronto gibi metropollerde bir akrabası bulunmayan çok az Nevisialı vardır- benzer şekilde yoğun bir bağımlılığın bir ifadesi olarak görülebilir; fakat, bu durumu, eşit derecede girişimciliğin ve ciddi bir kültürel uyumlaşmanın sonucu olarak çalışmak da mümkündür.

Olwig, İngiltere'deki Nevisia göçmenlerini çalışarak burada, yabancı kültürle yaşanan yoğun bir temas sonucu, İngiliz yerel kimliğinin karşıtı olarak ayırdedici bir Nevisialı kimliğinin oluştuğunu ve şekil bulduğunu göstermektedir. Dahası belki de daha şaşırtıcı bir şekilde, Batı Londra'daki (bkz. ayrıca Abner Cohen 1993), Notting Hill'de her yıl gerçekleştirilen Karayip karnavalının sadece Karayip kültürünün inşası olarak görülemeyeceğini fakat ayrıca kaybedilen İngiliz karnaval geleneğinin yeniden canlanması olarak görülmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Doğdukları adayla olan bağlantıların azalmasına bağlı olarak göç; Nevisialılardan şefkatle ve nostaljiyle bahseden Nevisialıların yerel kimliklenmelerini güçlendirici olmaktadır. Bu insanlar ailelerine, kazandıkları dövizleri göndermektedirler ve hatta, pek çoğu Nevisia'ya gayrimenkul yatırımı yapmaktadır. Böylece, Atlantiğin öte tarafında yaşasalar bile göçmenler ve onların çocukları Nevisia'daki kültürel ve ekonomik projelerde önemli birer aktör haline gelmektedirler.

Pek çok göçmen veya diaspora nüfusu için kültürel kimlik, temel konulardan biridir. Bozulmadan kalma ve 'otantiklik' isteklerine –azınlık içinde ve dışında- karşı bireysel haklar, değişim ve seçim yapabilme temellerinde itirazlar gelmektedir. Giddens (1991) tarafından post-geleneksel olarak betimlenen toplumlarda, gelenek bir yere gitmemekte fakat bilinçli bir şekilde seçilmesi ve diğer alternatiflere karşı savunulması gerekmektedir. Çok etnikli bir İngiliz semtinde yaptığı bir çalışmada Gerd Baumann (1996) tarafından betimlendiği gibi eldeki seçenekler, çelişik olduğu kadar sayısızdır da.

SÜRGÜN VE TOPRAĞINDAN - UZAKLAŞTIRILMA

Yazarına Tahran'daki Şii din adamlarınca *fetva* çıkartılmasına sebep olan *Şeytanın Ayetleri* (Rushdie 1988) adlı roman, temelde İslam hakkında bir kitap değildir. Daha çok, sürekli olarak Air İndia'nın 420 numaralı uçuşu ile Mumbai-Londra arasında gidip gelmek zorunda kalınan bir sürgünlük hakkındadır. Rushdie, kitapta, sürgün nedeniyle oluşan bakış açısındaki kaymanın nasıl şüphe ve belirsizlik doğurucu olduğunu göstermektedir çünkü, sürgündeki kişi o dünyaya, geçmişine ve hatta (en sonunda da) gerçeklere bile başka bir konumdan baktığı için herşey çok farklı görünmektedir. Göçmen gruplar arasındaki etnik canlanış, bu bakış açısından anlaşılabilir. Nostalji ve yabancılaşmaya yaslanan bu türden hareketler, geçmişle belirli bir süreklilik duygusu ile ontolojik (Giddens 1990) ve kişisel bir güven aşılama gayretindedir.

Her ne kadar antropolog ve sosyologların yoğun dikkatlerini çekmiş olsa da yeniden canlanış, madalyonun sadece bir yüzünü yansıtmaktadır. Açıkça görülmektedir ki, zaman zaman yeniden canlanma ilhamları veren fakat ayrıca bunun tam tersine (tam adıyla, belirsizlik, muğlaklık ve bireysellik) de yol açabilmekte olan süreçler, dikkate değerdir. Bütün bunlar, insanların, Zygmunt Bauman'a göre toplumun 'özgürlük üzerindeki her türlü sınırlamanın yasadışı olduğunu iddia ettiği ve fakat, aynı zamanda da sosyal belirlenmişlikten ve etik belirsizliği meşru kılmaktan kaçındığı' yerlerde (1992, s.xxiv), bazen inanılmaz ölçeklerdeki sosyal ve kültürel ağlarda yaşanan kaymalara saplanmalarına sebep olan süreçlerdir.

Antropolojik bakış açısından baktığımızda bu durumun deneyimsel olarak çalışılmasına ihtiyaç vardır. Bu nedenle, Appadurai (1990) günümüzün dünyasındaki kültürel akışkanlığı ortaya çıkarmak için bir çerçeve önermektedir. O, küresel kültürel akış içerisinde her birinin farklı işlevselliği olan beş boyutu birbirinden ayırdetmektedir.

Etno-alan, 'içinde yaşadığımız kaygan dünyayı oluşturan insanların gördükleri manzaraya gönderme yapmaktadır; başka bir deyişle, turizm, göç, sürgün, iş gezisi ve bunun yanı sıra istikrarlı toplumlar gibi dünyanın demografik özelliklerine atıfta bulunmaktadır.

Tekno-alan, 'teknolojinin ...küresel yapılandırılması', önemli açılardan kültürel anlamın akışını şekillendirici olan ve ayrıca teknolojinin sonsuz dağıtımını içeren anlamına gelmektedir.

Finansal-alan, gittikçe topraktan bağımsız hale gelmekte olan sermaye akışıdır. Bu boyutların üçü birlikte, her neviden küresel bir altyapı oluşturmaktadır fakat bunlardan her biri, 'kendi sınırlılıklarına ve saiklerine' tabi olduğundan hiçbir şekilde öngörülebilir değildir.

İdeal olan son iki boyut, *ideo-alan* ve *media-alan*; ayrı ayrı, ideolojik mesajlara ve kitle iletişim inşalarına atıfta bulunmaktadır.

Appadurai'nin makalesindeki ve ayrıca küreselleşme üzerine yazan başkalarının da işaret ettikleri temel bir nokta olan, toprağından-edilmek (de-territorialisation) –salt geniş ölçeğe karşılık gelmeyen ve ayrıca da bu türden mekansal boyutun önemine indirgenmiş olarak- sosyal ve kültürel dünyaya dair yeni kavramsallaştırmalar yapmayı gerektirmektedir. Yirminci yüzyılın sonlarında, fikirler, insanlar, teknolojiler ve para hiç olmadığı kadar hızlı bir şekilde hareket etmektedir. Bunun, çoğunlukla yerinden edilme olarak betimlenen bir sonucu, hareket halinde veya sürgündeki insan nüfusunun artışıdır. Diğer bir sonucu, kültürel anlamıyla içiçe geçmiş bir mekan olarak yerli pek çok insan için artık bir şey ifade etmediğinden, yeni gidilen yerlere dair bilinçli bir inşa gerekmektedir. Bir kimsenin yerleşim yeri çarpıcı bir şekilde değişebilir veya bir kimse, bir başka yere taşınabilir ve yerler, farklı insanlar için veya farklı durumlarda farklı manalara gelmeleri anlamında tıpkı sembollerde olduğu gibi çokseslidirler (Rodman 1992). Bütün bunlar insanların giderek toprağından edildikleri anlamına gelmemektedir fakat, yerin inşası –kültürel kimlikte olduğu gibi- evvelce genel kabul gören anlamlara sahipken şimdilerde kendi başına bir proje halini almaktadır. Bu ayrıca, 'Nevisia', Londra ve diğer yerlerde düğüm noktaları ile birlikte bir ağ haline geldiğinden 'yer'in akışkan bir terim olduğu anlamına gelmektedir. Dolayısıyla, hızlı iletişim çağındaki bu göç gerçeği, o yerdeki siyasal manzaranın kısmen fail göçmenlerce belirlendiği, uzun-mesafeli milliyetçiliğe de yol açabilmektedir (Anderson 1992). Oivind Fugle-

rud (1998), Norveç'e göç etmiş Tamil göçmenlerine dair bir anlatısında pek çok göçmenin kafasındaki kaygının, içinde bulundukları Avrupa toplumuyla bütünleşme değil, Sri Lanka'daki ayrılıkçı harekete destek vermek olduğunu ifade etmiştir. Göçmenler arasındaki ideolojik farklılıklar ve gerginlikler Norveç'teki değil Sri Lanka'daki farklılıkları su yüzüne çıkarmaktadır. Diğer bir deyişle Rushdie olayı, toprağa bağlı sınırların, iletişim teknolojileri ve diaspora nüfusları ile birlikte ortadan kalkmadığı sadece sarsıntıya uğradığı daha genel bir sürece ilişkin çok iyi bir örnektir.

Şimdi de küreselleşmenin (veya 'küreyerelleşmenin'), antropolojik araştırmalar için doğurduğu daha ileri boyuttaki bazı sonuçlarına bakalım.

ANTROPOLOJİ AÇISINDAN DOĞURDUĞU BAZI SONUÇLAR

Kültürün küreselleşmesi, grupların ve bireylerin kültürel olarak benzeş olmaları anlamına gelmemekte, daha çok, küresel ve yerel arasındaki bölgede, yeni kültürel farklılık türlerinin büyümesine yol açıldığını ifade etmektedir. Bazı deneyimsel örneklere geçmeden önce antropolojik düşünce açısından küreselleşmenin sonuçlarına dair bazı genel noktalara ilişkin bir liste verelim.

- 'Gelenek' ve 'modernite' kavramlarının tam bir analitik ayrıma atıfta bulunduğu giderek daha net olmaktadır; bu demektir ki deneyimsel anlamda geleneksel ve modern toplumlardan bahsetmek mesnetsizdir.
- Toplum ve kültür kavramları hiç olmadıkları kadar problemli bir hale gelmişlerdir. İletişim, göç, ticaret, sermaye yatırımı ve siyaset neredeyse bütün sınırların ötesine geçebilmektedir; bir kaç örnek istisna olmak üzere ne devletler ve ne de yerel topluluklar, her anlamda gerçek manasıyla sınırları tayin edilebilir haldedir. 'Kültürler' ne kapalı ve ne de içsel olarak tektiptir.

- Pek çok durumda soruşturulan sistemin açıkça sınırlarının belirlenmesi neredeyse imkansız hale geldiğinden bugün artık, sosyal ve kültürel anlamda bağımsız sistemler oluşturmayan ancak yine de analitik amaçlarla izole edilmesi mümkün olan belirli grupları veya belirli kültürel olguları (Olimpiyat Oyunları, turizm, göç) ortaya çıkarmak çok ama çok daha doğru bir konuma gelmiştir.
- Klasik alan çalışması, dünya üzerindeki sosyal ve kültürel yaşamı anlamak için ihtiyaç duyulan veri ve içgörüleri toplamanın tek yöntemi olarak oldukça yetersiz bir hale gelmiştir. Dolayısıyla, alan çalışmasının katılımcı gözlem yoluyla, ortaya çıkarılmasına çalışılan olgunun daha geniş bir bağlamda değerlendirilmesine izin veren ilave kaynaklarla –istatistikler, medya kaynakları, yerel olarak üretilen metinler vb. gibi- tamamlanması şarttır.

'MODERNİTENİN YERLİLEŞTİRİLMESİ'?

Medya kuramcısı Marshall McLuhan daha 1960'larda, 'küresel köy' kavramını ortaya atmıştır (McLuhan 1964). Bu düşünceye, özellikle televizyon olmak üzere modern kitle iletişim araçlarının yayılmasını takiben, dünyadaki yeni kültürel durumu açıklamak için başvurulmuştur. McLuhan, dünyanın tek bir yer haline geldiğini ileri sürerek, bu yeri küresel köy olarak adlandırmıştır.

Küreselleşme üzerine yapılan antropolojik araştırmadaki gerekli bir nokta bir taraftan küresel ve diğer taraftan da köy veya yerel çevre arasındaki ilişkiyi açıklama zorunluluğunda yatmaktadır. Bu nedenle bir antropolog için, McLuhan'ın bu terimi iki farklı düzeyin, etkileşim ile anonimlik düzeyinin: mikro ve makronun sağlıksız bir karışımı iması taşımaktadır.

Küreselleşmenin merkezindeki bir çelişki, belki de dünyayı aynı anda hem daha büyük ve hem de daha küçük kılmasıdır. Dünya artık, her yere 24 saatten daha az bir sürede gidilebilir olunması ve dünyanın hemen her yerinde aynı yaşam tarzını sürmenin pratik olarak mümkün

olması anlamında küçülmüştür. Diğer taraftansa, bu sayede dünyanın en ücra ve 'egzotik' yerleri hakkında daha fazla şey bilmemiz ve böylelikle de karşılıklı farklılıklarımızı daha kolay farketmemiz anlamında da genişlemiştir. Jonathan Friedman bu durumu şöyle açıklamaktadır: 'Etnik ve kültürel parçalanma ile modernist homojenleşme iki farklı sav değil, bugün dünyada neler olduğunu açıklamada iki karşıt görüştür fakat bu ikisi, küresel realite içerisinde birbirini tamamlayan eğilimlerdir' (1990, s.311). Diğer bir deyişle, hiç olmadığı kadar –dünya nüfusunun artan bir çoğunluğunun sınırsız bir alışveriş sistemi içerisinde mükemmel bir şekilde katılım gösterdiği- büyük sistemlerle bütünleşme yönünde bir hareket ve kültürel özgünlük üzerine yerel bir vurgu söz konusudur. Sahlins, etnografik olarak çalışılması gereken şeyin, 'modernitenin yerlileştirilmesi' olduğunu ileri sürmektedir (1994). Bu durum, 17. ve 18. bölümlerde de değinildiği gibi sıklıkla etnik veya milliyetçi karakterli 'geleneksel' hareketler şeklinde gerçekleşmektedir. Sahlins, kültüre dair modernist ve dönüşlü kavramlaştırmaya ve bunun küresel yayılmasına dikkat çekerek şöyle yazmaktadır:

'Kültür' –kelimenin kendisi ve bazı yerel karşılıkları- herkesin ağzındadır. Tibetli veya Hawaili, Ojibway, Kwakiutl ve Eskimo, Kazak ve Mongol, Avustralya yerlisi, Balili, Keşmirli ve Yeni Zelanda Maorisi: bütün bunların hepsi şimdilerde bir 'kültür'e sahip olduklarını keşfetmişlerdir. Yüzyıllar boyunca bunun o kadar farkında olmamışlardır. Fakat bugün, Yeni Gineli birinin bir antropoloğa söylediği gibi 'eğer bizim de *adetlerimiz* (kastom) olmasaydı, biz de tıpkı beyaz adam gibi olurduk' konumuna gelinmiştir. (1994, s.378).

Edvard Hviding (1994) daha özel bir notta, akrabalık kavramları ve uygulamalarının güçlü kan-temelli dayanakları olan Solomon adalıların, yakın zamanlarda birlikteliklerin oluşturulması ve toprak hakkı ileri sürmede daha etkili olarak görülen ataerkil soya vurgu yapmaya başladıklarını göstermiştir. Bu durumun, 'modernitenin yerlileştirilmesi' mi yoksa 'yerliliğin modernleşmesi mi' olduğu açık uçlu bir sorudur fakat akrabalık kavramları ve uygulamalarındaki bu kaymanın, sosyokültürel değişme ve kültür fikrinin siyasal bir kaynak olarak yayılmasıyla ilişkili olduğu açıktır.

İKİ YERELLEŞTİRME STRATEJİSİ

Paris, dünyanın en önemli 'Afrikalı' şehirlerinden biridir ve Afrika'nın Fransızca konuşan bölgelerinden binlerce müzisyeni, öğrenciyi, göçmen işçiyi ve mülteciyi kendisine çekmektedir. Pek çok Parislinin, Batı Afrikalı bir akrabası ve kısmen Senegal'le, Kamerun'la veya Fildişi Sahilleri ile bağlantılı bir kimliği vardır ve pek çok Batı Afrikalı da, Paris'le kendi ülkesi arasında gidip gelmektedir.

Friedman (1990; bkz. ayrıca Gandoulou), Paris'e gidenler arasında özel bir göçmen işçi kategorisinden bahseder. Bu kişiler, hep birlikte *les sapeurs* (kelime anlamı 'kuyu kazıcılar') olarak anıldıkları Brazzaville (Kongo) kökenlidirler. Bunların pek çoğu mütevazi ailelerden gelmektedirler fakat oldukça ağır çalıştıkları ve daha sonraki bir zamanda Brazzaville'in sokaklarında arz-ı endam edebilmek için son moda, pahalı kıyafetler alabilmek amacıyla olabildiğince az tükettikleri Paris'e, gidip gelebilmektedirler. Bu tür bir tüketim stratejisi, daha önce gösteriş tüketimi diye betimlenen genel kategoriye denk düşmektedir: bir prestij ve derece ifadesi haline gelmiştir. 'Les sapeurs'larla ilgili ilginç olan şey yalnızca bu insanların göründüklerinden daha fakir olmaları gerçeği değil aynı zamanda iktidara gelemeyecek olan etnik gruplara mensup olmalarıdır da. Buradan hareketle Friedman onların bu gösterişçi tüketimlerini yerel bir siyasal strateji olarak yorumlamaktadır: yani, bir kimsenin kendi başarısına ve üstünlüğüne aşırı vurgu yaparak bir çeşit iktidara meydan okuma şekli. Dolayısıyla '*la sape*', prestijin ve gücün yerel değerlendirmeleri üzerine ve küresel olarak prestijli olana yani son moda, pahalı kıyafetlere yaslanan bir karşıt-kültür (counter-culture) stratejisidir.

Daha farklı türde bir başka örnek, Katarina Sjöberg'in (1993), bir Japon azınlığı olan Ainu üzerine yaptığı çalışmadır. Japon hükümeti, azınlıkların varlığını kabul etmediğinden, Ainular, resmi anlamda bir azınlık statüsüne sahip değillerdir. Onun yerine, 'azgelişmiş bir grup' olarak kategorize edilmektedirler. Herhangi bir yerdeki yerli gruplar gibi Ainular da sistemli ayrımcılığa maruz kal-

maktadırlar (bu insanlar, az veya çok Avrupalılara benzemektedirler ve çok saçlı, çirkin olarak görülmektedirler); geleneksel olarak sahip oldukları toprak üzerindeki haklarını kaybetmişlerdir ve yüksek oranlardaki alkol tüketimi ve işsizliğin pençesindedirler. Ainu kimliği, 1970'lere kadar bütünüyle silinmek üzere olarak görülmüştür. Dilleri neredeyse arkaik olmuş ve Ainular, bir etnik gruptan çok alt sınıf bir Japon topluluğu haline gelmişlerdir. Derken, etnik bir yeniden canlanış –aynı dönemde pek çok başka etnik kökenli gruplarda olduğu gibi- hareketi ortaya çıkmıştır. 1970'lerde ve 1980'lerde oldukça faal bir hareket ortaya çıkmıştır ve bu hareket, Japon devletinin, Ainuları kendi gelenek görenek ve dillerini kullanma hakkına sahip bir etnik grup olarak görmesini sağlamayı amaçlamıştır. Buna karşın bu strateji, büyük ölçüde Ainu kültürünü bir metaa gibi yansıtmıştır. Eski ritüeller, geleneksel kıyafetler, el sanatları ve aşçılık becerileri yeniden canlandırılmış ve ticarileştirilmiş, 'turistlere hitap eder' kılınmış bir tarzda sunulmuştur. Bu sayede belki Japonlar kuzeydeki Ainu bölgesine giderek Ainuların saygıya değer bir 'kültürleri olduğunu' belki keşfetme imkanı bulmuşlardır ancak bunun olabilmesi için öncelikle bu 'kültür'ün dilinin, anlaşılabilir olması için küresel ticari alışveriş diline çevrilmesi gerekmiştir.

Friedman (1990), kendi çalışmalarına ve Sjörberg'inkine dayanarak hem 'la sapeurlar'ın ve hem de Ainuların stratejilerinin kültürel bir intihar çaresi gibi görülebileceğini çünkü her ikisinin de yerliliği olmayan kültürel temellere dayandığını kaydetmektedir. Kongolular, prestiji ve bireyselliği, yabancı sembolleri kendilerine malederek ifade etme yoluna gitmektedirler; Ainu etnik kimliğini bunu bir ticarete dönüştürerek, ticari piyasaya uygun hale getirerek ifade etmekte (ve üretmektedir). Bu noktada antropolojik bakış açısıysa, 'kültürlerin' 'bir gerçeklik olarak' yerli, 'otantik' vb. yollarla ifade edilip edilmedikleri değil bu ifade biçimlerinin, kimliğe dair yaşanan tecrübenin ve siyasal çıkarların söz konusu bu gruplar içerisinde artırılmasında etkin olup olmadığıdır.

KESİNTİSİZ BİR DÜNYA: HOMOJENLEŞME VE FARKLILAŞMA

Bu son bölümlerin göstermiş olduğu gibi, kültürel kimlik ve 'özgünlük', 1960'lardan bu yana dünyanın geniş kesimlerinde meşru siyasal kaynaklar haline gelmiştir. Giderek artan sayıdaki gruplar, kendi kültürel 'özgünlüklerini' keşfetmekte ve bunu siyasal amaçlar için kullanma yoluna gitmektedirler. Peki bu neden böyle olmaktadır?

Buna getirilebilecek basit bir açıklama sosyal kimliklerin karşı karşıya olduğu tehditler nedeniyle önem kazanmaları ve kültürün küreselleşmesine bağlı olarak önemli kültürel farklılıkların kaybolması ihtimali nedeniyle verilen karşı-tepkilerin, etnik veya geleneksel hareketlerin şekillenmesini sağlaması olabilir.

Bununla bağlantılı ancak daha doğru bir açıklama ise –ve ayrıca bundan önceki iki bölümde etnisite ve milliyetçilik konusunda yapılan izahatlarla da tutarlı olanı- sosyal kimliklerin sınırlarının çizilmesi (1) pek çok kişi tarafından yapılan, gruplar arasında yoğunlaşmış olan temasların kaçınılmaz bir sonucudur (2) modernleşmeyi takibeden teknolojik ve kültürel değişikliklere bağlı olarak bu mümkün olmaktadır.

İkinci binyılın başlarında, kişinin bakış açısına bağlı olarak, hem homojenleşme ve hem de farklılaşma konusunda güçlü savlar ileri sürülebilmekte. Geçekten de Ainu ve Kongolu 'sapeurlar' örneğinin gösterdiği gibi insanlar gerçekte, yerelleştirme stratejilerinin 'küresel' kavramlar –ticari alışveriş dillerinde ve bireysel haklar- içerisinde yapılanması anlamında, aynı anda her ikisini de destekleyebilmektedirler.

Burada üzerinde durulması gereken önemli bir nokta, kültür ve kimlik arasındaki karşılıklı ilişkinin nesnel değil öznel ve karşılıklı-öznellik içerisinde olduğudur. Etnik, milliyetçi veya başka türde bir sosyal kimlik, çok çeşitli biçimlerde oluşturulabilir. Örneğin antropologlar, nerede olurlarsa olsunlar, ortak bir kimliği paylaşırlar; kendi aralarında bir topluluk oluştururlar. Etnisiteyle ilgili olarak, sosyal

açıdan geçerli bir sosyal kimlik için gerekli olan çifte kıstas, 'bireysel kazanım ve başkalarınca veriliyor' olmasıdır (bkz. 17. Bölüm).

Bir başka önemli nokta da güçle ilgilidir. Fakir ülkelerdeki ve fakir yerel bölgelerdeki ekonomik bağımlılık büyük ölçüde ücretlerin yetersizliğine, eşitlerarası olmayan ticarete ve eşitsiz bir üretim ilişkisine odaklanarak çalışılmıştır. Daha güçlü bir odak noktası ve eleştirel bir görüş olarak kültürel bağımlılık, ekonomik bağımlılığa dair yapılan analizlerle birlikte kültürün küreselleşmesine ilişkin yapılan çalışmalara kesinlikle artan bir derinlik kazandırmıştır. İnsanlar, kendi stratejilerini seçebilseler de kendi seçimleriyle oluşmuş koşullar altında bunu yapmamaktadırlar –ve tüm bu koşullar sadece erişim olanaklarındaki, sözgelimi CNN'e ya da TV'ye, farklılaşmayla ilgili değil ayrıca kişisel bağımsızlık ve kim olduklarını tanımlama hakkıyla da ilgilidir.

Kendisiyle yapılan bir röportajda Lévi-Strauss şu anektodu anlatmıştır. Bir keresinde Kuzey Kore'ye yaptığı bir ziyarette, ona ev sahipliği yapan dostları, oldukça görünür olan yeni sanayileşmiş ülkelerinin kaydettiği ilerlemeleri göstermek için etrafı dolaştırmak konusunda istekli davranmışlardır. Yeni yapılan stadyumları, gökdelenleri, otoyolları ve fabrikaları göstermişlerdir. Lévi-Strauss, bütün bunlara özel bir ilgi göstermemiş ve hep yaptığı gibi müzelere gidip eski maskeleri incelemeyi düşündüğünü, söyleyip durmuştur. Ev sahiplerinden biri en sonunda dayanamayıp, 'Professor Lévi-Strauss!' siz de hep ömrünü tamamlamış şeylere ilgi gösteriyorsunuz demiştir –bunun üzerine, suratı biraz asılarak, 'evet, ben birtek ömrünü tamamlamış şeylere ilgi gösteririm' demiştir.

Lévi-Strauss için modernite içerisindeki kültürel değişkenlikler, dikkatini çekmek için yeterli değildir; o yüzden ona, Seul az veya çok Paris'le aynı şey gibi gelmiştir.

Bu açıdan bakıldığında, dünyadaki kültürel değişkenlik alanı radikal bir biçimde daralmıştır. Bugün çok ama çok daha az bir antropolog grubu, Lévi-Strauss'un *Tristes tropiques* (1976 [1955])'te betimlediği türden bir radikal ötekilik ile karşı karşıya gelmektedir.

O bu güzel, melankolik kitapta onlara birşeyler öğretebileceği fakat bir türlü oralı olmayan yerlilerle tanıştığı Amazonlara yaptığı bir seyahatı betimlemektedir.

Belli bir bakış açısına göre, dünya giderek hayal kırıklığı doğurucu, Max Weber'in modernite hakkındaki ifadesiyle (*Entzauberung*) bir yer haline gelmektedir: giderek çok daha az gizler saklayan bir yer gibi görünmektedir. Haritadaki beyaz noktalar yoktur artık ve muhtemelen modern yaşamla öyle veya böyle bir teması olmayan hiç insan kalmamış gibidir. Yirmi birinci yüzyılın ortalarına gelindiğinde anaerkil bir insan topluluğu kalmayacak gibidir. Bu kaybediş hissi sadece antropologlarda olan birşey olmayıp dünyadaki pek çok insan için de böyledir. Ve bununla birlikte de yeni kültürel formlar ve sosyal projeler de dünyanın her yerindeki düzenlerde sürekli olarak geliştirilmekte –ki bu bölümün bakış açısı da bu yöndedir- ve değişim süreçleri, öngörülemeyen ve çoğunlukla şaşırtıcı bir biçimde gerçekleşmektedir. Diğer bir deyişle, dünya görüşlerinde, yaşam biçimlerinde, güç ilişkilerinde ve yaşam projelerinde, toplumdaki insanlar arasında varolan benzerlik ve farklılıkları anlamaya uğraşan herkes için bol miktarda meydan okumalarla dolu değişkenlikler, her zaman için olmaya devam edecektir.

OKUMA ÖNERİLERİ

Arjun Appadurai: *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization.* Minneapolis: University of Minnesota Press 1996.

Jonathan Friedman: *Cultural Identity and Global process.* London: Sage 1994.

Ulf Hannerz: *Cultural Complexity.* New York: Columbia University Press 1992.

Marilyn Stratern, ed.: *Shifting Contexts: Transformations in Anthropological Knowledge.* London. Routledge 1995.



SON SÖZ: YANİ?

Uşağıma ahırdan atımı getirmesini söyledim. Beni anlamadı. Ahıra kendim gittim, atımın semerini vurdum ve üstüne bindim. Uzaklardan bir yerden bir trampet sesi duydum. Uşağıma, bunun ne anlama geldiğini sordum. Hiçbirşey bilmiyordu ve hiçbirşey de duymamıştı. Kapıya geldiğimde beni durdurdu ve 'Nereye doğru süreceğimi sordu?' –"Bilmiyorum, fakat buradan uzaklara. Amacıma ulaşıncaya kadar uzak zamanlara" diye cevap verdim. –"O halde amacının ne olduğunu biliyor musun?" diye sordu. –"Evet" dedim, "Bak sana anlatayım. Buradan çok uzaklara gitmek- işte benim amacım."

-Franz Kafka, 'The Departure'

Sosyal antropolojinin son kertede amacı nedir? Elbetteki bir kimse bu alanda yüksek notlar alarak sonucunda da bir iş sahibi olabilir. Diğer taraftan, en azından parasal anlamda, geçim temin etmenin çok daha kolay ve daha çok kazandıran başka yolları da vardır. Fakat bereket versin ki bu alanda çalışmak için başkaca sebepler de mevcuttur.

Bu şekilde, toplumların karşılaştırılmasından devşirilen en önemli insani içgörü, belki de herşey bizim toplumumuzdakinden başka şekillerde de olabilir, düşüncesidir –bizim yaşam biçimimiz, insanların seçtiği sayısız yoldan yalnızca birisidir. Eğer şöyle sağa sola bir bakarsak, pek çok imkanı ve ayartıcı olanaklarıyla modern

toplumun, başdöndürücü karmaşıklığı ve göz kamaştırıcı teknolojik ilerlemeleriyle uzun süre denenmemiş bir yaşam biçimi olduğunu görürüz. Psikolojik açıdan konuşursak, belki de mağaradan dışarı henüz çıkmışızdır; kendi türümüzün tarihi anlamında modern toplumların hayatı sadece bir andır.

Antropoloji, bilgelik ve içgörü sunmasının yanı sıra problemli noktalara da sahiptir –en azından ona bir ahlak felsefesiymiş gibi baktığımızda. Muhtemelen antropologlar arasındaki en yaygın profesyonel nevroz, kültürel rölativizmi, ahlaki bir öğretiye dönüştürme eğilimidir: öyle veya böyle, bir düşünce, 'kültürel' olduğu takdirde meşrulaştırıldığı sürece, bir antropolog, onu savunma yoluna gidecektir. Elbette ki sonuçta, bir kimsenin bir şey üzerinde hiçbir şekilde ahlaki yargılama yapmanın ötesine geçmesi mümkün değildir. Bu nedenle, bir şeyi sevmeksizin anlamanın mümkün olduğu söylenebilir; Kuzey Amerika kültüründe varolan araba tapınması ve ölüm cezasını, bunları onaylamaksızın anlamak mümkündür; ve aynı şekilde, Kachinlerdeki kadın alış verişi veya Nuerlerdeki siyasal örgütlenme ilkelerini, bizimkine 'üstün' veya 'aşağıda' tutmaksızın anlamak da kesinlikle mümkündür.

Ayrıca, seri CD çalar üretiminin veya patetes cipsinin karşısında olmaksızın, Yeni Gine'deki bahçe büyüsüne de sahip olmayı istemek mükemmel şekilde uygulanabilir birşeydir. Bir kimse seçtiği birilerini, modernleşmenin etkilerinden korumaya çalışmakla korumuş olmamaktadır.

Bağlantılı bir başka nevroz da 'sosyolojizm' olarak adlandırılabilir. Bu, insani varoluş hakkındaki herşeyin sosyolojik veya antropolojik bir çerçeve içerisinde yorumlanabileceği anlamına gelmektedir. Buradan yola çıkılarak sanat ve edebiyat, sevgi ve estetik tecrübeler, saf haldeki sosyal ürünler olarak görülebilmektedir. Eğer bir kimse Beethoven'i pop müziğe tercih ederse bu durumun o kişinin yetişme tarzından ve aşağı sınıflara karşı duvarları koruma ihtiyacından olduğu yoksa Beethoven'in müziğinin taşıdığı sanatsal niteliklerden kaynaklanmadığı söylenebilir. Sosyolojizmin tutumu, derin bir şekilde bir kimsenin kişiliğinde somutlaştığında, bütün dün-

ya muhtemelen, 'ilginç' ve 'ilginç olmayanlar' şeklinde sınıflandırılacak olgular dizisi olarak gözükecektir. Ve en sonunda da kendi yaşamı da dahil olmak üzere herşeyi deneyimsel bir malzeme yerine koyacaktır.

Antropoloji 'Ötekileri' ele almaktadır fakat kritik açılardan bizimle de ilgilidir. Antropolojik çalışmalar, kendi varoluşumuz üzerine yeni bir şekilde düşünmemize imkan veren bir ayna, bir pencere, bir karşılaştırmadır. Trobriand adalarındaki yaşama dair yapılan betimlemeler bize, kendi toplumumuzun tek makul olan olmadığını hatırlatır. Ve hatta, Ndembular, Inuitler ve Dogonlar, bizim bütün hayatımızın çok daha farklı da olabileceğini gösterebilirler ve hatta *nasıl* farklı olmuş olabileceğini de. Bütün bunlar bizi, kendimiz ve kendi toplumumuz hakkında temel sorular sormaya zorlar. Bazen bu sorular bizi o doğrultuda davranmaya bile zorlayıcı olabilmektedir.

Antropoloji ayrıca, kültürün ve sosyal yaşamın karmaşıklığı hakkında birşeyler öğretir. Gerçekten de ritüel analizlerinde olduğu gibi bazen, antropolojik araştırmaların, sağladığı cevaplar üzerinde kolay sorular olmadığı gözükmektedir. İdeolojik basite indirgemelerle, önyargılarla, görmezden gelmelerle ve bağnazlıklarla yüzyüze olarak işimiz, dünyayı olduğundan daha basitleştirmek değil daha incelikli bir şekilde anlaşılır kılmaktır.

Antropoloji, belki hayatın anlamı sorusuna cevap getirmemektedir fakat en azından bize, yaşamı anlamlı kılmanın pek çok yolu olduğunu gösterebilir. Cevaplar veremiyorsa bile antropoloji hiç değilse bize, sorulara çok yakın olduğumuz duygusu verebilmektedir.

KAYNAKÇA

Alford, Richard D. 1988. Naming and Identity: *A Cross-cultural Studry of Personal Naming Practices*. New York : Harper & Row.

Anderson, Benedict. 1991. Imagined Communities: *An Inquiry into the Origins and Spread of Nationalism*, 2nd edn. London : Verso.

—— 1992. *Long-Distance Nationalism: World Cipatilism and the Rise of Identity Politics*. Amsterdam: Centre for Asian Studies.

Appadurai, Arjan. 1986. Introduction: Commodities and the Politics of Value. In Arjun Appadurai, ed., *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, pp. 3–63. Cambridge University Pres.

—— 1990. Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy. In Mike Featherstone, ed., *Global Culture: Nationalism, Globalization, and Modenity*, pp. 295–310. london : Sage.

—— 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Pres.

Archetti, Eduardo P. 1991 [1984]. De l'ideoolgie du pouvoir: analyse culturelle comparative. In Arne Martin Klausen, ed., *Le Savoir-etre norvegien: regards anthropologiques sur la culture norvegienne*, pp. 243–62, trans. Marina-Christine Coidan and Evelyne Nome. Paris: L'Harmattan.

—— 1992. *El mundo social y simbolico del cuy*. Quito: CEPLAES. (English version: Guinea-Pigs. Oxford: Berg 1997).

—— 1994. Introduction. In Eduardo P. Archetti, ed., *Exploring the Written: Anthropology and the Multiplicity of Writing*, pp. 11–30. Oslo: Scandinavian University Pres.

—— 1999. *Masculinities : Football, Polo and the Tango in Ergentina*. Oxford : Berg.

Ardener, Edwin. 1977. Belief and the Problem of Women. In Shirley Ardener, ed., *Perceiving Women*, pp. 1–17. London: J.M. Dent &Sons.

—— 1989. *The Voice of Prophecy and Other Essays*, ed. Malcolm Chapman. Oxford: Blackwell.

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

Armstrong, Gary and Richard Giulianotti, eds. 1997. *Entering the Field: New Perspectives on Wordl Football*. Oxford: Berg.

Aron, Raymond. 1964. *La Lutte des clases*. Paris: Gallimard.,

Asad, Talal. 1972. Market Model, Class Structure and Consent: A Reconsideration of Swat Political Organisation. Man (n.s.) 7:74–94.

Auge, Marc. 1982. Football: de l'histoire sociale a anthropologie religieuse. *Le Debat* 19: 59–67.

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

—— 1969. *Stratagems and Spoils: A Social Anthropology of Politics*. Oxford: Blackwell.

—— 1971. *Gifts and Poison*. Oxford: Blackwell.
Balandier, Georges. 1967. Anthropologie politique. Paris: Presses Universitaires Françaises.
Balikci, Asen. 1968. The Netsilik Eskimos: Adaptive Processes. In Richard Lee and Irven deVOre, eds, *Man the Hunter*, pp. 78–82. Chicago: Adline.
Bamberger, Joan. 1974. The Myth of Matriarchy: Why Men Rule in Primitive Society. In Michelel Z. Rosaldo and Louise Lamphere, eds, *Woman, Culture, Society*. pp. 263–80. Stanford, CA: Stanford University Press.
Banks, Marcus. 1996. *Ethnicity: Anthropological Constructions*. London: Routledge.
Barkow, John, Leda Cosmides and John Tooby, eds. 1992. *The Adapted Mind: Evolutionary Pyhchology and teh Generation of Culture*. Oxford: Oxford University Press.
Barnard, Alan. 2000. *History and Theory in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
—— and Anthony Good. 1984. *Research Practices in the Study of Kinship*. London. Academic press.
—— and Jonathan Spencer, eds. 1996. *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London: Routledge.
Barnes, John A. 1962 [1954]. African Models in New Guinea Highlands. *Man* **62**(1): 5–9.
—— 1990. *Models and Interpretations: Selected Essasys*. Cambridge: Cambridge University Press.
Barth, Fredrik. 1959. *Political Leadership among Swat Pathans*. London: Athlone Press.
—— 1961. *Nomands of South Persia: The Basseri Trisbe of the Khamseh Confederach*. Oslo: Scandinavian Unversity Press.
—— 1966. *Models of Social Oganization*. London: Royal Anthropological Institute, Occasional Papers **23**.
—— 1967. Economic Spheres in Darfur. In Raymond Firth, ed., *Themes in Economic Anthropology*, pp. 149–74. london: Tavistock.
—— ed. 1969. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Oslo: Scandinavian University Press.
—— 1975. *Ritual and Knowledge among the Baktaman*. Oslo: Scandinavian University press.
—— ed. 1978. *Scale and Social Organization*. Oslo: Scandinavian Universty Press.
—— 1981. *Features of Person and Society in Swat: Selected Essays of Fredrik Barth*, vol. 2. London: Routledge & Kegan Paul.
—— 1993. *Balinese Worlds*. Chicago: University of Chicago Press.
Bateson, Gregory. 1958 [1936]. *Naven*. Stanford, CA: Stanford University Press.
—— 1972. *Steps to an Ecology of Mind*. New york: Chandler.
—— 1979. *Mind and Nature*. Glasgow: Fontana.
Bauman, Zygmunt. 1992. *Intimations of Postmodernity*. London: Routledge.
Baumann, Gerd. 1996. *Contesting Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
Beaudoin, Gerard. 1984. *Les Dogons du Mali*. Paris: Armand Colin.

Beidelman, T.O. 1971. *The Kaguru: A Matrilineal People of East Africa*. New York: Holt, Rinehart&Winston

Benedict, Ruth. 1970[1934]. *Patterns of Culture*. Boston, MA: Houghton Mifflin.

—— 1974 [1946]. *The Chrysanthemum and the Sword*. Boston, MA: Houghton Mifflin.

Berger, Peter and Thomas Luckmann. 1967. *The Social Construction of Reality*. Harmondsworth: Penguin.

Bernard, H. Russell. 1994. *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches*. London: Sage.

Bernstein, Basil. 1972. Social Class, Langiuage and Socialization. In Pier Paolo Giglioli, ed., *Language and Social Context*, pp 157–78. Harmondsworth: Penguin.

Berreman, Gerald. 1962. *Behind Many Masks: Ethnography and Impression Management in a Himalayan Villiage*, monograph no. **4.** Indianapolis, IN: Society for Applied Anthropology.

—— 1971. Self. Situation and Escape from Stigmatized Ethnic Identity. Oslo: *Etnografisk Museums Arbok*, pp. 11–25. oslo: Ethnographic Museum.

—— 1979. *Caset and Other Inequalities: Essays on Inequality*. Meerut: Folklore Institute.

Bloch, Maurice. 1971. *Placing the Dead: Tombs, Ancestral Villages and Kinship Organization in Madagascar*. London: Seminar.

—— ed. 1975. *Marxist Analyses and Social Anthropology*. London: Malaby.

—— 1986. *From Blessing to Violence*. Cambridge: Cambridge University Press.

—— 1991. Language, Anthropology and Cognitive Science. *Man* **26**: 183-98.

Blom, Jan-Petter. 1969. Ethnic and Cultural Differentiation. In Fredrik Barthy, ed., *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, pp. 75–85. Oslo: Scandinavian University Press.

Boas, Franz. 1969 [1925]. *Contributions to the Ethnology of the Kwakiutl*. New York: AMS Press.

Bohannan, Laura. 1952. A Genealogical Charter. *Africa* **22**: 301–15.

—— and Paul Bohannan. 1953. *The Tiv of Central Nigeria*. London: Oxford University Press.

Bohannan, Paul. 1957. *Judgement and Justice among the Tiv*. London: Oxford University Press.

—— 1959. The Impact to Money on an African Subsistence Economy. *Journal of Economic History* **19**: 491–503.

Borofsky, Robert. 1994. On the Knowledge and Knowing of Cultural Activities. In Robert Borofsky, ed. Assessing Cultural Anthropology, pp. 331-47. New York: McGraw-Hill

Boserup, Ester. 1970. *Women's Role in Economic Development*. London: Allen & Unwin.

Bourdieu, Pierre. 1963. The Algerian Peasant's Attitude towards Time. In Julian Pitt-Rivers, ed., *Mediterranean Countrymen*, pp. 55–72. Paris: Mouton.

—— 1977 [1972]. *Outline of a Theory of Practice, trans.* Richard Nice. Cambridge: Cambridge Universty Press.

—— 1984 [1979]. *Distinction*, trans. Richard Nice. London: Routledge.

—— 1982. *Ce que parler veut dire*. Paris: Fayard.

—— 1988 [1984]. *Homo Academicus*, trans. Peter Collier. Cambridge: Polity.
—— 1990 [1980]. *The Logic of Practice*, trans. Richard Nic. Cambridge: Polity.
Brown, Donald. 1991. *Human Universals*. New York: McGraw-Hill.
Brogger, Jan. 1990. Pre-*bureaucratic Europeans*. Oslo: Scandinavian University Press.
Bulmer, Ralp. 1967. Why is the Cassowary Not a Bird? A Problem of Zoological Taxonomy among the Karam of New Guinea. **Man**(n.s.)**2** : 5–25.
Burghart, Richard. 1990. Ethnographers ant their Local Counterparts in India. In Richart Fardon, ed., *Localizing Strategies*. pp. 260–79. edinburgh: Scottish Academic Press.
Burnham, P.C. and Roy F. Ellen, eds. 1979. *Social and Ecological Systems*. London: Academic Press.
Carrier, James, ed. 1995. *Occidentalism: Images of teh West*. Oxford: Oxford University Press.
Carrithers, Michael. 1992. *Why Humans Have Cultures: Explaining Anthropology and Social Diversity*. Oxford: Oxford University Press.
—— Steven Collins and Steven Lukes, eds. 1985. *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*. Cambridge: Cambridge: Cambridge University Press.
Carsten, Janet. 1997. *The Heat and the Hearth: The Process of Kinship in a Malay Fishing Community*. Oxford: Oxford University Press.
Castells, Manuel. 1996. *The Rise of the Network Society*. London: Blackwell.
Cavalli-Sforza, Luca, Paolo Menozzi and Alberto Piazza, eds. 1994. *The History and Geography of Human Genes*. Princeton. NJ: Princeton University Press.
Chagnon, Napoleon A. 1983. *Yanomamö: The Fierce People*, 3rd edn. New York: Holt, Rinehart&Winston.
Chapman, Malcolm. 1982. 'Semantics' and the 'Celt'. In David Parkin, ed., *Semantic Anthropology*, pp. 123–44. London: Academic Press.
Claessen, H.J. and Peter Skalnik, eds. 1978. *The Early State*. The Hague: Mouton.
Classen, Constance. 1993. *Worlds of Sense : Exploring the Senses in History and across Cultures*. London . Routledge.
Clastres, Pierre. 1977. *Society against the State*. Oxford: Mole.
Clifford, James and George Marcus, eds. 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of Colifornia Press
Cohen, Abner. 1969. *Custom and Politics in Urban Africa*. London: Routledge.
—— 1974. *Two dimensional Man*. London: Tavistock.
—— 1981. *The Politics of Elite Culture*. Berkeley: University of California Press.
—— 1993. *Masquerade Politics: Explorations in the Structure of Urban Cultural Movements*. Berkeley: University of California Press.
Cohen, Anthony P. 1985. *The Symbolic Construction of Community*. London . Routledge.
—— 1994. *Self Consciousness*. London : Routledge.
Cohen, David William and E.S Atieno Odhiambo. 1989. *Siaya: The Historical Anthropology of a Landscape*. London: James Currey.
Collier, Jane and Sylvia Yanagisako. 1987. *Gender and Kinship: Essays toward an Unified Analysis*. Stanford. CA: Stanford University Press.
Connerton, Paul. 1989. *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cresswell, Robert. 1991. Technologie. In Pierre Bonte and Michel Izard. eds, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, pp. 698-701. Paris: Presses Universitaires Françaises.

Csordas, Thomas J. 1999 The Body's Career in Anthropology. In Henrietta Moore, ed., *Anthropological Theory Today*, pp. 172–205. Cambridge: Polity.

Daly, Martin and Margo Wilson. 1988. *Homicide*, New York: Adline de Gruyter.

DaMatta, Roberto. 1991. *Carnivals, Rogues and Heroes: An Interprotation of the Brazilian Dilemma*. London: University of Notre Dame Press.

D'Andrade, Roy. 1995. *The Rise of Cognitive Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Das, Veena. 1994. The Anthropological Discoures on India. In Robert Borofsky, ed., *Assessing Cultural Anthropology*, pp. 133–44. New York: McGraw-Hill.

Davis, John 1992a. Tense in Ethnography: Some Practical Considerations. In Judith Okely and Helen Calloway, eds, *Anthropology and Autobiography*, pp. 205–20. London: Routledge.

—— 1992b. *Exchange*. Buckingham: Open University Press.

Dawkins, Richard. 1976 *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University Press.

Descola, Philippe and Michel Izard. 1992. Guerre. In Pierre Bonte and Michel Izard, eds, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, pp. 313–16. Paris: Presses Universitaires Françaises.

—— and Gisli Palsson, eds. 1996. *Nature and Society: Anthropological Approaches*. London: Routledge.

Despres, Leo, ed. 1975. *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*. The Hague: Mouton.

Douglas, Mary. 1966. *Purity and Danger*. London: Routledge&Kegan Paul.

—— 1970. *Natural Symbols*. London: Barrie&Rockliff.

—— 1975. *Implicit Meanings*. London: Routledge&Kegan Paul.

—— 1978. *Cultural Bias*. London: Royal Anthropological Institute.

—— 1980. *Evans-Pritchard*. Glasgow: Fontana.

—— 1987. *How Institutions Think*. London: Routledge.

—— and Baron Isherwood. 1978 *The World of Goods: Towards an Anthropology of Consumption*. New York: Basic Books.

Duerr, Hans Peter. 1985. *Satyricon: Essays und Interviews*. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp.

Dumont, Louis. 1969[1961]. Caste, Racism and 'Stratification': Reflections of a Social Anthropologist. In Andre Beteille, ed., *Inequality*, pp. 337–61. harmandsworth: Penguin.

—— 1980[1969]. *Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications*, 2nd edn, trans. Mark Sainsbury, Louis Dumont and Basia Gulati. Chicago: University of Chicago Press.

—— 1986. *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective*. Chicago: Univeristy of Chicago Press.

Dunbar, Robin. 1999. Culture, Honesty and the Freerider Problem. In Robin Dunbar, Chris Knight and Camilla Powers, eds. 1999 *The Evolution of Culture*, pp. 194–213. Edinburgh: Edinburgh Universtiy Press.

—— Chris Knight and Camilla Power, eds. 1999. *The Evolution of Culture*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Durkheim, Emile. 1951[1897]. *Suicide: A Study in Sociology*, trans. John A. Spaulding and George Simpson. New York: Free Press.

—— 1960[1893]. *De la division de travail social*, Paris: Presses Universitaires Françaises.

—— and Marcel Mauss. 1963[1903]. *Primitive Classification. trans. RodneyNeedham*. London: Cohen & West.

Edwars, Jeanette et al. 1993. *Technologies of Procreation: Kinship in the Age of Assisted Conception*. Manchester: Manchester University Press.

Eidheim, Harald, 1971. *Aspects of the Lappish Minority Situation*. Oslo: Scandinav'lan University Press.

Ellen, Roy F., ed. 1984. *Ethnographic Research*. London: Academic Press.

Epstein, A.L. 1978. *Ethos and Identity*. London: Tavistock.

Eriksen, Thomas H. 1988. *Communicating Cultural Difference and Identity: Ethnicity and Nationalism in Mauritius*. Oslo: Occasional Papers in Social Anthropology **16**.

—— 1990. Liming in Trinidad: The Art of Doing Nothing. *Folk* **32**: 23–43.

—— 1992. *Us and Them in Modern Societies: Ethnicity and Nationalism in Mauritius. Trinidad and Beyond*. Oslo: Scandinavian University Press.

—— 1993a. *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspective*. London: Pluto Press.

—— 1993b. *Typisk norsk: Essays om kulturen i Norge* (Typically Norwegian: Essays about Culture in Norway). Oslo: C. Huitfeldt.

—— 1994. The Anthropologist as Author: Some West Indian Lessons about the Relevance of Fiction for Anthropology, In Ediardo P. Acrhetti, ed., *Exploring the Written: Anthropology and the Multiplicity of Writing*. pp. 167–96. Oslo: Scandinavian University Press.

—— 1997. Multiculturalism, Individualism and Human Rights: Romanticism, the Enlightenment and Lessons from Mauritius. In Richard Wilson, ed., *Human Rights, Culture and Context*, pp. 49–69. london: Pluto.

—— 1998. *Common Denominators: Ethnicity, Naiton-Building and Compromise in Mauritius*. Oxford: Berg.

—— in press. Ethnic Identity, National Identity and Intergroup Coflict: The Significance of Personal Experiences. In Richard Ashmore and Lee Jussim, eds. *Self and Identity*, vol. 3. Oxford: Oxford University Press.

Evans-Pritchard, E.E. 1940. *The Nuer*. Oxford: Clarendon.

—— 1951. *Social Anthropology*. Glencoe: Free Press.

—— 1956. *Nuer Religion*. Oxford: Clarendon.

—— 1962. *Social Anthropology and other Essays*. New York: Free Press.

—— 1965. *Theories of Primitive Religion*. Oxford: Clarendon.

—— 1983 [1937]. *Witchcraft, Magic and Oracles among the Azande*, ed. Eva Gillies. Oxford: Oxford University Press.

Fardon, Richard, ed. 1990. *Localizing Strategies*. Edinburgh: Scottish Academic Press.

Featherstone, Mike, ed. 1990. *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*. London: Sage.

Feld, Steven. 1982. *Sound and Sentiment: Birds, Weeping, Politics and Song in Kaluli Expression*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

—— 1994. Notes on 'World Beat'. In Charles Keil and Steven Feld, *Music Grooves*, pp. 238–46. Chicago: University of Chicago Press.

Feldman, Allen. 1991. *Formations of Violence: The Narrative of the Body and Political Terror in Northern Ireland*. Chicago: University of Chicago Press.

Ferguson, James. 1990. Mobile Worker, Modernist Narratives: A Critique of the Historiography of Transition on the Zambian Copperbelt. *Journal of Southern African Studies* **16**(3/4): 385–412/603–21.

Feyerabend, Paul K. 1975. *Against Method*. London: Verso.

Finnegan, Ruth. 1988. *Literacy and Orality: Studies in the Technology of Communication*. Oxford: Blackwell.

Firth, Roymand. 1951. *Elements of Social Organization*. London: Watts.

—— ed. 1967. *Themes in Economic Anthropology*. London: Routledge.

—— 1985. Degress of Intelligibility. In joanna Overing, ed., *Reason and Morality*, pp. 29–46. london: Tavistock.

—— 1989. The Future of Social Anthropology, Lecture given at the University of Oslo, November 1989.

Fitzgerald, Thomas. 1993. *Metaphors of Identity: A Culture – Communication Dialogue*. New York: SUNY Press.

Fortes, Meyer. 1945. *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*. London: Oxford University Press.

—— and E.E. Evans-Pritchard, eds. 1940. *African Political Systems*. Oxford: Oxford University Press.

Foucault, Michel. 1970. *The Order of Things*. London: Tavistock.

—— 1979. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison, trans.* Alan Sheridan. New York: Vintage.

Fox, Richard G., ed. 1991. *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe: School of American Research Press.

Fox, Robin. 1967. *Kinship and Marriage*. Harmondsworth: Penguin.

Frank, Andre Gunder. 1979. *Dependent Accumulation and Underdevelopment*. New York: Monthly Review Ppess.

Frazer, James. 1974 [1922]. *The Golden Bough* (abridged edn.) London: Macmillan.

Freeman, Derek. 1983. *Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Friedman, Jonathan. 1975. Tribes, States and Transformations. In Maurice Bolch, ed., *Marxist Analyses and Social Anthropology*, pp. 161–202. London: Malaby.

—— 1990. Being in the World: Globalization and Localization. In Mike Featherstone, ed., *Global Culture: Nationalism, Globalization, and Modernity*, pp. 311–28. London: Sage.

—— 1994. *Cultural Identity and Global Process*. London: Sage.

Friedman, Kajsa Ekholm. 1991. *Catastrophe and Creation: The Formation of an African Culture*. London : Harwood.

—— 1994. Den magiska varldsbilden: *Om Statens frigörelse fran folket i Folkrepubliken Kongo* ('The Magical World-View: On the Liberation of the State from the People in the People's Perublic of Congo'). Stockholm: Carlssons.

Fuglerud, Oivind. 1998. *Life on the Outside. The Tamil Diaspora and Long-distance Nationalism*. London: Pluto Press.

Galey, Jean-Claude. 1992. Orientalisme et anthropologie. In Pierre Bonte and Michel İzard, eds. *Dictionnaire de l'etnologie et de l'anthropologie*, pp. 529-32. Paris: Press Universitaires Françaises.

Gandoulou, J.D. 1989. *Dandies a Bacongo: Le Culte de l'elegance dans la societe congolaise contemporaine*. Paris: L'Harmattan.

Geertz, Clifford. 1963. *Agricultural Involution: The Processes of Ecological Change in Indonesia*. Berkeley: Universty of California Press.

—— 1971. The Wet and the Dry. Traditional Irrigation in Bali and Morocco. *Human Ecology* 1(1): 23- 9.

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

—— 1983. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books.

—— 1988. *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Cambridge: Polity.

—— 1994. The Uses of Diversity. In Robert Borofsky, ed., *Assessing Cultural Anthropology*. New York: McGraw-Hill.

Gell, Alfred. 1992. *The Anthropology of Time*. Oxford: Berg.

Gellner, Ernest. 1983. *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell.

Georges, Eugenia. 1990. *The Making of a Transnational Community: Miration, Development and Cultural Change in the Dominican Republic*. New York: Columbia University Press.

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.

Gilmore, David D. 1989. *Manhood in the Making: Cultural Conceptions of Musculinity*. New Haven, CT: Yale University Press.

Gladney, Dru C., ed. 1998. *Making Majorities: Constituting the Nation in Japon, Korea, China, Malaysia, Fiji, Turkey and the United States*. Stanford, CA: Stanford Univesity Press.

Gledhill, John. 2000. *Power and its Disguises: Perspectives on Political Anthropology*, 2nd edn. London: Pluto Press.

Gluckman, Max. 1982[1956]. *Custom and Conflict in Africa*. Oxford: Blackwell.

Godelier, Maurice. 1975. Infrastructures, Societies and History. *Current Anthropology* 19(4): 763–71.

—— 1977. *Perspecpives in Marxist Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.

—— ed. 1991. *Transitions et subordinations au capitalisme*. Paris: Malson des Sciences de l'Homme.

Goffman, Eving. 1961. *Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction*. Indianapolis: Boobs-Merrill Educational Publishing.

—— 1978[1959]. *The Presentation of Self in Everyday Life*. Harmondsworth: Penguin.

Goody, Jack. Ed. 1968. *Literacy in Traditional Societies*. Cambridge: Cambridge University Press.

—— 1976. *From Production to Reproduction: A Comparative Study of the Domestic Domain*. Cambridge: Cambridge University Press.

—— 1977. *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.

—— 1982. *Cooking, Cuisine and Class*. Cambridge: Cambridge University Pres.

—— 1986. *The Logic of Writing and the Organization of Society*. Cambridge: Cambridge University Pres.

—— 1995. *The Expansive Moment: The Rise of Anthropology in Britain and Africa 1918-1970*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gough, E. Kathleen. 1959. The Nayars and the Definition of Marriage. *Journal of teh Royal Anthropological Institute* 89. 23–24.

Grillo, Ralph. ed. 1980. *'Nation' and 'State' in Europe: Anthropological Perspectives*. London: Academic Press.

—— 1998. *Pluralism and the Politics of Difference: State, Culture and Ethnicity in Comparative Perspective*. Oxford: Oxford University Press.

Guha, Ranajit and Gayatri Chakravorty Spivak, eds. 1988. *Selected Subaltern Studies*. New Delhi : Oxford University Press.

Gullestad, Marianne. 1984. *Kitchen-table Society*. Oslo: Scandinavian University Press.

Gupta, Akhil and James Ferguson, eds. 1997. *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley: University Press.

Haaland, Gunnar. 1969. Economic Determinants in Ethnic Processes. In Fredrik Barth, ed., *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, pp. 58–74. Oslo: Scandinavian University Press.

Habermas, Jürgen. 1967. *Wissenschaft und Technik als 'Ideologie'*. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp.

Hall, Edward O. 1966. *The Hidden Dimension*. Garden City, NY: Doubleday.

Halverson, John. 1992. Goody and the Implosion of the Literacy Thesis. *Man* **27**(2): 300–17.

Handelman, Don. 1977. The Organization of Ethnicity. *Ethnic Groups* **1**: 269–74.

—— 1990. *Models and Mirrors: Towards an Anthropology of Public Events*. Cambridge: Cambridge University Press.

Handler, Richard. 1988. *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*. Madison: University of Wisconsin Press.

—— and Daniel Segal. 1993. How European is Nationalism? *Social Analysis* **32**(1): 1–15.

Hannerz, Ulf. 1980. *Exploring the City: Inquiries toward an Urban Anthropology*. New York: Columbia University Press.

—— 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*. New York: Columbia University Press.

—— 1996. *Transnational Connections*. London: Routledge.

Haraway, Dona. 1991. *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. London: Routledge.

Harris, Marvin. 1964. *The Nature of Cultural Things*. New York: Random House.

—— 1979. *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture*. New York: Random House.

Harris, Olivia. 1995. Knowing the Past: The Antinomies of Loss in Highland Bolivia. In Richard Fardon, ed., *Counterwork: Managing Diverse Knowledges*. London: Routledge.

Harrison, Simon. 2000. Identity as a Scarce Resource. *Social Anthropology* **7**(3): 239–52.

Hart, Keith. 1973. Informal Income Opportunities and Urban Employment in Ghana. *Journal of Modern African Studies* **11**(1): 61–89.

Hastrup, Kirsten. 1992. Writing Ethnography: State of the Art. In Helen Calloway and Judith Okely, eds. *Anthropology and Autobiography*, pp. 116–33. London: Routledge.

—— 1995. *A Passage to Anthropology: Between Experience and Theory*. London: Routledge.

Headland, Thomas N., Kenneth L. Pike and Marvin Harris, eds. 1990. *Emics and Etics: The Insider/Outsider Debate*. London: Sage.

Hellman, Hal. 1998. *Great Feuds in Science: Ten of teh Liveliest Disputes Ever*. New York: Wiley.

Herdt, Gilbert. 1987. *The Zambia: Ritual and Gender in New Guinea*. New York: Holt, Rinehart & Winston.

Harzfeld, Michael. 1985. *The Poetics of Manhood: Contest and Identity in a Cretan Mountain Village*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Heusch, Luc de. 2000. *L'Ethnie: Vicissitudes of a Concept*. *Social Anthropology* **8**(2): 99–115.

Hobsbawm, Eric and Terence Ranger, eds. 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hollis, Martin and Steven Lukes, eds. 1982. *Rationality and Relativism*. Oxford: Blackwell.

Holmes, Lowell D. 1987. *Quest fort he Real Samoa: The Mead/Freeman Controversy and Beyond*. South Hadley, MA: Bergin & Garvey.

Holy, Ladislav. 1990. Strategies for Old Age among the Berti of the Sudan. In Paul Spencer, ed., *Antropology and the Riddle of the Sphinx*, pp. 167–82. London: Routledge.

—— 1996. *Anthropological Perspectives on Kinship*. London: Pluto Press.

—— and Milan Stuchlik. 1983. *Actions, Norms and Representations*. Cambridge: Cambridge University Press.

Horowitz, Donald. 1985. *Ethnic Groups in Conflict*. Berkeley: University of California Press.

Horton, Robin. 1970. African Traditional Thought and Western Science. In Bryan R. Wilson, ed., *Rationality*, pp. 131–71. Oxford: Blackwell.

Howell, Signe. 1989. 'To Be Angry Is Not to Be Human, but to Be Fearful Is': Chewong Concepts of Human Nature. In Signe Howell and Roy Willis, eds, *Societies at Peace: Anthropological Perspectives*, pp. 45–59. London: Routledge.

—— ed. 1996. *Fort he Sake of Our Future: Sacrificing in Eastern Indonesia*. Leiden: Research School CNWS.

—— and Roy Willis, eds. 1989. *Societies at Peace: Anthropological Perspectives*. London: Routledge.

Hubert, Henri and Marcel Mauss. 1964[1898] *Sacrifice: Its Nature and Functions*. Chicago: University of Chicago Press.

Huntingtoh, Ellsworth. 1945. *Mainsprings of Civilization*. London : Wiley.

Hviding, Edvard. 1994. Indigenous Essentialism? 'Simplifying' CUstomary Land Ownership in New Georgia. Solomon Islands. *Bijdragen* **149**: 802–204.

Inden, Ronald. 1990. *Imagining India*. Oxford: Blackwell.

Ingold, Tim. 1979. The Social and Ecological Relations of Culture-bearing Organisms: An Essay in Evolutionary Dynamics. In P.C. Burnham and Roy F. Ellen, eds. *Social and Ecological System*. pp. 271–92. London: Academic Press.

—— 1986. *Evolution and Social Life*. Cambridge: Cambridge University Press.

—— 1993. The Art of Translation in a Continuous World. In Gisli Palsson, ed., *Beyond Boundaries: Understanding, Translation and Anthopological Discourse*, pp. 210-30. Oxford: Berg.

—— 1994a. Humanity and Animality. In Tim Ingold, ed., *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life*, pp. 14–32. London : Routledge.

—— 1994b Introduction to Social Life. In Tim Ingold, ed., *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Clture and Social Life*, pp. 735–7. london : Routledge.

—— ed. 1996. *Key Debates in Anthropology*. London: Routledge.

James, Alison. 1993. *Childhood Identities: Self and Social Relationships in the Experience of the Child*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

—— Jenny Hockey and Andrew Dawson, eds. 1997. *After Writing Culture: Epistemology and Praxis in Contemporary Anthropology*. London : Routledge.

Jarvie, Ian C. 1968. Limits to the Functionalism and Alternatives to it in Anthropology. In Robert A. Manners and David Kaplan, eds., *Theory in Anthropology – A Source Book*, pp. 196–203. Chicago: University of Chicago Press.

Jenkins, Richard. 1993. *Pierre Bourdieu*. Cambridge: Polity.

—— 1996. *Social Identity*. London: Routledge.

Kafka, Franz. 1970[1922] Der Aufbruch (The Departure). In Franz Kafka, *Samtliche Erzahlungen*. p. 376. Frankfurt-am-Main: Fischer.

Kapferer, Bruce. 1984. The Ritual Process and the Problem of Reflexivity in Sinhalese Demon Exorcism. In John MacAloon, ed., *Rite, Drama, Festival, Spectacle*, pp. 179–207. Ithaca. NY: Cornell University Press.

—— 1988. *Legends of People, Myths of State*. Baltimore, MD: Smithsonian Institution Press.

Keesing, Roger M. 1981. *Cultural Antropology – Contemporary Perspectives*. New York: Holt, Rinehart&Winston.

—— 1944. Theories of Culture Revisited. In Robert Borofsky, ed., *Assessing Cultural Anthropology*, pp. 301–9. New York: McGraw–Hill.

Kertzer, David I. 1988. *Ritual, Politics and Power*. New Haven, CT: Yale University Press.

Klas, Morton. 1991. *Singing with Sai Baba: The Politics of Revitalization in Trinidad*. Boulder, CO: Westview.

Klausen, Arne Martin. ed. 1999. *The Olympic Games as Performance and Public Event*. Oxford: Berghahn.

Kluckhohn, Clyde and Alfred E. Kroeber. 1952. *Culture : A Critical Review of Concepts and Definitions*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Knauft, Bruce M. 1990. Melanesian Warfare: A Theoretical History. *Oceania* **60**: 250-311

—— 1996. *Genealogies for the Present in Cultural Anthropology*. London and New York: Routledge

Knudsen, Anne. 1987. Silent Bodies and Singing Minds. *Folk* **29**: 239–56.

—— 1992. Dual Histories. In Kirsten Hastrup, ed., *Other Histories*, pp. 82–102. London: Routledge.

Kolenda, Pauline. 1985. *Caste in Modern India: Beyond Organic Solidarity*. Prospect Heights, IL: Waveland.

Kopytoff, Igor. 1971. Ancestors as Elders in Africa. *Africa* **41**: 129–41.

—— 1986. The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process. In Arjun Appadurai, ed., *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, pp. 64-94. Cambridge: Cambridge University Press.

Kroeber, Alfred L. 1952[1917]. *The Nature of Culture*. Chicago: University of Chicago Press.

Krohn–Hansen, Christian. 1994. The Anthropology of Violent Interaction. *Journal fo Anthropological Research* **50**(4): 367–81.

Kuhn, Thomas. 1962. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University Of Chicago Press.

Kulick, Don and Margaret Wilson, eds, 1995. *Taboo: Sex, Identity and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork*. London: Routledge.

Kuper, Adam. 1988. *The Invention of Primitive Society: Transformations of an Illusion*. London: Routledge.

—— 1994. Anthropological Futures. In Robert Borofsky, ed., *asessing Cultural Anthropology*, pp. 113 -18. New York: McGraw–Hill.

—— 1996. *Anthropology and Anthropologists: The Modern British School*. 3rd edn. London: Routledge & Kegan Paul.

—— 1999. *Culture: The Anthropologists' Account*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Kymlicka, Will. 1995. *Multicultural Citizenship: A Theory of Liberal Rights*. Oxford: Clarendon.

Labov, William. 1972. The Logic of Nonstandard English. In Pier Paolo Giglioli, ed., *Language and Social Context*, pp. 179–216. Harmondsworth: Penguin.

Lakoff, George and Mark Johnson. 1980. *Metaphors We Live By*. Chicago: Universtiy of Chicago Press.

Lan, David. 1985. *Guns and Rain: Guerriallas and Spirit Mediums in Zimbabwe*. London: James Currey.

Lash, Scott and Jonathan Friedman, eds. 1991. *Modernity and Identity*. London: Routledge.

Latour, Bruno and Steve Woolgar. 1979. *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts*. London: Sage.

Leach, Edmund R. 1954. *Political Systems of Highland Burma*. London : Athlone.

—— 1967. An Anthropologist's Reflections on a Social Survey. In D.G. Jongmans and Peter Gutkind, eds, *Anthropologists in the Field*. Assen: van Gorcum.

—— 1968. Ritual. *Encyclopedia of the Social Sciences*. New York: Free Press.

—— 1970. *Levi-Strauss*. Glasgow: Fontana.

—— 1976. *Culture and Communication: The Logic by which Symbols Are Connected*. Cambrdige: Cambridge University Press.

—— 1982. *Social Anthropology*. Glasgow : Fontana.

Leach, Jerry W. And G. Kildea. 1974. *Trobriand Cricket: An Ingenious Response to Colonialism* (documentary film). Berkeley: University of California Extension Media Center.

—— and Edmund Leach, eds. 1983. *The Kula: New Perspectives on Massim Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lee, Richard. 1968. What Hunters Do for a Living, or How to Make out on Scarce Resources. In Richard Lee and Irven deVore, eds, *Man the Hunter*, pp. 30–48. Chicago: Adline.

Levinson, David and Melvin Ember, eds. 1996. *Encyclopedia of Cultural Anthropology*. New York: Holt.

Levi-Strauss, Claude. 1963. *Totemism*. trans. Rodney Needham. Boston, MA: Beacon.

—— 1966 [1962]. *The Savage Mind*. Chicago: University of Chicago Press.

—— 1969 [1949]. *The Elementary Structures of Kinship*, trans. Rodne Needham. London: Tavistock.

—— 1976 [1955]. *Tristes tropiques*, tarns. John Weightman and Doreen Weightman. Harmondsworth: Penguin.

—— 1983. *Le Regard eloigne*. Paris: Plon (English edn: The View from Afar. New York: Basic Boks 1985).

Lewis, Gordon K. 1983. *Main Currents in Carribbean Thought*. Kingston: Heinemann.

Leyton, Robert. 1997. *An Introduction to Theory in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lieberman, Philip. 1994. The Origins and Evolution of Language. In Tim Ingold, ed., *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life*, pp. 108–32. london: Routledge.

Lien, Marianne. 1988. *Fra boknafesk til pizza* (From Boknafesk [dried and salted cod] to Pizza). Oslo: Department of Social Anthropology, Occasional Papers no. 18.

Lienhardt, Godfrey. 1985. From Study to Field, and Back. *Times Literary Supplement*, 7 June.

—— 1987. Self, Public, Private: Some African Representations. In Michael Carrithers, Steven Collins and Steven Lukes, eds. *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*, pp. 141–5. Cambridge: Cambridge University Press.

Linton, Rahlp. 1937. *The Study of Man: An Introduction*. New York: Appleton-Century-Crofts.

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, CO: Sage.

Lizot, Jacques. 1984. *Les Yanömami Centraux*. Paris: Editions de l'EHESS.

—— 1994. On Warfare: An Answer to N.A. Chagnon. *American Ethnologist* 21: 841–58.

Lock, Margaret. 1990. On Being Ethnic: The Politics of Identity Breaking and Making in Canada, or, Nevra on a Sunday. *Culture, Medicine and Psychiatry* 14: 237–54.

Löfgren, Orvar. 1999 *On Holiday: A History of Vacationing*. Berkeley: University of California Press.

Lowenthal, David. 1985. *The Past is a Foreign Country*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lukaes, György. 1971 [1923]. History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics, trans. Rodney Livingstone. London: Merlin.

Lukes, Steven. 1977. *Power: A Radical View*. London: Macmillan.

Lutz, Catherine. 1988. *Unnatural Emotions*. Chicago: University of Chicago Press.

MacClancy, Jeremy, ed. 1994. *Sport, Identity and Ethnicity*. Oxford: Berg.

Mach. Zdzislav. 1993. *Symbols, Conflict, and Identity: Essasys in Political Anthropology*. New York: SUNY Press.

Macintyre, Alasdair. 1970. Is Understanding Religion Compatible with Believing? In Bryan R. Wilson, ed., *Rationality*, pp. 62–77. Oxford: Blackwell.

—— 1981. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. London: Duckworth.

McLuhan, Marshall, 1964. *Understanding Media*. New York: McGraw-Hill.

Malinowski, Bronislaw. 1966 [1935]. *Coral Gardens and their Magic*. London: Allen& Unwin.

—— 1967. *A Diary in the Strict Sense of the Term*. London: Routledge&Kegan Paul.

—— 1974 [1948]. *Magic, Science and Religion and Other Essays*. London: Souvenir.

—— 1984 [1922]. *Argonauts of the Western Pacific*. Prospect Heights, IL: Waveland.

Malkki, Liisa H. 1995. *Purity and Exile: Violence, Memory and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*. Chicago: University of Chicago Press.

Malthus, Thomas. 1982[1798]. *An Essay on the Principle of Population*. Harmondsworth: Penguin.

Mandelbaum, David G. 1988. *Women's Seclusion and Men's Honour. Sex Roles in North India, Bangladesh, and Pakistan*. Tucson: Universtiy of Arizona Press.

Manganaro, Marc, ed. 1990. *Modernist Anthropology. From Fieldwork to Text*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Marcus, George and Michael Fischer. 1986. *Anhtropology as a Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicagı Press.

Marx, Karl. 1906 [1867-94]. *Capital: A Critique of Political Economy*. New York: Modern Library.

—— and Friedrich Engels. 1968[1848]. *The Communist Manifesto*. New york: The Modern Reader.

Mauss, Marcel. 1954 [1924] *The Gift*, trans. Ian Cunnison. London: Cohen & West.

—— 1985 [1938] A Category of the Human Mind. The Notion of the Self. In Michael Carrithers, Steven Collins and Steven Lukes, eds. *The Category of the Person. Anthropology, Philosophy, History*, pp. 1–26. Cambridge: Cambridge University Press.

Mead, George Herbert. 1962[1934]. *Mind, Self, and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago: University of Chicago Press.

Mead, Margaret. 1978[1928]. *Coming of Age in Samoa*. Harmondsworth: Penguin.

Meillassoux, Claude 1967. Recherche d'un niveau de determination dans la societe cynegetique. *L'Homme et la Societe* **6**: 95–105.

Melhuus, Marit. 1990. A Shame to Honour–A Shame to Suffer. *Ethnos* **55**: 5–25

Merleau-Ponty, Maurice. 1962 [1945] *Phenomenology of Perception*, trans James Edie. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Middleton, John and David Tait, eds. 1970 [1958]. *Tribes without Rulers*. London: Routledge & Kegan Paul.

Miller, Daniel. 1987. *Material Culture and Mass Consumption*. Oxford: Blackwell.

—— 1998. Appropriating the State on a Council Estate. *Man* **26**: 323–41.

—— 1993a. The Young and the Restless in Trinidad: A Case of the Local and the Global in Mass Consumption. In R. Silverstone and E. Hirsch, eds. *Consuming Technologies*, pp. 163-82. London: Routledge.

—— 1993b. Modernity – *An Ethnographic Approach*. Oxford: Berg.

—— 1994. Artefacts and the Meaning of Things. In Tim Ingold, ed., *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life*, pp. 396–419. London: Routledge.

—— 1998. *A Theory of Shopping*. Cambridge: Polity.

—— and Don Slater. 2000. *The Internet: An Ethnographic Approach*. Oxford: Berg.

Miller, Solomon. 1965. Proletarianization of Indian Peasants in Northern Peru. In Dwight B. Heath, ed., *Contomporary Cultures and Societies of Latin America*, pp. 135–42. Prospect Heihgts, IL: Waveland.

Mills, C. Wright. 1959. *The Sociological Imagination*. Oxford: Oxford University Press.

Milton, Kay, ed., 1993. *Environmentalism*. London: Routledge.

Mintz, Sidney. 1974. *Caribbean Transformations*. Chicago: Adline.

Mitchell, J. Clyde. 1956. *The Kalela Dance: Aspects of Social Relationships among Urban Africans in Northern Rhodesia*, Livingstone: Rhodes-Livingstone Papers **27**.

—— 1966. Theoretical Orientations in African Urban Studies. In Michael Banton, ed., *The Social Anthropology of Complex Societies*, pp. 37-68. London: Tavistock.

Moerman, Michael. 1965. Who Are the Lue? Ethnic Identification in a Complex Civilization. *American Anthropologist* **67**: 1215–29.

Moore, Henrietta L. 1994. *A Passion for Difference*. Cambridge: Polity.

—— 1999. Gender and Other Crises in Anthropology. In Henrietta L. Moore, ed., *Anthoropolgical Theory Today*, pp. 151–71. Cambridge: Polity.

Moore, Jerry W. 1997. *Visions of Culture: An Introduction to Anthropological Theories and Theorists*. Walnut Creek, CA: Alta Mira Press.

Morphy, Howard. 1994. The Anthopology of Art. In Tim Ingold, ed., *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life*, pp. 648–85. London: Routledge.

Morris, Brian. 1994. *Anthropology of the Self: The Individual in Cultural Perspective*. London: Pluto Press.

Murdock, George P. 1945. The Common Denominator of Cultures. In Ralph Linton, ed., *The Science of Man in the World Crisis*, pp. 123–42. New York: Columbia University Press.

—— 1967 *Ethnographic Atlas*. Pittsburgh, PA: Pittsburgh University Press.

Murphy, Yolanda and Robert Murphy. 1985. *Women of the Forest*. New York: Columbia University Press.

Nadel, S.F. 1952. Witchcraft in Four African Societies: An Essay in Comparison. *American Anthropologist* 54: 18–29.

Nash, Manning. 1998. *The Cauldron of Ethnicity in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.

Needham, Rodne. 1962. *Structure and Sentiment*. Chicago: University of Chicago Press.

—— 1971a. Incest. In Rodney Needham, ed., *Rethinking Kinship and Marriage*, pp. 24–34. London: Tavistock.

—— ed. 1971b. *Rethinking Kinship and Marriage*. London: Tavistock.

Newman, Katherine. 1988. *Falling from Grace: the Experience of Downward Mobility in the American Middle Class*. New York: Vintage.

Obeyesekere, Gananath. 1981. *Medusa's Hair: An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*. Chicago: University of Chicago Press.

—— 1992. *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Okely, Judith. 1983. *The Traveller-gypsies*. Cambridge: Cambridge University Press.

—— and Helen Calloway, eds. 1992. *Anthropology and Autobiography*. London: Routledge.

Olwig, Karen Fog. 1985. *Cultural Adaptation and Resistance on ST. John: Three Centuries of Afro-Caribbean Life*. Gainesville: University of Florida Press.

—— 1993. *Global Culture, Island Identity*. Chur, Switzerland: Harwood Academic Publishers.

Ong, Walter J. 1969. World as View and World as Event. *American Anthropologist* 71(4): 634–47.

—— 1982. *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. London: Methuen.

Ortner, Sherry B. 1974. Is Female to Male as Nature Is to Culture? In Michelle Z. Rosaldo and Louise Lamphere, eds, *Woman, Culture and Society*, pp. 67–87. Stanford, CA: Stanford University Press.

—— 1984. Theory in Anthropology Since the Sixties. *Comparative Studies in Society and History* **26**: 126–66.

—— ed. 1999. *The Fate of 'Culture': Geertz and Beyond*. Berkeley: University of California Press.

—— and Harriet Whitehead. 1981. Accounting for Sexual Meanings. In Sherry B. Ortner and Harriet Whitehead. eds, *Sexual Meanings*, pp. 1–27. Cambridge: Cambridge University Press.

Orwell, George. 1984 [1949]. *1984*. Oxford: Clarendon.

Overing, Joanna, ed. 1985. *Reason and Morality*. London: Tavistock.

Paine, Robert. 1985. Ethnodrama and the 'Fourth World': The Saami Action Group in Norway. Social and Economic Papers **14**. St John's: Memorial University of Newfoundland.

—— 1992. The Claim of Aboriginality: Saami in Norway. In Reidar Gronhaug, Gunnar Haalad and Georg Henriksen, eds. *The Ecology of Choice and Symbol: Essays in Honour of Fredrik Barth*, pp. 388–407. Bergen: Alma Mater.

Palsson, Gilsi, ed. 1993. *Beyond Boundaries: Understanding, Translation and Anthropological Discourse*. Oxford: Berg.

Parkin, David. 1969. *Neighbours and Nationals in an African City Ward*. London: Routledge & Kegan Paul.

Parsons, Talcott. 1977. *The Evolution of Societies*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Pherson, Robert N. 1964. *The Bilateral Networks of Social Relations in Könkama Lapp District*. Oslo: Ethnographic Museum.

Pelto, Pertti J. And Gretel H. Pelto. 1970. *Antropological Research*. Cambridge: Cambridge University Press.

Peristiany, J.G., ed. 1967. *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*. London: Weidenfeld&Nicolson.

Pfaffenberger, Bryan. 1988. Fetishised Objects and Humanised Nature: Towards an Anthropology of Technology. *Man* (n.s.) **23**: 236–852.

Pinker, Steven. 1993. *The Language Instinct*. New York: Morrow.

Polanyi, Karl. 1957 [1941]. *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of our Time*. Boston, MA: Beacon.

Popper, Karl, 1968[1959]. *The Logic of Scientific Dicovery*. New York: Harper & Row.

Pratt, Mary Louise. 1986. Fieldwork in Common Places. In James Clifford and George E. Marcus. eds. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, pp. 27–50. Berkeley: University of California Press.

Quigley, Declan. 1993. *The Interpretation of Caste*. Oxford: Clarendon.

Radcliffe-Brown, A.R. 1951. The Comparative Method in Social Anthropology. *Journal of the Royal Anthropological Institute* **81**: 15–22.

—— 1952 [1929]. *Structure and Function in Primitive Society*. London: Cohen & West.

Rappaport, Roy A. 1968. *Pigs for he Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People*. New Haven, CT: Yale University Press.

—— 1984. Epilogue. 1984. In Roy A. Rappaport: *Pigs for he Ancestors*, 2nd edn. New Haven, CT: Yale University Press.

Rapport, Nigel and Joanna Overing. 2000. *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts*. London: Routledge.

Redfield, Robert. 1955. *The Litte Community: Viewpoints fort he Study of a Human Whole*. Chicago: University of Chicago Press.

Reining, Conrad C. 1966. *The Zande Scheme: An Anthropological Case Study of Economic Development in Africa*. Evonston, IL: Northwestern University Press.

Renteln, Alison Dundes. 1990. *International Human Rights*. London: Sage.

Riches, David, ed. 1986. *The Anthropology of Violence*. Oxford: Blackwell.

Riegelhaupt, Joyce. 1967. Saloio Women: An Analysis of Informal and Formal Political and Economic Roles of Portuguese Peasant Women. *Anthropological Quarterly* 40: 109–36.

Rivers, W.H.R. 1924. *Social Organization*. London: Kegan Paul.

Rodman, Margaret C. 1992. Empowering Place: Multilocality and Multivocality. *American Anthropologist 94*: 640–56.

Roosens, Eugeen E. 1989. *Creating Ethnicity: The Process of Ethnogenesis*. London: Sage.

Rorty, Richard. 1991. *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rosaldo, Michelle Z. 1974. *Woman, Culture and Society*: A Theoretical Overview. In Michelle Z. Rosaldo an Louise Lamphere, eds, Woman, Culture and Society, pp. 17–43. Stanford, CA: Stanford University Press.

—— 1980. *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life*. Cambridge: Cambridge University Press.

—— 1984. Toward an Anthropology of Self and Feeling. In Richard Shweder and Robert A. LeVine, eds, *Culture Theory*, pp. 137–54. Cambridge: Cambridge University Press.

—— and Louise Lamphere, eds. 1974. *Woman, Culture and Society*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Rostow, W.W. 1965. *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rubin, Gayle. 1975. The 'Traffic' in Women: Notes on the 'Political Economy of Sex'. In Rayna Reiter, ed., *Toward an Anthropology of Women*, pp. 157–200. New York: Monthly Review Press.

Rushdie, Salman. 1988. *The Satanic Verses*. London: Viking.

Sahlins, Marshall D. 1963. Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia. *Comparative Studies in Society and History* 5: 285–303.

—— 1968. *Tribesmen*. New York : Prentice-Hall.

—— 1972. *Stone Age Economics*. Chicago: Adline.

—— 1976. *Culture and Practical Reason*. Chicago: Aldine.

—— 1977. *The Use and Abuse of Biology*. Chicago: University of Chicago Press.

—— 1985. *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press.

—— 1994. Goodbye to Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History. In Robert Barafsky, ed., *Assessing Cultural anthropology*, pp. 377-94. New York: McGraw-Hill.

—— 1995. *How 'Natives' Think: About Captain Cook, For Example*. Chicago: University of Chicago Press.

Said, Edward. 1978 *Orientalism*. New York: Pantheon.

Salmond, Anne. 1982 Theoretical Landscapes: On a Cross-cultural Conception of Knowledge. In David Parkin, ed., *Semantic Anthropology*, pp. 65–87. london: Academic Press.

Sartre, Jean-Paul. 1957[1943] *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*. London: Methuen.

—— 1960. *Critique de la raison dialectique*. Paris: Gallimard.

Saussure, Ferdinand de. 1965[1916]. *Course in General Linguistics*. New York: McGraw-Hill.

Schechner, Richard, 1994. Ritual and Performance. In Tim Ingold, ed., *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life*, pp. 613–47. London: Routledge.

Scheper-Hughes, Nancy 1994. Embodied Knowledge: Thinking with the Body in Critical Medical Anthropology. In Robert Borofsky, ed., *Assessing Cultural Anthropology*, pp. 229–39. New York: McGraw-Hill.

—— and Margaret Lock. 1987. The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology. *Medical Antrpology Quarterly* 1(1): 6–41.

Schlegel, Alice. 1977. Mael and Female in Hopi Thought and Action. In Alice Schlegel, ed., *Sexual Stratification*, pp. 186–210. New York: Columbia University Press

Schneider, David M. 1984. A *Critique of teh Study of Kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Scott, James C. 1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven, CT: Yale University Press.

Seeger, Anthony. 1994. Mausic and Dance. In Tim Ingold, ed., *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life*, pp. 686–705. London: Routledge.

Sharp, Lauriston. 1974 [1952]. Steel Axes for Stone Age Australians. In Yehudi A. Cohen, ed., *Man in Adaptation: The Cultural Present*. Chicago: Aldine.

Shore, Cris. 1993. Ethnicity as Revolutionary Strategy: Communist Identity Construction in Italy. In Sharon Macdonald, ed., *Inside European Identities*, pp. 27–53. Oxford: Berg.

Sigaut, François. 1994. Technology. In Tim Ingold, ed., *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life*, pp. 420–59. London: Routledge.

Sjöberg, Katarina 1993. *The Return of teh Ainu: Cultural Mobilization and the Practice of Ethnicity in Japan*. London: Harwood.

Skalnik, Peter. 1992. Etat. In Pierre Bonte and Michel Izard, eds. *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, pp. 239–42. Paris: Presses Universitaires Françaises.

Smith, Anthony D. 1986. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Blackwell.

—— 1991. *National Identity*. Harmondsworth: Penguin.

Simth, Raymond T. 1956. *The Negro Family of British Guiana*. London: Routledge & Kegan Paul.

Spencer, Jonathan. 1989. Anthropology as a Kind of Writing. *Man* **24**(2) : 145–64.

Sperder, Dan. 1985 Anthropology and Psychology: Towards an Epidemiology of Representations. *Man* **20**(1) : 73–87.

—— 1989. L'Etude anthropologique des representations: problemes et perspectives. In Denise Jodelet, ed., *Les Representations sociales*, pp. 115–30. Paris: Presses Universitaires Françaises.

—— 1996. *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*. Oxford: Blackwell.

Srinivas, M.N. 1952. *Religion and Society among the Coorgs of South India*. Oxford: Clarendon.

Stenning, Derrick J. 1962. Household Viability among the Pastoral Fulani. In Jack Goody, ed., *The Developmental Cycle of Domestic Groups*, pp. 92–119. Cambridge: Cambridge University Press.

Steward, Julian. 1955. *The Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*. Urbana: University of Illinois Press.

Stoller, Paul. 1989. *The Taste of Ethnographic Things: The Senses in Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Strathern, Marilyn. 1988. *The Gender of the Gift: Preblems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: Universty of California Press.

—— 1992. *After Nature: Enligsh Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.

—— ed. 1995. *Shifting Contexts: Transformations in Anthropological Knowledge*. London: Routledge.

Street, Brian W. and Niko Besnier. 1994. Aspects of Literacy. In Tim Ingold. Ed., *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity. Culture and Social Life*, pp. 503–26. london: Routledge.

Susman, Linda K. 1983. *Medical Pluralism on Mauritius: A Study of Medical Beliefs and Practices in a Polyethnic Society*. Ann Arbor: University Microfilms.

Talle, Aud. 1988. *Women at a Loss: Changes in Maasai Pastoralism and Their Effects on Gender Relations*. Stockholm: Stockholm Studies in Social Anthropology 19.

Tambiah, Stanley J. 1989. The Politics of Ethnicity. *American Ethnologist* **16**(2): 335-49.

Taussig, Michael. 1984. Culture of Terror–Space of Death: Roger Casement's Putamayo Report and the Explanation of Torture. *Comparative Studies in Society and History* **26**(3): 467–97.

Taylor, Charles. 1992. *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, ed. Amy Gutmann. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Tempels, Placide. 1959. *Bantu Philosophy*. Paris: Presence Africaine.

Terray, Emmanuel. 1972. *Marxism and 'Primitive' Societies*. New York: Monthly Review Press.

Thaiss, Gustav. 1978. The Conceptualization of Social Change through Metaphors. *Journal of Asian and African Studies* **13**(1): 1–15.

Thomas, Nicholas. 1991. Entangled Objects: *Exchange, Material Culture and Colonialism in the Pacific*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Tilly, Charles. 1984. *Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons*. New York: Russel Sage

Tinker, Hugh. 1974. *A New System of Slavery: The Export of Indian Labour Overseas, 1830-1920*. Oxford: Oxford University Press.

Todd, Emmanuel. 1989. *The Explanation of Ideology: Family Structures and Social Systems*. Oxford: Blackwell.

Todorov, Tzvetan. 1989. *Nous et les autres: La Reflexion française sur la diversite humaine*. Paris: Seuil.

Tonkin, Elizabeth, Maryon Mcdonald and Malcolm Chapman, eds. 1989. *History and Ethnicity*. London: Routledge.

Tönnies, Ferdinand. 1963 [1889]. *Community and Society*. New York: Harper & Row.

Tooby, John and Leda Cosmides. 1992. 'The Psychological Foundations of Culture'. In Jerome Barkow, Leda Cosmides and John Tooby, eds. *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, pp. 19–136. Oxford: Oxford University Press.

Tronvoll, Kjetil. 1999. Personal communication.

Turnbull, Colin. 1979 [1961]. *The Forest People*. London: Picador.

—— 1983. *The Mbuti Pygmies: Adaptation and Change*. New York: Holt, Rinehart&Winston.

—— 1985. *The Human Cycle*. New York: Simon & Schuster.

Turner, Terence. 1993. Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology that Multiculturalists Should be Mindful of it? *Cultural Anthropology* 8(4): 411–29.

Turner, Victor. 1967. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

—— 1969. *The Ritual Process*. Chicago: Aldine.

—— 1974. *Dramas, Fields, and Metaphors*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Turton, David, ed. 1997. *War and Ethnicity. Global Connections and Local Violence*, Woodbridge, Suffolk: University of Rochester Press.

Tylor, Edward B. 1968 [1871]. The Science of Culture. In Morton Fried, ed., *Readings in Anthropology: vol. II: Cultural Anthropology*. New York: Crowell.

Van den Berghe, Pierre. 1975. Ethnicity and class in Highland Peru. In Leo Despres, ed., *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*. The Hague: Mouton.

Van der Veer, Peter. 1994. *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*. Berkeley: University of California Press.

Van Gennep, Arnold. 1909. *Les Rites de passage*. Paris: Emile Nourry.

—— 1960. *The Rites of Passage*, trans. Monika B. Vizedom and Gabrielle L. Caffee, introduction by Solon T. Kimball. London : Routledge.

Veblen, Thorstein. 1953[1899]. *The Theory of the Leisure Class: an Economic Study of Institutions*. New York: Mentor Books.

Vermeulen, Han F. and Arturo Alvarez Roldan, eds. 1995. *Fieldwork and Footnotes: Studies in the History of European Anthropology*. London : Routledge.

Vermeulen, Hans and Cora Govers, eds. 1994. *The anthropology of Ethnicity. Beyond 'Ethnic Groups and Boundaries'*. Amsterdam : Het Spinhuis.

Vertovec, Steven. 1992. *Hindu Trinidad*. London: Macmillan.

Wallerstein, Immanuel 1974-79. *The Modern World-System* (3vols). New York: Academic Press.

—— 1979. *The Capitalist World Economy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wallman, Sandra. 1986. Ethnicity and the Boundary Process in Context. In David Mason and John Rex, eds. *Theories of Race and Ethnic Relations*. London: Macmillan.

Watson, C.W., ed. 1999. *Being There: Fieldwork in Anthropology*. London: Pluto Press.

Weber, Max. 1978 [1919] *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. ed. Günther Roth and Claus Wittich. Berkeley: University of California Press.

Weiner, Annette B. 1988. *The Trobrianders of Papua New Guinea*. New York: Holt, Rinehart & Winston.

—— 1992. *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-while-giving*. Berkeley: University of California Press.

Welsh, Robert L. 1983. Traditional Medicine and Western Medical Options among the Ningerum of Papua New Guinea. In Lola Romanucci-Ross et al., *The Anthropology of Medicine*. pp. 32–51. New York: Praeger.

Werbner, Pnina. 1994. Diaspora and Millennium: Brisith Pakistani Global–Local Fabulations on the Gulf War. In Akbar S. Ahmed and Hastings Donan, eds. *Islam, Globalization and Modernity*. pp. 213–35. London: Routledge.

—— and Traiq Modood, eds. 1997. Debating Cultural Hybridity: *Multi – Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*. London: Zed.

White, Leslie. 1949. *The Science of Culture: A Study of Man and Civilizaiton*. New York: Grove Press.

Whorf, Benjamin Lee. 1956. *Language, Thought, and Reality*. New York: Wiley.

Wikan, Unni. 1997.Man Becomes Woman: Transsexualism in Oman as a Key to Gender Roles. *Man* **12**(2): 304–19.

—— 1992. *Managing Turbulent Hearts*. Chicago: University of Chicago Press.

Williams, Raymond. 1981. *Keywords*. London: Flamingo.

Wilson, Bryan, ed. 1970. *Rationality*. Oxford: Blackwell.

Wilson, Edward O. 1975. *Sociobiology: The New Synthesis*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

—— 1978. *On Human Nature*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

—— 1998. *Consilience: The Unity of Knowledge*. New York: Knopf.

Wilson, Godfyer. 1941–42. *An Essay on the Economics of Detribalization in Northern Rhodesia, Parts I–II*. Livingstone: Rhodes–Livingstone Institute.

Wilson, Peter J. 1978. *Crab Antics*, 2nd edn. New Haven, CT: Yale University Press.

Wilson, Richard. 1991. Machine Guns and Mountain Spirits: The Cultural Effects of State Repression among the Q'eqchi' of Guatemala. *Critique of Anthropology* **11**(1): 33–61.

—— ed. 1997. *Human Rights, Culture and Context*. London: Pluto Press.

Winch, Peter. 1970 [1964]. Understanding a Primitive Society. In Bryan Wilson, ed., *Rationality*. pp. 1–18. Oxford: Blackwell.

Wittfogel, Karl. 1959. *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*. New Haven, CT: Yale University Press.

Wittgenstein, Ludwig. 1983 [1958]. *Philosophical Investigations*, trans. G.E.M. Anscombe. Oxford: Blackwell.

Wolf, Eric. 1966. *Peasants*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

—— 1969 [1956]. The Hacienda System and Agricultural Classes in San Jose, Puerto Rico, In Andre Beteille, ed., *Inequality*, pp. 172-92. Ramondsworth: Penguin.

—— 1982. *Europe and the People without History*. Berkeley: University of California Press.

Woodburn, James. 1982. Social Dimensions of Death in Four African Hunting and Gathering Societies In Maurice Bloch and Jonathan Parry, eds. *Death and the Regeneration of Life*, pp. 187–210. Cambridge: Cambridge University Press.

Worsley, Peter. 1968. *The Trumpet Shall Sound*, 2nd edn. New York: Schocken.

—— 1984. *The Three Worlds: Culture & World Development*. London: Weidenfeld&Nicolson.

—— 1990. Models of the Modern World-siystem. In Mike Featherstone, ed., *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, pp. 83–96. London: Sage.

—— 1997. *Knowledges: What Different Peoples Make of the World. London*: Profile.

Wulff, Helena. 1998. *Balet across Borders: Career and Culture in the World of Dancers*. Oxford: Berg.

DİZİN

A

Abner Cohen 351, 387, 417, 471
Adam Kuper 19, 26, 50, 200
Adam Smith 29
Adolf Bastian 32
Afrika 12, 16, 42, 43, 45, 62, 63, 97, 111, 115, 116, 119, 122, 123, 132, 136, 139, 166, 167, 172, 173, 178, 179, 186, 192, 205, 206, 218, 246, 269, 270, 271, 275, 276, 278, 291, 294, 295, 312, 317, 321, 328, 332, 333, 334, 335, 336, 338, 363, 370, 383, 384, 385, 388, 398, 413, 440, 441, 443, 446, 448, 455, 458, 462, 463, 464, 469, 477
ağlar 140, 141, 418, 444
AİDS 216, 463
Ainu 477, 478, 479
akrabalık 10, 12, 20, 21, 23, 24, 31, 32, 37, 38, 42, 49, 61, 67, 83, 87, 96, 120, 121, 122, 130, 132, 133, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 166, 167, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 177, 180, 181, 182, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 204, 209, 213, 218, 250, 258, 261, 262, 270, 271, 277, 281, 284, 287, 288, 290, 291, 311, 319, 336, 346, 348, 375, 386, 411, 418, 423, 431, 432, 434, 459, 476
aktör 141, 349
alan çalışması 13, 33, 36, 37, 39, 40, 41, 42, 49, 51, 52, 54, 55, 56, 59, 60, 61, 64, 102, 127, 132, 211, 260, 267, 335, 359, 405, 430, 475
Alasdair Macintyre 329, 435
A.L. Epstein 45
Alfred Kroeber 18, 20, 35
alış veriş 274, 279, 287, 289, 290, 291, 300, 323
Almanya 30, 331, 408, 428, 442
Amerikan 7, 27, 33, 34, 36, 63, 71, 106, 152, 332, 363, 393, 452
ampirik 8, 17, 29, 57
anaerkil 143, 159, 161, 167, 168, 169, 170, 180, 181, 207, 209, 222, 258, 280, 481
analiz 47, 48, 56, 67, 68, 72, 156, 182, 223, 243, 260, 273, 287, 298, 348
animizm 332
anlaşmazlık 116, 179, 258, 259, 328
Anne Knudsen 192
Annette Weiner 61, 288
anomali 368
anomi 107, 110, 153, 432
Anthony Giddens 154
antropologlar 13, 15, 17, 18, 21, 24, 36, 43, 48, 49, 53, 54, 55, 62, 65, 67, 69, 71, 76, 79, 82, 88, 95, 98, 105, 106, 137, 142, 143, 144, 148, 150, 153, 155, 156, 157, 158, 174, 175, 186, 198, 203, 204, 205, 207, 214, 223, 249, 312, 314, 332, 345, 364, 367, 375, 394, 402, 404, 405, 422, 424, 450, 459, 479
antropoloji 1, 3, 10, 12, 15, 16, 17, 20, 24, 27, 28, 30, 32, 34, 42, 47, 49, 51, 58, 64, 67, 70, 78, 79, 84, 88, 101, 139, 156, 274, 315, 356, 362, 400, 405, 434, 469, 474
araştırma 9, 17, 21, 30, 40, 41, 45, 46, 54, 57, 59, 65, 71, 102, 137, 143, 144, 152, 156, 268, 306, 342, 352, 357, 373
Arjun Appadurai 302, 481
Arnold van Gennep 39, 221
ataerkil 159, 161, 162, 164, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 177, 179, 180, 183, 186, 210, 257, 292, 359, 476
ataerkil soy 171
ataların ruhları 329
Atieno Odhiambo 389

Audrey Richards 38, 187
Avrupa Birliği 261
Avustralya 33, 41, 110, 155, 180, 191, 304, 317, 370, 371, 383, 446, 476
azınlıklar 13, 402, 437, 438, 442, 443, 452

B

bağımlılık teorisi 321
Baktaman 268
Bali 48, 267, 268, 309, 310, 311, 343, 351, 373, 456
başarı 19, 195, 263
Basil Bernstein 146
başlık parası 179, 183, 294
batılı 178, 204
bayrak 172
Benedict Anderson 431, 453
Benjamin Lee Whorf 36, 355
Bergen 388
Bertrand Russell 94
betimleme 17, 28, 58, 67, 68, 69, 126, 229, 381, 412
bilgi 11, 17, 18, 19, 39, 43, 48, 49, 54, 55, 56, 57, 58, 62, 64, 65, 67, 68, 69, 71, 72, 80, 81, 104, 105, 133, 137, 139, 141, 145, 146, 149, 150, 151, 153, 171, 191, 245, 255, 273, 296, 297, 314, 315, 325, 328, 329, 331, 352, 353, 356, 359, 362, 363, 365, 370, 373, 374, 377, 379, 380, 381, 392, 394, 395, 396, 397, 404, 410, 411, 419, 463, 465
bilgi sistemleri 39, 379, 394
bilim 13, 20, 21, 40, 56, 57, 69, 71, 78, 148, 152, 153, 173, 174, 328, 357, 361, 362, 363, 374, 376, 430
Birleşmiş Milletler 447
Birliktelik 159, 191
Bjorge Andersen 216
Boas 34, 35, 36, 41, 47, 60, 63, 198, 286, 306
Bolivya 425
Bombay 231
boşanma 91, 110, 114, 178
Bremneler 137
Brian Morris 98, 100
Bronislaw Malinowski 27, 34, 37, 302
Bruce Kapferer 273, 342
Bruce Knauft 27, 274
Bryan Pfaffenberger 313
bürokrasi 191, 202
Büyük birader 140
Büyük Britanya 36, 185

C

cadılık 352, 359, 360, 361, 362, 363, 365, 381, 392
Charles Taylor 435
cinsiyet 10, 20, 35, 61, 82, 83, 108, 174, 198, 199, 202, 203, 204, 205, 206, 208, 210, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 220, 222, 226, 227, 246, 327, 379, 388, 420, 422
Claude Lévi-Strauss 189, 327, 383, 455
Claude Meillassoux 46, 84
Clifford Geertz 16, 26, 47, 309, 311, 353
Clyde Kluckhohn 18
Colin Turnbull 123, 219
Cris Shore 423

Ç

çalışma konusu 16
çatışma 125, 255, 275, 381, 446, 449
çevre 45, 70, 87, 135, 242, 292, 312, 313, 321, 412, 443, 460, 475
çokkültürlülük 434
çözümleme 236, 288, 351, 387

D

dağıtım 289, 296, 324, 349, 383
Daniel Miller 136, 298, 302
dans 22, 344, 345, 346, 349, 351, 386
Darwin 32, 33, 36, 305
Darwinci 174
Darwinci sosyal bilim 174
David Kertzer 270
David Lan 387, 406
David William Cohen 389
davranış 18, 52, 75, 77, 87, 104, 105, 108, 150, 194, 299, 309, 314, 442

değer 28, 71, 80, 215, 230, 236, 241, 244, 246, 266, 277, 280, 283, 291, 292, 294, 298, 348, 362, 375, 381, 386, 398, 418, 435, 445, 452, 478
değişim 42, 47, 87, 110, 115, 143, 153, 238, 291, 294, 295, 301, 313, 322, 323, 386, 387, 390, 391, 398, 407, 457, 471, 481
demografi 306, 307
deneyimsel/ampirik 8, 17, 29
Denis Diderot 29
derece 7, 11, 28, 52, 89, 94, 95, 103, 114, 129, 136, 146, 152, 183, 191, 195, 201, 202, 209, 218, 221, 239, 244, 245, 250, 255, 262, 281, 287, 292, 300, 306, 336, 355, 379, 384, 388, 412, 418, 421, 439, 443, 451, 469, 470, 477
Derek Freeman 107
dil 68, 75, 81, 82, 143, 146, 147, 153, 185, 262, 314, 355, 356, 362, 379, 380, 383, 410, 411, 415, 420, 421, 429, 430, 442, 451, 458
din 10, 17, 28, 32, 61, 67, 117, 131, 143, 193, 206, 210, 228, 230, 234, 250, 317, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 341, 351, 352, 386, 410, 411, 431, 432, 450, 452, 472
dini kültler 119, 391, 409
dışardan 55, 68, 81, 97, 98, 110, 135, 155, 157, 180, 201, 205, 213, 220, 231, 256, 278, 292, 397
doğa 9, 20, 21, 30, 38, 44, 80, 82, 83, 84, 86, 87, 148, 185, 212, 213, 214, 260, 304, 309, 312, 327, 328, 329, 348, 368, 407
doğaüstü 90, 329, 333, 337, 361
Dogon 118, 119, 120, 126, 131, 166, 433
Donald Brown 22
Don Handelman 418
Don Slater 136
dönüşlülük 152
düşünce 24, 30, 31, 32, 39, 67, 104, 105, 126, 141, 156, 188, 189, 190, 194, 213, 240, 243, 245, 275, 284, 297, 307, 314, 316, 334, 335, 353, 356, 357, 359, 360, 366, 372, 374, 375, 403, 474
duygular 79, 440
duyular 29

E

Edmund R. Leach 44, 342
Eduardo Archetti 285, 351, 399
Edward O. Wilson 173
Edward Said 11, 403
Edward Sapir 36, 356
Edward Tylor 32
Edwin Ardener 214
Eğitim 420
egzogami 158, 183, 190
Ekholm Friedman 269, 270, 271, 272
eleştiri 8, 36, 48, 93, 94, 95, 142, 240, 300, 305, 307, 309, 311, 363, 403, 430
Elizabeth Colson 45
emik 68, 69, 89, 152, 158
Emile Durkheim 37
Emmanuel Terray 46
endogami 158, 163, 184, 411, 418
Endonezya 185, 304, 309, 311, 331, 462
entegrasyon 140, 141, 223, 318, 457
Eric Wolf 46, 326, 404, 406
erkekegemen 177, 210
Ernest Gellner 427, 430, 431, 453
Erving Goffman 92, 100
eşitlik 183, 195, 209, 247
Ester Boserup 205
estetik 149
etik 22, 53, 54, 56, 62, 68, 69, 96, 327, 356, 472
etkileşim 20, 87, 88, 89, 100, 110, 128, 137, 145, 146, 228, 289, 309, 311, 315, 338, 401, 410, 418, 475
etnisite 10, 204, 268, 379, 385, 408, 409, 410, 411, 412, 417, 418, 421, 422, 423, 425, 428, 436, 438, 441, 447, 449, 479
etnografik 8, 10, 32, 35, 37, 40, 63, 64, 65, 85, 122, 130, 136, 137, 146, 186, 189, 203, 213, 256, 261, 322, 342, 349, 359, 371, 383, 391, 435, 476

etnografya 31, 39, 58, 61
Etyopya 439
Evans-Pritchard 20, 26, 33, 38, 39, 44, 47, 53, 54, 60, 64, 65, 101, 152, 172, 184, 186, 198, 221, 256, 259, 260, 327, 329, 330, 331, 348, 353, 359, 360, 361, 362, 363, 372, 379, 381, 382, 385, 458
evlilik 5, 120, 166, 184, 224, 287
evrensel 23, 30, 37, 46, 49, 72, 80, 94, 98, 148, 157, 161, 188, 189, 190, 193, 196, 197, 201, 204, 207, 208, 212, 213, 217, 219, 236, 240, 271, 275, 276, 344, 361, 365, 367, 372, 461, 462, 467

F

faillik 88, 151
fakirlik 13, 321, 393
Fas 309, 310, 311
Ferdinand Tönnies 31, 90
F.G. Bailey 231
Fiji 238, 262, 451
Fransa 11, 30, 34, 39, 41, 49, 138, 190, 236, 243, 244, 245, 261, 269, 287, 293, 305, 320, 380, 428, 433, 436, 437, 469
Fransız 7, 22, 29, 30, 39, 43, 62, 63, 110, 189, 243, 245, 247, 261, 287, 346, 348, 402, 422, 425, 428, 458
Fransız Devrimi 110, 247, 428
Franz Boas 34
Fredrik Barth 44, 48, 92, 154, 268, 276, 327, 410, 426
Friedrich Engels 248
futbol 19, 351, 352

G

Gananath Obeyesekere 364
gelenekçilik 428, 429, 447
Gemeinschaft 31, 90, 300, 469
George Orwell 379
Gerald Berreman 55, 73
Gerd Baumann 471
Gesellschaft 31, 90, 300, 469
Giambattista Vico 29
göçmen 34, 37, 408, 414, 434, 436, 441, 443, 444, 467, 470, 471, 477
Godfrey Lienhardt 58, 97
Godfrey Wilson 384, 386
Gregory Bateson 80, 142, 190, 304
grup üyeliği 129, 160, 162, 259
Guatemala 276, 387, 425
güç 12, 13, 17, 20, 70, 71, 94, 95, 103, 104, 110, 114, 115, 118, 120, 121, 126, 145, 146, 150, 168, 173, 199, 201, 202, 204, 206, 207, 208, 209, 210, 214, 222, 233, 240, 243, 244, 245, 246, 247, 249, 251, 252, 253, 254, 255, 263, 265, 266, 267, 269, 271, 274, 288, 298, 305, 307, 321, 325, 341, 359, 373, 380, 395, 396, 405, 412, 422, 425, 433, 437, 438, 442, 456, 461, 464, 481
güce ulaşma 169
Güney Amerika 271, 273, 395, 440
Gunnar Haaland 411

H

habitus 152, 298, 315
hafıza 150, 153
haklar ve ödevler 89, 91, 166
hanehalkı 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 120, 126, 128, 130, 132, 167, 168, 169, 170, 172, 280, 300, 325, 389, 423
hareketlilik 196, 227, 239, 318, 324, 388, 390, 460, 470
hediye 8, 22, 40, 118, 169, 225, 262, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 297, 300, 468
Henri Bergson 378
Henrietta Moore 215
Henry Maine 31
Heraklit 145
Herald Eidheim 415
Herbert Spencer 141
Heredot 28
Hint diasporası 238
Hiyerarşi 5
Hıristiyanlık 104, 236, 328
Hugh Tinker 238

I

Immanuel Wallerstein 321
ırk 410
Isaac Schapera 38

İ

içerden 23, 24, 37, 67, 68, 97, 201, 220, 404
İdi Amin 390
iklim 303, 304, 462
iletişim 75, 76, 80, 137, 151, 253, 296, 305, 320, 325, 374, 391, 431, 432, 436, 446, 447, 449, 460, 463, 473, 474, 475
ilkel zihin 39
İnsan Hakları Evrensel Bildirisi 275
internet 136, 137
iş bölümü 22, 68, 120, 121, 134, 135, 159, 180, 202, 210, 226, 228, 234, 238, 242, 317, 442
İskandinavya 41, 127, 225, 335, 442, 446
İslam 131, 234, 236, 274, 309, 328, 331, 333, 458, 472
işlevselcilik 22, 37, 44, 143, 153, 267, 311

J

Jack Goody 375, 382
Jajmani sistemi 230
Japonya 403, 438, 462, 469
Jati 230
Jean-Claude Galey 403
Jean-Jacques Rousseau 29
Johann Gottlieb von Herder 30
John Barnes 132, 385
John Davis 300, 302
Jonathan Friedman 476, 481
Joyce Riegelhaupt 211
Julian Steward 305
Jürgen Habermas 297
J.W. Leach 391

K

Kachinler 24, 143, 183, 340
kadın 109, 115, 116, 117, 127, 150, 161, 163, 168, 169, 171, 173, 177, 179, 180, 181, 182, 191, 199, 202, 203, 204, 205, 208, 209, 211, 212, 213, 214, 216, 220, 282, 292, 295, 345, 347, 401
Kaguru 222, 223, 224, 332, 334
Kalela 386, 388, 412
Kalela Dansı 386, 388
Kaptan Cook 47, 284, 364
Karen Fog 470
Karen Fog Olwig 470
Kariera 180, 181
karışık 128, 323, 413, 422
Karl Polanyi 289
Karl Wittfogel 314
karşılaştırma 38, 59, 106, 186, 263, 264, 269, 274, 280, 291, 361, 362, 374, 415, 467
karşılıklı bağımlılık 134, 234
karşılıklılık 158, 177, 287, 288, 289, 290, 294, 295, 301
karşılılı 365
Katarina Sjöberg 477
katılımcı gözlem 53, 54, 101, 102, 475
Kenneth Pike 68
Kenya 109, 320, 322, 389, 390, 439, 440
kimlik 13, 20, 108, 156, 196, 216, 292, 298, 350, 370, 410, 416, 417, 418, 419, 423, 429, 432, 436, 438, 445, 447, 449, 450, 451, 452, 459, 471, 479, 480
Kirsten Hastrup 8, 63, 73
klan 171
köken 27, 80, 173, 411, 418, 424, 443, 453
Kongo 269, 270, 271, 272, 321, 477
Körfez Savaşı 465, 466
Korsika 192
köylüler 45, 135, 234, 253, 280, 323, 325, 333, 425
Kula ticareti 283
kültür 18, 19, 21, 23, 29, 32, 40, 45, 48, 51, 58, 59, 60, 63, 65, 68, 72, 80, 81, 82, 84, 86, 87, 105, 129, 152, 173, 208, 212, 213, 214, 240, 245, 255, 260, 262, 275, 284, 300, 306, 309, 312, 314, 318, 327, 331, 357, 362, 368, 376, 386, 394, 398, 411, 430, 446, 447, 450, 453, 455, 467, 468, 474, 476, 477, 478, 479

kültürel antropoloji 15, 18
kültürel değişkenlik 78, 144, 157, 358, 402, 480
kültürel ekoloji 36, 46, 306, 308, 309
kültürel evrim 306
kültürel farklılık 98, 474
kültürel rölativizm 284, 399
kurallar 37, 44, 91, 93, 103, 110, 127, 128, 142, 155, 159, 187, 189, 190, 193, 194, 196, 212, 228, 265, 289, 290
küresel köy 475
Küreselleşme 475
küreyerel 450
kuru tarım 264
Kuveyt 467
Kuzey İrlanda 272, 273, 408
Kwakiutl 24, 34, 286, 476

L

Langdon Winner 314
Latin Amerika 42, 46, 321, 384, 394
Laura Bohannan 192
Lele 369
Leslie White 45, 284, 305
Lewis Henry Morgan 31
Lewis Mumford 378
Liisa Malkki 273
Linda Sussman 352
Linguistik 146
Löfgren 466
Londra 299, 417, 443, 453, 471, 472, 473
Louis Dumont 43, 98, 234, 236, 248
Ludwig Wittgenstein 362

M

Maasai 178, 440
Madagaskar 317, 346
Mahatma Gandhi 237
Marc Augé 351
Marcel Mauss 34, 39, 187
Margaret Mead 35, 106, 123
Margo Wilson 174
Marianne Gullestad 388
Marilyn Strathern 86
Marquis de Condorcet 30
Marshall McLuhan 475
Marshall Sahlins 46, 306, 364
Martin Daly 174
Marutiler 216, 352, 439
Marvin Harris 46, 68, 319, 366, 369
Mary Douglas 47, 48, 139, 154, 329, 363, 368
Mary Louise Pratt 85
Maurice Bloch 153, 346
Maurice Godelier 46
Maurice Leenhardt 39
Max Gluckman 45, 338, 384, 385
Max Weber 95, 141, 194, 234, 239, 251, 269, 405, 481
medya 393, 432, 475
Meksika 33, 41, 86, 440, 466
melezleşme 397, 449, 459
meşrulaştırma 86, 214, 255, 274, 329, 424
metafor 371
Meyer Fortes 38, 184
Michael Moerman 410
Michel Foucault 253
Milan Stuchlik 127
milliyetçilik 5, 13, 196, 197, 309, 377, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 436, 437, 438, 440, 449, 452, 453, 459, 479
modernite 429, 460, 468, 474, 480, 481
modernleşme 59, 271, 390, 391, 393, 405, 409, 428, 432, 449, 450, 459
modern toplumlar 31, 388, 391, 469
Montesquieu 29, 30, 303

N

Ndembu 47, 221, 223, 344, 345, 353
Nevis 470
normlar 103, 104, 191
Norveç 13, 19, 92, 132, 216, 278, 285, 407, 415, 416, 428, 429, 433, 446, 447, 449, 474
Nuerler 24, 63, 172, 184, 186, 218, 250, 256, 257, 259, 260, 261
nüfus artışı 307, 313, 384

O

Oivind Fuglerud 473
ölçek 25, 118, 134, 141, 379, 429
Olivia Harris 394

ölüm 110, 224, 275, 334, 335, 336, 337, 347
Orta Doğu 158, 167, 204, 220, 312, 368, 369
oyun teorisi 267

P

Pakistanlılar 438
Papua Yeni Gine 457
para 110, 139, 186, 231, 232, 277, 282, 287, 291, 293, 294, 296, 299, 324, 355, 377, 379, 386, 391, 457, 461, 463, 468, 473
Paris 11, 83, 91, 465, 477, 480
Pasifik 35, 262, 283, 299, 370, 373, 383, 396
Pathanlar 63, 234, 250, 265, 266
Paul Bohannan 294
Paul Connerton 150
Paul Feyerabend 363
Pauline Kolenda 236, 248
Paul Shankman 366
pazarlık 282, 301
Peru 323, 325, 421
Peter Berger 144
Peter Winch 361
Peter Worsley 381, 382, 406
Pierre Bourdieu 152, 243, 245, 287
Pierre Clastres 268, 276
piyasa 277, 282, 289, 290, 294, 295, 296, 297, 300, 318, 321
Pnina Werbner 465
Polenezya 106, 262, 263, 264, 271, 284, 285, 383, 391
Portekiz 211, 320, 333
Porto Riko 240, 243

R

rasyonellik 361, 363, 378, 430
Richard Dawkins 173
Richard Lee 205
Richard Rorty 435
Richard Wilson 8, 276, 387
Ritüel 5, 337, 339, 342, 346, 349, 350
Robert Borofsky 26, 153
Robert Lowie 35
Robert Park 304
Robert Redfield 45, 332
Robertson Smith 32
Rodney Needham 189, 200
rol 42, 45, 52, 80, 90, 91, 92, 93, 94, 96, 97, 98, 102, 103, 104, 128, 141, 211, 356, 385, 423
rol teorisi 96
Romanya 438
Roy Rappaport 46, 338
Rusya 41, 350, 379
Ruth Benedict 35, 65

S

sakin 423
Saloio 211, 212, 252
Samiler 127, 415, 446
sanayileşme 13, 249, 312, 335
Sandra Wallman 443
Sapir-Whorf hipotezi 36, 356
savaş 316, 319
sembolik antropoloji 48, 72
sembollerin çokseslilığı 223
Sidney Mintz 46
Simon Harrison 419
sistem teorisi 304
siyasal 8, 12, 17, 46, 61, 63, 70, 88, 110, 118, 119, 121, 122, 143, 146, 149, 150, 159, 167, 168, 169, 170, 172, 178, 180, 181, 184, 193, 194, 197, 201, 202, 204, 206, 207, 209, 210, 211, 217, 218, 220, 224, 226, 231, 232, 233, 240, 242, 247, 249, 250, 252, 253, 254, 255, 256, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 270, 271, 272, 273, 274, 281, 285, 287, 290, 295, 314, 318, 336, 337, 342, 345, 348, 349, 351, 352, 353, 376, 378, 380, 383, 385, 387, 389, 391, 393, 396, 408, 416, 417, 418, 421, 424, 428, 429, 433, 434, 437, 439, 442, 446, 447, 448, 450, 457, 458, 459, 460, 462, 470, 473, 476, 477, 478, 479
siyasal güç 17, 146, 168, 240, 265
siyasal şiddet 272, 273, 274
siyaset 5, 10, 11, 24, 28, 35, 37, 38, 41, 43, 61, 117, 131, 160, 166, 184,

226, 234, 249, 250, 251, 256, 261, 265, 266, 267, 268, 269, 274, 277, 287, 311, 314, 327, 334, 336, 345, 349, 403, 405, 416, 418, 419, 423, 446, 462, 474
sınıf 53, 87, 106, 108, 147, 183, 202, 218, 226, 227, 238, 239, 240, 241, 243, 244, 245, 247, 267, 298, 307, 321, 351, 379, 421, 422, 438, 442, 462, 468, 478
sınıflandırma 88, 138, 141, 181, 229, 243, 246, 359, 365, 366, 367, 368, 370, 373, 380, 412, 413, 441, 452
sınıf teorisi 239
sınırlar 48, 91, 131, 139, 140, 146, 374, 390, 402, 437, 438, 444, 453
sömürgecilik 36, 65, 119, 139, 348, 427, 457
sömürge-sonrası 36, 66, 250, 394
sosyal ağ 132, 133
sosyal antropoloji 9, 10, 18, 38, 164
sosyal bütünleşme 223, 267, 284, 288, 363, 389, 429
sosyal eşitsizlik 17, 214
sosyal gelenekler 77, 93, 94
sosyal inşa 217, 373, 425
sosyal kontrol 67, 126, 139, 140, 319, 432
sosyal teori 62, 198
Sosyobiyoloji 173
soy 5, 63, 87, 130, 161, 162, 163, 164, 166, 167, 169, 171, 175, 180, 184, 186, 188, 189, 191, 193, 196, 197, 198, 229, 257, 258
soy ağacı 257
Sperber 151
spor 105, 351, 352, 465
Stanley Tambiah 438
statü 31, 89, 90, 91, 93, 95, 96, 125, 128, 202, 227, 243, 254, 422, 469
Steven Feld 85, 464
Steven Lukes 253
STKlar 425
Sudan 24, 172, 256, 259, 260, 261, 294, 359, 411, 457, 458
sürgün 472

Ş

Şehirleşme 387

T

Talal Asad 266
Tallensi 139
tarım 112, 115, 116, 119, 120, 202, 205, 210, 264, 280, 316, 318, 321, 358, 447
Teknoloji 5, 313, 375
terminoloji 357, 407
Thomas Luckmann 144, 154
Thomas Malthus 307
tiyatro 338, 348, 349
tıp antropolojisi 398
topluluk 19, 31, 55, 62, 90, 102, 128, 146, 205, 258, 285, 339, 350, 389, 401, 405, 409, 417, 431, 432, 445, 469, 479
Toplum 5, 77, 95, 110, 129, 141, 144, 148, 222, 425, 474
totem 42, 370
Trinidad 238, 413, 421, 439, 447, 448, 449, 465
Trobriand 13, 36, 37, 55, 60, 61, 62, 90, 168, 171, 203, 262, 264, 280, 281, 282, 290, 297, 300, 325, 328, 362, 370, 391, 459
Trobriand adaları 264, 282
Tsembaga Maring 339
turizm 10, 456, 467, 472, 475

U

Uganda 288, 390, 434
Ulus-devlet 402, 432
uyuşmazlık 12, 96, 127, 169, 231, 233, 240, 241, 259, 260, 267, 401, 408, 409, 424, 446, 453, 464
uzmanlaşma 72, 135

Ü

üretim 119, 122, 131, 239, 240, 241, 242, 243, 264, 269, 280, 291, 292, 293, 296, 301, 306, 307, 310, 313, 314, 316, 320, 321, 322,

323, 324, 325, 329, 348, 349, 383, 384, 399, 400, 445, 449, 461, 480

V

Veena Das 404
Victor Turner 45, 47, 221, 223, 329, 337, 343
vücut 52, 77, 150, 220, 224, 273, 369, 396, 417

W

Walter Ong 85
Walt Rostow 393
William Arens 367
William James 33
William Labov 146
Will Kymlicka 435

Y

yanlış bilinç 256
Yanomamö 120, 121, 130, 134, 180, 181, 182, 183, 187, 191, 250, 261, 319, 325, 434, 457
yapı 43, 44, 88, 100, 110, 111, 115, 119, 120, 125, 126, 128, 130, 133, 141, 144, 145, 146, 150, 152, 179, 186, 187, 188, 191, 192, 197, 214, 221, 238, 246, 251, 260, 273, 311, 331, 346, 360, 408, 437, 438
yapısalcılık 23, 42, 43, 46, 144, 311, 342
yapısal-işlevselcilik 22, 37, 44, 143, 153, 267, 311
yaptırım 103, 104, 259
Yaş 5, 217, 218, 220, 246, 336
yazmak 7, 8, 376
Yeni Gine 12, 15, 20, 33, 42, 46, 48, 60, 61, 80, 85, 96, 172, 175, 185, 186, 195, 210, 218, 220, 262, 268, 274, 299, 305, 313, 338, 365, 397, 398, 446, 452, 457
yerel 5, 17, 34, 37, 45, 46, 52, 53, 55, 56, 62, 68, 69, 96, 101, 102, 118, 128, 135, 136, 137, 158, 171, 172, 193, 211, 230, 232, 233, 246, 249, 250, 257, 266, 268, 269, 270, 271, 276, 279, 283, 285, 296, 301, 309, 310, 321, 322, 323, 324, 325, 333, 339, 341, 346, 362, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 394, 398, 399, 400, 401, 421, 431, 444, 458, 459, 460, 463, 465, 466, 470, 471, 474, 475, 476, 477, 480
yerel kültürler 466
yer elması 168, 169, 281, 282, 284, 317, 391
yiyecek 76, 79, 82, 115, 175, 279, 282, 286, 289, 291, 292, 293, 307, 308, 319, 322, 332, 344, 366, 367

Z

Zambia 223, 384
Zimbabve 387
Zygmunt Bauman 472



KÜÇÜK YERLER BÜYÜK MESELELER

Sosyal ve Kültürel Antropoloji

Antropoloji, insanlarla birlikte yapılan felsefedir.
-Tim Ingold

Pasifik Adalarından Kuzey Kutuplarına kadar oldukça geniş bir yelpazede gezinen bu kitap, sosyal yaşama ve kültüre dair son derece zengin bir küresel çeşitliliği barındırmaktadır. Benzer nitelikteki diğer kitaplardan farklı olarak küçük-ölçekli toplumlar üzerine yapılmış klasik çalışmalardan hareketle milliyetçilik, tüketim, İnternet gibi çağdaş dünyanın olgularını da analize tabi tutarak, 'klasik' ve 'çağdaş' antropolojiyi birbirine bağlaması bakımından önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Bu yönüyle, karmaşık modern toplumlar üzerine yapılan antropolojik çalışmaları bir adım ileri taşımaktadır.

Antropoloji 'ötekileri' ele almaktadır fakat aslolarak kendimizle ilgilidir. Antropolojik çalışmalar, kendi varoluşumuz üzerine yeni bir şekilde düşünmemize imkan veren bir ayna, bir pencere, bir karşılaştırmadır. Trobriand adalarındaki yaşama dair yapılan betimlemeler bize, kendi toplumumuzun 'tek makul olan' olmadığını hatırlatır. Ndembular, Inuitler ve Dogonlar, bizim bütün hayatımızın çok daha farklı da olabileceğini gösterebilirler ve hatta nasıl farklı olmuş olabileceğini de. Bütün bunlar bizi, kendimiz ve kendi toplumumuz hakkında temel sorular sormaya zorlar. Ve bazen bu sorular, hayatımızı bütünüyle yeniden düşünüp, sorgulamamıza ve derinlere inen eleştirilerle sil baştan kurmamıza yol açar.

Benim için bu kitap, bir insan için olabilecek en doyurucu - ve kesinlikle en uzun- bir yolculuğa çağrıdır. Okuyucuyu, Amazonların rutubetli yağmur ormanlarından Kutuplardaki soğuk yarı-çöllere; Manhattan'ın gökdelenlerinden Sahel'deki çamur kulübelerine; Yeni Gine'nin dağlık bölgelerindeki köylerden günümüz Afrikası'nın şehirlerine götürmektedir. Antropoloji, belki hayatın anlamı sorusuna cevap getirmemektedir fakat en azından bize, yaşamı anlamlı kılmanın pek çok yolu olduğunu terebilir. Cevaplar veremiyorsa bile, hiç değilse sorulara çok yakın olduğumuz vererek, hep bir arayış duygusuyla yaşamamızı sağlayıcı olmaktadır.

Thomas Hylland Eriksen

Birleşik Dağıtım Kitabevi
Bayındır Sk. No:6/33 Kızılay-ANKARA
Tel-Faks: 0312 431 89 60
www.birlesikkitabevi.com.tr