

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

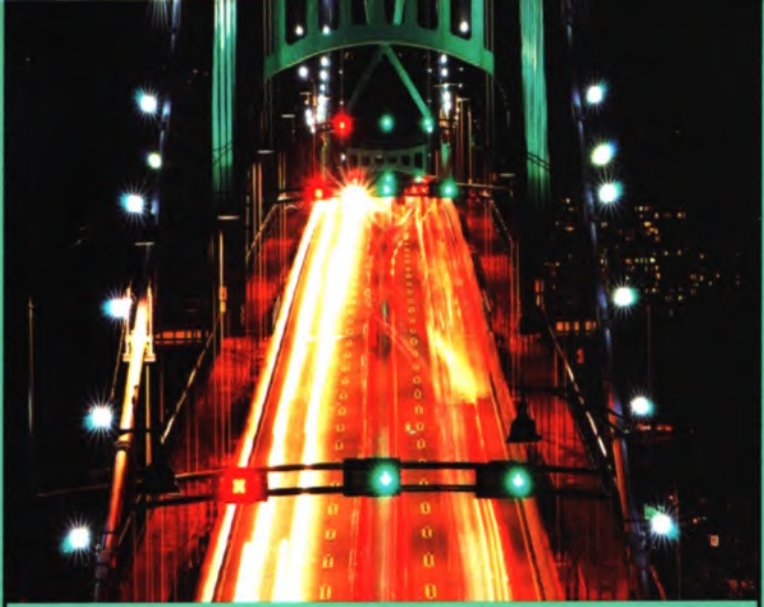
RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>



Marc Aug 

 a da  Dünyaların Antropolojisi

Fransızcadan  eviren
Hülya U ur Tannöver

Pour une anthropologie des mondes contemporains / Marc Augé

© Aubier, 1994

© Dipnot Yayınları, 2012

Bu kitabın Türkçe yayın hakları Dipnot Yayınları'na aittir.



Dipnot Yayınları 176; Antropoloji 5

ISBN: 978-605-4412-94-5

Sertifika No: 14999

Kesit Yayınları, 1995 (1. Baskı)

Dipnot Yayınları'nda 1. Baskı: 2013/Ankara



Çeviri: Hülya Uğur Tannöver

Düzeltili: E. Ali Türkmen

Kapak Tasarımı: Duysal Tuncer



Baskı Öncesi Hazırlık: Dipnot Bas. Yay. Ltd. Şti.

Baskı: Sözkese Matbaacılık

İvedik OSB 1518. Sok Mat-Sit İş Merkezi No:2/40 Yenimahalle/ANKARA

Tel: (0312) 395 21 10



Dipnot Yayınları

Selânik Cad. No. 82/24 Kızılay /Ankara

Tel: (0 312) 419 29 32 / Faks: (0 312) 419 25 32

e-posta: dipnotkitabevi@yahoo.com

www.dipnotkitap.com

Marc Aug 

Çağdaş Dünyaların Antropolojisi

Çeviri

Hülya Uğur Tannöver

* dipnot yayınları

Marc Augé: 1935'te Fransa'nın Poitiers kentinde doğdu. Montaigne ve Louis-le-Grand liselerinden sonra École Normale Supérieure'ü bitirdi. 1963-64 yıllarında Paul Valéry Lisesi'nde edebiyat öğretmenliği yaparken, toplumbilim lisans eğitimini tamamladı. 1964-1969 arası ORSTOM'da önce araştırma görevlisi, sonra da araştırma yöneticisi görevlerinde bulundu. Aynı dönemde doktora'sını tamamladı. 1970'de girdiği École des Hautes Études en Sciences Sociales'de (EHESS), önce araştırma yöneticiliğine, 1985'te de kurum başkanlığına getirildi. Bu görevini 1995'in Haziran ayına kadar sürdürdü.

Başlıca eserleri: *Théorie des pouvoirs et idéologie. Etude de cas en Côte d'Ivoire* ([İktidar Kuramı ve İdeoloji. Fildişi Sahili'nde Örnek Olay] 1969); *Génie du paganisme* ([Paganizmin Dehası, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2010] 1982); *La traversée du Luxembourg* ([Luxembourg Bahçesi'nden Geçiş] 1985); *Un ethnologue dans le métro* ([Metroda Bir Etnolog] 1992); *Le Sens des autres. Actualité de Vanhthropologie* [(Başkalarının Anlamı. Antropolojinin Güncelliği] 1994).

Çevirmen

Hülya Uğur Tanrıöver (Doç. Dr.), Araştırma ve yayıncılık sektöründeki farklı kuruluşlarda çalıştı. 1996'dan bu yana Galatasaray Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde öğretim üyesi ve Sinema Ana Bilim Dalı Başkanı, aynı zamanda Medya Çalışmaları Araştırma ve Uygulama Merkezi (MEDİAR) Müdürüsüdür. Medya ve sinema sosyolojisi, alımlama çalışmaları, toplumsal cinsiyet araştırmaları ve popüler kültür alanlarında çok sayıda akademik yayını bulunmaktadır. Bu etkinliklerinin yanı sıra, 1985 yılında Michel Foucault ile başlayan çevirmenlik çalışmalarını da sürdürmektedir. Düşünce ve toplum bilimleri alanındaki çevirileri arasında, Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, Ayrıntı Yayınları, 2005; Pierre Bourdieu, *Pratik Nedenler*, Hil Yayın, 2008; Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, Yapı Kredi Yayınları, 1994; Marc Ferro, *Sinema ve Tarih* (T. Ilgaz ile), Kesit Yayıncılık, 1995; Etienne Balibar, *Althusser İçin Yazılar*, İletişim, 1992; Cornelius Castoriadis, *Doğaya, İnsana ve Topluma Dair*, İletişim, 1994; Cornelius Castoriadis, *Toplum İmgeleminde Kendini Nasıl Kurar. Marksizm ve Devrimci Kuram*, İletişim, 1995; André Gorz, *Elveda Proletarya*, AFA, 1986 sayılabilir. Ayrıca, edebiyat alanında da çeviri çalışmaları bulunmaktadır (F. Sagan, *Tasma*, AFA, 1991; M. Duras, *Kuzey Çinli Sevgili*, Can Yayınları, 1992; P. Modiano, *Yıkıntı Çiçekleri*, Can Yayınları, 1993; D. Buzatti, *Tatar Çölü*, İletişim, ilk basım 1991).

İÇİNDEKİLER

Türkçe Baskıya Önsöz	6
Önsöz	9

BİRİNCİ BÖLÜM

Antropolojinin Tarihsel Uzunluğu ve Tarihin	
Antropolojik Zamanı	11

İKİNCİ BÖLÜM

Oydaşma ve Postmodernlik: Çağdaşlığın Sınanması..	35
---	----

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Çağdaşlığa Doğru	71
------------------------	----

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

İki Ayin ve Bunların Mitleri: Ayinsel Edim	
Olarak Siyaset	95

BEŞİNCİ BÖLÜM

Yeni Dünyalar	147
Sonuç	197

TÜRKÇE BASKIYA ÖNSÖZ

Türk okuruna, en yeni kitabım olan *Çağdaş Dünyaların Antropolojisi*'ni sunmak için, sanırım, otuz yıldır izlemiş olduğum yol ve beni bugün, gezegenimizin bütününü etkileyen değişimleri dikkate alan "genelleşmiş" bir antropolojiyi savunmaya iten nedenler üzerine birkaç söz söylemem yararlı olacaktır.

Önceleri Afrika'da çalıştım. 1965 ile 1970 yılları arasında Fildişi Sahili'nde yaşadım ve Abican'ın batısındaki, "lagün toplumları" olarak adlandırılan toplulukları inceledim. Ancak, her ne kadar klasik olsa da, yöntemim, önce sömürgeciliğin, ardından da bağımsızlık sonrası ekonomik gelişme siyasetlerinin getirmiş olduğu her türden tepkiyi dikkate almak durumundaydı. Her kıtada olduğu gibi, bu tarihsel travmalar burada da pek çok tepki yaratmışlardı; özellikle de, kimilerinin sıkıntısına, kimilerinin de eski evrenbilimlerin zayıflamasına ve hepsinin birden koşar adım girmiş olduğu yeni evrenin zorunluluklarını ve niteliklerini açıklamaktaki güçsüzlüğüne çare olacak dünya görüşleri oluşturma çabasını dile getiren, dinsel ya da siyasal-dinsel olaylara neden olmuşlardı.

Afrika'yla ilgimi hiç kesmeksizin ve deneyimimi, aynı derecede sistematik bir biçimde olmasa bile, diğer kıtalara da yayarak gitgide kendi kendime şu soruyu sorma noktasına geldim: Önce sömürgeleştirilen sonra da sömürgelikten kurtulan topluluklar, bir ölçüde bugün dünyadaki tüm halklar tarafından yaşanan ve apaçık bir biçimde bizim dünya ile olan ilişkimizi allak bullak eden, eşi benzeri görülmemiş teknolojik gelişmeye bağlı bu badirenin habercisi bir deneyim yaşamamışlar mıdır?

Bu badire, bir kimlik/özdeşlik ve ötekilik bunalımının (her "ben düşüncesi"nin oluşturucu ögesi olan ötekilerle ilişkiyi düşünmekteki bir güçlüğün) açmlayıcısıdır. Bunalıma gelince, o da, mutlaka birbirini tamamlayıcı üç farklı biçimde tezahür eden bir "dünyasallaşma" ("gezegenselleşme") olayıyla bağlantılandırılmak zorundadır: aşın bilgilendirme [enformasyon], bizde "tarihin hızlanması" gibi bir duygu uyardırmakta; aşın görüntü, bizi dünyanın daralmasına duyarlı kılmakta ve nihayet göndermelerin, yazgıların ve izlenen yolların bireyselleşmesi, bizi her geçen gün çağdaş dünyanın sunduğu karmaşık ve bulanık gösteri karşısında biraz daha yalnız bırakmaktadır.

Antropoloğun uğraşı böylece belirginleşmektedir: aynı zamanda hem "çağdaş" deyimine tam anlamını kazandıran birleşme hareketini, hem de bizi, her şeye rağmen çağdaşlığı çoğul olarak düşünmek zorunda bırakan tekil ve tikel olumlamları açıklamak.

Toplumsal antropoloji, "geleneksel" olarak adlandırılan toplumları incelerken, hep bunların akrabalık, evlilik bağı ya da yerleşim kurallarına, dinsel ya da siyasal kurum ve ayinselliklerine, kısacası, bu toplumların her birinin kendi payına bir kimlik/özdeşlik ve ötekilik bağıntılan bütünü kurmak-

ta izlediği yönteme ayrıcalık tanımıştır. Dolayısıyla, bugün ve yarın, her Şeyden önce, bu türden bağıntıları etkileyen bir bunalımı incelemek için uygun durumdadır. En azından bu kitabın, aynı zamanda hem kültürlerin yeniden olumlanan çoğulluğunu saptamakla yetinen *postmodernlik* kuramlarından, hem de biraz fazla aceleci ve yaklaşık bir biçimde dünyanın tekbi imlileştiği koyutunu ortaya atan *tarihin sonu* kuramlarından ayrılarak göstermeye çalıştığı budur.

Marc Aug 

Mayıs 1995

ÖNSÖZ

Bu kitap bir manifesto olma iddiasındadır ama yalnızca yazarını bağlar. Kuşkusuz, yabancıllık [egzotizm] tarafından düş kırıklığına uğratılmış olanların kendi içlerine kapanık konumları gibi değil de, tıpkı yazar gibi, hücumla yönelik biçimde tasarlanmış bir antropoloji projesi geliştirmeyi arzulayanlara çok şey borçludur; isim vermek gerekirse Marc Abélès'e, Gérard Althabe'a, Jean Bazin'e, Alban Bersa'ya, Jean-Paul Colleyn'e, Jean Jamin'e, Michèle de la Pradelle'e, Emmanuel Tenay'e ve Françoise Héritier gibi bu bilim alanının içinden ya da Fernando Gil ve Denys Lombard gibi dışından, bilgili, eleştirel ve iyi niyetli bir bakış açısının katkılarını sunarlara çok şey borçludur. Ancak burada önerilen yorumlar, denenen çözümler, ileri sürülen kavramlar, gerçek anlamıyla kolektif bir tartışma ortamına sunulmamışlardır ve sözü geçen kişilerin aslında kişisel ve özgün olan girişimlerini özetleme ya da ellerinden alma gibi bir iddiada bulunamazlar.

Dolayısıyla bu kitap, paylaşılan ama konusu kadar da çeşitlendirilmiş olan bir çabaya katkıda bulunmayı arzulamaktadır. Her şeyi elden geçirdik, dünyayı da fikirleri de... Kimilerine göre, büyü bozumunun imdat düdüğü dönüş yo-

lundaki etnoloğu baştan çıkarabilirdi. Ama onun yolunun dönüşü yoktur. Günümüzün çelişkisine göre, her anlam yokluğu bir anlama çağrıda bulunur, tıpkı her tekbiçimleştirmenin farklılığa çağrıda bulunması gibi. İşte antropolog bugün yeni düşünüm konularını bu karmaşık çağrılar ve yanıtlar destesi dâhilinde bulmaktadır. Uzak toprakları tanımak üzere yola çıkarken onları ardında unutup gitmemiştir: insanlık tarihinde ilk kez dünyanın gerçekten de yuvarlak olduğunu fark ettiği gün, bu konuların önünde durduğunu görüyor.

BİRİNCİ BÖLÜM

ANTROPOLOJİNİN TARİHSEL UZAMI VE TARİHİN ANTROPOLOJİK ZAMANI

G ünümüzde “antropoloji” sözcüğü her taşın altından çıkıyor. Antropologluk mesleği, dil yanlışları, bakış açısı yanlışları ve düşüncelerdeki biçim bozumu ne olursa olsun, antropolojiden bir şeylerin diğer bilim dallarına geçtiğini dikkate alarak, bundan hoşnutluk duyabilir. Ama, konusunun sert çekirdeğinin (bu üçlü bir gerekliliğin, yani bir sahanın seçimi, bir yöntemin uygulanması ve bir konunun yapılandırılmasının bileşimidir) sağda, solda, bir antropolojik “bakış açısı” ya da “yönelim”, hatta antropolojiyle bir “diyalog” a yapılan gevşek değindirmelerde sulandığını görerek endişe de duyabilir. Bir, yanda, mikro-gözlem, “nitelik”, doğrudan tanıklık ve “yaşantı” dan, öte yanda da süreklilikler ve bilinçdışı boyutlardan duyulan kaygı bu gerekliliği tanımlamak için, sırasıyla dile getirilir. Dolayısıyla, her ne kadar diyalog “antropolojisi”, bilim alanları arasındaki dolaşımın “antropolojisi” eksikli bir antropoloji, kimi zaman deneysel nesnelere (mikro-sahalar), kimi zaman varsayılan yöntemlerine (mikro-gözlem, tanıklıkların toplanması), kimi

zaman da varsayılan kuramsal konularına (süreklilikler ya da bilinçdışı)¹ indirgense de, bir riziko vardır.

¹ Burada '70'li yıllardan beri, aslında kendisi de yeterince çeşitli olan (her ne kadar tartışılma/ bir biçimde antropolojik boyutun her bir yönünü kendine göre "uyarlıyorsa" da) bir "tarihsel antropoloji" oluşturmak için sarf edilmiş çeşitli çabalardan çok, bugün neredeyse otomatik bir biçimde farklı tarih, toplumbilim, coğrafya, şehirlik.. çalışmalarının konusunda, bunların konularının ya da yöntemlerinin antropolojik boyutuna yapılan göndermeleri kastediyoruz. Dolayısıyla bizi burada ilgilendiren, göndermenin doğruluk ya da yanlışlığından çok (pek çok örnekte o gönderme, tartışılmaz bir biçimde doğrulanmıştır), uygun ve bundan dolayı da bulanık niteliğidir. Rastgele üç örnek alıyoruz; nesne-antropoloji, sahne-antropoloji ve yöntem-antropoloji örneği.

- a) Yves Lequin: "Bizatihi tarihin huzalanmasının, tarihçilerde tam da sürekliliklerin araştırılmasını doğurduğu anlaşılabilir ve bu tarihçilerin bakışlarını, gitgide, uzun zaman yalnızca soğuk toplumlarla ilgilenen bir antropolojiden yana çevirmeleri bir rastlantı değildir (...) "Une rupture épistémologique", *Magazine Littéraire*'in özellikle *Lieux de Mémoire*'ı ele alan sayısında çıkan makalesi (No. 307, Şubat 1993).
- b) Jacques Le Goff, "Crise de l'urbain-Futur de la ville" seminerinin kapanış konuşmasında: "Philippe Jarreau yerelin siyasal antropolojisinden söz etti, bunu beğendim. Ancak bu ifadenin ortaya çıkardığı soruları yanıtlayabilmek için, ifadenin kendisini ve içindiği sorunsalı tanımlamak gerekir." (*Metamorphoses Ac la ville*, Paris, Economica, 1987.)

Pierre-Francois Large: "Forum'da 'ortamı' keşfetmek ve bunun olabildiğince kesin/ayrıntılı bir betimlemesini yapabilmek için en ilginç görünen ve bizim ayrıcalık tanıdığımız yöntem, terimin zanaatte kullanılan anlamıyla, gözlemci (...) Burada, izin verirseniz, Saint-Sulpice alanındaki bir kahveyi gözlemleyen Georges Perec'ten esinleneceğiz: 'buraya yavaşça, neredeyse aptalca gitmek gerekir. Kendini yazmaya zorlama, bunun anlamı yoktur (...), kendini gerçekliğin memuru sayma, onun kendini dayatmasına müdahale etmeden izin verme... ve böylece kendi ant-

Yine de, bu kaygı, öncelikle, örneğin tarih kadar tümelleştirici bir bilim dalının antropolojik boyutun kimi veçhelerini, gençleştirilmiş/tazelenmiş ya da yeniden biçimlendirilmiş bir bilim alanı bütünüünün içinde yeniden oluşturmak üzere sahiplendiğini görme rizikosuna ilişkin olsaydı, aşırı kaçır, hat-ta pek de doğrulanmamış olurdu. Bu mübadeleler ve nakiller, bizim bilim dallarımızın tarihinde peynir ekmek kadar bol ve alışılmıştır, o tarihi oluşturucu niteliktedir. Antropolojinin, hiç çekincesiz uzaklardaki (uzamdaki uzaklık, evrimci paradigma için, zamandaki uzaklıkla kesin eşdeğerdir) kesin ve farklı toplumların incelenmesi biçiminde tanımlandığı dönemde tüm sorun insanın evriminin genel şeması fikrini tikel kültürel ve toplumsal konfigürasyonların gerçekliğiyle bağdaştırmaktır. Tylor'un eleştirileri ve bunların Boas tarafından sürdürülen devamları, temel olarak bu yöntembilimsel güçlüğe ilişkindir. Boas bu güçlüğü, kendisinden öncekilerin evrim-tarihinin yerine çok daha kısıtlı bir görüş açısı ve genişliğe sahip bir karşılaştırmalı tarih koymakla çözmeyi düşünür.² Ancak, belli bir yönden, antropolojinin iki "kurucu"su arasındaki "diyalog", aynı zamanda da iki tarih yaklaşımı ya da kültürlerin incelenmesi (ki bu kültürler de kültürel "çizgiler" in işlevsel olarak bir araya getirilmesidir) olarak tasarlanan antropolojiyle, bu "çizgiler" in dolaşımının (dağılı-

ropolojimizi kurma.' Bizim Forum'da yapmaya çalıştığımız buydu." (*Des Halles au Forum*, Paris, L'Harmattan, 1992, s. 12.)

² Tartışmanın esas öğeleri R. Lovvie tarafından *Histoire de l'etimologie classiate: des origines à la Seconde Guerre Mondiale* de (Fr. çev., Paris, Payot, 1971) gayet güzel serimlenmişti. Bunlar, F. Maiello'nun *signori del Tempo* (Roma, Ei Editori, 1994) adlı yeni çıkan yapıtında incelikli bir biçimde çözümlenmişlerdir.

mırın) ve/veya bir durumun evrim skalasında tanımlanmasının incelenmesi olarak tasarlanan tarihin ilişkileri arasındaki “diyalog”dur.

Bu dil artık eskimiştir; en azından tarih, evrimin kendini kanıtlamasına olanak tanıyamayacak kadar hızlı gittiğinden (aslınu söylemek gerekirse, zarlar, sömürgecilerin ilk sevyatından, ilk keşif gezilerinden ve ilk etnolojik uygulamalardan itibaren atılmıştır) dolayı bu böyledir. Ancak yine de o dil, kendi tarzında birçok tezahürü tam da bilim dalları arasındaki mübadelelerin tarihinde, tarihin tarihinde ve toplum bilimleri tarihinde karşımıza çıkan aşılmaz bir entelektüel gerilimi biçimlendirir. Bir an bu “ikinci derece” tarihe geri dönmek, antropoloğa bakışını “uyarlama” ve az önce her birinin gözleme çağında bulunan birer belirti olarak sözü geçmiş olan kaygı etkenlerini yorumlama olanağı verebilir. Veziz ve kuşkusuz biraz da kaba bir biçimde söylemek gerekirse: bir bölümüyle de tarihle antropolojinin ilişkilerinin tarihi olan tarihin tarihi, yüzyılımızın sonunda bir “şimdiki zamanın tarihi”nin koşullarını tanımlama noktasına varıyorsa, antropoloji bu evrimi haksız rekabetin emperyalistçe bir belirtisi olarak değil, kaynağı, tanımsal olarak zaman uzmanları olan tarihçilerin düşünümünde olduğundan büsbütün anlamlı olan bir belirti olarak yorumlamalıdır. Bir şimdiki zaman tarihinin (bu tarih için, şimdiki zamanı açıklayan geçmiş değildir; geçmişin bir ya da birkaç biçimde okunmasını denetleyen şimdiki zamandır) geliştirilmesinin gerektirdiği bakış değişiminin kendisi, antropolog için başlı başına bir konu değilse bile, en azından o Antropoloğun, eğer kendi toplumuna ilişkin ya da, daha doğrusu, o toplumun içinde konumlanarak temel göndergelerinden pek çoğunu bulduğu

gezegensel bütüne ilişkin gözlemi dikkate almak istiyorsa, meşru olarak inceleyeceği evrenbilimlerden birinde önemli bir şeyin değiştiğinin göstergesidir.

Antropoloji ile tarih arasındaki ilişkiler üzerine düşüncülerin güçlüğü ve önemi, bunların ikili ve birbirini tamamlayan konularıyla bağlantılıdır: bizatihi bilim alanları ve bunların uygulandığı sahalardır. Bu ikilik, iki bilim dalı arasındaki ilişkilerin kökeninde yer alır ve tabii ki karmaşıktır, çünkü bizi şu tür bir soruya yöeltebilir: bilim dallarının özgüllüğünü oluşturan şey sahanın özgüllüğü müdür, yoksa tersine, kendi uygulandıkları sahaları kuranlar bizatihi bilim dalları mıdır?

Böylece antropoloji ve tarih bilim dallarının arasındaki ilişkiler, bunların birbiri üzerindeki karşılıklı etkileri hakkında kendi kendimize sorular sorabilir, bilim dallarının alanlarının paylaşımını ele alan kimi önemli metinlerden alıntı yapabiliriz. Ama, incelenmesi geleneksel olarak, toplumsal antropoloji ya da etnolojiye bırakılmış olan halklarda, tarihsel bilincin ve tarihselliğin işgal ettiği yeri de sorgulayabiliriz (bu da, sıkça yapılmıştır). Hatta sınır zorlayarak (ve bu sınır, sıklıkla aşılmıştır) bu tarih bilinci ya da tarihselliğin, kimi halklarda çok az, hatta sıfır derecesinde olduğu önerilmiş; antropoloji temel olarak bu halkları incelemiştir (bunu yaparak da, tüm toplumların “tarihe girdiği” zaman, konusuyla birlikte yok olmaya mahkûm olmuştur): bilim dallarının ayrımı, bunların kendilerine seçtikleri konuları da, yani birinde tarihli (tarih bilinci anlamında), diğerinde de tarihsiz (tarih bilinci olmayan) toplumları kapsayacaktır. Nihayet, yarı-deneyssel, yarı-kuramsal (yapı ve olay olarak) kavramlardan yola çıkarak, tek bir toplum içinde, süregidenle değişeni anlayabilmenin olabilirliği ya da olanaksızlığı üzerine düşünebiliyoruz —

eşzamanlı olarak, bu kavrama yöntemlerinin belli toplum türlerine bağlı olup olmadığı sorusu da sorulabilir hale geldi.

Bu farklı sorgulamaların kimi karmaşıklığı ortaya çıkardığı ve aynı anda da çoğu zaman çözümsüz ve yapay güçlükleri doğurduğu gayet açıktır. Hatta kullanılan terimler bile kimi zaman etkisizdirler. Örneğin değişim zorunlu olarak tarih değildir ve herhangi bir toplum görece bir istikrar dönemi yaşadığı için tarihten çıkmaz. Bir başka örnek: bir bilim dalı olarak tarih, ille de güçlü bir tarih bilincinin damgasını taşıyan dönemler ve toplumlarda ortaya çıkmaz. Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire* (Tarih Nasıl Yazılır) adlı kitabında,³ tarihyazımı ile tarihsellik arasında zorunlu bir bağın varolduğu fikrini şiddetle yadsıdı ve tarihyazımının doğuşunun temel olarak içinde meydana çıktığı grupların ben bilincinden kaynaklanmadığını iddia etti. Son bir örnek verelim: “yapı” terimi deneysel bir anlamda kavranabilir (olgular arasında bir sürekliliği, istikrarlı bir ilişkiyi belirtebilir), ya da daha entelektüel bir anlamda (fenomenlerde, bunları oluşturan, çoğu zaman bilinçdışı bağıntıların türlerini kapsayarak) ele alınabilir. Lévi-Strauss’un yaptığı gibi Amérendien bir mitte, onun “yapı”sını oluşturan karşıtlık sistemlerini kavramak, onun dönüşümlerinin yapısal mantığını anlamak için gerekli yöntemleri edinmek demektir: bu, tarihten başka bir yerde konumlanmak anlamına gelir ama tarihi yadsımak değildir.

Dolayısıyla, birkaç basit değerlendirmeden yola çıkarak, sistematik ve kısır karşıtlıkların bizi sürüklediği kimi açmazlardan sakınmaya çalışacağız. Ortaya çıkışı, tabii ki sömürge-

³ Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie*, Paris Ed. du Seuil, 1971, yeni basım 1978.)

ci dönemle bağıntılı olan antropolojinin, öncelikle uzak toplumların şimdiki zamanının incelenmesi biçiminde tanımlandığı doğrudur: peşinden gidip araştıracağı farklılık (her ne kadar geçen yüzyılın evrimcileri uzamda bir yer değiştirmenin zamanda bir yer değiştirmeyeyle özdeş olduğunu düşünmüşlerse de) kökeninde, zamanda değil uzamdadır. Buna karşılık, kökeninde ulusal ve yerel bir tarih olan tarihin, öncelikle yakın toplumların geçmişinin incelenmesi biçiminde tanımlandığı da doğrudur. Bu farklılık belli sonuçlar doğurur. Antropoloğun tanıkları gözünün önündedir, tarihçi içinse durum böyle değildir; tarihçiye gelince, o da tarihin [öykünün] devamını bilir; burada da antropolog aynı durumda değildir.

Ancak iki bilim dalı, yine de konularının doğasından gelen bir yakınlık ilişkisi içindedirler: eğer uzam antropolojinin konusuysa, bu uzam tarihsel bir uzamdır; eğer zaman tarihin hammaddesiyse, bu zaman da yeri belli ve bu anlamda da antropolojik bir zamandır.

Antropolojinin uzamı zorunlu olarak tarihseldir, çünkü tam da insan grupları tarafından doldurulmuş, bir başka deyişle simgeleştirilmiş bir uzamdır. Tüm insan toplumlarına özgü olan bu simgeleştirme, aynı uzamın müdavimi olan herkes için, belli sayıda örgütleyici şemayı, toplumsal olanı düzene sokan ideolojik ve entelektüel nirengi noktalarını okunur kılmayı hedefler. Bu üç ana izlek, kimlik [özdeşlik], bağıntı ve özellikle de tarihtir. Bunlar, doğruyu söylemek gerekirse, birbirlerinin içine geçmiştir. Fildişi Sahili'nin güneyindeki köylerde (pek de zorlanmadan dünyanın başka bölgelerine de taşınabilecek tikel bir örnek olarak) yeni doğan bir bebek, annesinin soyuna aittir (ayrıca bu soy da bir ana-

soyudur) ama babasının evinde yaşar (aynı zamanda da annesinin yanında yaşamış olur çünkü ikamet ata-erkek-yereldir); kimliği, önce, babasının, baba soyunun, annesinin, dayısının, vb. karşısındaki yükümlülükler bütünüyle belirlenir. Aynı zamanda çok güçlü bağlarla aynı "yaş grubu"na ait olduğu kendi kuşağından arkadaşlarına da bağlıdır. Kişisel kimliği, ayrıca, kendisine atalarından miras kalan şeylerin tümüne bağlıdır; bu miras, çok gelişkin ayinsel usulleri sayesinde gün ışığına çıkarılabiliyordu, kimi durumlarda halen de çıkartabilmektedir. Kişisel ve kolektif kimliği oluşturuca tüm bu bağıntıların uzamsal bir tezahürü vardır: ikamet kuralı (hiç kimse istediği yerde oturamaz), köyün kimi zaman yaş gruplarıyla ilişkili bir biçimde mahallelere ayrılması (kuşak değiştirirken mahalle de değiştirilir), dindışı uzama karşı dinsel uzam (ailelere ait sunak yerleri), özel uzama karşı kamu uzamı (yaş gruplarının birbiriyle buluştuğu uzam), vb.

Uzaman böylece simgeleştirilmesi, bir toplumun içinde doğanlar için bir *a priori* oluşturur ve hem tüm kişilerin deneyimi, hem de tek tek herkesin kişiliği bu *a priori*'den hareketle oluşur: bu anlamda, söz konusu *a priori*, aynı zamanda, hem entelektüel bir matris, hem toplumsal bir oluşum, hem bir miras, hem de bireysel ya da kolektif her tarihin [öykünün] birincil koşuludur. Daha geniş olarak, Lévi-Strauss'un değindiği ve dünyanın bir düzene koyulmasında (insanlar arasında kurulan bağıntılar) dile gelen bir simgesellik gereğiyle ilişkilidir; toplumsal düzen ise dünyanın düzene koyulmasının yalnızca bir vechesidir.

Ne var ki, dünyanın ve toplumun simgesel oluşumu, tamsal olarak, tersine yorumlanmasına hizmet ettiği olayların öncesinde yer alsa da, tarihin gelişimine kendi başına bir en-

gel oluşturmaz. Aksine ona bir anlam verir ve kendisine ait olan kategorilerden yararlanarak tarihi yorumlama ve bu yönde olayı yapıya dâhil etme eğilimi gösterse bile, buna ancak bizatihi kendisi de bir değişim olan göstergesel bir çarpıtma pahasına ulaştığı da sıkça rastlanılan bir şeydir. Antropoloğun karşı karşıya kaldığı durumların en iyi örneğini oluşturan “kültürel temas” durumları biçiminde adlandırılan ortamlarda bu büsbütün belirgindir. Bu nokta, özellikle de Marshal Sahlins tarafından *Des îles dans l'histoire* (Tarihte Adalar) adlı kitabında çözümlenmiştir. Amerikalı antropolog, “alınan kategorilerle algılanan ortamlar arasındaki, kültürel imlem ve pratik gönderme [referans] arasındaki” bir diyalogdan söz eder ve eğer “dünyayı harekete geçirmek için” kültürel kavramlar kullanılıyorsa, dünyanın kendisini indirgemeye çalışan yorum kalıplarının karşısında direnç gösterebileceğini ve öte yandan akıllı ve kararlı öznelerin bu kavramları ve yorum kalıplarını, başlangıçta önerilenden başka bir yönde/anlamda kullanabileceğini belirtir.⁴ Pasifik'teki adalar, özellikle de Hawai adaları konusunda, Marshal Sahlins, hem ada sakinlerinin Avrupa'dan yeni gelenleri nasıl geleneksel beyler ya da şeflerle (hatta Kaptan Cook örneğinde olduğu gibi tanrılarla) bir tuttuklarını, hem de, Avrupalılar ve Havvaililer arasında genelde, geleneksel olarak varolanla ayrı türden bir ilişki kurulduğunun bilincine varan yerel şeflerin kendilerini nasıl çok sistematik bir biçimde, isimlerini almak yoluyla, büyük Avrupalı kişiliklerle özdeşleştirdiklerini (henüz 1793'te belli başlı şeflerden üçü oğulları ve veli-

⁴ Marshall Sahlins, *Des îles dans l'histoire*, Paris, Gallimard-Ed. du Seuil (“Hautes Etudes”), 1989, s. 150. *Islands of History*'nin (University of Chicago Press, 1985) çevirisi.

ahtlarına "King George" adını vermişlerdi) gösterir. Tabu kavramının da nasıl hızlı bir evrim geçirdiğini, şefler tarafından Avrupalılarla terimsel mübadelelerini kendi yararlarına denetleyebilmek için nasıl kullanıldığını ve nasıl giderek ilahlara ait malları gösteren bir terim olmaktan çıkıp, bir maddi mülkiyet hakkının basit göstergesine dönüştüğünü aktarır.

Afrika'dan bazı örnekler de aynı tür çözümlemelere uygundur. Örneğin Fildişi Sahili'nin kıyı toplumlarına içkin insan ve iktidar temsillerinin [tasarımlarının], nasıl hem Avrupa'nın önce terimsel sonra da sömürgeci etkisine "direnip", sonra da dış modelin etkisinde bir evrim izlediği gösterilebilir. Böylece soy şefi kavramından güçlü ya da zengin adam kavramına kaymalar kaydedilirken, aynı zamanda da, kısmen yerel ermişlerin sürdürdüğü Hristiyanlık etkisiyle, XX. yüzyıl içinde "kıyıcı" bir kişi kavramından (buna göre her türlü felaket başkasının eylemiyle bağdaştırılır), daha "bütünleşmiş" bir kavrama geçilir (bu, bir anlamda her türlü felaketi o felaketin kurbanı olan kişiye bağlayan "suçlu" vicdan kavramıdır). Bu türden göstergesel evrimlerden geçerek, Fildişi Sahili'nde, kendisi de bir Ulus-Devlet'in kurulmasından ayrı tutulamayacak bir ulusal burjuvazinin oluşumu çözümlenebilir.⁵

Demek ki, bu örneklerde karşımıza çıkan iki veçheli bir tarihselliktir: öncelikle, ortaya çıkışının tarihi belli olma-

⁵ Marshall Sahlins'in çözümlemeleri çok anıştırıcıdır. Ama temelde, kültürsüzleşme konusunda da, diğer konularda (etnik grup konusunda) olduğu gibi, Georges Devereux'nun çalışmaları çağır açı olmuştur. Özellikle de "antagonist kültürsüzleşme" kavramını kastediyoruz (Bkz. Georges Devereux, *Ethinopsychanalyse complémentariste*, 2. basım, Paris, Flammarion, 1985).

yan ama çoğu zaman köken ve her tarihin koşulu olarak sunulan mitsel bir geçmişe gönderide bulunan bir kültürel kavrayışlar bütünü vardır. Bu mitsel geçmiş kimi zaman bir ilk evrendoğumun [cosmogonie], dünyanın ya da en azından insanların doğumunun geçmişidir. Pek çok Amé-rindien mit, dünyanın, insanlığın ortaya çıkışından önceki bir durumuna, pek çok mit de ölümün ortaya çıkışına değinir. Ama bir de, dolaysız toplumsal gerçekliğe daha yakın olup da önemli bir kurumun doğuşunu anlatan mitler vardır. Batı Afrika'da anasoyluluğun ortaya çıkışı, gerçekten de yaşanmış olan bir nüfus göçünün özel bir bölümüne bağlanır. Öznel olarak, öznelere toplumlarının geçmişini göz önüne getirebilecekleri bir bakış açısından hareketle, değinmiş olduğumuz mitsel tarih, belki de kısaca tarihten temelinde farklı değildir; ya da belki, iyi günde veya kötü günde her tarihin mitsel olabileceği söylenebilir: bugün, bilfiil aynı nedenlerden hareketle ideolojilerin, yani o halleriyle kabul gören ve ne için kabul gördükleri ortaya çıktığı andan itibaren ölüme mahkûm edilen mitlerin ölümüyle aynı anda, "tarihin sonu"ndan söz edilebilmesi çok anlamlıdır.

Geleneksel olarak antropoloji tarafından incelenen toplumların tarihselliğinin ikinci veçhesi, olaya karşı durabilme kapasitesidir. Bu, görmüş olduğumuz gibi görece bir kapasitedir çünkü Hawai'deki şeflik ve Marshall Sahlins'in geliştirdiği örnekteki birbirini izleyen toplumsal gerilimler gibi, tarihinin sonradan dikkate aldığı değişimleri ortaya çıkaran şey, tam da olayı tümüyle denetlemedeki güçsüzlüğüdür. Sahlins, bu bağlamda, kavramları ve kategorilerini "dünyayla açık bağıntı" içine yerleştirmekle

aldıkları rizikodan ve yeni bir evrenle temasın dayatabileceği belirtilerin “işlevsel açıdan yeniden değerlendirilmesi”nden söz eder.

Marshall Sahlins’in çözümlemesi, yapı ve olay, istikrar ve değişim arasında kimi zaman kurulan aşırı katı karşılıklara karşı çıkar ve böyle yapmakla Saussure’ün “her alışkanlıkta egemen olan, eski maddenin dayanmasıdır” ilkesini izler; ancak, bu konuda, bir yandan, bu çözümlemenin bizzatı bilim dallarına ilişkin olmadığını, birer bilim dalı olarak antropoloji ve tarihi söz konusu etmediğini (anlam kaymalarını incelemedeki uygunluğuyla antropolojik çözümleme daha çok, kimi bağlamlarda tarihin vermesi gereken zorunlu bir mola olarak görünür), öte yandan, Lévi-Strauss tarafından önerilen “sıcak toplumlar” ile “soğuk toplumlar” ayrımıyla uyumsuzluğunun olmayabileceğini belirtebiliriz.

Etnologlar, “etno-tarih” terimiyle inceledikleri halkların tarihini yapmaktan çok onların tarih kavrayışını, ya da daha doğrusu, o halkların kendi tarihlerine ilişkin olarak oluşturdukları kavrayışı anlama iddiasındaydılar. Aynı biçimde etno-tıp, kimi toplumların hastalık, ilaç, sağaltım ve sağlık konusundaki kavrayışlarını inceler. Etno-tıp, kendisine ait olan incelemeden yola çıkarak, ya bu toplumlar tarafından kullanılan yöntem ve ürünlerin niteliği ve etkinliği üzerine sorular sorar, ya da öteki’yle ilişkinin, iktidar ilişkilerinin ve dünyayla ilişkinin işleyişini içeriden kavrayabilmek için onların hastalık ve sağlık kavrayışlarını bir bütün evrenbilimi ya da antropolojisinin diğer yönleriyle bağlantılandırabilir. Aynı biçimde, etno tarih de kendine iki amaç seçebilir. Önce, incelediği toplumların gerçek tarihi ve onların bu konuda sunduk-

ları tanıklıkların niteliği, güvenilirliği üzerine düşünebilir. Böylece antropologlar geleneğin ve sözel aktarımın özelliklerini, çeşitli sözel tanıklıkları birbirleriyle yüzleştirme ve sözel gelenekten elde edilen bilgileri yazılı kaynaklarla (örneğin Afrika'da Arap elyazmaları ya da Avrupalı tacirlerin, gezginlerin günceleriyle) karşılaştırma olanaklarını sorguladılar. Bu şekilde, dikkatlerini inceledikleri toplumların ellerindeki farklı kaydetme, belleği "sabitleştirme" yöntemlerine yönelttiler: örneğin, Afrika'daki, üzerlerinde kraliyet ailesinin soykütüğü kazılı kral trampetleri ya da tarihsel göstergeler oluşturan atasözleri ve bilmeceler bütünü, hatta içinde işlerlik gösterdikleri tarih üzerine bir şeyler aktarabilen siyasal, dinsel ya da tecimsel erekli sanat yapıtları (örneğin Afrika kralıklarının çeşitli *regalia*'ları veya tüm Ashanti bölgesinin ya mitsel öğeleri ya atasözlerini, ya da farklı iktidar simgelerini temsil eden altın tartma ölçekleri). Tarihin bir tür maddi mevcudiyetiyle ve inceledikleri toplumların, hiçbir zaman kesin anlamıyla yerli olmayıp, göçlerden, savaşlar ve karşılaşmalardan, bölünmeler ve birleşmelerden doğduğu gerçeğiyle karşı karşıya kalınca, antropologlar da kendi kendilerini bireysel ve kolektif belleğin etkileri ve nitelikleri üzerine sorgulamak zorunda kaldılar.

Etno-tarihin ikinci amacı işte o zaman ortaya çıkmıştır: antropolog şu veya bu tikel bellek yönteminin anlamı üzerine düşünür (örneğin suskunlukları, unutkanlıkları ya da soykütüklerdeki çarpıtmaları düşünmeyi, gelenek tarafından yüceltilen bir olayın gerçek rolü ve ideolojik işlerliğini değerlendirmeyi öğrenir), ya da daha genel terimlerle, çabucak mitsel sınırlarına uzanan tarihsel bir belleğin anlamı ve yerini sorgular. Bir başka deyişle, kimilerinin saptırmaları ve çoğunlu-

ğün muhafazakârlığı etno-tarih için ayrıcalıklı bir konu oluşturur. Claude Lévi-Strauss, etnolog tarafından incelenen toplumların tarihsellik derecesi üzerine birçok kez düşünmüştür. Bunu, kimi zaman bu tarihselliğin olay açısından daha zengin ya da yoksul olduğuna değinerek⁶ (böylece, 1953'te Georges Charbonnier'yle görüşmelerinde ortaya attığı "sıcak toplumlar", "soğuk toplumlar" ayrımını yeniden ele alıyordu), kimi zaman da toplumların kendilerine ilişkin oluşturdıkları öznel imaj üzerinde durarak ve biri "varlıklarında direktme konusunda egemen olan bir kaygının etkisindeki" toplumlara, diğeri ise içlerindeki eşitsizliği talep eden ve bunu "ondan belli bir oluş ve enerji çıkarmak"⁷ üzere yapan toplumlara özgü iki tarihsellik biçimini ayırtarak yapmıştır.

Bu farklı tarihsellik düzenlerinin her toplumun içinde olup olmadığını düşünebiliriz. Modern batı demokrasilerinde, hep muhafazakâr ideolojilerle "hareket" ideolojileri, "ilerlemeci" ideolojiler arasında ayrım yapılır. Klasik olarak, bu ayrım sağ ile sol ayrımıyla örtüşürdü. Ancak aynı ayrım bizzati siyasi akımların içinde de ortaya çıkar (her ne kadar sağ, çoğu zaman tarihin son bulduğunu düşünme ve bir anlamda şimdiki zamanı dondurma eğilimini sürdürse de geçmişin "değerleri"ne gerçekten çok bağlı bir sağ olduğu gibi, daha serüvenci bir sağ da vardır). "Sağ" ve "sol", ya da "muhafazakâr", "ilerlemeci" etiketlerinin anlamı ve gerçek değeri ne olursa olsun, bunların her zaman geçmiş tarih ve gelecek tarihe oranla tamamlandıklarını saptamak ilginçtir. Dolayısıyla, tarihle ilişkinin, tarih bilincinin "soğukluk" ya da "sıcak-

⁶ Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Pion, 1973.

⁷ Claude Lévi-Strauss, "Histoire et ethnologie", *Annales, E.S.C.*, XXXVII, 6, 1983, s. 1217-1231.

lık"ı "modern olmayan" toplumların harcı olmayıp, daha çok her toplumun içinde bulunabilen geçmişle ilişki ile gelecekle ilişki arasındaki bir gerilime tekabül eder.

"Tarih" teriminin çokanlamlılığı (bu terim hem bir bilim dalına, hem olaysal bir içeriğe, hem de kolektif ya da kimlik-sel bir bilinç biçimine işaret eder) bizi böylece, antropolojinin uzamının birçok anlamda tarihsel olduğunu dikkate almak zorunda bırakır, ancak aynı biçimde tarihçinin zamanı da, hep belirli bir uzam içinde açıklanabildiğinden dolayı, yine birçok anlamda antropolojik olarak değerlendirilebilir.

Tarihler ve olaylar silsilesinin tarihsel anlatının hammaddesini oluşturduğu salt olaysal (diplomatik ya da askeri) bir tarih kavrayışı, gerçekten de artık hiç gündemde değildir. Ve modern tarihçiler cephesinde, antropologlar tarafında rastlanılan kaygıların ayrıları mevcuttur. Tarihin, birileriyle diğerleri arasındaki ilişki biçimlerinin at koşturduğu somut bir uzamda konumlandığını söylemek, gerçekten de kendi kendimize toplumbilimsel ya da antropolojik bir zorlamayı dayatmak anlamına gelir (anlam, antropolog için, her zaman toplumsal anlamdır, yani ötekilerle ilişkinin kurulmuş ve simgeleştirilmiş ünlemleridir). Yalnızca bu zorlama geçmişe kaydırılmıştır. Bu da tarihçi açısından ya gözlemine aşın değişikliklerin getirdiği aksamlara tâbi kılmayan bir zaman boyutunu (uzun zaman) açıklama olanağının, ya da zamanı durduramadığına göre, çok iyi sınırlandırılmış örnek olayların örnek değerini de ortaya koyma olanağıyla birlikte güvenilir eşzamanlı bir çerçeve kurma olanağının, ya da aynı anda biçimsel sürekliliklerle işlevsel değişiklikleri kavrama olanağının varsayılmasını gerektirir. Halbuki *Annales*'in ortaya çıkışının tekabül ettiği tarih "devrim"i antropolojiyle bir diya-

logdan doğmamıştır⁸ Tikel ama geniş bir uzam konusunda, Akdeniz konusunda, Fernand Braudel tarafından geliştirilen uzun süre kavramı, daha çok Durkheim toplumbiliminin etkisine mal edilebilecek entelektüel bir istenççilikten yola çıkar. Bu açıdan, çeyrek yüzyıl sonra Annales'in doğuşunun, Francois Simiand'ın tarihçilere, toplumbilimsel yöntemin kurallarını anımsatarak yakıştırdığı programa uyduğunu söylemek mümkündür.⁹ Tarihçi Jacques Revel, Durkheimcilerin Annales tarihçileri üzerindeki etkilerini, bizatihi Annales'de çözümlemiştir.¹⁰ Birleşik bir toplum bilimi programı, tekrara dayalı olana, içinden yasaların çıkabileceği düzenliliklere ayrıcalık tanımak için, bireyden, olaydan, tekil durumdan uzaklaşmaya davetiye çıkanyordu. Bloch, Febvre ve bir sonraki kuşakta Labrousse ya da Braudel, tarih nesnesinin açık yöntemlerle oluşturulmasının zorunluluğu fikrini korudular. 1970'e kadar, ölçüme çağında bulunan ve gerçekliğin soyut çizgi (fiyatlar, servetler, meslekler, doğumlar, ölümler, vb.) dizilerine ilişkin olan anketler, aynı zaman diliminde gelişen daha monografik ve holist antropolojinin tam karşısında konumlandılar.

Toplumsal olanın, antropologlarca çözümlenen iç içe geçişlerinin karmaşıklığına, duyarlı olduklarından ki, tarihçi-

⁸ Burada, Jacques Revel'in, Marsilya'da Araştırma ve Teknoloji Bakanlığı tarafından, 1992'de, Vieille Charité merkezinde düzenlenen "Anthropologie contemporaine et anthropologie historique" [Çağdaş antropoloji ve tarihsel antropoloji] kolokyumuna hazırladığı metinden yararlanıyorum.

⁹ François Simiand, "Méthode historique et science sociale", *Revue de synthèse historique*, 1903.

¹⁰ "Histoire et sciences sociales: les paradigmes des Annales", *Annales, E.S.C.*, XXXIV, 6, 1979, s. 1360-1376.

ler tarihsel yöntemi ve tarihin nesnesinin oluşturulmasını antropolojik modelle yakınlara ve makro-toplum-bilimsel modelden uzaklaşarak çeşitlendirmek istediler. 1975'te Jacques Le Goff, seminerine "tarihsel antropoloji" adını verir ve bununla, tıpkı etnolog gibi, "toplumların en istikrarlı, en devinimsiz düzeyi"ne ulaşma yolunda gösterilen bir çabaya işaret etmek ister. Bu çaba, aynı zamanda da, Marc Bloch'un "en istençsel olmayan ve en bilinçdışı kolektif davranışları" incelemeyi öğütleyerek kurduğu "zihniyetler tarihi" programından da esinlenir, İtalya'da, Carlo Ginzburg ve Giovanni Levi'nin en belirgin temsilcilerini oluşturduğu "mikro-tarih" hareketinin kendini kanıtlanması da '70'li yıllara rastlar. Bu örnekte, antropolojiyle yakınlara çok nettir ve bunun nedeni yalnızca antropolojinin bizzatı adının anılması değil, aynı zamanda da gözlemlenen birimlerin boyutları (bir köy, hatta bir aile) ve gözlemin kendine açıkça seçtiği konudur, yani toplumsal stratejiler, gündelik yaşam siyasetlerinin genel anlamı. Yine de antropolojiyle en az bir farklılık kalır: tarihçiler tarafından arşivlerden toplanan tanıklıkların doğası ve temsiliyet sorunu. Tarihinin, antropolog gibi, varsayımlarının kapsamını sahaya giderek doğrulama olanağı yoktur ve o varsayımları, bir polis soruşturmasında olduğu gibi bir dizi ipucundan hareketle temellendirmeye çalışabilir. Yine de söz konusu olan, Durkheim geleneğinin tersine, tekil olanın, bireysel olanın çözümlemesinin genel bir kapsamı olabileceğini ve bunun özgün, kökensel bilgi etkileri yaratabileceğinin gösterilmesidir. Ancak tarihle antropoloji arasındaki mesafe, yüzyıl başında rastlanan olaylara ilişkin (Maurizio Gribaudo tarafından incelenen, XX. yüzyıl başında Torino'da işçi sınıfının oluşumu gibi) anketler, arşivlerin incelenmesine koşut

olarak ailelerin geçmişine ilişkin sözel tanıklıkları da içerdiğinde, biraz daha azalır.¹¹

Bolivya'da, Chipaya'lar adındaki yerli bir grup üzerinde çalışan Nathan Wachtel gibi bir tarihçi, arşivler üzerindeki tarihçilik çalışmasının geçmiş yüzyıllardaki işleyişini inceleme olanağı verdiği yapıların (özellikle de ikinci bir örgütlenmenin) iyice ortaya çıkarılmasını sağlayan gerçek bir etnologluk çalışması yaptığında, eşik iyice aşılmış olur.¹² O zaman söz konusu olan aynı nesnenin hizmetine sunulan iki ayrı yaklaşım kipinin tamamlayıcılığından çok bireşimidir. Bu nesne ise bir toplumun oluşu ve şimdiki zamanı çerçevesinde kavranmasıdır —bu kavrama, bizatihi ilgili kişiler için de bir sürpriz oluşturur; çünkü onlar da kendi tarihleri konusunda, antropolog-tarihçinin aynı anda daha belirgin ve daha talepkâr bir tarih ve kimlik bilincinin araçlarını sunmakla kendilerine verdiği kadar ileri bir bilgiye sahip olmamışlardır. Buradan itibaren, özellikle de Kuzey Amerika'da yerlilerle etnolog arasındaki karşılaşmanın, iki tür tarihselliğin, ikincisinin (etnologların olaysallığa dikkat etmeleri) ilkinin (Lévi-Strauss'un değindiği varlıkta süreklilik) patlayıcı kapsülünü sağladığı iki tarihsellik türünün karşılaşması olup olmadığı düşünülebilir.

Görüldüğü gibi, tarihçilerin çalışması antropologların çalışmasıyla iyice yakınlaşmıştır. Halbuki antropologlar hiçbir zaman incelediklerinin tarihsel boyutlarını yadsımamışlardır. Gözlem skalalarının birbiriyle yakınlaşması, hele de antropologların, kendi açılarından bugün sık sık modern Avrupa ta-

¹¹ Maurizio Gribaudi, *itinéraires ouvriers. Espaces et groupes sociaux à Turin au début du XXème siècle* (Fr. Çev., Paris Ed. de l'EHESS, 1987).

¹² Nathan Wachtel, *Le retour des ancêtres*, Paris, Gallimard, 1990.

rihçilerinininkiyle aynı uzamda yer alan deneysel nesneleri/konulan (şirket, hastane, kent ya da kıyı mahalleleri) seçtikleri görüldüğünde, büsbütün çarpıcı bir hal alır. Antropolojik bakış açısındaki, kimilerinin meşruluğuna karşı çıktığı bu yer değiştirme, tam tersine doğaldır; üstelik, çağımıza özgü sorunlar tarafından davet edilmektedir. Eğer antropolojinin nesnesinin/konusunun, öncelikle ve temel olarak ötekilerin, birileri ile ötekiler arasındaki bağıntıya ilişkin sahip oldukları fikir olduğu kabul edilirse, ilk ötekilik (yani Antropoloğun incelediklerinin ötekiliği) Antropoloğun en yakınında başlar; ille de etnik ya da ulusal değildir; toplumsal, mesleki ya da ikamet yerine ilişkin olabilir. Ancak şunu da eklemek gerekir ki, antropoloğun bakışı bugün yer değiştirebiliyorsa, bu dışsal bir zorunluluğun etkisinden dolayıdır. kuşkusuz uzak (Avrupa bakış açısından hareketle, uzak) toplumlar hep vardır, yaşam ve düşünce tarzları özellikle de “çoğunluk”u oluşturanların çıkarını, kimi zaman da saldırganlığını yeniden harekete geçirebilecek olan “azınlıklar” da hep vardır; ancak yabancılaşma kesin olarak ölmüş ya da ölmektedir. XVIII. ya da XIX. yüzyılda yabancılaşma, Batı bilincinde ikili bir duygudan kaynaklanıyordu: yabancılaşma, uzaklaşma duygusu ve buna koşut olarak belli bir yakınlık duygusu (şu “ötekiler” de, farklı olsalar bile, sonuçta insandılar. işte bu, her halükârda, Batı’da Montaigne’den beri kendini kanıtlayan düşünce akımlarından biriydi). Bugün, gezegen küçüldü, bilgi ve görüntüler dolaşım halinde ve bununla aynı anda da, ötekilerin mitsel boyutu siliniyor. Ötekiler artık o kadar da farklı değiller: daha kesin söylemek gerekirse, ötekilik halen var ama yabancılaşmanın itibarı silindi. Tersinden bakıldığında da, en uzak kıtanın en uca köyündeki en uzak yerlide, en azından

daha geniş bir dünyaya ait olduğu duygusu var. Ötekiyle ilişki, gerçek ya da sanal yakınlık dâhilinde kuruluyor. Ve öteki, yabancılığın itiban olmadığı sürece, yalnızca yabancı olarak kalıyor ve ondan duyulan korku çoğunlukla farklı olmasından değil de fazlasıyla yakın olmasından geliyor. Ötekiyle ilişki kipliklerinin incelenmesi olarak ele alınan antropolojinin alanı, değinmiş olduğumuz çelişkiler her ne kadar kiplikleri ve hedefleri karmaşıklaştırıyorsa da, sürekli genişliyor.

Tarih, tabii esas olarak da “çağdaş” tarih de, kendi yönünden, dünyamızdaki derin başkalaşımlardan etkilenmiyor değil. Bir yandan, ulusal ya da bölgesel tarihler gezegenimizin devinimine her zamankinden çok dâhil edilmiş durumdadır; öte yandan da, az önce sözünü ettiğimiz “gezegenin küçülmesi”nin bir başka ifadesi olan “tarihin hızlanması”nı yaşıyoruz; bu da, aynı zamanda hem “dünya-sistemi”nin nesnel etkileşimleriyle, hem de bilginin aynıandallığı [enstantanelliği] ve görüntülerin yayılmasıyla bağlantılı. Her ay, neredeyse her gün “tarihsel” olaylar yaşıyoruz; öyle ki tarihle güncellik arasındaki sınır her gün daha bulanıklaşıyor. Zaman parametreleri, tıpkı uzam parametreleri gibi, görülmemiş bir evrim, bir devrim yaşıyorlar. Modernliğimiz, tarihi istikrarlı kılma ve dünyayı birlik haline getirme iddiasında olmakla birlikte, bir yandan da dizginsiz bir biçimde, tıpkı ötekilik yarattığı gibi, anlık geçmiş parçaları, tarih parçaları yaratıyor.

Böylece antropolojinin de tarihin de karşısına tek ve aynı sorunu çıkarıyor: aslında, her seferinde dünyanın bütününe içeren bir araştırma alanının, bu görülmedik biçimde çeşitlenmesi nasıl denetlenebilir?

Tabii ki, şimdiki durumun hiç görülmemiş olma niteliğine ilişkin bilincin, yukarıda belirtilen ikilik ve "saha" ile o sahanın "çözümleyicisi" arasındaki bağıntıyı etkileyen karşılıklıktan dolayı toplum bilimlerinde kuram ve pratik üzerinde etkilerinin olması hiç de şaşırtıcı değildir. Eğer sözü geçen karşılıklık, her zaman eşitsiz bir görüntü sunmuşsa da, şimdiye kadar daha çok kendi okuma çizelgesini sahaya dayatan çözümlemeciden yana bir oyun sergilemiştir: kuşkusuz "büyük anlatılar"ın, büyük yorumlama sistemlerinin nesneleri tarafından "etkilenmemiş" oldukları söylenemez —Marksizmin sorunlarından biri de, kuramına bizzatı kendisinin kuram olarak varolabilme olanağını (ya da zorunluluğunu) dâhil etmiş olmasıdır— ancak, topyekûn bakıldığında son söz yoruma verilmiştir. Bu konuda, toplumsal olana ilişkin her kuramın, Kant'ın terimleriyle pratik akıl olarak adlandırabileceğimiz şeyle ilişkili olduğu ölçüde, şu ya da bu anda kendisini nesne/konu olarak ele almak, kendi varoluşunu açıklamak ve gerçek olanın gözleminde kendi uyguladığı ölçütlerin sınamasına tâbi olmak zorunda kaldığını belirtmek gerekir —gerçek olanın gözlemi, ne kadar daha çok görececi, yani kurumların ortaya çıkışı ve yeniden üretilmesine olduğu kadar bunların gözleminin yerleştirilmesine de egemen olan koşullara dikkatli olma iddiasındaysa, o kadar daha dayanıksız ve tehdit altındadır. Pierre Bourdieu'nün yapıtı, bu doğrultuda, —kimilerince "kahramanca"— bir gözlemciyi (nesnellik gözlemcisini) kurtarma ve kuramı da geri kalanıyla birlikte yutacak olan görececi sarmalın çekimine dayanma kaygısının derin izini taşır. İmgesel terimler kullanacak olursak, sahayla çözümlemecisi arasındaki bağıntının, gerçekten de "kuram" terimine göre tanımlanmadıkları takdirde, olgular

içinde pek zor ayırt edilebilecek olan “aktarım” (saha, çözümlemecinin kendisinden edindiği görüntüye indirgenir) ve karşı-aktarım (kuram, sahanın bir yer değiştirmesidir) olaylarının etkisinde kalmış olduğu söylenebilir. “aktarım” toplumsal olanın kuramlaştırılmasının meşruluğunun olumlanması; karşı-aktarım da her tür kuramlaştırma olanağı konusundaki bir şüphenin olumlanmasıdır.

“Salt kuramsal” olanla aşın-görecelik olarak kavranan “salt deneysel” olan arasında pek çok nüans ve uzlaşma mümkün ya da her halükârda onaylanmıştır; ancak günümüzde “karşı-aktarım” olaylarının, her ne kadar toplum bilimlerinin oluşturucu çelişkisini diriltme yoluyla kuramlaştırmama kuramları aracılığıyla dile gelseler de, “aktarım” olaylarından daha görünür oldukları kesindir.

Dolayısıyla, görünürde, kendisine uygulanan gözlem kategorilerinin biçimini bozan ve bunların sistematik yorumlarını önerme olanağı konusunda şüpheyi dayatan, dünyanın durumudur. Şimdiye kadar kabaca iki deyimle “tarihin izlenmesi” ve “gezegenin küçülmesi” ifadeleriyle özetlediğimiz bu durum, yine de tekbiçimli bir kavramaya tâbi değildir. Zaman parametresini daha çok dikkate alan kimileri, aynı zamanda tarihin hızlanmasının iyice ortaya çıkardığına inandıkları birleştirme etkenlerine de daha duyarlıdırlar: “tarihin sonu” ve “oydaşma” (*consensus*) izlekeri, böylece açılmış olan bakış açısında yer alırlar. Bazı başka kişiler ise, uzam parametresini daha çok dikkate alırlar, gezegenin küçülmesinin birbirleriyle yakınlaştırarak ortaya çıkardığı çeşitliliklere daha duyarlıdırlar: “postmodernlik” izleği, doğrusu en çeşitli ve (en azından içlerinden bazıları) en az dizginlenebilen kavrayışları dâhilinde, bu kişilerin şaşkınlığına bir isim vermek-

tedir. Bu iki bakış açısı, her birinin olanak verdiği saptamalarda farklılığın düşündürebileceği kadar da ayrışık sayılmazlar ve ne biri ne de diğeri kendilerini olabilir kılmış olan teknolojik devrimlerden —Paul Virilio’nun kullandığı terimlerle,¹³ aynuandalığın ve heryerdeliğin koşullarını yaratan ulaşım, aktarım ve bilgi alanlarındaki devrimler— bağımsızdırlar. Bununla birlikte, ilk bakış açısını keşfe çıkanların elbette tarihçiler (çünkü sonuçta oydaşma ve tarihin sonu izleği, tarihin belli bir anlamını —her ne kadar bu geriye dönük anlam onun ileriye dönük bir yönü olduğuna inandırabilmiş olan yanılsamalar silsilesinin açılanmasından geçiyorsa da — tamamen de dışlayıcı olamaz), ikincisindeyse antropologların kültürel görececiliğin gelişkin ve karmaşık bir biçimini adeta rahatlayarak yeniden keşfedenlerin antropologlar olması doğaldır.

Tüm sorun, çağdaş gerçekliğin yorumunu sistematikleştirmekle, oydaşma ve postmodernlik kuramlarının, sahiden de, o gerçekliğin hiç görülmedik yönlerini açıklamayı başarıp başaramadıklarını bilmektir. Gezegenimizin birliği ve onu oluşturan dünyaların çeşitliliğini bir arada nasıl düşünebiliriz?

¹³ Paul Virilio, *L’espace critique*, Paris, Christian Bourgois, 1984.

İKİNCİ BÖLÜM

OYDAŞMA VE POSTMODERNLİK: ÇAĞDAŞLIĞIN SINANMASI

Oydaşma söylemiyle postmodernlik söylemi, birbirlerinden en azından tonları açısından, ayrışır. Dünyanın denetlenemez çeşitliliği ve büyük anlatıların çağ gibi düşmesi karşısında gözleri kamaşan postmodernite söylemlerinden bazıları bir miktar estetikleştirici bir karamsarlığın, diğerleri biraz zoraki bir hafifliğin, her ikisi birlikte de belli bir coşkunluğun, belki de Michel Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler* adlı kitabında değindiği ve Borges'ten bir alıntı olduğunu bildiğimiz "gülüş"ün damgasını taşır.¹⁴ Oydaşma söylemine gelince, o da, belli bir Viktoryen yeterlilik taşır: yüzyılın siyasal-bilimselci büyük dogmasının, yani Marksizmin (Marksizm de, yukarıda ileri sürdüğümüz imge doğrultusunda bir "karşı-aktarım"ın, ya da kavramayı ve düzenlemeyi düşündüğü gerçeğin bir geri dönüşünün kurbanıdır) boğulup gitmesini görebilme gibi entelektüel bir şansa sahip olma umudunu taşıyan kişinin geriye dönük ba-

¹⁴ Vincent Descombes, *Philosophie par gros temps*, Paris, Ed. de Minuit, 1989, s. 170.

kışında tarih anlam kazanır, hatta belki de, eğer piyasa ekonomisiyle liberal demokrasi arasındaki zorunlu bağ iddiasının son sözünü oluşturduğu doğruysa, bir anlam kazanır.

Bununla birlikte, kendisini modernlik söylemleriyle karşılaştırmak üzere bir oydaşma söyleminden söz etmekte belli bir yanlışlık vardır. Burada tekil kipi, yalnızca, her konuda hemfikir olmayan, özellikle de hepsi birden “tarihin sonu” ifadesinin anlamı hatta o ifadenin meşruluğu üzerinde uyuşmayacak belli sayıda çözümlemenin içinde var olan ya da altında yatan ortak izleği (sözü geçen zorunlu bağ) çağrıştırmak için kullanılmıştır. Yine de bu çözümlemelerin tümü, bir şeyin, bütünüyle ancak sonundan itibaren kavranabilecek olan temel bir şeyin bittiğini varsayarlar.

“Oydaşma” terimi sorun yaratıyor. Bu, resmi siyaset çevrelerinde, bir takım önemli sorunlar konusunda, sağ ile solun tavırları arasında gerçek bir farklılık olmadığı duygusu ortaya çıktığı andan itibaren, Fransa’da siyaset dilinde ortaya çıkan bir terimdir. Gerçekte, görece olarak belli bir olaya bağlı bu görünümüyle (örneğin bu terimin kullanımının, sağın sol üzerindeki uzun süreli bir utkusundan sonra sürüp sürmeyeceği düşünülmektedir) de oydaşma tam bir oybirliği sağlamamıştır. Terimin karmaşıklığı ve izleğin tehlikeleri belli sayıda gözlemci tarafından dile getirilmiştir: bunlardan kimi, bu terimde yeni bir siyasal propaganda terimini, kimi kurulu düzenin kutsanması yönünde bir tehlike görür.¹⁵ Ancak, si-

¹⁵ *Le Genre humain* dergisinin 1990’da çıkan bir sayısı gayet kışkırtıcı bir başlık taşıyordu (“Oydaşma, yeni afyon mudur?”). Daha yakın zamanda, Josyane Savigneau *Le Monde*’da, yine kışkırtıcı bir başlıkla (“Oydaşmanın zorbalığı”), Alain-Gérard Slama’nın oydaşmanın yeni ahlakal düzenini ve yeni kalıplaşmış dilini eleştiren bir kitabını

yasal anlamını kavramakla yetinmeyen kimi başka gözlemciler, çoğunlukla da tarihçiler, bu terimde tarihin sonunu değilse bile Fransa istisnasının sonunu görmüşlerdir.

Fransa istisnası izleği kendini açıkça siyasal olarak sunar. François Furet, Jacques Julliard ve Pierre Rosanvallon bir denemelerinde¹⁶ bu olguya değinirken, bir yandan da onun ölümünü ilan ederler. Fransa'nın istisnalığı, piyasa ekonomisi ile temsili demokrasi arasındaki zorunlu bağın bir oydaşma konusu oluşturmasından itibaren ortadan kalkmıştır. Marcel Gauchet, bu çözümlemeyi, Pierre Nora'nın *Lieux de Mémoire*'ındaki yazısında sürdürür. Sağ ve sol kavramları Gauchet'ye birer "anı-kavram" olarak görünüyorsa, bu du-

(*L'Augélisme exterminateur*, Grasset, 1993) tanıtır. Slama, bugün gayet açık, sıradan olarak değerlendirilen sözcük ve ifadeler ile bunun tersine, şüpheli görülen sözcük ve ifadelerin hesabını yapmaktadır – sanki bu aynın şeylerin doğasına aitmiş, sanki şeylerin gerçek doğası bize açılabilirmiş, o andan itibaren de bir yanılsama ve sahte tartışmalar çağıyla bir doğruluk ve oydaşma çağı arasında bir paylaşım oluşuyormuş gibi. Emmanuel Terray'ın, *Le Genre humain* dergisi tarafından "oydaşma"ya ayrılan sayının en başındaki makalesinde dile getirdiği korku da budur: "asgaribir oydaşma, kuşkusuz her toplumsal yaşamın koşuludur: edimler, en azından sözcüklerin anlamları ve oyunun kuralları konusunda anlaşmak zorundadırlar. Ancak oyun açık ve gelecek belirsiz, kalmalıdır; oydaşmanın başka konulara yayıldığı andan itibaren, kurulu bir düzeni 'şeylerin doğası' olarak kabul ettirerek kutsama iddiasında bulunduğu andan itibaren, bunun bedelini ölçmek gerekir: bu düzen ancak köreltmelerin, iki yüzlülüklerin, yakıştırmalar ve suç ortağı suskunlukların sapkın bir karşını aracılığıyla ayakta durabilir..." Burada tartışılan nokta gayet güzel belirtilmiştir: söz konusu olan, oydaşmadan tarihin kapatılmasına geçiştir.

¹⁶ François Furet, Jacques Julliard, Pierre Rosanvallon, *La République du Centre: la fin de l'exception française*, Paris, Calmann-Lévy, 1988.

rum zaman ve uzam içindeki bir dizi yer değiştirmeden sonra ortaya çıkmıştır. Sağ ve sol, diye yazar, “bizatihi, Fransız siyasetinin, tam da sahne olarak sunduğu seçeneklerin aydınlığından dolayı, evrensellik şemsiyesi altında tasarlandığı çağı özetlerler.”¹⁷ Böylece, 1815 tarihi, Eski Rejim ile Devrim arasında bir tercihe olarak sunuyor; 1900, İman ile Aydınlanma’nın; 1935, sosyalizm ile faşizmin çarpışmasına sahne oluyordu. 1789’a gönderide bulurmanın birincil bir rol oynadığı bu anlarda, sağ ve sol arasındaki çatışma nihai ereklere, siyasal mücadelenin temel hedeflerine ilişkindi. Sağ ve sol kategorilerinin evrenselleştirilmesi bu çarpışmaya denk düşen iddiayı hem meşrulaştırıyor hem de çürütüyordu, çünkü yer değiştirirken, terimlerin karşılığı da anlam değiştirdi: şimdi bu karşıtlık, ilkelerin ortadan kaldırılamaz çelişkisi değil, karşıtların zorunlu birlikteliği anlamına geliyor. Demokrasilerin genel istikrar kazanma sürecine sürüklenen Fransa, kendisini evrensele yansıtmaya olanağı veren tikellikten vazgeçmek zorundadır: “Gerçek evrenselliğe giriş, geriye dönük olarak, evrenselci olma iddiasındaki bu geleneğin mükemmel tikelliğini ölçme zorunluluğunu getiriyor.” Gerçekte bu bakış açısında, Fransa örneğinden bir dünya tarihini okuma kipi çıkarsama yönündeki her tür iddianın ilkesel olarak çürütüldüğü görülmekte ve Marcel Gauchet’nin göstergebilimsel-siyasal çözümlemesinin de, Fransa tarihini belleğinin envanterini çıkararak yeniden ele alma kaygısındaki tarihçilerin yapıtı içinde yer aldığı anlaşılmaktadır.

Böylece Fransa’da çağdaş tarih konusunda egemen olan tonlama çağın izlekleriyle bağlantılıdır: ideolojilerin ölümü,

¹⁷ *Les Lieux de mémoire*, Cilt III, *Les France*, I. *Conflits et partages*, Paris, Gallimard, 1992, s. 459.

“büyük anlatılar”ın sonu. Marcel Gauchet çözümlemesine belli bir nüans getiriyorsa (sağ-sol ayrımının sürdüğüne ya da dirildiğine inanmaktadır), bunu konusunu değiştirme yoluyla yapmaktadır: bireyin bizim toplumumuzun temelinde yer aldığı andan itibaren, özel iktidar ile kamu gücü arasında her zaman için entelektüel ve siyasal gerilim olacağını söylemektedir. Sağ/sol karşıtlığı bu gerilime adını vermeyi sürdürecektir, ancak biz, terim yerindeyse, bir kavrayış karşıtlığından bir işletme [*gestion, ménagement*] karşıtlığına geçmiş olacağız. Önemli bir ideolojik bölünme yaratmayacak olan bu geçiş, eskinin hayallerinin tersine, başka demokrasilerde uslanmış/bilgeleşmiş bir modelin Fransa’ya geri dönüşü gibi görünmektedir.

Bu çözümleme birçok yorum gerektirir. Öncelikle, genel açıdan, modern dünyadaki dönüşümlerin incelenmesinin siyasal fikirlerin incelenmesiyle sınırlı kalıp kalamayacağını düşünebiliriz. Bunların itici bir gücü olduğunu reddetmeksizin —nitekim dünya tarihi bu itici gücün ne gibi fiyaskolara götürebileceğini göstermektedir—, bunun ötesinde siyasal çözümlemenin, fikirlerin incelenmesine ayrıcalık tanımak suretiyle, toplumsalın yoğunluğu ve çeşitliliğini ihmal etme riskosu taşıyıp taşımadığı da sorgulanabilir. Daha özgül bir biçimde, siyasal bakış açısından hareketle, yeni “oydaşma” izleğinin o kadar da yeni olmadığı anlaşılabilir, en azından bunun kimi entelektüel tavırların ortadan kalktığı varsayımına uygulandığı anımsatılabilir: pratikte, Fransa’daki II. ve III. cumhuriyet, anayasal olarak karşıtların birlikteliği ve birbirinin yerini alabilmesine dayanan siyasal rejimlerdi. Yine de bu belirtme tartışmanın temeline ilişkin değildir: Fransız düşüncesinde, Devrim’den beri evrensel olma iddiasında bulunan,

ancak tikel bir yerel gerçeklik içinde kök salan tavırlar mevcuttur. Bu durumda, söz konusu konumun, Fransa'ya "postmodern durum"u sokan ve o konuma "anlaşılmazlık" terimini uygulayan kişi tarafından, Lyotard tarafından¹⁸ çözümlenmiş olduğunu arımsatmak daha uygun olacaktır. Aynı önerme, kaçınılmaz olarak uzlaşmaz iki bakış açısı tarafından çelişkili biçimde değerlendirildiğinde anlaşılmazlık vardır.

Vincent Descombes¹⁹ Lyotard'ın çözümlemesindeki iki zamanı çok iyi ortaya çıkartır. *La Condition postmoderne*'de Lyotard, "modern" anı kurucu anlatıların yıkımı ve akıl ile aklın öteki'si, akıl ile mitler arasındaki kökten ayrım anı olarak tanımlar. Ancak modern aklın ayrıştığı mitler arkaik mitlerdir, kökene dönük, dolayısıyla da tikel cemaatleri kurucu mitlerdir. Eleştirel akıl bu tikelci anlatıların yerine evrenselci idealleri koyar. Ancak, bunu yaparken kendi mitlerine, insanın gelişimini müjdeleyen eskatolojik [insanın nihai ereğine ilişkin] mitlere başvurur. Dolayısıyla postmodern an, bizzatıhi bu anlatıların da meşruluğunu yitirdiği andır. O andan itibaren, bilim ve teknik ahlaksal dayanak/doğrulama olmaksızın, eskatolojik anlatıların desteği olmaksızın, gerçekleştiricilikten (*performativité*) başkaca hiçbir kaygı olmaksızın gelişir. *Le Différend*'da (Anlaşılmazlık) Lyotard, daha da kesin bir biçimde Fransız Devrimi'ne özgü karmaşıklığı çözümler. Bu karmaşıklık, tikel bir cemaatin tüm insanlık adına konuşmasıyla bağlantılıdır. İnsan Hakları Beyannamesi, "Fransız halkının, Ulusal Meclis'i oluşturan temsilcileri" tarafından kaleme

¹⁸ Jean-François Lyotard, *La Condition postmoderne*, Paris, Ed. de Minuit, 1979; Jean-François Lyotard, *Le Différend* Paris, Ed. de Minuit, 1983.

¹⁹ Vincent Descombes, *A.g.y.*, s. 136 ve devamı.

alınmıştır. Vincent Descombes böylece devreye giren ikilemi şöyle özetler: "...siyasal söz dağarcığının bir tek sözcüğü, 'halk' -sözcüğü, aynı zamanda hem tikel, tarihsel ve yüksek olgulardan, kahraman erkek ve kadınlardan oluşan mitsel hazinesine sahip bir varlığı, hem de, aynı zamanda insan türünün en yüksek çıkarlarının anlık temsilcisini belirtir. Dolaısıyla, Fransa'nın siyasal geleneği ilkesel bir evrensellelikle, olgusal bir tikelcilik arasında parçalanacaktır."²⁰ "Anlaşmazlık"ın, "aynışık dillerde kaleme alınmış açıklamalar arasında ki, kimi açılardan aşılması mümkün olmayan yanlış anlama"nın²¹ koşulları böyle oluşur: Fransa'dan görüldüğü biçimiyle devrimci siyaset özgürlük siyasetidir; yabancı hükümetlerin gördüğü biçimiyle ise fetih yapmış bir halkın güçlülük siyasetidir. Evrensel olanın diliyle Tikel olanın dili arasındaki çatışma "karar alınamayan"ın çağını açar. Burada, Jean-François Lyotard'dan, Descombes'un daha önce kullanmış olduğu bir alıntı yapacağız, çünkü bu, yazarın tavrını son derece açık bir biçimde özetleyen bir bölümdür.²² "Artık, böylece ilan edilen yasanın Fransa'ya mı yoksa insanlığa mı ait olduğu, haklar adına yapılan savaşın bir fetih savaşı mı yoksa kurtuluş savaşı mı, özgürlük adına uygulanan şiddetin baskıcı mı yoksa eğitsel (ilerici) mi olduğu, Fransız olmayan ulusların Fransızlaşmak mı yoksa İnsan Hakları Beyanname-si'ne uygun anayasalarla — bunlar Fransa'ya karşı bile olsa — donanarak insanileşmek mi durumunda olduğu bilinemeyecektir."

²⁰ A.g.y., s. 137.

²¹ A.g.y., s. 138.

²² Jean-François Lyotard, *Le Différend*, s. 212. Vincent Descombes, *A.g.y.*, s. 139.

"Oydaşma"nın ortaya çıkışı, "Fransa istisnası"nın sonu ya da sağ-sol karşıtlığının "anı-kavram" statüsüne havale edilmesi, Lyotard'ın anladığı anlamda bir "anlaşmazlık"ın sonunu belirtir. Daha basit bir deyişle: dünya demokrasileri, bugün aynı sesle konuşuyorlar, Fransa da onlarla, hatta daha da ötesi, onlar gibi konuşuyor. Bu andan itibaren o demokrasilerin bize söyleyecek neleri olduğunu düşünebiliriz, tabii eğer Jean-François Lyotard gibi söyleyecek hiçbir şeyleri olmadığını, ya da daha doğrusu, söylemlerinin ancak kendi gerçekleştirimlerinin (*performanslarının*) ve gerçekleştirciliklerinin totolojik bir yorumu olduğunu kabul etmiyorsak. Bu bakış açısı içinde belirginleşen erekliliği ve miti olmayan toplum, yine de anlaşılmaz ve çözümlenemez değildir ve bu konuda, Jean-François Lyotard, postmodern durumun (bu terimin tekil olarak kullanılması da anlamlıdır) çıkış noktaları ve işlevliğini hayal ettiğinde, yalnızca denetlenemez bir biçimde çeşitlilik sunan bir oyunu sahnelemekle kalmaz, bunun ötesinde antropologların soya bağlı toplumların iç stratejilerini açıklayabilmek için yapmaya çalıştıklarını anımsatan bir betimlemeye de girer: Lyotard, kendisinden esinlenen kimi yazarlardan farklı olarak, ne sondan ne de geriye dönüşten söz eden bir dil kullanır. Postmodern duruma tekabül eden, toplumsal olanın bir başka kipliğidir; bu, her zaman olduğu gibi sistemin dayatmalarına tâbi olan ama bireysel girişime de oyunda yer ayıran bir kipliktir:

Büyük anlatıların bu çözülmesinden ... kimilerinin toplumsal bağın yok olması ve toplumsal cemaatlerden, saçma bir Brown'ci devinime salıverilmiş bireysel atomlardan oluşan bir kitle durumu olarak çözümledikleri şeye varıldığı söylenir. Hiç de öyle değildir, bu bizce, yitik bir "organik" toplumun cennetsi tasarımının bulandığı bir görüştür.

Kendi denen şey küçük bir şeydir, ama yalıtılmış değildir, her zamankinden daha karmaşık ve daha hareketli bir bağlantılar dokusuna dâhildir. Her zaman, ister genç olsun ister yaşlı, ister erkek ister kadın, ister zengin ister yoksul olsun, iletişim devrelerinin — çok küçük bile olsalar— "düğümüleri" üstünde yer alır. Şöyle demek daha uygun olacaktır: çeşitli nitelikteki mesajların içinden geçtiği noktalarda yer alır. Ve hiçbir zaman, en elverişsizi olduğunda bile, kendisini, içinden geçerek konumlandırıran bu mesajlar karşısında, ister yönlendiren, ister alıcı, isterse gönderen noktasında bulunsun, iktidardan yoksun değildir. Çünkü onun bu dil etkileri karşısındaki yer değiştirmesi... en azından kimi sınırlar dahilinde (bizatihi bu sınırlar da bulanıktır) hoşgörülebilir, hatta sistemin gerçekleştirimlerini iyileştirmek için başvurduğu düzenleme, özellikle de uyarlamalar tarafından kışkırtılan bir niteliğe sahiptir."²³

Belki burada, Lyotard'ın postmodern durumunun sonsuz çoğullukla özdeşleşmediğini (bu anlamda, Amerikalı antropologların "postmodernlik"inden çok Fransız tarihçilerinin "oydaşması"nı çağırıştırır; bu konuya ileride değineceğiz); bundan ötürü bilenemeyen bir evrenle de özdeşleşmediğini anımsatmak yararlı olabilir: bu postmodern durum belki de tarihin elinden kaçır; antropolojik türden bir çözümlemeden daha yargılanabilir bir niteliği de yoktur. Bir de postmodern durumun *toplum* olmadığını, kuşkusuz bölüm bölüm tüm toplumdan ve elbette eşit olmayan oranlarda etkilediğini, bu yönüyle de gerçek olanın çoğulluğu ve çeşitliliğini dikkate alma durumunda olan bir antropolojik ya da tarihsel çözümlemenin tek nesnesini/konusunu oluşturamayacağını eklemek gerekir.

Gerçekten de, doğrudan felsefeye ait olan normatif bakış açısıyla tanımsal olarak toplum bilimlerine ait olan betimsel

²³ Jean-François Lyotard, *La Condition postmoderne*, s. 31.

bakış açısını birbirine karıştırma rizikosuna sahiptir (ve bu riziko belli bir felsefe tarihine içkindir). Dikkatin, gerçeğin belli bir görünümüne fazlasıyla yöneltilmesi, betimsel bakış açısından normatif bakış açısına kaymayı kolaylaştırabilir ve böylelikle de başlangıçta farkedilmeyen “anlaşmazlıklar”ın kaynağını oluşturabilir. Böylece, Fransızların siyasal söz dağarcığındaki bir değişikliğin Fransa çerçevesinin dışına taşan bir anlamı olduğunu, ya da başka türlü söylersek, liberal ekonomi ile temsili demokrasi arasındaki zorunlu bağı yadsıyan her fikrin aynı anda yeryüzünden silinip gitmesi için Fransız devriminin (Fransızların kafasında) nihayet sona ermiş olmasının — ki, bu iddianın haklılığı burada tartışılmayacaktır — yeterli olduğunu düşünerek, “Fransa istisnası”nın sonunu fazlasıyla yüceltirken, bu kavramın taşımakta olduğu çiftanlamlılıkları da çoğaltma rizikosuna girip girmediğimizi kendi kendimize sorabiliriz. Liberal ekonomi ve temsili demokrasi arasındaki bağı yadsıyan fikirlerin ortadan kalkmaları mutlak ya da görece (liberal demokrasi ehven-i şerdir) anlamıyla arzulanabilir bir şey olarak görülebilir, ancak bu durumun gerçekliği az ya da çok arzulanabilirliğinden çıkarsanamayacağı gibi, o varsayımsal “Fransa istisnası”nı da sırasıyla, bir yanılısma simgesi ya da doğruluk ölçütü olarak oluşturmaz. Bugün dünya çapında egemen olan siyasal-ekonomik formülün (çok güçlü askeri yöntemlerin ve yakın geçmişte ortaya çıkan “karışma hakkı” kavramının tanıklık ettiği bu formüle görülmemiş bir kararlılık da eşlik etmektedir) güncel biçimleriyle ve uzun zaman için yerini almış olması mümkündür, ancak hiçbir şey antropolog ve toplumbilimciye, tabii tarihçiye de — en azından, tarihi, felsefenin tikel bir biçimi

olarak değil de bir toplum bilimi olarak kavrayan tarihçiye—, bu kimlikleriyle onun geleceğini hayal etme hakkını vermez.

Vincent Descombes, (Lyotardcı anlamıyla) “postmodernlik” kavramına ilişkin çözümlemesini, çok kışkırtıcı bir biçimde, Weberci “dünyanın büyü bozumu” kavramıyla sürdürür. Belki bu konumlandırmadan esinlenerek, “oydaşına” kavramı üzerine biraz daha sistematik bir biçimde düşünmek mümkündür. Kökeninde, “dünyanın büyü bozumu” modernliği başlatır; ancak bu büyü bozumu, daha sonra bir başka “büyü bozumu”, eskatolojik mitleri etkileyecek olan postmodernliğin büyü bozumu tarafından yoldan çıkarılacaktır. Ancak Descombes, Weber’in büyü bozumunun insanların doğayla olan ilişkilerinden çok onların kendi aralarındaki ilişkileri etkilediğini ve ilk büyü bozumunun, masal ve eski yazın hayranlarının görmek istediğinden çok daha az ölçüde masalsılığa tekabül ettiğini; daha çok bir yorum sistemine, özellikle de maddi ve toplumsal çevresinden ayırlamaz niteliğiyle bir *kendi* tanımına bağlı olan mutsuzluk yorumu sistemine denk düştüğünü belirtir. Birisinin kendisine garezi olup olmadığını sorgulayan Bocage köylüsüne, tüm aidiyetlerinden kopmasını, inekleri ölüyorsa veterinerine, buğdayının kaliteli olması için ziraatçıye, ailenin sağlığı için hekime başvurmasını, kısaca dünyasının “büyüsünü bozması”nu isteyen *Aufklärer*, ayrı zamanda hem talihsizliğin bir imlemi olabileceğini, hem de “ben”in kendisinin dışında bir yerde konumlanabileceğim yadsımaktadır:

Kendi’ni, evinin, toprağının, hasadının, ailesinin dışına yerleştirmesini talep etmekle *Aufklärer*, köylünün, başka birisinin değil de kendisinin en değerli olan şeyine dokunacağını yadsır gibi görünmektedir. O köylü kulaklarına inanamaz: yani o ev, o inekler, o kan, o çocuklar *ona* ait değiller midir? Orada

bir Ben-olmayan görebilir. Dahası, kendisini sonsuz Ben olarak ortaya koymak istiyorsa, böyle yapmak zorundadır. Ama belki de sonsuz Ben'le özdeşleşmeye dayalı bakış açısı ona gayri insani geliyordur.²⁴

Vincent Descombes "büyü bozumu" çözümlemesini örneklemek için, Jeanne Favret-Saada'nın Bocage'da büyü üzerine yazmış olduğu kitabı ele alır.²⁵ Bu gönderme birçok belirtme, açıklama gerektirecektir. Jeanne Favret-Saada'nın yapıtı, başka ortamlarda, örneğin Afrika'da karşılaşılanlarla tamamen karşılaştırılabilecek yorum ve eylem kipliklerini ileri sürer.²⁶ Bu kiplikler, Descombes'la birlikte "batıl inançlı birisiyle aydınlanma ruhuna sahip birisi arasındaki anlaşmazlık" olarak adlandırılabileceğimiz şeye ilişkindir. Ancak, içinde büyü'nün saldırısının olabilirliğinin bulunduğu ve çoğu zaman da bu saldırının çok ayrıntılı ve kesin bir biçimde kodlanmış olduğu²⁷ bir yorumlama sistemini akıldışı olarak nite-

²⁴ Vincent Descombes, *A.g.y.*, s. 146.

²⁵ Jeanne Favret-Saada, *Les Mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard, 1977.

²⁶ Marc Augé, "Ici et ailleurs; sorciers d'Afrique et sorciers du Bocage", *Annales E.S.C.*, XXXIV, 1, 1979, s. 74-83.

²⁷ Bkz. Vincent Descombes'un yazdıkları (*A.g.y.*, s. 132): "Büyücü kadınlara inanan köylü yarulanabilir (madem ki büyücü yoktur), ancak ille de akıldışı bir kanaat taşıyor değildir. Akılsallığı sorgulanan kanaat ile bunun üzerine yargıya varılacak temel arasındaki zıtlık, ancak bir kültür dâhilinde kurulabilir."

Théories de pouvoir et idéologie (Paris, Hermann, 1975), Fildişi Sahil'in güneyindeki soya bağlı toplumlarda, büyücülük suçlamaları konusunda dile getirilen türden sözcelemelerin ilaat ettiği sanal tutarlılığı ortaya çıkarmaya çalışmışım. Bu sanal ya da ideolojik [fikir-mantıksal] tutarlılığa göre, kimi sözcelemeler —bununla suçlananların ya da hastaların telaşını dile getirerek— anlamdan yoksun olabilir. Ancak içlerinden ço-

leyemeyeceğimizi kabullenirken, dolayısıyla da “batıl inanç” kategorisinin ancak yeni bir bağlamda ortaya çıkabileceğinin altını çizerken Descombes’la hemfikir olmamızdan bağımsız olarak; genel bir bakış açısında ele alındıklarında, bu kipliklerin daha geniş bir zorunluluk dâhilinde, anlamın (toplumsal anlamın) oluşturulmasının zorunluluğu dâhilinde yer aldıklarını da göz önünde bulundurabiliriz. Dolayısıyla, Bocage örneği karşımıza birçok soru çıkartmaktadır. Bir yandan, kökeninde Aydınlanma ideolojisinin egemenliğindeki bir toplumda, bu ideolojinin etkili olmadığı sektörlerin birlikte varolduğunu açıkça ortaya çıkarır (böyle sunulduğunda, söz konusu olan birlikte varoluş bizi, Tylor’un belli bir noktaya kadar kendi çağının Britanya köylülerinin, tıpkı uzaklardaki yabanlar ve barbarlar gibi, Britanyalılar ve diğer uygar halkların “ataları” olduğunu olumlayarak yaptığını düşündüğü saptamaya götürebilir). Ancak Antropoloğun tüm sorunu, nasıl yorumlarsa yorumlasın, tam da bu “birlikte varoluş”un aynı çağdaşlığa katkıda bulunduğunu anlamaktır, ya da öyle olmalıdır. Öte yandan, ve ne keyfi ne de birbirlerinden bağımsız olan iktidar, söz ve kişi anlayışlarını devreye soktuğu için de büyücülük olaylarının yalnızca bir yönünü oluşturduğu çok daha geniş bir sorunu ortaya atar: bu sorun da, birileriyle ötekiler arasında düşünülen ve kurulan bağıntıları, yalnız başına olan bireyin her tür düşüncesinin olanaksız olduğu andan itibaren zorunluluk adı altında konumlanan bu

ğu, her zaman gözden geçirebilir olmaları yüzünden ve hep muhataplar arasındaki güç ilişkilerine bağlı olduklarından, bu tutarlılığa katılırlar (aynca, bu tutarlılığın güçlendirilmesine katkıda bulunurlar). Onların “akılsallık”larının sorunu, gerçekte, yeni muhatapların (misyoner, idari merci, yalvaç, yargıç, vb.) müdahale etmelerinden itibaren ortaya çıkar.

bağıntıları simgesel olarak tanımladığımız takdirde, simgeselliktir. Bocage köylülerinin sonsuz Ben görüşünü gayri insani bulma ve uzamsal-toplumsal ortamla bağıntılarını, bireysel kişi olarak kendi tanımlarının ayrılmaz parçası gibi düşünme konusunda yalnız olmadıklarını iddia edebiliriz. Esasen bu bağıntı, farklı insan topluluklarında hem kalıtsallığı hem de miras ve aktarımı ilgilendiren, yani genetik, toplumsal, maddi ve topraksal mal varlığını ilgilendiren ifadelerin konusu olmuştur.

Burada, sözlerimizin devamı açısından yararlı olacak bir parantez açabiliriz. “Büyülü” dünyada talihsizliğin ve insanlar arasındaki bağıntıların yorumuna ilişkin olan her şeyi ortaya çıkarma konusundaki övgüye değer titizlik, Descombes’un, aynı dünyada, insanlar ile doğa arasındaki ilişkilere ait olan şeye biraz alelacele değinmesine neden olmaktadır. Gerçekten de bu konuda, kimi kez yazınsal mit görüşüyle (“Mit karşımıza önce, klasik çağı incelerken, masal olarak çıktı, her tanrının doğarın bir biçimiyle bağdaştırıldığını öğrendik: bir yıldırım, bir okyanus, vb. tanrısı vardı. Bu tanrılar kötü bir açıklama oluştururlar. Akıl uyanır uyanmaz bu yaratıkları kovar. Ancak bu yazınsal yeniden kuruluşta, gizli güçlerin yüzleri artık saldırgan değildir”²⁸), kimi zaman Frazer’in antropolojisiyle (“Akılcı antropoloji, örneğin Frazer’inki, büyüde bir tür yanulsamaya dayalı teknik bulur. Sonuçlar, ortaya çıkmaları için çalışma gayreti gösterilmeksizin, hemen ve belirtiler aracılığıyla alınmak istenir. Bu yorum, her yerde yalnızca insan/doğa ilişkisini görür: insanlar arasındaki ilişkileri gözden kaçırır”²⁹) ilgilenir. Bu örnekler, Descombes’un

²⁸ Vincent Descombes, *A.g.y.*, s. 141.

²⁹ *A.g.y.*, s. 143.

sözlerinin gereklilikleri açısından tamamen yeterlidirler. Ancak, bir yandan en yeni antropolojik çalışmaların, insan topluluklarının en tecrit edilmiş olanlarının bile doğal çevreleriyle ilişkilerinin karmaşıklığını ortaya koyduğuna, öte yandan da insanların doğayla ilişkisine teğet geçen, hatta bu ilişkiye içkin bir insanlar arası ilişkinin bulunduğu işaret ederek, bir anlamda Descombes'a yardımcı olabiliriz. Öncelikle, tanrılar, belli bir kişilik ve bir çehreyle birlikte var olduklarında (bu yönleriyle bizim klasik dönem araştırmalarımızdaki Yunan *panteon*uyla benzeren Batı Afrika'daki *yoruba*, *fon* ya da *ewe* tapınaklarında olduğu gibi), tıpkı Jean-Pierre Vernant'ın yeniden ziyaret ettiği o *panteon*dakiiler gibi³⁰ birer kişi olmaktan çok birer güçtürler ve bu sıfatla, insanlar tarafından az ya da çok denetlenebilirler, yararlı olmaktan çok çift yönlüdürler. Nitekim pek çok mitoloji ayrıca, tanrılar "figürleştirilebilir" oldukları takdirde, bir tarihleri, bir karakterleri, bir çehreleri olduğu takdirde, kökeninde insan olduklarını araştırır. Nihayet, ayinsel düzenekler, insanların başka insanlar üzerindeki eyleminin zorunlu araçları olarak işlerlik gösterirler: tanrılar, "görülen" ve "görülmeyen" ya da "doğal" ve "doğüstü olan" arasındaki bağıntı işleminin kesin alıcıları değil, birer aracıdırlar. Bu görülen/görülmeyen, doğal/doğüstü kategorileri, "gözlenen" toplumlarınkine değil, birkaç "gözlemci" etnoloğun söz dağarcığına aittirler. Doğa üzerindeki eylemin, hem en maddi yönleri, hem de bunlara sıkı sıkıya bağlı olan ayinsel yönleriyle elbette insani bir erekliliği vardır. Mevsimlerin düzenli bir biçimde gelişinden emin olmak, kuraklığı ya da verimsizliği önlemek ya da engellemek, ka-

³⁰ Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, Maspero, 1974.

dınların doğurganlığını korumak, hastalıkla başa çıkmak, ölümü yorumlamak: ayinsel düzeneklerin³¹ pek çoğunun açık ereği bunlardır ve bu düzenekler açısından doğa üzerindeki eylem ile insanlar üzerindeki eylem birbirinden ayrılamaz. Eğer Vincent Descombes'un dediği gibi, "büyüsel-dinsel pratikler açıkça *talihsizliğin olabilirliği*³² fikrinin karşılığı" ise, bütünleşmiş pagan sistemlerde (bundan toplumsalın işletilmesinin resmi olarak bir ayinsel düzenekler bütününden geçtiği sistemleri anlıyoruz) doğayla ilişki ve insanı olanla ilişkinin (özellikle de talihsizlik veçhesi altında) birbirinden ayrılmaz olduğunu da belirtebiliriz. Aynı biçimde, bu bakış açısından hareketle, canlılarla ölüleri, insanlarla tanrıları ve insanlarla insanları tözsel olarak birleştirenin, bizzatı insan bireyinin çeşitli kökenlerden gelen farklı ilkelerle karışık oluşumu olduğunu varsayan yerel antropolojilerin varlığı da (etnologlar bu antropolojileri "kişi kavramı"ndan söz ederek açıklamaya çalışmışlardır) dikkate alınmalıdır. Bir başka de-

³¹ *Dieu objet*'de (Paris, Flammarion, 1988) kullanmış olduğum "ayinsel düzenek" ifadesi ayinsel yöntemin maddileştirilmesini (eşyalara ve tözlere başvurulması) çağrıştırmayı amaçlar; bu, söz konusu yöntemin ereğinden ayrılamayacak bir maddiliktir (Lévi-Strauss'un "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss"unda kullandığı anlamda "simgesel sistemler" in iletişime dâhil edilmesi, bir dilden diğerine, va da. daha toplumbilimsel terimlerle, bir alandan diğerine geçiş; dinsel alan, âyinlerin veçhesi altında, hep başka iki alan arasında, örneğin ekonomi ve akrabalık ya da bir olay, örneğin hastalıkla o olayın içinde çözümünü bulması gereken alan, örneğin akrabalık, aracıdır). Çoğu zaman birçok nesneyi bileştiren ayinsel düzenek, ayrıca da çoğu zaman çeşitlenmiş, zamansal/dünyevi kullanıma ilişkin zorlamalara muhatap olan uzamsal bir düzendir. Aşağıda (Bkz., Bölüm IV) bu kavramı genişletmeye çalışacağız.

³² Vincent Descombes, *A.g.y.*, s. 143.

yişle, Bocage'da ifade bulan ve büyücülük dili ile o dile teka-bül eden pratik ve stratejilerde bir çözüm genişiminde bulunan düşünceler, kaygılar ve endişeler, bazı toplumlarda çok daha çeşitlendirilmiş düzenekler tarafından yüklenilmiştir ve hâlâ da öyledir. Böylece "büyülü" dünya, gerçekten de hesabın, gözlemin ve akıl yürütmenin geniş bir yer tuttuğu, ama içinde kişinin bilmekten çok kendisini tanıyabilmesinin önem kazandığı bir dünyayı yorumlamaya, başından savmaya ve dağıtmaya çalışan bir kuşku, felaket ve kaygı dünyasıdır. Bilme yönündeki çaba, gerçekten de hatanın olabileceğini ve bilinmeyen varlığını varsayar. O derece şürsel olmayan bir terimle, bir "tanıma/kabul etme evreni" olarak adlandırabileceğimiz büyüdü dünyada, hata her zaman için geçicidir ve bilinmeyen yoktur: ayinsel düzeneklerin ereği, herkese son keredede kendini "orada tanıyabilme/kabul edebilme" olanağını vermektedir.

Kuşkusuz burada da "toplum" yerine "durum"dan söz etmek daha iyi olur. Çünkü bir toplumun, ne denli tecrit edilmiş olursa olsun, bütünüyle bir tanıma/kabul etme evreniyle özdeşleşmesi kesin değildir. Buluşlar ve girişimler varlık ve yeniden üretme açısından her zaman için elzem olmuştur. Ters yönden bakacak olursak da, tanıma/kabul etme evrenleri karmaşık toplumlarda çoğalabilirler. Kuşkusuz, bizatihi varlıkları bile belli sayıda taraf arasındaki istikrarlı bağıntının tanımlanması için şarttır ve bu taraflar ortak yaşam için elzem olan asgari toplumsal anlamın dağıtımını sağlamada gereklidirler. Ancak kabul etme, hep, bir kez edinilmiş bilgiyi varsayar; o bilgiyi sorgulamaz; tanıma/kabul etmenin serüveni ikili ilişkiyle birlikte başlar ve hiçbir zaman da çok ilerilere götürmez, çünkü hep saf ya da boyun eğen

bir hoşnutluk tehlikesine ("Şurada seni çok iyi tanıdım!") veya dönüşü olmayan düş kırıklığına ("Seni tanıyamıyorum! Aynı insan değilsin!") açıktır.

Bu noktada Descombes yeniden karşımıza çıkmaktadır. Daha önceleri yazdığı bir yapıtta,³³ Proust'un Françoise'ına ilişkin olarak Combray âlemini bir "evrenbilim", dildeki suç ortaklıkları ve mecazların manzaradaki kimi belirtilerle birlikte, kimi insanlara burada kendilerini "taruma" ve ortak bir kimliği paylaşma sağladığı bir dünya olarak tanıtmış olduğu için değil, ama aynı zamanda sonuçta "büyüsü bozulmuş" dünya konusunda "felsefe" (akıl) ile mit (akılın öteki'si) arasındaki bir savaşın olanaksızlığına vardığı için de Descombes gelir aklımıza. Mitin akılsallığı, felsefenin akılsallığı ve bilimin akılsallığı onun gözünde ilkel bir akıldışılıktan modern akılsallığa giden bir güzergâhı değil, Louis Dumont'dan aldığı terimlerle³⁴ "koyu bir akılsallıktan açık/berrak bir akılsallığa (bir suyun berraklığı anlamında)" giden güzergâhı çizer gibidir.³⁵

Mitin, felsefenin ve bilimin akılsallıkları, böylece karşılıklı (ve eşit olmayan) koyuluklarıyla tanımlanırlar. Louis Dumont'a göre mit, tıpkı şiir gibi, birçok şeyi bir arada söyler. Buna bir de birbiriyle çelişkili okumalara ve yorumlara açık olduğunu ve ayinsel etkinliğin (örneğin kehanet seansları) geniş çapta bu serbest okuma ve yeniden yaratma olanağına

³³ Vincent Descombes, *Proust, philosophic du roman*, Paris, Ed. de Minuit, 1987.

³⁴ Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme, une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Ed. du Seuil, 1983.

³⁵ Vincent Descombes, *Philosophic par gros temps*, s. 147.

dayandığını ekleyelim.³⁶ Felsefenin akılsallığı mitinkinden daha berraktır ama yine de bütünsellik endişesi taşır. Bilimin

³⁶ Çok çeşitli örnekler, ayini, söylemin basit bir yeniden üretimi ya da bozulmuş türü (böyle ele alındığı takdirde karşılaştırmalı ve sistematik incelemelerin daha az ilgisini çeker) olarak ele alan kavrayış konusunda şüphe uyandırır. Ben birçok kez Togo'da, *bokan*'nın (kâhin) yalnızca mitin bazı bölümlerini kendisine sunulan duruma uyarlamakla kalmadığı, aynı zamanda da, bu bağlamda gerçek bir yeniden yaratım oluşturma görünümünü sunan yorumlara ve geliştirmelere başvurduğu kâhinlik törenlerine katıldım. Paylaşılan bir sözellik ortamında, böylesi girişimlerin mite, geniş çapta ayinsel etkinliğin koşulu değil sonucu olan evrimsel bir varlık sağladığı düşünülebilir. Venezuela'daki Pume-Yaruro yerlilerinde, şamanın kimi köylüleri iyileştirmekle ("kurtarmak") yükümlü olduğu *tohe* töreni sırasında söylediği şarkı (*cantador*), tanrılar nezdindeki yolculuğunun "canlı" röportajı olan bu şarkı, tanrılara ve onların dünyasına değinir. Ayinin biçimleri uzun zamandır değişmemişse de (yüzyılın ilk yarısındaki kimi tanıklıklar; özellikle de Vincent Petruccio'nun *The yaruro of the Capanaparo River, Venezuela*'sı, Washington, Bureau of American Ethnology, 1939; ve daha sınırlı bir kesinlik derecesiyle XIX. yüzyılda Cizvitler ve Kapusinlerin yedikleri örnekler, böyle düşünülmesine yol açabilirler), mit, kendi açısından evrim göstermiştir: tanrılar çokkatlı evlerde otururlar, arabaları ve uçakları vardır. Görüntülerin, şu an için mitin yapısal özelliklerini (coğrafyası, yönelimleri, tanrıların kozmik uzamdaki dağılımı ve birer anakisi olarak nitelikleri) çürütmeyen istilas, elbette gündüzki deneyimlerini (bu, imgelemeleri tarafından daha da çoğaltılır) yavaş yavaş gece gezintilerinin anlatsına ve *tolie* ayinine dâhil eden şamanlar aracılığıyla gerçekleşmiştir. Yine Venezuela'da, Maria Lionza'nunki gibi bir "halk dini" hareketi (bu hareket, kimi ilişkilerde de bulunduğu Umbanda türünden başka, Güney Afrika ya da Afrika hareketlerine oldukça benzer), '50'li yıllardan beri tapınağına Venezuela'nın siyasal ya da toplumsal aktüalitesinin önemli simalarını dâhil etmiştir. Bu türden bir örnekte, ayinin mit üzerindeki etkisinden çok, halk düzeyiyle (tapına bu düzeyde sonsuza değin sürer) resmî, siyasal, yazınsal ya da sanatsal olan ulusal düzey (Maria Lionza gayet bilinçli bir

akılsallığına gelince, Louis Dumont onun “bütünselliğin yalnızca bir dilimi”ni amaçladığını söyler.

Burada bilimin akılsallığı konusunda öne sürülen şey üzerine kendi kendimizi sorgulamaksızın (bunun günümüzde gerçek oları dilimlere bölme olanağından çok, onun karmaşıklığı ve belirsizliğiyle ilgili olduğu söylenebilir), “oydaşma” ile “büyü bozumu” kavramlarını vurgulamak için “koyu” akılsallık ile “berrak” akılsallık arasındaki çok anlamlı karşıtlık üzerinde duralım. Bu iki kavramın ortak yarı, bize gerçek olana ilişkin “zayıflamış” bir görüş sunmalıdır. Descombes, bu bakış açısından, “büyüsü bozulmuş” dünya konusunda söylenebilecek her şeyi söyler. Ancak, yine bu bakış açısından hareketle, “oydaşma” çifte bir büyü bozumu ya da ikinci derecede bir büyü bozumundan başka bir şey değildir (çünkü büyü bozulmuş akılsallığın yararlandığı geleceğe ilişkin mitlerin ortadan kalkmasına çalışır). *Lieux de mémoire*’ın ilk ciltleri, Descombes’un, dünyanın büyüünün bozulmasını ele aldığında Raymond Aron’da bulduğu (ve çok

biçimde ulusal simge haline getirilmiştir) arasındaki bir etkileşimden söz etmek gerekir. XX. yüzyılın telaşlı ortamlarında doğan dinsel hareketlerin bize her bir dinsel etkinliği oluşturan boyutların biçiminin bozulmasından çok “semirmesi”ni sunduğu varsayımını ileri sürelim. Bu konuda birçok belge incelenebilir:

–*Les Dieux-objets* filmi (1988; yönetim: J.-P. Colleyn ve C. de Clippel; antropologlar: M. Augé ve J.P. Dozon); burada ne yazık ki tamamı alınmayan *bokono* seansı çok anlamlıdır.

–*La Nuit des Indiens Punie* filmi (1992; Yönetim: J.-P. Colleyn ve C. de Clippel; Yazarlar: M. Augé ve D. Barreto; antropolog: Gemma Orobitg); töbe ayını üzerine.

şaşırdığı) o “bir daha asla” tarzının damgasını taşır.³⁷ Mona Ozouf, *Magazine Littéraire*’de yayımlanan bir söyleşisinde bunu nefis bir biçimde dile getirir.

... Bana öyle geliyor ki, ilk ciltlerinde, anı/bellek mekânı, birçok makalede —en azından benim imzama taşıyanlar açısından bu doğrudur— yitirmiş olduğumuz bir dünyanın parlıtısına yeniden kavuşmak söz konusuymuş gibi, ölmekte olan bir gerçekliğin düşlerle dolu bir yeniden canlandırılması gibi ele alınmıştır. Çoğu zaman, bu makalelerdeki anı/bellek mekânı Kamelyalı Kadın’dır: cazibesi tükeniştikten doğar.³⁸

Ne denli hoş ve hülyalı olsa da, bu girişim vadesine ulaştığında, bizde aynı zamanda hem eski batıl inançlarından hem de modern batıl inançlarından silkinmiş bir Fransa imgesi (bu kez gerçekten evrenselleştirilebilir olan) bırakacak olan bir tasfiye girişimidir.

Lieux de mémoire’da yer alan pek çok yazarın katkısı gayet açık bir biçimde bu nihai büyü bozumuna ilişkin saptamaya (ya da istence) tanıklık etmektedir. Yapıtı tasarlayan ve oluşumunu gerçekleştiren Pierre Nora için, bugün ulusal biçimiyle yitip gitmiş olan, bizatihi anı/bellektir (“Bugün böyle-

³⁷ Raymond Aron, *Les Etapes de la pensée Sociologique*’te (Paris, Gallimard, 1987, s. 563) şöyle yazar: “Bu, cazibelerinden yoksun bırakılmış ve kör dünyada, insan toplumları hep daha akılsal ve daha bürokratik bir örgütlenmeye doğru gelişim gösterirler.” Vincent Descombes *A.g.y.*, s. 141) bu cümleyi alıntılar ve yorumlar “Burada şiirsel şarkı anlamında *cazibeler*’dir söz konusu olan, yoksa büyücünün kullandığı anlamda değildir. Aron’un açıklaması, burada yaban düşünceyi ancak onu, bizim için şeylerin ciddiliğine yabancı ifade biçimleriyle, masalsı sakinlerin oturduğu dünyayı şiirsel olarak dolduran biçimlerle sınırlandırmak için ele alır.”

³⁸ *Magazine Littéraire*’in *Lieux de mémoire*’i ele alan sayısı, (no. 307), Şubat 1993, s. 23.

sine anı/bellekten söz ediliyorsa, artık kalmadığındandır”³⁹). Eskiden, tarih gibi bir “geçmiş tasarnmı” değil de “her zaman güncel, sonsuz şimdiki zamanda yaşanan bir bağ”⁴⁰ olan anı/bellek, bugün tümüyle özel yaşama ait bir fenomene dönüşmüştür. Günümüzde anma törenlerine gösterilen rağbet, yalnızca görünürde öyle olan bir çelişki aracılığıyla, geriye ancak ölü belirtilerin kaldığı bir geçmiş ile kendi kimliği konusunda emin olmayan bir şimdiki zaman arasındaki karşıtlığı ortaya koyarak, kolektif belleğin bu yok oluşunu dile getirmektedir. Pierre Nora, çok dikkat çekici ifadelerle, “anı/bellek mekânları”na dönüşmüş kurum ve anıtların kimlik bunalımı ve anlam yitimi ile bunları koruma istenci arasındaki bağı kurmaktadır.

Yine de bu girişim, açıkça bir “anı/bellek istenci”nin damgasını taşıyan “mekânlar”dan ve tanıklıklardan (bunların “tanıklık” niteliğini taşıması istenmiştir, dolayısıyla da yazgılarından bugünün ölçüsü çıkartılabilir) yola çıkarak gerçekleşmeseydi, anlamı olmazdı. Gerçek anı/bellek mekânları, “doğrudan kaynaklar” gibidir; “bir toplumun isteyerek ve o halleriyle yeniden üretilmeleri için ürettiği”, “doğrudan olmayan kaynaklar”ın tarihsel eleştirisinden dolayı ayrılan kaynaklar; “çağların, ileride tarihçiler tarafından nasıl kullanılacağından şüphelenmeden, ardında bıraktığı tanıklıklar”: bunlar basit tarih mekânları değildir.⁴¹

³⁹ Pierre N’ora, “Entre mémoire et histoire. La problématique des lieux”, in *Les Lieux de mémoire*, t. I, *La République*, Paris, Gallimard, 1984, s. XVII.

⁴⁰ A.g.y., s. XIX.

⁴¹ A.g.y., s. XXXV.

Burada antropolog kendi kendini sorgulayıp, bir anıta maddileşmiş olsun ya da olmasın, bir kurumun tüm anlamı ya da anlamsızlığını, onun ortaya çıkışında yer alan niyete göre ölçmenin tamamen meşru olup olmadığını düşünmelidir: bu koşullarda, yanıtın, en azından bir bölümüyle soru tarafından içeriğine şansı çok fazla değil midir? Mona Ozouf, böylece, "Pantheon'un düşüşü"nü, onun başlangıçta simgelediği ve kendi deyişine göre, bugün şüpheyi düştüğümüz, şeyden hareketle ölçmez mi? Yani, bir yanda büyük adamlar ve iyi yasa koyucu, öte yanda sanat eğitilimi. Ancak, eğer bu saptama, doğru olduğu varsayılmak koşuluyla, Pantheon'un geriye dönük bir okunmasını öneriyorsa, bu okuma, zaten önceden kabul edilmiş ve başka bir biçimde kurulmuş olanın bir tür kanıtlanması mıdır yoksa örnekileştirilmesi midir?⁴²

Anı/bellek mekânları, özellikle de, Nora'nın anımsattığı gibi, birincil niyeti içinde "en az ime en fazla anlamın yüklenmesi" olan (bu bizi mitin ve ona ait "koyu akılsallığın" kimi özelliklerine yaklaştırır) anıtlar söz konusu olduğunda, yukarıda sorduğumuz soruyu yeniden ortaya atıp, geliştirebiliriz: geçmişin okunmasını yönlendiren şimdi kuşkusunun bilimsel meşruluğu ne olabilir? Geriye dönük tarih, çıkış noktasını oluşturan şimdiki zamana karşı, yeniden okuduğu geçmişe oranla daha talepkâr değil midir? Sorabileceğimiz

⁴² Burada *Lieux de mémoire* girişiminin nihai anlamı üzerine düşünüyoruz. Girişimin, bütününde göz kamaştırıcı olduğunu, özel olarak da, burada değinilen katılımların, başka bir ortamda belirtmiş olduğum gibi ("Les lieux de mémoire du point de vue de l'ethnologue", *Grad'niva*, No. 6, 1989, s. 3-12) müstesna bir nitelikte olduğunu yinelemen, bilmem gerekir mi?

bir başka soru da şudur: anlam (bu, antropolog için her zaman toplumsal anlamdır, olabilir ve düşünülebilir bağıntıdır), tam da bağıntı olduğundan dolayı, her zaman imi aşmaz mı? Anıtta, Lévi-Strauss'un simgesel düşüncenin kökeninde konumlandığı imleyen ve imlenen ilişkisinin (simgesel düşünce, ender bir imlenene oranla bir imleyen fazlasının bulunmasıdır) tersine döndüğü görülür. Anıt örneğinde, imleyen ayrı kalır, ancak tarih, olabilecek imlenenleri çoğaltır (Pantheon için hiçbir şey söylemesek bile Sacré-Cœur'ü ele alalım; bu anıtın 1870 ve Komün sonrasındaki anlamını bugün taşımadığını belirtelim). Bastille alanı gibi bir yerin sahnesini oluşturduğu siyasal ya da şölensi gösteriler (14 Temmuz kutlamaları, konserler), burasının konusunu oluşturabileceği anıyı "yeniden yüklemeler mi?" Şimdiki zamanın fazla aceleci bir biçimde ele alınması insanları çağdaş imlenenlere dikkatsiz kılma tehlikesini taşımaktadır.

Bunlardan başka sorular da sorulabilir. "Anı/bellek mekânları"nın seçimi bile kendiliğinden sorun oluşturmaz mı? Başlangıçtaki tanım dikkate alınırsa (çünkü başarı yasası böyledir, ifade ortak kullanım içerisinde gelişmiş ve giderek onu yorumsal bir çelişki olarak sunan şeyin tam tersini belirtir hâle gelmiştir) "anı/bellek mekânları" ancak ikinci büyü bozumunun simgeleri olabilirler. Ancak, başka mekânlar, II. Dünya Savaşı'ndan önce doğmuş entelektüeller dışında, başka kuşaklar için anı/bellek oluşturan yerler değiller midir ve tarih bir mekândan diğerine bu olası kaymaları, dünün belleğinin gerçek ya da eğretilmeye dayalı yerlerine ayrıcalık verdiğimizde açıklayamayacağımız o oynak topolojiyi dikkate almak zorunda değil midir? Anı/bellek ortadan mı kaybolur yoksa yer mi değiştirir? Bu, Antropoloğun her halükârda,

özellikle de “tarihin ivme”sinin kolektif belleklerin ve bunlara tekabül edebilecek maddi ya da zihinsel coğrafyanın oluşumunu karmaşıktırdığına kanaat getirmişse, sorabileceği bir sorudur. Buna, özellikle görüntülerin ve bilginin yaygınlaşmasının bizim parametrelerimizde yarattığı alt-üst oluşları düşünerek, bir diğeri daha ekleyecek ve kendi kendisine, bugün ortak bir bellek fonunun oluşumunun yalnızca ülke stokuyla sınırlı kalıp kalamayacağını düşünecektir. Berlin Duvarı’nın yıkılışı, örneğin, bugün, baskı ve kurtuluş imgesinde kısmen Bastille’in yıkılışının yerini almamış mıdır?

Eğer “oydaşma” ile “dünyanın büyüünün bozulması” arasındaki koşutluk sürüyorsa, “oydaşma” konusunda ikinci büyü bozumundan söz etmemiz mümkünse, ortada üç soru daha var demektir.

Bunlardan ilki, sırası geldiğinde ikinci büyü bozumunun ilkesel olarak yanılsama gibi kabul ederek dağıttığı mitleri (ileriye yönelik mitleri) Weberci büyü bozumunun yükseltmiş olduğunun hatırlanmasından yola çıkmaktadır. Ama ikinci büyü bozumuna ve “oydaşma”nın nederine eşlik etmek üzere başka bir mit doğmaz mı? Bu mit, her halükârda, liberalizm felsefecileri cephesinde aranmakta ve oluşmaktadır ve Fukuyama ona bir ad da bulmuştur: “tarihin sonu”na ilişkin yeni-Viktoryen büyük düş, tüm kopma tarihlerinin kendisine göre düzenlendiği mittir. Değirmiş olduğumuz tarihçilerden birçoğu belki bu tarihin sonu sancağının altında sıraya girmeyi reddedecektir; biz de bu kavramı “oydaşma” kavramından ayırtırmayı uzmanlara bırakacağız: ancak, mit olarak tarihin sonu, basit bir tarihsellik düzeninin değişmesinden söz edildiğinde bile, bugün gerçekten de tarihsel araştırmanın ufku, ya da korkulu düşüdüdür.

Lieux de mémoire ile, Jacques Julliard gibi çağdaşlıkçı bir tarihçinin çalışmalarıyla, François Furet'nin kaleme aldığı ya da yönettiği Fransız Devrimi konulu yapıtlar arasındaki bağ, gerçek ve ilginçtir. Mona Ozouf ve Marcel Gauchet'nin bir yandan Fransız Devrimi üzerine çalışmalara, öte yandan da *Lieux de mémoire*'a katılımları, son on yıldır Fransa'da özgün, tutarlı ve çeşitlendirilmiş bir tarih akımının kendini kanıtlamasının kökeninde yer alan bu entelektüel sürekliliğin altıu çizmektedir. Büyü bozumunun Descombes tarafından çözümlenmesini ele alarak, biz de kendi kendimize ikinci büyü bozumuna tekabül eden mitin ne olduğunu sorduk ve bunun "tarihin sonu" olabileceğini düşündük (bu terimdeki "tarih" sözcüğü tabii ki bilim dalı olarak tarih anlamında değildir). Ayrıca, bizim burada benimsediğimiz bakış açısı çerçevesinde tarihin sonundan ya da Fransa istisnasının, yani belli bir tarihin sonundan söz etmemiz önemli değil: ilk büyü bozumunun tasfiyesini zaten yaşamış olan "oydaşmacı" akıl (nitelik, Marcel Gauchet, Hıristiyanlıktan "dinin sonu"nın dini olarak söz etmiştir) Descombes ve Dumont'un deyişleriyle zaten "koyuluğunu yitirmiş" bir akıldır —tüm dili, ekonominin söz dağarcığından alınma, hatta şu iki söz dağarcığının IMF ile Güvenlik Konseyi karmasının en işletmeciyönlerinden alınma bir akıl. Bu durumda sorulacak soru şudur: böylesi bir akıl hangi gerçekten yola çıkar? "Oydaşma" tarihçileri (ve *Lieux de mémoire* tarihçileri) tarihin ideolojisizleştirilmesi ve kendi nesnelerinin/konularının arındırılmasını, yakında düşünecek hiçbir şey bulamama rizikosuna girecek kadar ileri götürmemişler midir? "Oydaşmacı" akıl, Kamelyalı Kadın'ın, cazibesi olmaksızın tükenmesi değil midir? Doğal olarak Fransız tarihçileri açısından bu rizikoya inanmıyorsak,

bunun nedeni, bir yandan tarihin “malzeme verme”ye devam edeceğini (hatta çağdaş tarihin sorunu fazlaca “malzeme vermesidir”) varsaymamız, öte yandan da bu tarihçilerden, kendilerini anmış bir gerçeklik görüşü (bu, bizi gayri meşru bir şey değildir) üzerine kurulu bir felsefi ve normatif bakış açısına ayrıcalık tanımaya kapıp koyverenlerinin sonuçta o gerçekliğin tüm “koyuluğu”nu dikkate almalarının gerekeceğidir.

Üçüncü sorun aslında bir belirtme olacak ve burada söylediğimiz şeyin bir tür uzantısını oluşturacaktır. Dünyanın ilk büyü bozumunun düşünce tarihi içinde elbette bir gerçekliği vardır ve o elbette bilimsel akılsallığın kendini kanıtlaması açısından temel bir niteliğe sahiptir. Ancak toplumbilimsel boyutu, olabileceğin en dandir. Bocage, en ileri teknolojiyle birlikte var olabilecek bir süreklilik ve büyülenmenin sürüyle örneğinden yalnızca biridir, ikinci büyü bozumu (siyasalci ve iktisatçı olanı) çok daha sorunludur. “Oydaşmacı” akıl, bir bilgelik konumu ya da emperyalist kapitalizmin üzücü etkisi olarak tanımlanabilir (bu bir değer yargısı sorunudur): ama hiçbir durumda bu, tersine kendisinden başka akıllar ve başka tezahürlerle birlikte konu/nesne olarak seçmesi gereken toplumbilimlerinin akli olamaz. Burada, yalnızca birinci ya da ikinci türden büyü bozumunun toplum bilimlerinin (özellikle de antropolojinin) yöntemi ve konusunu bütünsel olarak yeniden tanımlayamayacağını değil, bunun ötesinde, bir de antropolojiyi ve toplum bilimlerini çağdaşlığın gereklerine uyarlama yönündeki her çabanın bu kuramların göreceleştirilmesinden geçtiğini varsayacağız —göreceleştirme terimini, bu kuramlar, ancak toplumsalın belirli bölümlerine uygulandıklarından, görevi toplumsalı gözlemlemek olan bi-

lim alanlarının paradigmasını bütünüyle dönüştüremeyecekleri ve çağdaşlığın modern ve postmodern olarak tanıma müdahale ederek onun kuşatıcı bir açıklamasını değil, tikel bir belirtisini oluşturdukları anlamında kullanıyorum.

Lieux de mémoire'ın göz kamaştırıcı yanı, sınır olma özelliklerinde yatar. Bir anlamda geçmişe ve şimdiki zamana kapanma, ama bir yandan da zamanla yoğrulmuş bir uzam ve sürekli kendinden kaçan bir şimdiki zaman olduklarından, bu anı/bellek mekânları anlamdan yoksun bırakılmış bir geçmiş ve gelecekte yoksun bırakılmış bir şimdiyi düşünmek için yüce ve özünde her zaman için sonuna varmayan bir çabadır: tükenmiş ama çözülmemiş bir gizem olarak zaman. *Lieux de mémoire*'ın kimi bölümlerinde mevcut olan "oydaşmacı" akıl, her ne kadar kimi başka yapıtlarda daha sistematik biçimde ifade bulmuşsa da, bu gözü kamaşmış gerilemenin, bu nedensiz geriye dönüşün gizemini aydınlatmaya çalışır ve keşfine verdiği ad, yani Fransa istisnasının sonu, onun belki de, gerçekten, yalnızca Fransız siyasal yaşamına uygulamakla yetinmediğimiz takdirde, bir tür anahtarı oluşturur. Belki de, Fransız tarihçileri için Fransa tarihinden, genel anlamda tarihçiler için de yalnızca "ulusal" olan alandan çıkmanın vakti gelmiştir. Ama, "ulusalın dönüşü" ve "Fransız kimlik bunalımı"nu konumlandırmak, anlamak ve göreceleştirmek için gereken araçlar, elbette, bunlara değinerek, yani eleştirel olmayan, hatta günümüzde sıradan dile, gazeteci diline ait bu kavramlardan yola çıkılarak elde edilemez.

* * *

Antropoloji cephesinde, çağdaşlık sınavına düzensiz bir biçimde ve eşi benzeri bulunmayan bir ruh katılığıyla yaklaşı-

lır. Dolayısıyla, aşağıdaki satırlarda, tarihe karşı-örnek olarak oluşturulmuş bir antropolojinin övgüsünü bulmayı umut etmeyin. Tersine, günümüzde Fransız antropolojisinde, entelektüel açıdan, az önce değindiklerimiz kadar⁴³ tutarlı girişimlerin bulunmamasını üzüntüyle karşılamak gerekir ve bu arada *Lieux de memoire* gibi bir girişimin Fransız antropoloji çevresinde, özellikle de büyük mesleki dergilerde tepkiler uyandırmamış olması şaşırtıcıdır. Bunun nedeni, tarihçiler ve antropologlar arasında diyalogun olmaması değildir: son yıllardaki birçok girişim bunun tersine tanıklık ediyor; en azından, en yakın tarihisine bakarak 1992'deki Marsilya kolokyumunu örnek gösterebiliriz. Bilincin, çeşitli başlıklar altında (Fransa etnolojisi, yakının antropolojisi, gündeliğin antropolojisi, vb.) dünyadaki bir değişime, antropolojinin girişimlerini etkilememesi düşünülemez. Kimi girişimler, bu yönden çok umut vericidir; bunlara ilişkin bir saptamayı ileride yapacağız. Ancak, toplam olarak ve bugüne kadar, Fransız antropoloji çevresi oldukça bölünmüştür (bizatihi araştırma konusunun tanımını bağlamında) ve bu son yıllarda ele alınan yeni araştırma sahaları, çoğu zaman fazlaca aceleci bir biçimde "alt bilim dalları"yla sonuçlanan aşırı tikelci bir ruhla ele alınmaktadır. Bu alt bilim dallarının antropolojik bilim dalları olarak varlığı da her zaman tastamam gerekçelendirilmiş olan entelektüel bir doğrulamanın konusunu oluşturmamaktadır. Bu belirgin açılımın, salt kesin bir zenginleşmeyle bağlantılı olmadığını göreceğiz. Yine de bu açılım, bir yönüyle bazı başat

⁴³ Tarihçiler arasındaki işbirliği pek onaylanmış bir gelenektir; örneğin Jacques Le Goff ve Pierre Nora yönetimindeki *Faire l'histoire*'ı ele alabilirsiniz (Paris, Gallimard, 1974).

yapıt ya da girişimin dışında, Fransız antropolojisinin konuya ilgi duyan kitleye tarihçilerinki kadar görkemli, tutarlı ve güncel bir ürünü *hic et nunc*⁴⁴ sunamayışını açıklayabilir.

Geçici olacağını umduğumuz bu görece suskunluğun en azından bir avantajı var: Amerikan antropolojisinin post-modernist çalışmaları karşısındaki kayıtsızlığı. Niyetimiz, burada, Fransız ve dünya antropolojisini ayrıntılı bir biçimde yeniden gözden geçirmek değil. Böylesi bir girişim kuşkusuz yararlı olurdu, ama bu çalışma bağlamında bizim çabalarımızı fazlasıyla aşardı. Bizim amacımız, bugün antropolojinin, nesnelerini/konularını ve yöntemini olabildiğince tanımlamak için hangi tarihsel ve entelektüel koşullardan yola çıkabileceğini ve çıkması gerektiğini incelemektir. Büyü bozumu, oydaşma, tarihin sonu ya da postmodernlik kavramları, böylece, aynı zamanda hem tarihsel koşulları tanımlama hem de buraya yöneltilebilecek dikkatin entelektüel iskeletini oluşturma iddiasında oldukları andan itibaren araştırma gerektirmektedirler.

Amerikan antropolojisinde “postmodernizm” çoğunluğu kapsamaz, ayrıca önemli bir entelektüel olay oluşturduğu da söylenemez. Ancak kimi yetenekli araştırmacılar, sözcüğü kullanmasını ve kendilerince “büyük kuram” tarafından boşaltılmış topraklara “postmodernizm”in bayrağını dikmesini bilmişlerdir. Henüz işin en başından, yapı sökme kuramlarının etkisinde kalan “postmodernizm”in artık Lyotard’ın postmodern durumuyla hiçbir ilgisinin olmadığını, daha çok kültürel görevciliğin günün zevkine uyarlanmış bir mirasçısı görünümü sunduğunu belirtmek gerekir. Bu bir yana, bizim

⁴⁴ Latince *şimdi ve burada* sözcüklerinden oluşan ve “hemencecik”, “anında” anlamında kullanılan deyiş (ç.n.).

daha önce değinmiş olduğumuz türden saptamalardan yola çıkmakta ve kökten bir biçimde yeni olarak değerlendirilen bir konuma uygulanmaktadır. bu ikili sıfatla da, bizim yeni bir antropolojik tartışmanın hedeflerini, perspektiflerini ve kalıcılığını ölçmek için yararlanmamız gereken küresel konjonktürün bir parçasıdır.

Postmodernizm öncelikle dünyada olagelen değişimlere bir yanıt olarak ortaya çıkar. Watergate, Vietnam savaşı, petrol krizi, 1985-1986 yıllarında bir iklim değişimini, '60'lı yıllara damgasını vuran iyimserliğin yitişini açıklamak için sağda solda değinilen olaylardı. George Marcus ve Micheal Fischer Amerika'nın gücünün ve dünyadaki etkisinin zayıflamasını açıklayıcı çeşitli öğelere değinirler.⁴⁵ Tüm bu öğeler, bütünsel yorum sistemlerinin doğru sorulan sorma ve yanıtların çeşitliliğinin altından kalkabilmeleri konusundaki yeteneklerine ilişkin bir şüpheyi devreye sokabilecek öğeler olarak sunulur. Bu türden bir gerekçelendirmenin az ya da çok bilinçli bir biçimde iki tablo üzerinde etkili olduğunu ve kimi avantajları varsa da (düşünüm, jeopolitik düzeyde nesnel değişikliklerin dikkate alınması üzerine temellendirilmiş gibidir), aktüalitenin dalgalanmalarıyla birlikte bizatihi göreceleşme rizikosunu da taşıdığını söylemek gerekir. Gerçekten de, kimi zaman antropolojik paradigmanın değişimi bütünsel değerlendirmelere ve "zamanın havası"na yüklenir (o zaman da yeni olayların —Doğu Bloku'ndaki rejimlerin çöküşü, Amerikan devletinin askeri gösterileri— mantıksal olarak antropolojiye, en azından Amerikan antropolojisine yeniden daha fetihçi bir üslup kazandınıp kazandırmayacağı düşünülür). Kimi za-

⁴⁵ George Marcus ve Michael Fischer (haz.), *Anthropology: as Cultural Critique*, Chicago, University of Chicago Press, 1986.

man aynı değişim antropolojinin özgül nesnesi/konusundaki değişikliklerle, yani başlangıçta gayet belirsiz bir biçimde tanımlandığı için çeşitliliğini keşfedip duran ve geri kalan her şeyle birlikte değiştiğini farkedenerlere korkusuzca “yolunuz açık olsun” dedirten bir “*ethnographic other*”la bağlantılandırılır. Bu son bağlantılandırma, gerçekte “etnografik öteki”nin (etnografların geleneksel olarak inceledikleri kişilerin bütünü) çok geleneksel bir tanımına, ayrıca da, tam da ötekileri inceleyebilmelerini (başka ötekileri inceleyebilmelerini) dışladığından dolayı muhafazakâr bir tanımına dayanmaktadır.

Pekiye, etnografikleştirilebilir ötekiler olarak kalmaları gereken bu birinci usul ötekilerde neyi incelemek gerekir ki, etnografi uygulaması sorgulanabilsin (postmodern yöntemde belli bir Machiavellicilik vardır)? Bunun yanıtı, bugün de, tıpkı dün olduğu gibi, “kültür”lerinin incelenmesidir. James Clifford, kültür (ya da kültürel çözümleme) kavramının sorunsallaştırılması ile sorunsal niteliğini ancak olgusal verilerden, olgularda gerçekleşen değişimlerden alacak olan bir kavrama bağlı kalmak arasında tereddüttedir: “Eğer etnograf yerlinin kültürünü omzunun üstünden okuyorsa, yerli de etnografin omzunun üstünden, kaleme aldığı tüm kültürel yazımları okur.”⁴⁶ Burada, Geertz’e ve onun kültürü etnografin kendisine bilgi verenin omuzunun üstünden bakarak deşifre ettiği metin olarak tanımlamasına yapılan gönderme yeterince açıktır. “Büyük paylaşım”ın sonu bugün, şu etnolojikleştire-

⁴⁶ “If the ethnographer reads culture over the native’s shoulder, the native also reads over the ethnographer’s shoulder as he or she writes each cultural description.” James Clifford “On ethnographic allegory”, *Writing Culture: the Poetics of Ethnography* içinde, James Clifford ve George Marcus, (haz.), Berkeley, University of California Press, 1986, s. 119.

rilmiş olanların okuma yazmayı öğrenmiş olmalarıyla bağıntılı gibidir: bundan dolayı yeni farklılıklar ortaya çıkar ve Clifford'ın kafasında bu farklılıkların daha eşit bir diyalogun koşullarını yarattığı açıksa da, açık olan bir başka şey de, belli bir yönde, etnografik Öteki'nin varlığında dayatmasıdır; dönüşüyorsa da, bunu farklı kalarak yapar (ve bu talep edilen farklılığın, özellikle de Kuzey Amerika'da ne gibi örneklerle tekabül edebileceği güzelce görülmektedir): "Modern dünya"da eriyceklerini sandığımız ayrı yaşam tarzları farklılıklarını yeni bir biçimde yeniden karıtladılar.⁴⁷ "Ways of life" (yaşam tarzları): gerçekten de, kesin sınırlar dâhilinde herkes için ve her bir kişi için konuşabilecek holist tipte bir "kültür" tarafındayız. "Postmodern" antropoloğa göre, bundan dolayı tekil bir biçimde tözleştirilmiş, şeyleştirilmiş olan kültürün ancak kendi sınırları dâhilinde dönüştüğünü, kendi alanından asla çıkmadığını fark etmek zorunda kalmamız şaşırtıcıdır. Ve yine "postmodern" antropoloğun tarih ve değişim olduğu saptaması ve bunun sonucu olarak ortaya çıkan yeni çeşitlilik (sanki bu çeşitliliği anlamak eskisini anlamaktan daha zormuş, ya da şimdiye kadar her etnoloji yalnızca tüm farklılıkları tek ve mevcut çeşitliliklere duyarsız bir tarihin kalıbı içinde karıştırma arzusuyla yönlendirilmiş gibi) karşısında yolunu şaşırmış olduğunu görmek de şaşırtıcıdır.

Clifford'ın betimlediği biçimiyle postmodern antropoloji böylece belli bir çelişki içine sıkışmış gibidir. Bir yandan kendisine nesne/konu olarak, metin olarak, kültürü değil de bizzatihi etnografik metni seçer ve bunu o metnin üretimi ve bi-

⁴⁷ "Distinct ways of life once destined to merge into 'the modern world' reasserted their difference, in novel ways", James Clifford, *The Predicament of Culture*, Cambridge, Harvard University Press, 1988, s. 6.

çimlendirilmesinin üstünde ağırlığını hissettiren tüm dayatmaları açığa çıkarmak için yapar; hatta neredeyse, etnografik pratiğe yalnızca metinsel bir gerçeklik yükler ve bu genelleşmiş göreceleştirmenin içine, bu pratiğin en mükemmel ürünü olan bizihi kültür kavramını da çeker. Öte yandan, sanki güncel dünyanın yenilenen çeşitliliklerinin ortaya çıkardığı tek sorun bir çeviri sorunuymuş gibi, yazım sorununu saplantı haline getirir. Bu durumda, o çeşitlilikler bir zaman öncesinin kültürlerine son derece benzerler. Yaşam öykülerine, çoksesliliğe, diyalog ya da tarıklıkların çeşitliliğine başvurmak (Stephen Tyler, etnografik metinlerden *"joint work of the ethnographer and his narrative partners"*⁴⁸ [etnolog ile karşısındaki anlatıcıların ortak çalışması] olarak söz etmektedir) aslında, yarım yüzyılı aşkın bir süredir sözü başkalarına vermeye çalışan ve üretim koşulları herhangi bir etnografik yapıtından çok daha zor olan tüm yapıtlarla aynı tartışmaları ortaya çıkarmak için her türlü şansa sahiptir.

Bunlar, gerçekte postmodernistlerin mınıldandığı eski nakaratlardır: herhangi bir etnografinin yorumlayıcı betimleme evresini aşma olanağına kuşkuyla bakarlar (Fransa'da, Dan Sperber gibi bir araştırmacı bu varsayımdan bir sonuç çıkarmış ve bilgisel psikolojiye yönelmiştir: postmodernistler ise, eskiden Griaule'un Ogotemmeli'ye yapmış olduğu gibi, en azından, böylece tekil sözlerin tarıklıklar üzerine kurulu tikel betimlemenin geçerliliğini garantilemek için, sözü başkalarına verirler). Rollerin yeniden dağıtımını yapan devrim halindeki bir tarihe dâhil olan bu betimlemelerin çeşitliliği, bundan dolayı her türden genelleme ve karşılaştırmayı ya-

⁴⁸ Stephen Tyler, "Post-modern ethnography: from document of the occult to occult document" *Writing Culture* içinde, s. 127.

saklayacaktır. Dar deneycilik ve kültürel görececilik, muhafazakâr bir kavramsallaştırmayı estetikleştirici bir yazımla bağdaştıran bir projeyi meşrulaştırmak üzere postmodernizm adı altında yeniden devreye sokulur.

Ancak, postmodernizm, salt varlığıyla bile birtakım soruları ortaya çıkarır — bu sorulan birbirine kanştırma eğiliminde olsa bile. İşin en başından her tür genel yorumlama çabası yürütecek epistemolojik düzeyde eleştiriler bir şeydir, bir yandan mevcut gerçeklikleri (örneğin şu ya da bu toplumsal grubu, şu ya da bu siyasal düzeni) etkileyen, öte yandan da yeni fenomenler (örneğin yeni iletişim araçları ya da yeni kentleşme tarzları) yaratan tarihsel çalkantılar bir başka şeydir. “Oydaşmacı” akıl tüm bu çalkantılar içinde siyasal-ekonomik evrime ayrıcalık tanır; o çalkantıların bu evrime göre düzenlendiğini düşünür. Bunun karşısında, postmodernist antropolojinin formülleştirmeleri böylesi bir düzene sokmayı andıracak her şeye kuşkuyla yaklaşırlar. Postmodernist akımlar ve tıbbi antropoloji üzerine yazdığı ilginç bir makalede, Merrill Singer bu bütünsel tavrı şöyle özetlemektedir:

Sonuçta, dünyanın Batı imgesine göre türdeşleşmesi yönündeki sözleşmesel bir beklenti, yani tüm halkların, tamamen modern, gelişmiş ya da en azından aynı kentli ve sınai şemayı izleyen, çeşitli şivelerle yüklü ama tümüyle anlaşılabilir bir İngilizce konuşan, zorunlu üretici ve tüketicilerin “küresel köy”ünde yükümlülüklerini yerine getiren tek bir halk oluşturacağı bir dünya beklentisi düş kırıklığıyla sonuçlanmıştır.⁴⁹

⁴⁹ “In sum, the conventional expectation of world homogenization in the image of the West, a world in which all peoples are one people, fully modern, developed or at least developing along a common urban industrial pathway, speaking a variously accented but clearly undefendable

Yeniden olumlanan bir etnik-kültürel çeşitliliğin vurgulanması, aslında belli bir güncel gerçekliğe işaret ediyor (bu gerçeklik 1985-1986'ya oranla bugün daha açık), ancak bu çoğulluk bizim çağdaşlığımızın tümünü oluşturmuyor.

Antropolojinin şimdiki sorunu tam da bu noktada konumlanmaktadır. Oydaşmacı akıl, antropolojinin yalnızca mal varlığının envanterini çıkarmasına izin veriyordu (*Lieux de memoire*'da küçük bir yer); postmodern akıl ise, onun, başkaca hiçbir iddiada bulunmaksızın dünyanın çoksesliliğinin bir kaç yankısını orkestralaştırmasına göz yumuyor. Burada savunulan varsayım, bu iki aklın bir arada varolmasının oluşturduğu çelişkinin ancak daha önce görülmemiş bir konumun gerçekleşmesiyle mümkün kılındığı (bugün nihayet, tüm insanlar çağdaş olduklarını söyleyebilirler) ve bu çağdaşlığın gerçekleşmesinin yenilenmiş bir antropolojik araştırmanın koşullarını tanımladığı ve bunu kendisine bir nesne/konu sunarak yaptığıdır.

English, and fulfilling their obligations as producers and consumers in the 'global village' has gone sour", Merrill Singer, "Postmodernism and medical anthropology: words of caution", *Medical anthropology*, Cilt 12, 1990, s. 291.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ÇAĞDAŞLIĞA DOĞRU

Antropolojinin yenilenmesi yönündeki her düşünüm, çelişkili bir biçimde, bir gelenek içinde yer alır. Antropologların antropoloji hakkındaki düşünümü, gerçekten de, hiçbir zaman, onun diğer bilim dallarıyla, toplum bilimlerinde egemen olan yorum modelleriyle, kendisinin deneysel nesnelerini/konularını doğrudan etkileyecek olan değişikliklerle bağıntısına ilişkin bir düşünümünden ayrı tutulmamıştır. Bu yönüyle, antropoloji her zaman *tarihsel* olmuş, yani evrimiyle kendisini devinime mahkûm kılan bir dünyayı gözlediğinin bilincini taşımıştır. Ancak zengin bir antropolojik çalışmalar bütünüünün varlığı, onun yöntemine, bilim tarihine ait bir ifadeyle söyleyecek olursak, “içselci” bir hava vermesini sağlamıştır. Antropolojinin yenilenmesi, hep mevcut yapıtların eleştirisinden ve kuramın sürekli gözden geçirilmesinden [revizyonundan] yararlanmıştır. Bu “revizyonist” geleneğin doğurduğu çatışmalar ne olursa olsun (çünkü, tabii ki, ne nesnelerin/konuların tanımı ne de yorumlama yöntemleri konusunda, hiçbir zaman oybirliği yoktur), bu gelenek genelinde hiç görülmemiş çağdaşlık biçimlerinin

her gün biraz daha belirginleşen kesinliğinin antropolojiye yönelttiği entelektüel meydan okumaya karşı, giderek artan bir duyarlılaşmayı dile getirir. Dolayısıyla, bilim dalının geliştirdiği eleştirel modelleri boyunca, antropolojiyi, yavaş yavaş ve belki de kendisine rağmen kaçış, sürgün ya da yabancılık seraplarından vazgeçerek bir parçasını oluşturduğu dünyayla yüzleşmeye iten devinimi kavramak ilginç olacaktır.

Çok kaba çizgilerle beş ayrı antropolojik revizyonizm olduğunu söyleyebiliriz.

Birinci model, Edgar Poe'nun öyküsüne gönderme yapılarak "çalınmış mektup" modeli olarak adlandırılabilir: "Nasıl olur da, bizim öncüllerimiz, aslında son derece göze batan bir olguyu bilmezlikten gelmişler?". Genel düzeyde ifadelere (ekonomiyi, tarihi, kadınları dikkate almamak mümkün mü?) ya da tikel revizyonlara —belli, kesin saha ya da özgül sorunsal revizyonlar— da yol açabilir.

İkincisi, İngilizcedeki anlamıyla "kesinlikler" modelidir ("*What are your evidences?*"): burada söz konusu olan genel bir kuramsal ifadenin karşısına tikel bir örneğin deneysel kesinliğini çıkarmaktır. Bu "kesinliğin" konusu ve sonucu genel modeli iyileştirme ve karmaşıklıklaştırma olabilir. Ancak, genelde, bizatihi genel kuram fikrini çürütmek için önerilir.

Üçüncü modeli nitelemeye, futbol kurallarından alınan bir terim kullanılabilir: "Ofsayt" tenimi. Seçtiği deneysel nesneler/konular ya da bunları işleme yöntemi açısından meslek erbabının bir bölümü tarafından oyun sınırlarının ötesinde, antropolojik meşruluğun son savunma oyuncusunun ötesinde konumlanan Antropoloğun "ofsayt"ta olduğu ilan edilir. Antropolojik üretim, Michel de Certeau'nun çözümlemiş ol-

duğu tarihsel pratik gibi, içinde “saygınlama/kabul görme” koşullarının gelişebileceği, ama ancak bizatihi kurum içindeki gerilimler ve düzenlemeler pahasına gelişebileceği bir kurumsal mekâna bağlı olduğundan, bu ofsayt kuralı da zamanla birlikte evrim gösterebilir.⁵⁰

Dördüncü model, antropologların mesleklerinin çoğu zaman içinde işlediği egemenlik ortamı konusunda bilinçlenmelerine bağlıdır. Bunu “aktanılmış suçluluk” modeli olarak adlandırabiliriz. Çünkü her antropolog, suçunu komşusunun ya da kendisinden öncekinin göğsünde kabullenme eğilimindedir ve bugünün postmodernistleri, tıpkı dünün yapısalcı-Marksistleri gibi, kimi zaman başkalarına yönelttikleriyle aynı suçlamalara maruz kalmış ya da kalmaktadırlar: etnomerkezcilik, entelektüalizm, egemen ideolojiye boyun eğme, vb. Bu durumda tüm sorun, eleştirinin epistemolojik (bir yorum modelinin sonuçsuz ya da etkisizliğini göstererek) olarak mı kaldığı yoksa ahlaksal ve siyasal bir protestonun biraz aceleci bir biçimde bilimsel dile çevirisinden mi ibaret olduğunun bilinmesidir.

⁵⁰ “(...) ‘tarihsel’ bir metin (yani yeni bir yorum, özgün yöntemlerin uygulanması, başka uygunlukların geliştirilmesi, belgenin tanım ve kullanımında bir yer değiştirme, belirli bir örgütlenme yöntemi, vb.) bir pratikler bütünü dâhilinde konumlanan bir işlemi dile getirir (...) Tikel bir inceleme, kendisiyle çağdaş başka çalışmalarla yürüttüğü bağıntılarla tanımlanacaktır; bir ‘soru durumu’yla, grup tarafından üzerinde çalışılan sorunsallar ve bu sorunsalların oluşturduğu stratejik noktalarla, yürütmekte olan bir araştırma tarafından böylece belirlenen ya da uygun kılınan uzaklaşmalar ve ön-tasanlarla yürüttüğü bağıntılarla.” (Michel de Certeau, “L’opération historique” in *Faire l’histoire*, Jacques Le Goff ve Pierre Nora yönetiminde, Paris, Gallimard, 1974, s. 11.)

Beşinci ve son model ise daha karmadır ve burada başkalarının izine gayet kolay rastlanır; bu, sağırklar diyalogu modelidir: bir yazar, başka bir şey değil de söylemiş olduğunu söylediğinden dolayı suçlanır, ya da daha doğrusu, kendi çözümleme düzeyini belirlemesi ve entelektüel nesnesini oluşturmaya yasaklanır. Yapısalcılığın kimi zaman maruz kaldığı o kötü yargılar, bütünsel varsayımın kendisi için değil de kendisini ilgilendirmeyen, nesnesinin yapısında yer almayan öğeleri soyutladığından dolayı tartışıldığı bu yanlış anlama tütündendir. Bu model, tabii eğer bir modelse, yorum gerektirmez.

Tüm bu eleştiriler, ortamlarına göre ikna edicilikleri eşit olmasa da, ilginçtir. “Çalınmış mektup” modeli yeni araştırma sahalarının açılmasını ve özellikle de Michel Certeau’nun “verili olan ile yaratılan ve sonuç olarak da doğa ile kültür arasındaki değişebilir sınır”⁵¹ olarak adlandırdığını yerinden oynatmıştır. Bu konuda, yirmi yıl önce Michel de Certeau tarafından yapılan “tarihsel işlem” çözümlemesinin, aslında pek yapısala bir bakış açısından, antropolojinin o yirmi yıl boyunca yaşadığı evrimlerden ve bugün kendi kendisine sorduğu sorulardan bazılarını nasıl etkin bir biçimde aydınlatılabileceğini görmek çarpıcıdır. De Certeau, örneğin, tarihçinin artık “bir kültür dilini bir başkasına çevirmek”le yetinmeyeceğini, buna karşılık “doğal sahalardan çıkardığı öğeleri kültüre dönüştüreceğini” belirtir.⁵² *L’Histoire du climat depuis Van trait’i* (1000 Yılından Bu Yana İklimin Tarihi)⁵³ düşünerek, tarihin “doğal öğeler”i bir kültürel çevre’ye dönüştürmek için nasıl

⁵¹ A.g.y., s. 17.

⁵² A.g.y., s. 19.

⁵³ Emmanuel Le Roy Ladurie, *Histoire du climat depuis l’an mil*, Paris, Flammarion, 1967, yeni basım, 1983.

“işlediği”ni ve bir toplumun doğasıyla ilişkisi dâhilinde gerçekleşen dönüşümleri nasıl yazınsal simgeleştirmeye götürdüğünü görmeye çalışır.⁵⁴ Tarihçi, çöpler, sebzeler, buzullarla tarih yaparak doğayı yapaylaştırır... Etnobilim sektörünün doğayı uzun zamandır kendisine konu olarak seçtiğini, hatta hayvanbilimsel ya da bitkisel sınıflandırmalar bütünüünün akrabalıktan sonra antropolojik araştırmanın (bu araştırma bilgisel bakış açısını toplumsalın dikkate alınmasıyla eklemleyebildiği ölçüde) katı çekirdeğini oluşturduğu söylemek gereksizdir. Çünkü biz hâlâ, de Certeau’nun “etnolojik işlem” olarak adlandırdığı şeyin sonunda çifte bir simgeleştirmeye karşı karşıyayız: etnolog hep (tıpkı tarihçi gibi ama ondan biraz daha açık bir biçimde) önceden simgeleştirilmiş olanla ilgilidir ve doğanın, çözümlemesine ve metnine (bilgi antropolojisi, iktisat antropolojisi, tıp antropolojisi gibi alt bilim dallarında) dâhil edilmesi, zaten parça parça toplumsallaşmış bir doğaya ilişkindir; tersinden bakıldığında, simgeselleştirme süreçlerinin dikkatli bir biçimde incelenmesi (ayın etkinliği dahilinde oluşmuş simgelerden hareketle) simgesel nesnenin/konunun maddi, hatta daha da çok bedensel ve biyolojik alt-katmanını ortaya çıkarabilir,⁵⁵ bunun berisinde Françoise Héritier’nin temel varsayımlarını izleyecek olursak ortaya çıkacak olan bir başka şey de işleyiş ve yorum konusunda genel bir mantıktır (bir “mekanik”) ve bu mantık açısından ne doğa ile kültür ne de toplumsal ilişkiler ile doğayla ilişkiler arasındaki ayrım geçerlidir.⁵⁶ Simgeleşmeye davetiye

⁵⁴ Michel de Certeau, *A.g.y.*, s. 18.

⁵⁵ Marc Augé, *Le Dieu objet*, Paris, Flammarion, 1988.

⁵⁶ Françoise Héritier, “Stérilité, aridité, sécheresse: quelques invariants de la pensée symbolique” in *Le Sens du mal*, Marc Augé ve Clau-

çıkaran bir verilmiş-olan anlamında, ayrıca bir de işlenebilecek bir kaynak ve insanların mallarının üretimi ve kendi üremelerinin koşulu anlamında “doğa”, konusunu tasarımları bulunmayan bir toplumsalla ve maddi ağırlığı bulunmayan tasarımlarla sınırlandırmakla yetinmeyen bir antropolojik sorgulamayla yüklenmiştir. Bilgi antropolojisi, iktisat antropolojisi ve ayrı derecede de simgeleştirme antropolojisi, en yeni, ayrıca da en çeşitli biçimleriyle, tıpkı Michel de Certeau’nun değindiği tarihsel çalışmalarla aynı sığa sahip olarak doğanın dikkate alınışı ya da yeniden dikkate alınışını temsil etmişlerdir.

“Kesinlikler modeli”ne göre eleştiri hem daha basit, hem de daha karmaşıktır. Naiflik ya da kötü niyet damgasını taşıyarak aceleci bir yanıt, gözlemcinin kuramsal miyopluğuna ya da çürüttüğünü iddia ettiği kurama bakarak değindiği olguyu yanlış anlamasına dikkati çeken bir düzeltme yaptığında basittir. Ancak, bir yorumlama sisteminin eleştirisi olarak sistemle bu sistemin sapmaları ya da tikel durumla genel kural arasındaki ilişki sorununun ortaya atılmasını sağladığı ölçüde de karmaşıktır.⁵⁷ Gerçeğin sınamasını kabullenme, elbette doğa ya da yaşam bilimlerinde olduğu gibi antropolojide de kuraldır, ancak hiçbir kuram, eğer olguların kıskırtmasını, direnişini ve hatta belki de yalanlamasını göğüsleme zorunda kalmadıkça ilerleyemez, daha büyük bir yorumsal etkinlik kazanma rizikosuna giremez.

dine Herzlich’in yönetiminde, Paris, Ed. des Archives contemporaines, 1984, s. 123-154.

⁵⁷ Bu yöndeki tüm “yeniden okumalar” yararlıdır. Aklıma, örneğin yakın zamanda, Annette Weiner de Malinowski’nin çalışması geliyor, *Inalienable Possessions*, Berkeley, University of California Press, 1992

Antropolojik model, en yapısal biçimiyle, bunu daha genel aklımlı bir yorumlama kipine dönüştürmek için tikel bir alanın deneyiminden yola çıktığı andan itibaren daha tümevarıma kalır. Burada, çıkış noktası tekildir ve tikel bir gerçeklikte kök salmıştır. Bu gidişatın sonunda, etnoloğun ideali incelenen grubun “bütünselliği” ya da yerel olarak incelediğinin daha geniş bir coğrafi ve toplumsal alan (yerel/tümel ilişkisi) için geçerliliği değildir. Amaç, özel bir durumun kapsayıcı biçimde keşfedilmesinden hareketle genel modellerin geliştirilmesidir. Marc Abélès,⁵⁸ Lévi-Strauss’un mekanik modellerle istatistiksel modeller arasında yaptığı ayrımını geliştirmekle yüksek bir soyutlama derecesinin nicel olana başvurulmaksızın elde edilebileceğini gösterdiğini anımsatır. Bir yorumlama modelinin temellerini kurmaya yönelik tikel çözümlemenin, istatistiğe oranla, etnoloğun gözünde tayin edici nitelik taşıyan bir avantajı vardır: çıkış noktası olarak, sahada doğrulamak ya da çürütmek üzere, yerli yapılanmaların dışında oluşturulmuş bir varsayımlar bütününe yerine, yerli yapılanmaları alır. Bu çalışmanın pekâlâ nicel (kantitatif) bir dayanağı da olabilir. Böylece düzenliliklerin sistematik bilgisayar kullanımıyla sağlamasını yapabilmesi Françoise Héritier’nin bir “yan-karmaşık” bağ modelinin (yan-karmaşık niteliğinin, kan ya da kocanın dayatılmadığı, ancak kimi yasaklamaların bazı evlilik bağlarını engellediği sistemler için kullanıldığını anımsatalım) kurallarını ve koşullarını ortaya çıkarmasını mümkün kılmıştır.⁵⁹ Bir örneğin kapsayıcı

⁵⁸ Marc Abélès, *Anthropologie de l’État*, Paris, Armand Colin, 1990 [Bu kitabın Türkçe basımı: *Devletin Antropolojisi*, (çev. Nazlı Ökten), Ankara, Dipnot Yayınları, 2012].

⁵⁹ Françoise Héritier, *L’Exercice de la parenté*, Paris, Gallimard-Ed. du Seuil (“Hautes Etudes”), 1981, s. 73-176.

biçimde işlenmesi, az önce verdiğimiz örnekte, yalnızca tüm gerçek evliliklerin envanterinin çıkarılması değil de aynı zamanda bütün yorumsal çözümlerin de denenmiş olması anlamında, tümevarıma varsayım için son derece sağlam bir temel oluşturur. Varsayım, genel yorumlama modeli olarak, yalnızca belli sayıdaki anlamlı özelliklerin varlığı ya da yokluğuyla değil, tükel durumları işlemeye yatkınlığıyla (bu örnekte, “yan-karmaşık” sistemlerin işleyiş kuralları yalnızca Afrika’daki başka örnekleri değil, örneğin Lozère’in “oustal”lerindeki bağ biçimlerini de açıklar⁶⁰) doğrulanır.⁶¹

“Ofsayt” modeli başka sorunları, özellikle de, bilim dalının ve konusunun tanımlama sorununu doğurur. Güncel antropolojinin “yeni konular/nesneler” tanımlama olanağı üzerine düşündüğümüzde bu modelin temel nitelik taşıyacağını hissederiz. Yeni konular bulan kişi, aynı zamanda hem antropolojik ortodoksluk gardiyanlarının suçlamaları ya da suskunluğuna, hem de, diğer bilim dallarının en az dolambaçlı temsilcilerinin çekicilik harekâtları ve cezbetme girişimlerine maruz kalacaktır; bunların tümü de yeni araştırmanın antropoloji olmadığını, ya onun sınırlarını aştığını (ortodoksluk gar-

⁶⁰ Varsayımın temeli, belli sayıda örneğin düzenliliğini onaylar görünümü sunduğu sınırlı sayıdaki bir karşılıklı ilişkiler dizisinden oluştuğunda, daha sorunlu olabilir. Leach’ın çözümlemeleri, yetersiz olsalar da, bu nedenle ilginçtir: akrabalık, evlilik bağı ve genetik kavrayışlar arasındaki ilişkinin yapılandırılmış niteliğine yönelmiştir. E. Leach, *Critique de l’anthropologie*, İngilizceden çeviri, Paris, P.U.F., 1968, s. 25. Leach’in tartışılmasıyla ilgili olarak bkz. Marc Augé, *Théorie des pouvoirs et idéologie*, Paris, Hermann, 1975, s. 180-194.

⁶¹ Pierre Lamaison, “Les Stratégies matrimoniales dans un système complexe de parenté: Ribennes en Gévaudan (1650-1830)”, *Annales, E.S.C.*, XXXIV, 4, 1979, s. 721-743.

diyanlarının “ofsayt” izleği), ya da bilim dalları arasındaki farklılıkların artık varlık nedeninin bulunmadığı karma ve bulanık bir türe ait olduğunu (gündeliğin, imgeselin ya da bedenin kendiliklerinden, üzerlerine çevrilen bakış ve girişimleri tanımladığı ve birleştirdiğini düşünen kenarcı gevşeklik yanlılarının savı) ilan etmek için fikir birliği etmiştir. Sömürgecilik döneminde içinde çalıştıkları koşulları konularının/nesnelerinin tanımıyla bütünleştirmeye çalışmış olan tüm araştırmacılar (aklımıza özellikle Georges Balandier ve geliştirdiği “sömürgeci durum” kavramı geliyor) az ya da çok oyunun sınırlarından çıkmış olmakla suçlanmışlardır ve konusunun/nesnesinin güncelliğini ortaya çıkarmak için Georges Balandier’in, temelinde derinlikli bir biçimde antropolojik olan bir girişime *Sociologie actuelle et l’Afrique Noire*⁶² (Güncel Toplumbilim ve Kara Afrika) adını vermek zorunda kalması anlamlıdır (ileride “antropoloji” teriminin asgari ve zorunlu tanımına değineceğiz): bu, o arın etnolojisinin, incelediklerininle ayrı güncellik içinde konumlanmadığının altını çizmek değil midir?

Bir de şu var ki, sömürgeciliğin son bulmasından beri tarihin giderek hızlanan bir ritimle bize dayattığı yeni konumlara göre, gerçekten de, antropolojinin *bizatihi* bu konuda söyleyecek bir şeyinin, tikel olarak antropolojik özelliğe sahip bir şeyin, yani *bizatihi* toplumbilimcilerin, nüfusbilimcilerin, tarihçilerin *bu kimlikleriyle* yapabilecekleri okumalara indirgenemeyecek bir şeyin olup olmadığı sorunu ortaya çıkmaktadır. Kendisini hep bir şimdiki zaman bilimi olarak tanımlamış olan bir bilim dalının, eğer üzerine eğildiği konular ger-

⁶² Georges Balandier, *Sociologie actuelle de l’Afrique noire*, 4. basım, Paris, P.U.F., 1982.

çek şimdiki zamanın sahnesinden çekiliyorlarsa, varlık nede-
ninden de bir şeyleri yitirmesi ne şaşırtıcı ne de utanç verici-
dir. O zaman, o bilim dalının, geçmişinden toplumsal fenom-
enleri (bu fenomenlerin mevcut durumdaki derleme özel-
likleri, bağış, kurban, mit, vb. farklı tezahürleri karşılaştırma
olanağı verir) tanımlama ve açıklama yönünde özel bir beceri
mirasını alarak zamansız (*atemporelle*) ya da tarihsel biçimleri
incelemeye girişmesi düşünülebilir. Bir başka yönden, sö-
mürgecilikle bağlantılı fenomenlerin, kimi yönleriyle, ancak
antropolog tarafından etkin bir biçimde incelenebileceği ka-
nıtlanmış gibiyse de, bu deneyimden gerekli tüm dersler bel-
ki de henüz çıkarılmamıştır. Çağdaş dünyanın, bazen çok
belli belirsiz değinilen bir antropolojiye yönelttiği tüm sorular
karşısında, bizim de antropolojiyi tanımının özüne ilişkin
olarak kendi kendimizi yeniden sorgulamamız oldukça ya-
rarlı olacaktır.

“Aktarılmış suçluluk” modeliyle bağlantılı eleştiriler de,
bizi kolaylıkla şimdiki zaman üzerine düşünmeye ikna ede-
bilirler. Bunlar, günümüzde, diyalog, sözün yeniden oluşturu-
lması, gözlemcilerin sözü ile gözlemlenenlerin sözü ara-
sında eşitlik, Johannes Fabian’ın deyişiyle “çağdaşlık” (*co-
evalness*)⁶³ önerileri konusunda birleşiyorlar. Ve gerçekten de
bu yönleriyle, her ne kadar kimi zaman yeterli bir bilgi eksik-
liğinden, önemli çalışmaların daha önceleri zaten dikkate al-
mış olduğu kaygıları programatik bir tarzda sunmaları üzü-
cü olsa da, en uyanıcı ve yenilenme biçimlerine en açık olan-
ları bunlardır.

⁶³ Johannes Fabian, *Time and the Other, How Anthropology Makes Its Ob-
ject*, New York, Columbia University Press, 1983.

Johannes Fabian'a göre farklı antropolojik "ekollerin" ortak yanı konularının çağdaşlığını, tam da burları birer konu haline getirdiklerinden ötürü, bilmezlikten gelmeleridir. Antropologlar, başkalarının [ötekilerin] "tasarımlar"ını bir betimleme ve düşünüm nesnesine/konusuna dönüştürdüklerinden, o ötekileri ancak bir bilgi kaynağı olarak görür, onlarla her tür gerçek diyalogu dışlar (diyalogun tarafların çağdaşlığı ve eşitliğini içerdiği anlamından hareketle) ve böylece de bir "başka-zamanlılık" (*alokronizm*) durumu getirirler. Bu durum, Fabian'a göre, antropologların kuramsal ya da siyasal tercihlerinden bağımsızdır: böylece, "Marksist" (tırnak işareti yazanın kendisine aittir) antropologlar "burjuva olgucu [pozitivist] antropolojisiyle etnografik verilerin doğasına ve 'nesnel' olduğu iddia edilen yöntemlerin kullanımına ilişkin kimi ayrı temel savları paylaşmakla"⁶⁴ suçlanırlar. Başka-zamanlılık eleştirisi, antropolojik araştırmanın birbirine çok bağlı birçok veçhesine yöneltilir. Öteki, hiçbir zaman kendisini gözlemleyen bir çağdaşı olarak ele alınmaz: "Zaman'ımızda Öteki'nin varolmaması onun bizim söylemlerimizdeki varlık kipi —bir nesne/konu ve bir kurban olarak⁶⁵— olmuştur"; ama bu aynı zamanda da onun hiçbir zaman bir üretici olarak görülmediği anlamına gelir; onun ne düşündüğüyle değil, nasıl düşündüğüyle ilgileniriz:

... ilkel olanı hiçbir zaman bir üretici olarak düşünmeyiz ya da (ki, bu da aynı kapıya çıkar) kendimizi ilkel olanla karşılaştırdığımızda hiçbir zaman onun düşündüğü ve yaptığı üzeri-

⁶⁴ A.g.y., s. 155. "... with bourgeois positivist anthropology certain fundamental assumptions concerning the nature of ethnographic data and the use of 'objective' methods".

⁶⁵ A.g.y., s. 154. "The absence of the Other from our Time has been his mode of presence in our discourses —as an object and victim."

ne fikir beyan etmez, düşünme ve eyleme yöntemlerini sırflandırmakla yetiniriz.⁶⁶

Yazarın bütünsel eleştirisinin kökeninde yer alan, belli sayıdaki antropolojik çalışmanın alıştırmalı bir biçimde yeniden okunmasıdır, vurgu özellikle “mesafe” kavramı ve daha genel bir düzeyde, etnolojik yazımda devreye giren uzamsal eğretilmelerde yoğunlaşır. Fabian, sonuç bölümünde, eleştirilerini olumlu bir biçimde sürdürür ve başka-zamanlılığın karşı ayağı olarak (başka-zamanlılık da antropologların büyük miti olarak tanımlanır) bir çağdaşlık kuramı (*theory of co-evalness*) için “bazı çıkış noktaları” önerir. Bu yeni program, özünde dil kavramının çevresinde yer alır: çağdaşlık fikri, Fabian’a göre, her şeyden önce bizatihi dil aracılığıyla mübadelelerin koşullarına ilişkindir —dilnin maddiliği, Marx’ın belirtmiş olduğu gibi, bilincin maddiliğinden ayrılmaz olduğu ve zamansal bir niteliği bulunduğu için. Antropoloji, geleneksel olarak, dil aracılığıyla iletişimin zamansal maddiliğini yadsır, halbuki dilin zamansal boyutu “üreticiyle ürünün, söyleyenle dinleyenin çağdaşlığını içerir.”⁶⁷ Yine Marx’a ait olan, toplumsal farklılıkların hep eşzamanlı biçimde varolmuşlukları ve halen de öyle varoldukları saptamasına bağlı olarak (bunun pratik vargılarından biri de, antropolojik anket durumunda, gözlemcinin gözlediğinin bir parçasını oluşturmalarıdır) dilin maddiliğinin kabulü antropolojinin çelişki-

⁶⁶ A.g.y., s. 63. “...we never appreciate the primitive as a producer; or, which is the same, in comparing ourselves to the primitive we do not pronounce judgement on what he thinks and does, we merely classify ways how he thinks and acts.”

⁶⁷ A.g.y., s. 164. “implies contemporality of producer and product, speaker and listener.”

sinin belgirginleştirilmesini sağlar: saha deneyimi bir çağdaşlık deneyimidir, halbuki antropolojik yorum “başka-zamanlı”dır.

Johannes Fabian’ın söylediğinde — en ilginç yanı da budur— pek çok etnoloğun duyumsamış olabileceği bir şeye ilişkin derin bir sezgi vardır: sözü geçen şey, başlangıçta görüşmeyi yapan ile “bilgi veren/muhbir”in (ayrıca bu terim de çok anlamlıdır) içinde bulundukları karşılıklı durumun kaynaklandığı eşitsizliktir —ve bu, yalnızca maddi ve toplumsal duruma ilişkin değil aynı zamanda da entelektüel bakış açısına ilişkindir. Bizatihi anket durumunda ve aynı konuyu işlemelerine rağmen aynı şeyden söz etmedikleri ölçüde, bağınıtları tarımsal olarak ikilidir (örneğin, görüşülen kişi ciddi bir ilgiyle ve bu ilginin paylaşıldığını sanarak köyünün ya da topluluğunun tarihinden söz eder, halbuki anketçinin onu dinlerken beklediği yalnızca bir başka bilgi ya da belirtinin doğrulanmasıdır). “Saha”da geçirilen zaman neredeyse düzenli bir biçimde, bilgilenme etkinlikleriyle gündelik yaşama ilişkin etkinlikler (çevredeki kişilere sağlık ve bakım konusunda yardımda bulunmak, haber alma-verme, yemeklerin paylaşılması...) arasında paylaşıldığında bu durum neredeyse şizoid bir özellik kazanabilir. Bu açıdan, Fabian’dan da ileri gitmek ve anket durumuyla birlikte, gözlemci ile gözledikleri arasında zamansal düzeyde bir kopukluğun oluştuğunu ileri sürmek mümkündür. Anketçinin gitgide elde ettiği “materyeller”e dâhil ettiği tutarlılık ve bilgi verenin her gün biraz daha artan bir iyi niyetle sunduğu anlatıların bolluğu (anketçiyi neyin ilgilendirdiğini anladığını sanmıştır ve belli bir açıdan da yanılmamıştır) birbirinden iyice ayrı kaygılara yanıt verir; ereklilikleri gitgide daha çok ayrışır ve bilgi veren

günün birinde verdiği bilgilerin anketçiyi biraz daha az ilgilendireceğini görme rizikosuyla karşı karşıya kalır, çünkü anketçinin bakış açısına göre, bilgiler tekrara dönüşmüş ve gereksiz bir hal almıştır, ayrıca anketçi de belki gitmek üzeredir.

Bu ikilikte iki mesafe etkisi devreye girer: Fabian'ın mahkûm ettiği başka-zamanlılık, antropoloğun topladığı "olgular"ın (bu olgular tarihsel olduğunda bile) görece zamansızlık statüsüne tekabül eder; ama çoğu zaman bilgi verene, yani gözlemleyen ile gözlenen, görüşen ile görüşülen arasındaki bu aracıya, bu kendisini her zaman kişisel olarak ilgilendirmeyen bilgileri verene (bu kişi, çoğunlukla, sırf bunları bilgi olarak sunmaktan ötürü, o bilgilere karşı belli bir mesafe edinir) başvurulması, olgunun gerçekliği ya da önermenin içeriğini (eğer "bilgi", doğrudan ya da dolaylı olarak gerçekliğin "kavranışları"na —hastalığın, büyücülüğün, kalıtımın, vb. kavranışı— ilişkin bir soruya verilen yanıtı) anketçiden biraz daha uzaklaştırır. Anketçi bir entelektüel tarafsızlık statüsü benimseyerek, bir de bu mesafeyi suçlar (Fabian bunu çok iyi görmektedir): önermenin içeriğini değil, belki daha önce kaydedilmiş bir önermeye göre geçerliliğini tartışır ("eğer ikamet yeri atasoyluysa, bu delikanlı nasıl dayısının yanında oturabilir?").

Ancak bu mesafe etkilerinin çoğu zaman çok belirgin bir toplumsal mesafeyle (sömürgeleştiren/sömürgeleştirilen ya da yöneten/yönetilen cinsinden) çakışmış olduğu doğrudur da, bu sonucunu birinci etkilerle kanıtlamamız mümkün değildir. Daha doğrusu, mesafe etkileri ve rol dayatma tek yönlü değildir: sahada çalışan etnologların pek çoğu, muhataplarının kendilerine çeşitli koşullarda yükledikleri farklı

hatta kimi zaman karşıt rollere duyarlı olmuşlardır. Jeanne Favret-Saada, bunun kendisinin aydınlatığı durumlardaki gerekli etkisinin kuramını yapmıştır.⁶⁸ Gözlemlenenlerin bir yorum çalışması yaptıkları herhangi bir durumu gözlemleyen herkes, bilsin ya da bilmesin, kimi zaman da güçlülerle, bu duruma müdahil olur.⁶⁹ Madagaskar'daki *tromba* üzerine çalışmasında bu karşılıklı yer değiştirme etkilerinin çok sistematik bir çözümlemesini yapmış olan Gérard Althabe, anket yapan ekibi ve bu ekibin maruz kaldığı muameleyi anketin konusuna dâhil etmenin (bilimsel) gereğini '60'lı yıllarda parlak bir biçimde kanıtlamıştı. Ve çözümlemesi (ileride buna tekrar değineceğiz) Johannes Fabre'in parolasına karşı ve ondan önce gerçekleşmesinin de ötesinde, ikili bir avantaja sahiptir: öncelikle, bir çözümlemeydi; ayrıca da, anketçinin anket konusu/nesnesi karşısındaki mesafesinin, yerine bir başkasının ikame edilebileceği bir taraf tutma değil, bir yönleme dönüştürebilmek için uzlaşmaya gidilmesi gereken bir zorunluluk olduğunu vurguluyordu.

Johannes Fabian'ın kitabı "aktarılmış suçluluk" türünden eleştirisinin bir örneğini vermek amacıyla kısaca tanıtıldı. Ama bu yapıt, ayrıca bizi çağdaşlık izleğine ilişkin bir tartışmaya itmesi açısından da önemlidir. Fabian'ın çalışmasının merkezindeki fikir gerçekten de önemlidir ve gelecekte antropolojik

⁶⁸ Jeanne Favret-Saada, *Les Mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard, 1977 (yeni basım, 1985).

⁶⁹ *Théorie des pouvoirs et idéologie*'de, Alsert Atcho'nun bir ifadesini alıntılardım ("Les Blancs ne se dérangent jamais pour rien" [Beyazlar hiçbir şey için rahatsız olmazlar]), bu ifade, kahinlerle "onların" antropologların, antropologlarla "onların" kâhinlerinin kurabildikleri bağıntıyı niteler gibi görünen o endişeli, kuşkulu, hesapçı, hem candan ama hep tatminsiz "yüzyüze"lik durumuna çok güzel tekabül ediyordu.

işlemlerin, yöntem zorunluluğuyla, antropologla muhatapların arasında daha açık, daha düz görüşmeleri içereceği —bu konuda en üst düzey açıklık, amaçla o amaca ulaşmanın yollarının açıklanmasından geçer⁷⁰— düşünülebilir. Ancak, diyalogun niteliği, her durumda, araştırma konusuna bağlıdır ve bu konuda, Fabian'ın kitabının sonucunda ortaya çıkan belirsizliklerden kaygı duymak mümkündür.

Bunlardan, temel sorunlarla bağlantılı olduklarından dolayı, yalnızca iki tanesine değineceğiz. Birincisi zaman kavramına ilişkindir. Gerçek bir çağdaşlığın zorunluluğunu tanımladıktan sonra, Fabian önceden, kendisine, antropolojinin incelediği topluluklara özgü zaman yaklaşımlarıyla ilgilenmemiş olması konusunda yapılabilecek eleştiriyi reddeder. Bu konuda, sözü geçen zamanın konuyla ilgili hiçbir katkısının olmadığını söyler, çünkü söz konusu olan bizim zamanımızda (*Time*) Öteki'nin (*the Other*) mevcut olmamasıdır ve biraz daha fazla zaman etnografisi yapmak da bu konuda hiçbir şeyi değiştirmez. Bu durum kendiliğinden olup bitmez ve tek başına çağdaş olmanın zor olduğu düşünülebilir. “Ötekiler”in kendilerini gözlemleyenin zamanına oranla konumları tarafsız değildir. Bu konuda, “ötekiler”in, her halükârda, zamanlarının önemli bir bölümünü, kendilerini, istilasına uğradıkları zamanına oranla konumlandırmaya çalışmakla geçirdiklerini saptamak zorunda olmamız gerekir. Bu girişimlerin hepsi benzer olmamıştır: atalara tapınmanın yeniden canlandırılmasından, hatta belki yeni gelenlerin bu ata-

⁷⁰ *Domaines et châteaux*'da (Paris, Ed du Seuil, 1989) “etno-çözümleme” kavramıyla (biraz alâcelle de olsa), bu ideal için olabilecek ifadelerden birini önerdim: psikanaliz tedavisinde analiz yaptıranın aynı zamanda da analiz yapan olduğu bilinir.

larla özümşenmesinden (bu, kısa zamanda ortadan kalkan bir yanılsamadır) geçerek ya da Avrupa tarihinin pek çok örneğini sunduğu⁷¹ ve farklı biçimlerle, temas ve tahakküm durumlarında en sık rastlanan tepki olan geleceğe izdüşürme yoluyla da olabilir. Bu bakış açısından, egemenlik altındakilerin/gözlemlenenlerin talebi, daha çok William Wadé Harris'in 1914'te Fildişi Sahili'ndeki kehanetinin ("Yedi yıl içinde Zenciler Beyazlar gibi olacak") modelini benimseyen farklılaşmış bir çağdaşlıktır.

"Teke tek konuşma" [eşit koşullarda konuşma] ideali, belki de uygun olmayan bir biçimde "hizipçi" olarak adlandırılan hareketlerin tümü tarafından paylaşılır. Tabii ki bizi ilgilendiren konuda temel bir nitelik taşıyan bu noktaya ileride tekrar değineceğiz, ama şimdiden bu hareketlerin hiç kuşkusuz dönüştürdüklerinden çok ilan ettikleri şeyler açısından daha ilginç olduklarının altını çizebiliriz. Kısaca söylemek gerekirse, bunlar, kuşkusuz, kendilerini bugün genelleşmiş ("dünyasallaşma") bir durumun örnekleme olarak dikkate aldığımızda, veriden kurulmuş olan önceki bir duruma göre ölçülerini almakla ("hizipçilik" terimi bunu içerir) yetindiğimiz durumdakinden —bunu apaçık bir şeyi, şimdiki zamana tepkiyi çözümleme amacıyla yapsak bile— daha anlamlıdır. Başka-zamanlılığın belki de, André Mary'nin altını çizdiği⁷² gibi, antropoloğu güncel olanın barok görünümü ardında öncelikle "salt önceki durum"u araştırmaya ve bizzatı bu nedenden ötürü etnologla böylece gözlerden saklanan ideali-

⁷¹ Bkz. Norman Cohn, *Les Fanatiques de l'Apocalypse*, İngilizceden çeviri, Paris, Pavot, 1983.

⁷² André Mary, *Le Dési du sunchrétisme*, devlet doktorası tezi, EHESS, 1992, s. 6-7.

nin arasına⁷³ bir gerçeklik perdesi olarak giren siyasal-dinsel hareketlerin pratik, yaratıcı, hatta şunu da ekleyelim. İnceleyici yönlerine yeterince önem vermemeye iten etnolojikleştirici tutumda söz konusu olduğunu saptama konusunda, Johannes Fabian'la memnuniyetle aynı fikri paylaşabiliriz. Ancak bizatihi bu hareketler de, tarafların çağdaşlığıyla ilgilendiğimiz takdirde soyutlayamayacağımız bir zaman ilişkisini taşırlar.

Birtakım halklar açısından dışarının aniden ortaya çıkmasının ne anlama geldiğinin bilincine, ancak bugün, gelişmiş bir kültürel dolaşım durumunun ışığında (gerçeği söylemek gerekirse bu ışık bir miktar kör edicidir), ve bir ölçüde varabiliriz. Çağdaş (gözlemleyen ile gözlemlenen arasındaki diyalogun, ikisinin birbirlerini tanıdığı/kabul ettiği bir evrende yer alması —bu evrende farklı ve eşitsiz konumlara sahip olsalar bile— anlamında) bir antropolojinin koşulları da ancak bugün ortaya çıkmaktadır. Çağdaşlığa karar verilmez: onu dayatan dünyanın dönüşümüdür.

İkinci belirsizlik bizatihi ötekilik kavramına ilişkindir. Tıpkı Amerikan postmodernistlerine olduğu gibi Fabian'a da yöneltebilecek eleştiri, dünyanın dönüşümünü, bize bu dönüşümün, Batı'nın egemenliğindeki bir dünya sistemini (bu tabii ki sınırları net olmayan bir Batı'dır) "Öteki"nin (*the Ot-*

⁷³ Tabii yine de Amerika'yı her gün keşfetmenin gereği yoktur. Georges Balandier, kendi gözünde Orta Afrika'daki hareketlerin oluşturduğu inisiyatifin "yeniden ele alınması"nu çözümleyerek, Gérard Althabe, tromba gibi bir olay konusunda, ulusal idarecilerin, yerel toplulukların ve dış gözlemcilerin içinde tamamlayıcı ve/veya gelişkili durumlar da konumlandıkları alanı yeniden oluştururarak, çağdaşlık antropolojisi için krallara layık bir yol açıyorlardı.

her) karşısına koyan basit bir görüntüsünü sunarak, azımsaması ya da değiştirmesidir; Öteki ise, öylece tutulan etnografik öteki, varlığı ancak bir belirsizlik olan Batı'ya göre tanımlanan kendisi de belirsiz bir ötekidir. *Time and the Other*'ın son cümleleri bu açıdan çok anlamlıdır:

İlkel toplumların (ya da günümüzde antropolojinin konusu olarak bunların yerini tutan herhangi bir şeyin) gerçeklik, bizim kavramlaştırmalarımızansa kuram olduğunu iddia etmek için, antropolojinin ayaklarının havada tutulmuş olması gerekir. Eğer onların toplumlarının kuramının bizim praxis'imiz —Öteki'ne ilişkin bilgiyi kendi toplumlarımız yaranna üretme ve yeniden üretme yöntemimiz— olduğunu göstermeyi başarırsak, o zaman antropolojiyi, Marx'ın ve Hegel'in deyişleriyle ayaklarının üstüne oturtacak duruma geliriz.⁷⁴

Postmodernistlerin Öteki'si biraz daha eğitilmiş ve talepkâr da olsa klasik etnografinin ötekisi olarak kalmuşsa, Fabian'ın Öteki'si de "ilkel toplumlar"ın ötekisidir; ve her ne kadar bu toplumlara yerlerinde "Öteki" rolü açısından iyice belirsiz bazı eşdeğerler ikame olsa da ("*whatever replaces them now as the object of anthropology*" [şimdi antropolojinin nesnesi/konusu olarak onların yerine geçen her neyse]), Fabian'ın Öteki'sine ilişkin daha fazla ayrıntı yoktur. Kendisini bile isteye diyalektik olarak sunan bir düşüncenin donmuş kategorilerin tutsağı olduğunu görmek şaşırtıcıdır: Antropoloji sahnesinde rol da-

⁷⁴ Johannes Fabián, *a.g.y.*, s. 165. "In order to claim that primitive societies (or whatever replaces them now as the object of anthropology) are the reality and our conceptualizations the theory, one must keep anthropology standing on its head. If we can show that our theories of their societies are our praxis —the way in which we produce and reproduces knowledge of the Other for our societies— we may (paraphrasing Marx and Hegel) put anthropology back on its feet"

ğılımı bir daha değişmemek üzere yapılmışsa, o sahne bir gölge tiyatrosu sahnesidir. Fabian'ın önerdiği izlenimini verdiği şeylerin temelini (bizim Öteki kuramlarımızın —yani herhalde Avrupa ve Amerika'da ilkel toplumlar konusunda geliştirilen kuramların— bizim praxis'imiz, bizim "biz"e uyan bir öteki üretme yöntemimiz olduğunu) tartışmaksızın, burada, günümüzde antropolojinin sorununun yazarın kitabının son bulduğu yerde başladığını öne sürmekle yetineceğiz: son paragrafındaki bir parantez tarafından el koyulmuş olan olgudur bunu başlatan, yani Öteki'nin değiştiği olgusu...

Bunun sonucu olarak eleştirel "duruş"un değiştirilmesi gerekir. Bitmek bilmeyen antropolojik revizyonizm, antropologları bakış açılarının çeşitliliğine alıştırarak, onları deneyimin gerekliliğine davet ederek, dikkatlerini bilmeleri ya da varsayımlarının geliştirilme koşullarına çekerek olumlu sonuçlar yaratmıştır. Boş laflarla yetinmemeyi, kabilenin sözcüklerinin tartışılmaz olarak görüldüğü bir "kabul evreni"nde devinip durmamayı öğrendi antropologlar. Bu açıdan, en iyi revizyonlar, aynı anda hem gözlemleyenlerin hem de gözlemlenenlerin konumundaki yer değiştirmeleri açığa çıkaranlar oldu. Örneğin Jean-Loup Amselle ya da Jean-Pierre Dozon⁷⁵ gibi Afrika uzmanlarının geliştirdiği şekliyle, etnik grup kavramının yeniden gözden geçirilmesi [revizyonu] kavramın etkinliğini ortadan kaldırmaz ama içeriğini —böylece, sonucunda kimi zaman bir idari yazım akdi aracılı-

⁷⁵ Jean-Loup Amselle, *Logiques métisses*, Paris, Payot, 1990; Jean-Pierre Dozon, *La Société bété: histoire d'une ethnie de Côte-d'Ivoire*, Paris, Karthala, 1985. Ayrıca, bkz., *Au cœur de l'ethnie: ethnies tribalisme et État en Afrique*, Jean-Loup Amselle ve Elikia M'Bokolo yönetiminde, Paris, La Découverte, 1985.

İşle aslen abartılarak birlik haline getirilmiş olan kimi kişilerin torunlarının, bugün toplumsal, ekonomik ya da siyasal stratejiler geliştirmek için kimlik kazandırıcı kategoriye (yani etnik grup nitelenmesine) ilk başvuranlar olduğu bir evrimi ortaya çıkararak— değiştirir. Bu durumda gözden geçirme, bize, özellikle de Afrika'nın siyasal aktüalitesini çözümleme açısından etkili bir araç sunar.

İşte daha geniş bir ölçüde söz konusu olan da budur. Eğer, antropoloji için yasak bir alan ya da dışlanması gereken muhataplar (birinci eleştirinin izleği) olmadığını dikkate alırsak, somut deneysel gerçekliğin her türden modelleştirmenin öncülü ve ölçütü olarak kalması gerekiyorsa, bu bilim dalı, güncelliğin kendisine önerdiği alanlar ve konuların denetlenemez bir arayışında silinip gideceğine o alan ve konuları kendine özgü gerekliliklerden (üçüncü eleştirinin izleği) hareketle tanımlamak ve oluşturmak durumundaysa ve nihayet, ötekilerin lafları ve yanıtlarını basit birer bilgi kaynağı olarak değil de ortak bilginin oluşturulmasına bir katılım olarak (dördüncü eleştirinin izleği) değerlendirmenin vakti gelmişse, tüm bu koşullar bugün, ancak şimdiki zamanı ve geleceği hedefledikleri takdirde anlamlıdır. Bilim tarihi ve epistemolojinin ancak oluşmakta olan bilimlere göre bir gereği vardır. Şimdiki zamanın bir toplum bilimi olarak antropolojinin devam etmesi gerekiyorsa, bu ancak iki karmaşıklığın derinleştirilmesiyle olabilir; eleştirel bilgiler, deneyimler ve yeniden incelemelerin birikiminin oluşturduğu —yani öz tarihinin oluşturduğu— ve tarihinin az ya da çok hızlı değişimlerinin bir ifadesi ya da bir bileşeni olduğu izlenimini verebileceği konusunun oluşturduğu karmaşıklık. Bugün bize fizikçilerin sözünü ettiği karmaşıklık tabii ki, araştırma ve he-

saplama yöntemlerindeki bir iyileşmenin sonucudur: düşünce, aşırı derecede basit araçlardan sıyrılan bir gerçekle yüzleşerek karmaşıklaşır. Toplum bilimlerinin, özellikle de antropolojinin keşfettiği karmaşıklık da temelde farklı değildir. Kuşkusuz (buna ileride yeniden değineceğiz) günümüzde, yeryüzünün, farklı derecelerde olsa da, tüm insanların ufku ve gönderi kaynağına dönüştüğünü ve tüm dünyayı etkileyen teknolojik alt-üst oluşlar bütününün elbette ki bu bilimlerin, sürekli yeniden oluşma durumunda kalan gözlemlerinin ve konusunun yerleştirilmesinde etki yarattığını görebiliriz. Ancak, bir başka açıdan, bizim bakışımızda, bir yandan tam da orada oluşurken, ortaya çıkan karmaşıklığın, tam da bakıştaki iyileşmenin bir sonucu olup olmadığını da sorgulayabiliriz. “Geçmiş dünyalar” da basit değillerdi ama aralarında iletişim yoktu, ya da daha azdı. Onlar, bu anlamda, çağdaş değillerdi ve mitler ya da birkaç görüntü kınntısı bir “öteki yer” çizer gibi olduğunda, o görüntü başka bir dünyanın, bir *Eldorado*’nun ya da o kınntılar aracılığıyla yaygınlaşan bir mucizeler ve canavarlar mekânının görüntüsü olurdu. Bizler, yakın bir zamana kadar asla aynı bakışın tekliğinde dikkate alınmamış olan bir gezegenin geçmişine ilişkin karmaşıklığı hayal etmeyi öğrendik: ama, şu anda bile, sırasıyla Atina ya da Isparta’nın Grek sahnesinde egemen olduğu çağdaki dünyanın eşzamanlı bir tablosunu çizebilecek pek az uzman vardır. Teknolojik karmaşıklığın, kendiliğinden basitleştirici bir rol oynadığına —türdeşleşmeye ilişkin sonuçlar doğurduğu anlamında— dikkat edecek olursak, buradan bir anlamda karmaşıklığın, burada da, kendisini kavrayacak ve gösterecek araçtan önce konumlandığı sonucunu çıkarabiliriz. Getirdiği o eksiksiz anlaşılabilirlik (“kabul/tanıma”) güç-

lükleriyle, karmaşıklık bizatihi bilmenin ilerlemesinin ve bilimin etkinliğinin bir kanıtıdır. Her ne kadar, tarihsel olarak takvime bağlı ve kaçınılmaz biçimde güncel fenomenleri (demografik büyüme, kentlerin yaygınlaşması, telekomünikasyonun gelişimi...) dikkate almak zorunda olsalar da, bu durum, iyileştirilmiş bir gözlem aracılığıyla açılanan karmaşıklığın içine sızan, bu iyileştirmeye katkıda bulunan ve hem etkili, hem de yaşanan bir çağdaşlığın koşullarını yaratan toplum bilimleri açısından da böyledir. Belki de antropoloji alanında, hem farklı veçheleriyle güncellik kendisini çağırduğundan, hem de ilk saha çalışmalarıyla birlikte tüm geriye dönük özeleştirici olanaklarını tüketmiş olduğundan, işin öncülüğüne soyunmanın ve hem bugün, hem de yarın için, ileriye yönelik bir eleştirinin öğelerini önermenin vakti gelmiştir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

İKİ AYIN VE BUNLARIN MİTLERİ: AYİNSEL EDİM OLARAK SİYASET

Antropoloji üçlü bir deneyimden yola çıkarak mümkün ve zorunlu hale gelir: çoğulluk, ötekilik ve kimlik deneyimleri. Ve antropoloji tarihinin, bu deneyim üzerine düşündüklerinde bizatihi antropologların gözünde bile ortaya çıkardığı güçlük, çoğullukla ötekilik arasındaki bir ilk, kökensel karışıklığa uzanır: Gözlemcilerin üzerlerinde deney yapmaya gittikleri ötekiler başka yerde, o gözlemcilerin keşfetmeleri gereken geniş bir dünyanın çeşitliliği dâhilinde konumlanırlardı. Öteki, tanımsal olarak uzak bir ötekiydi, daha da kesin bir biçimde söylemek gerekirse, onları öteki olarak tanımlamayı sağlayan kültürler, gelenekler ve gelenekler kadar çeşitli olan o uzak ötekilerden biriydi. Yamyam, İranlı ya da Huron olarak, Montaigne'den XVIII. yüzyıla kadar, Avrupalı entelektüellerin gözünde, kendi öz kültürlerinin mutlak değeri konusunda bir kuşkuyu simgelerdi. Bu görececiliğin sınırı, kültürlerin çeşitliliğinden aşkın bir "ırsanlık durumu"nın koşut olarak olumlanmasıyla çizilirdi. Kültürlerin çeşitliliği ise deyimimin ahlaksal anlamıyla gö-

recedi: içlerinden herhangi biriyle yakın temasın (işin en başında da Avrupa'yla, kalan her şeyi dışlayıcı bir yakın temasın) getirdiği önyargılar devre dışı bırakıldığı andan itibaren biri diğerinden ne daha iyiydi, ne de daha kötü. Bu bakış açısından, kimlik kültürel (şöyle ki, ötekiler, ne olursa olsun —gerçek ya da imgesel bireyler— Tupis, İranlı ya da Huron olarak ötekiydiler) ama ancak görece olarak, yani paylaşılan insanlık durumuna göre kültürel.

Tuhaf bir biçimde, antropolojik evrimcilik (Morgan ve Tylor'un evrimciliği) dünyanın çoğulluğunu oluşturan farklılıkların daha sistematik bir biçimde saptanmasıyla ötekiliğin çehresini değiştirmiş ve çoğulluğu göreceleştirmiştir. Çoğulluk, her kültürel konfigürasyonun çeşitliliği, tek bir evrim ekseninde ("Yabanlar, Barbarlar, Uygarlar") zorunlu bir evre olarak kayda geçtiği andan itibaren göreceleşir. Buradan, ötekiliğin de, paylaşılan "uygarlık" dâhilindeki kimlikser erimeyi beklerken yaşanan geçici bir durumdan başka bir şey olmadığına göre, aynı biçimde göreceleştirdiği sonucunu çıkarabiliriz. Ancak gelecekteki bu özdeşleşme, sonunsal niteliğini korur ve eşzamanlılık (ki, bu, çağdaşlık değildir) dâhilinde "ötekiler" hâlâ "ilkel"lerdir; ilkeller insandır ama artık, onlar hakkında, XVI ya da XVIII. yüzyılda olduğu gibi "insanlık durumu"ndan, hele de kültürlerin eşdeğerliliğinden söz edilmez; uygarlaştırma yapılacaktır: tüm yeryüzüne genelleştirilmiş "anlaşmazlık" vakti gelmiştir.⁷⁶

⁷⁶ Burada yalnızca entelektüel çehrelere değiniyoruz. XVIII yüzyıl hümanizması, kimi zaman esir ticaretinden yararlandığı gayet iyi bilinir. Ters istikamette, evrimci savlar cömert ruhlara esin kaynaklığı yapmış olabilir.

Eşzamanlılık dâhilinde (kendisini dile getiren kültürlerle aynı sıfatla) göreceleşmiş bir ötekilik ile zaman içinde (kendisini tanımlayan evrelerle aynı sıfatla) göreceleşmiş ötekilik arasında, aynı olan ile ötekine ilişkin düşünümü yönlendiren şey her zaman çoğulluğun aleniliğidir. “Kültürel” aleniliklerin içine kök salmış olan çoğulluk ve ötekilik ancak (hemen ya da belli vadede) ilkörmek oluşturan batılı bir gözlemcinin sorgulanmayan kimliğine oranla göreceleşir. Halbuki, XIX. yüzyılın sonundan itibaren Batı’nın gözlemi kendi üzerine yönelir ve aynı zamanda hem iç toplumsal çeşitliliğini (ve bununla bağlantılı olarak kültürel çoğulluğu) hem de bireyin merkezindeki ötekiliği keşfeder. Ötekiler artık daha az ötekiyse, aynı olan da artık aynı değildir: karmaşıklaşır, bölünür, farklılaşır. Marksizm ve psikanaliz aynı’nın krallığını ve özdeşliğin topraklarını kesin ve değişmez biçimde alaşağı etmişlerdir. Dolayısıyla, fazlaca kör bir biçimde pozitivist olan her etnolojinin, XX. yüzyılın ikinci yansından itibaren geniş çapta artzamanlı [anakronik] kalacağı söylenebilir.

Özdeşlik-ötekilik ilişkisinin içinde yer aldığı sınırları dar bir biçimde çizen İngiliz Ekolü monografilerinin temel değeri, etnolojikleşmiş toplumların iç çoğulluğunu ortaya çıkarmış olmalarındadır. Günün birinde Michel Leiris’in antropolojik yapıtı ve bu yapıtın önceleyici erdemlerinin hakkını bütünüyle teslim etmek gerekecektir: *Hayalet Afrika*, kendi’nin gözlemiyle ötekilerin gözlemini güdümlene yönündeki ilk antropolojik girişim, ötekinin mitleştirilmesi türünden bir batısla özetlenemeyecek ilk antropolojik mahremiyet deneyimidir. Yapısalcılığın kökeni, Lévi-Strauss’un bizzat itiraf etmiş olduğu gibi, psikolojik açıdan, tam bir bireysel kimlik/özdeşlik göreceliğine ilişkin keskin ve çelişkili bir bilince

uzanır. Avrupalı etnoloji, yakın bir tarihe kadar geçmişten miras kalan yakın ötekilik biçimlerinin başka yerdekine oranla daha kolay algılandığı kesimlere ayrıcalık tanıyarak, iç çoğulluğuna yöneldi — esas olarak da geleneksel kırsal kesime. Etnopsikiyatri ile “hizipçi” ve Mesihçi hareketlerin antropolojileri, uzaktaki ötekilik açısından kimlik bunalımlarına ve ötekinin ötekilerde sınıranmasına öncelik tanıdılar. Toplam olarak, yavaş yavaş, çoğulluk, ötekilik ve özdeşlik kavramlarının ayrı zamanda hem ayrışık hem de birbirinden ayrılmaz olduğu ortaya çıktı.

Eğer çoğulluk kavramının yalnızca yabancı ya da daha bilimsel bir dille söyleyecek olursak etnografik etiketi koyulmuş olan çeşitliliklere değil de tüm çeşitliliklere gönderme yaptığını kabullenerek, ötekilik ile özdeşlik bağıntısına ve her türden kimlik/özdeşlik tanımının öncesinde yer alıp o tanıma mümkün kılanın hep ötekilik üzerine bir düşünüm olduğuna dikkat edecek olursak, her antropolojinin üç kutuplu olduğu (yani çoğulluk, ötekilik ve özdeşliği bir arada düşünme görevini yüklediği) sonucuna varabiliriz. Vanlacak bir başka sonuç da, yine her antropolojinin temel, hatta tek konusunun/nesnesinin çifte ötekilik olarak adlandırabileceğimiz şey, yani ötekilerin öteki ve ötekiler konusunda geliştirdikleri anlayış olduğudur (bu konu/nesnenin *ipso facto* gözlemci ile gözlemlenen bağıntısını da içerdiği dikkatimizi çekecektir).

Ötekiyle tasarlanan ve kurulan bağıntıyı, bu bağıntı tarafından aynı olarak tanımlanan bir ayrı ile o ayrıya göre bir öteki arasındaki tamamlayıcılık bağıntısı —bu, hitap deyimlerinde dile geldiği gibi, karşılıklı ama bakışımli olmayan bir bağıntıdır— simgesel olarak nitelersek, simgeselin de antropolojinin birincil konusu/nesnesi olduğunu söyleyebiliriz,

ama her pratiğin öncesinde varolarak ortaya çıkan bu simgeselin bizatihi kendi evrim ya da değişimlerinin etkinliğini dile getirdiği ve etkisini devam ettirdiği tarihsel pratikler tarafından söz konusu edildiğini söyleyebiliriz. Bu konuda Marshall Sahlins'in (I. bölümde belirttiğimiz) "alınan kategorilerde "algılanan bağlamlar" arasındaki ilişkiye atfettiği çözümlemeyi arımsatacağız. Antropolojinin konusunun/nesnesinin simgesel olduğunu söylemek, böylece, onun öncelikle ötekilerde ötekiliğin oluşumuyla (ikincil olarak da özdeşliklerle/kimliklerle) ilgilendiğini söylemek olacaktır. Söylenebilecek bir başka şey de şudur: anlam, eğer antropolog açısından toplumsal anlam, yani birleriyle ötekiler arasındaki bağıntıların doğrudan önerdiği ya da dolaylı olarak belirttiği anlamısa, antropoloji de, özünde, anlam sorunuyla ilgilidir.

Bir de antropoloji, esas olarak *ayinle* uğraşır. Antropolojinin deneysel alanının ayin uzamıyla sınırlandırılması bir miktar aşırı görülebilir ve tersinden ele alındığında da, ayin kavramının denetimsiz bir biçimde genişletilmesi, eğer burada bazı şeyleri belirtmezsek, tehlikeli olarak görünebilir. Anlamsal açıdan, ayin sorunu, yakın çevrelerine antropolojik bir bakış açısı katmak isteyen kişilerin pek çoğu tarafından ele alınır.⁷⁷ Biz burada, çağdaş dünyaların antropolojisinin, o

⁷⁷ Bu konuda Michgèle de la Pradelle'in çalışmasında yararlı bir açıklama vardır, *Jetix de mots, jettix de dioses: faire son marché à Carpenlras*, doktora tezi, EHESS, 1990, s. 386-389.

Terrain dergisi bir sayısını çağdaş aviniere ayırmıştır (no. 8, Nisan 1987). Bu sayıda, özellikle Gérard Althabe'nin "ayin" teriminin iki kabülünü birbirinden ayırdığı bir özet ve bir makale bulunmaktadır. "Ağır" kabule (toplumsal antropolojinin kabulü) göre, ayin tikel bir toplumsal etkinlik biçimidir; öteki kabulde ise (Erwin Goffman'ın ve etkileşimcile-

dünyanın hayata geçirmeye çalıştıkları ayinlerin çözümlemesinden geçtiğini ve bu ayinlerin, özünde, siyasal nitelikli olduğunu araştırmak istiyoruz.

Ayinsel etkinlik genellikle ötekilik ve özdeşlik kavramlarını bir araya getirir, birileriyle ötekiler arasındaki her zaman sorun yaratan ilişkileri istikrarlı kılmayı hedefler. Özdeşlik diline gelince, o da, toplumsal örgüyü dokuyan simgesel bağları oluşturan iki dilden biridir. Georges Devereux'nün, söcüğün mantıksal anlamıyla, "sıruf" kimlikleri/özdeşlikleri olarak adlandırdığı şeye uygulanır. Kimlik/özdeşlik kavramı bir *çiftanamlılık* dilidir; bunu, iki özelliği birleştiren bir gerçekliğin çiftanamlı olduğunu söylediğimiz anlamda kullanıyoruz: insan hem özel bir kişi, hem de bir kamu kişiliği olabilir, tıpkı hem baba hem koca (iyi bir baba ve kötü bir koca ya da tam tersi de olabilir) olabildiği gibi. "Sıruf" aidiyetlerinin ya da kimliğinin/özdeşliğinin kullandığı dil, kategorileri tözselleştirir ve soruları içselleştirme, birbirine katma ya da dışlama terimleriyle sorar: ben İskoçum, yani Britanyalıyım. O, belediye başkanı ve milletvekili. İnsan hem Bosnalı, hem Müslüman olabilir mi? İster oydaşma dili olsun, isterse terör, siyasal dil bir kimlik/özdeşlik dilidir. Tabii, bunun tersi yönünde de, hiç şüphesiz her kimlik/özdeşlik dilinin eğilimsel olarak siyasal bir dil olduğunu ileri sürebiliriz.

Toplumsal simgeselliği oluşturan öteki dil olan ötekilik dili ise, *belirsizlik*'in damgasını taşır; bunu da, en uygun biçimde, ne bir niteliğin ne de onun karşısının değil, bu çifte yadsımadan başka tanımlı olmayan üçüncü bir niteliğin çağrıştırdığı bir gerçekliğin *belirsiz* olduğunu söylediğimiz an-

rıncı), kimi uygun görülen şevlere uyularak düzenlenen her toplumsal pratik ayinselleşmiş olarak değerlendirilir ve ayin olarak adlandırılır.

lamda kullanıyoruz: o ne iyidir, ne kötü. Ötekilik dili, varlıkların doğrusunun sınıf kimliklerinin/özdeşliklerinin dışında olduğunu anırtır. O doğrunun anlamını göreceleştirir ve sorulan, içirme, etkileme ve bağıntı terimleriyle sorar. Toplumsal-siyasal kimlik/özdeşlik dili, bir birey ile o birey kendilerine dâhil olsun ya da olmasın çeşitli topluluklar arasındaki ilişkileri kurarken, ötekiliğin psiko-felsefi dili, kişiler arasındaki ya da daha geniş bir biçimde aynı ile öteki arasındaki ilişki sorusunu ortaya atar. Antropologların, çeşitli bağlamlarda doğum, ölüm, geçiş ya da erişkinlik ayinleriyle ilgilendiklerinde gözlemledikleri ayinsel etkinlik tam da bu iki dili bir arada kullanır. Her bireye yeri ve toplumsal kimliğini gösteren bu etkinlik aynı zamanda da onun olabilecek en kendine ve mizacına özel yapısını/biçimini de oluşturur; bunu, o kişinin tekil hatta “mahrem” ötekilik payını, örneğin kendisinde vücut bulan atalarına ait geçmiş kisvesindeki kalıtsallığını ölçerek yapar (tüm pagan sistemlerde birey, çeşitli kökenlerden gelen öğelerin geçici/dayanaksız bir birliği olarak kavranır). Tekrarlanan ya da resmi sonları bulunan olaylarla sınırlanmak şöyle dursun, ayinsel etkinlik kendisine, aynı zamanda da, konu olarak olayın (hastalık, ölüm, kaza, vb.), yani sınırlarının belirlenmesi, konumlandırılması ve giderek bilinene ve olanaklar dâhilinde aynı’ya ulaştırılması söz konusu olan “bambaşka” (“tümüyle öteki”) bir şeyin “işlenmesi”ni (yorumu ve denetimi) seçer (“olanaklar dahilinde” diye belirtilmesinin nedeni de, olayın bireysel kimliği etkilemesi ve bir bireyin bir hastalıktan ya da sınırama türünden bir olaydan “değişmiş” çıkabileceği çok iyi bilinse bile pek çok pagan tasannın bu psikolojik düzeydeki saptamayı, o olayı, Luc de Heusch’ün terimiyle bir şeytan çıkarma ya da tapın-

ma edimine, yani her halükârda kişinin mahrem ötekiliğiyle ilişkili bir şeye yorarak —bizim gözümüzde— “eğretileme” biçimine sokmasıdır). Tüm bu farklı örneklerde özdeşleştirme, tözleştirilmiş bir kategoriye yakıştırmadan değil, bir bağtılandırmadan geçer.

Ayinsel edimin, ötekilik ve anlamın, simgeleştirmenin oluşmasının başarısı, ayının iki eksen ve iki dilinin iyice denetlenmesinden geçer.⁷⁸ Kimilerinin, içinde bir kimlik bunalımı gördüğü modernliğin bunalımı, aslında iki dilden birinin (kimlik/özdeşlik dili) günümüzde, diğerinden (ötekilik dili) baskın çıkmasına yüklenebilir. Başka bir çalışmada⁷⁹ bir “üstmodernlik” durumunun (olay fazlalığı, imge fazlalığı, birey fazlalığı) özellikleri olarak çözümlediğimiz olaylar, bir diğeriinden daha fazla etkilerler. Çünkü bütünün sanal olarak türdeşleştirilmesiyle (dolaşım ve iletişim uzamlarının ekonomik liberalizmin dünya yüzeyinde yaygınlaşmasıyla bağdaştırılması) “evrenbilimlerin bireyselleşmesi” arasında, aslında her tür bireysel kimliğin/özdeşliğin oluşturuıcı ögesi olan ötekiyle ilişki, simgesel iskeletini yitirir.

Evrenbilimlerin bireyselleşmesi, ara evrenbilimlerin gevşemesi olarak adlandıracağımız şeye tekabül eder; bu terimden anladığımız, hem geleneksel olarak etnolojinin incelediği (ve sömürgeci duhulün rahatsız etmeye başladığı) evrenbilimler, hem de Durkheim’ın ara topluluklar olarak adlandırdığı şeylere, özellikle de partilere ve sendikalara özgü tasarımlardır —ki, bunlar tıpkı inanan ya da en azından ibadet edenlerin dinler konusunda yaptıkları gibi, pek çok insan için gündelik yaşamlarını düzene sokma ve yönlendirmeye uy-

⁷⁸ Marc Augé, *Le Sens des antro*, Paris, Fayard, 1993.

⁷⁹ *Non-lieux*, Ed. du Seuil, 1992.

gun bir “dünya görüşü” rolünü oynamışlardır. Bizatihi din alanunda da, sanki dinin her bir kişinin gündelik yaşamını düzene sokma ve yönlendirme yeteneği de (yani “ara evrenbilim” yeteneği) azalıyormuş gibi, bireysel girişim kendini ileri sürer (örneğin pek çok Katolik, “kendi tarzında” ibadet ettiğini söyler). Sonuçta her şey, sanki çağımızın özelliklerinden biri bireylere, öteki insanlarla ara evrenbilimlerin ve kurulu dolaylandırmaların gevşemesinin yol açtığı simgesel eksikliği yaşayabilmelerini ve yalnız başlarına doldurabilmelerini sağlayabilecek bağıntılar yaratma sorumluluğunu yeniden kazandırmakmış gibi olur biter.

Yeryüzünün toplumsal olarak en ileri, en zengin ve en iyi korunan demokrasilerinde görülebilen rahatsızlık ya da sıkıntı, toplumsal olduğu kadar bireyseldir ya da, daha kesin bir biçimde söylemek gerekirse, ne bireysel ne toplumsal, aslında bal gibi simgeseldir — tabii simge terimini epistemolojik anlamında, yani birbirini tamamlayan öğeler arasındaki zorunlu bağıntı anlamında kullandığımız takdirde. Kimi ülkelerde, erkek/kadın ya da ülke vatandaşları/göçmenler gibi kategorilerin sertleşmesi, bazen aşın bir biçimde yeniden ortaya çıkma ya da geriye dönüş fenomenleri olarak sunulan fenomenler (milliyetçiliklerin yeniden ortaya çıkması, dinselliğin geri dönüşü) aslında daha çok kimlik/özdeşlik mantığının ötekilik mantığı üzerindeki nüfuzuna tanıklık ederler: ötekini öteki olarak (benim benzerim olmayan, benden farklı da olmayan, dolayısıyla bana bağlı olan) düşünemediğimizden yabancıya dönüştürürüz. Bir etnik grup adı, bir coğrafi köken, bir dinsel aidiyet, daha geniş olarak kökenin dışsallığı belirten bir adlandırma (“göçmenler”) simgesel bağın kopmasına ve tasarımın kimlik/özdeşlik kutbu üzerine kapan-

masına damgasını vurur. Gérard Althabe, örneğin, Fransız banliyölerinde, "70'li yıllarda, yabancıların bu şekilde "icadını" ya da "kurulması"nu pek güzel göstermiştir. Daha tikel olarak da, bu icadın o tarihten itibaren işlerini yitirme tehdidiyle karşı karşıya olan ve egemen refah modeliyle özdeşleşme arzusuyla hareket eden işçi ve memurların, kendilerini gerekirse fiziksel olarak ayırma yönündeki gereksinimlerine yanıt verdiğini ortaya koymuştur. "Büyük siteler"i terk ederek, borçlanıp "müstakil evler" alarak, kendilerini eksik istihdam ile etnik olarak Afrika'ya ait olmanın artık gitgide daha sık bir tutulduğu olumsuz kutuptan ayırmışlardır.⁸⁰ Bu örnekte de, tıpkı gerilimlerin ve içeriden gelen patlamaların bu yönde anlam taşıdığı Doğu ülkeleri örneğinde olduğu gibi, simgesel bağın ortadan kalkması, ötekilik ve bunun da ötesinde görece kimlik/özdeşlik oluşturabilecek bir düzeneğin eksikliği çarpıcıdır —kurumsal dilde, ilk örnekte bütünleşme politikalarının başarısızlığı, ikinci örnekte ise devletin çöküşünden söz edilecektir.

Bizim ayinsel olarak adlandırmayı önerdiğimiz işte böylesi bir düzeneğdir —yani, yokluğu gerekliliğini daha da çok hissettiren bir düzeneğ. Bu durumda ayin, görece kimlikleri/özdeşlikleri aracı ötekilerden geçerek kuran simgesel erekli bir düzeneğin yaşama geçirilmesi olarak tanımlanacaktır. İki belirtne bu tanım açısından gerekçe işlevi görecektir. Öncelikle kimlik/özdeşlik kavramına uygulanan "görece" sıfatı "...'e göre" olarak anlaşılmalıdır: her zaman için, kimliğin/

⁸⁰ Bu konuda *Terrain* dergisini (No. 3 "Ethnologies urbaines", Ekim, 1984) ve Althabe'nin öğrencisi olan Monique Selim'in tezini; *Rapports sociaux dans une cite HLM de la banlieue Nord de Paris: le dos Saint-Lazare A Stains*, (EHESS, 1979) incelemekte yarar vardır.

özdeşliğin kendisine göre tanımlandığı bir coğrafi, toplumsal ya da ahlaksal referans vardır. Yani, kimlikler/özdeşlikler, mutlak olmadıklarından ötürü kırılgan, geçici ya da derme çatma olmaları anlamında görece değildirler: bir şeye oranla görece, bir şeye (etrük gruba, ulusa, dine) göre'dirler. Tam da o "şey"e göre olduklarından dolayıdır ki, aşkıları (ve bu anlamda "göreceleştirdikleri") ötekilerden geçerek kendilerini kanıtlarlar: örneğin, Ulus'un ya da birlikte acı çekmiş olan kişilerin oluşturduğu topluluğun simgesi olan şehitler anıtının çevresinde, kadınlar ve erkekler, gençler ve yaşlılar, zenginler ve yoksullar, Hıristiyanlar ve Yahudiler, siyahiler ve beyazlar toplanırlar. Ancak bu "aşkınlık" ve onu olabilir kılan ötekiliklerin dolaylandırılması, ötekilik kendisinden aşkın olana (ulus) göre değil, tam da, kendisini tanımlayana (cinsiyet, yaş, ekonomik statü, din, renk) göre kabul gördüğünden dolayı mümkündür, çünkü o "aşkınlık"ı olabilir kılan, tersine bizzatı kabul gören ve o haliyle simgeleştirilen birinci göreceliktir.

Dolayısıyla ötekilikleri arabulucu kılan şey işlenmeleridir ve bu işlenmenin kendisi de çift yönlü bir simgeleştirmeden geçer: ötekilikler olarak simgeleştirilmeleri ve görece ötekilikler olarak simgeleştirilmeleri. Törene göre ötekilik, ayinsel düzeneğe göre ötekilik de aynı işlenmenin konusunu oluşturur. Çünkü ayinin kutlanması tüm farklılıkları yok etmez, ancak birinci ötekilik (yaşa, cinsiyete, vb. göre) olarak adlandırdığımıza ilişkin olanları ortadan kaldırır. Geri kalanı için, sahneye, örneğin icracıları ve bunlara eşlik edenleri, konuya hâkim olanları ve olmayanları, grubun yetkililerini ve izleyicileri, vb. çıkaran, farklı biçimde oluşmuş, işlevsel ötekiliklerin çevresinde örgütlenir. Ama devreye (çoğuşlukla böyle

olur) birinci ötekiliğe ilişkin farklılıkları da sokabilir (örneğin kadınlarla erkekleri ayırabilir) ve aynı anda paylaşılan kimliği/özdeşliği göreceleştirebilir: artık o kimlik/özdeşlik, ancak tamamen görece olarak düşünülmeyen ve bir yönden de kimliğin/özdeşliğin lekesini taşıyan farklılıkların dayatması sonucu paylaşılır. Ayinsel düzenek kendi sınırına ve etkinliğini sınama durumuna, kendisine özgü olan ötekilik (icracılar/bunlara eşlik edenler, vb.) az ya da çok geniş bir biçimde, kabul etme ve “işleme” durumunda olduğu toplumsal ötekiliği kapsadığı zaman ulaşır. Göreceleşmenin böylece tersine dönmesi (paylaşılan kimlik/özdeşlik ancak ayine göre paylaşılır ve ötekilikler aşılamaz farklılıklara tekabül ederler) farklılıkların, oynandığı, pandomimleştiği ancak silinmediği, tersine çevirme ayinleri olarak adlandırılan durumlarda gayet açıktır. Ayinin özdeşleştirme etkilerinin böylece ayinin uzam ve zamanla sınırlandırılması, onu açık ereği doğrultusunda tanımlama sonucunu doğurur ve kendisinden kısıtlı ayinsel düzenek terimleriyle söz edilmesine olanak verir —bu kavram, her ayinsel pratiğe damgasını vuran ötekilik/özdeşlik gerilimini açıklamada, döneminde Victor W. Turner⁸¹ tarafından önerilen yapı/*communitas* karşıtlığından daha uygundur. Ancak birinci görecelik farklılığı mutlak kimlik/özdeşlik biçiminde dondurma gibi bir etki yaratmadığı ölçüde, ayinsel sürecin bütünü, ötekilik ve kimlik/özdeşlik oluşturan, çifte göreceliğe sahip bir süreç olarak özgür kılabilir.

⁸¹ Victor W. Turner, *The Ritual Process, Structure and Anti-Structure*, Londra, Routledge ve Kegan Paul, 1969; Fr. çev. *Le Phénomène rituel. Structure et contre-structure*, Paris, P.U.F., 1990.

Analizinin tartışılmasına ilişkin olarak, bkz. Marc Augé, *Symbole, fonction, histoire*, Paris, Hachette, 1979.

İkinci olarak, şurası kesindir ki, ayinsel düzenek etkililik derecesini koşullandıran bir bağlamda yer alır. Az önce değindiğimiz simgeselliğin, anlamın bunalımı, bir ayinselliğin sorumlularının teknik yetersizlikleriyle (ya da yalnızca bununla) açıklanamaz: Düzenegın en küçük etkisine katkıda bulunacak olan koskoca bir siyasal, ekonomik ve toplumsal bağlam vardır. Bu noktada ortaya yeni bir soru çıkar: biz tam olarak hangi düzeneğten söz ediyoruz? Ayinsel düzenegı yalnızca konusu/nesnesiyle (görece kimlikleri/özdeşlikleri aracı ötekiliklerden geçerek oluşturan simgesel ereğli bir düzenek olarak) tanımlayacak olursak, biçimini, uzam ve zamanla ilişkisini, yani tam da “düzenek” boyutunu, yani özgül bir ayinsel an ve pratiğın sınırlarını çizmeye olanak sağlayan her şeyi ihmal etmiş olma rizikosuna girmez miyiz? “Ayin” teriminin eğretilmeli kullanımına bağılı güçlüklerle karşılaşma rizikosuna girmez miyiz? Yanıt vermeye girişmezden önce burada bir parantez açacağız. Ayinsel etkinliğin içinde uygulandığı koşulların (bağılamı) ötesinde, gerçekten de sonuçlarını (beklenen ya da fiili sonuçları) ve vargılarını dikkate almalıyız —kısacası, ayinin tam da bağılamı dönüştürme, o bağlamda olayların çıkmasını sağlama gibi hedefleri olduğı düşünöldüğünde, bu olayların (bir sağaltım, yağmurun gelişı), bunlar yalnızca daha önce olmuş olayların (bir hastalık, kuraklık) iptali olsalar bile, geniş anlamda bağılamını ele almalıyız. Bunun ötesinde, yalnızca ayini gerçekleştirme-nin bile, belki ayinin itiraf edilmiş ya da bilinçli amacı olmayan, ama onun bağılamını duyumsanabilir biçimde dönüştüren vargılar (örneğin katarsis ya da toplumculluk etkileri) doğurabileceğı de düşünölebilir.

Burada, Basil Davidson'ın *Afrikalılar*'a⁸² ilişkin kitabı konusunda, başka bir yerde⁸³ önermiş olduğum bir eleştiriye yeniden ele alarak tamamlamak ve bakış açısını tersine çevirmek uygun olacaktır. Bu kitabında, B. Davidson Afrikalıları yük olduğunu düşündüğü bir şeyden, fetişizm kuşkusundan kurtarmak istiyor ve bu nedenle de fazlasıyla Durkheimci etnologların metinlerini dayanak alıyordu: tıpkı Dinka'larda yağmur törenlerinin amacının yağmuru yağdırmak değil, geleneğin ilkelerini bir kez daha olumlamak olduğunu iddia eden Lienhardt ve Bochiman'larda yağmur törenleri konusunda, özünde bunun ereğinin yağmuru yağdırmak değil, yağmura bağımlılığı ve buradan yola çıkarak da, grubun birlik ve kimliğini/özdeşliğini dramlaştırmak olduğunu anıştıran Mary Douglas gibi. Bu örnekler iki açıdan dikkat çekicidir. Burada etnologlar, dinsel toplumsalla açıklayarak indirgeyici bir biçimde ortaya çıkarlar ve bu indirgeyiciliği gözlemlediklerine yüklemekle entelektüel emperyalizme tarıklık ederler.

Etnoloji açısından pek değerli olan mesafe almayla "katılımın" ideal bileşimi kimi zaman böylesi ütopyalara varır (bunlar, ayinin keyfi biçimde ötekilere yüklenen anlamı aslında anonim ve mekânı olmayan bir anlam olarak ortaya çıktığından dolayı ütopyadır: gözlemciler bunları gözlemleyenlere yüklerlerse, o kişilerin Durkheim'ı okumuş olduklarından bile şüphe duyulur). Hâlbuki ayinin dolaylı vargılarının, hatta beklenen etkilerinin altını çizmek için, açık erekliliğini, gerçekleştirci görevini şüpheyi düşürmenin gereği yok-

⁸² Basil Davidson, *Les Africains. Introduction à l'histoire d'une culture*, İngilizce'den çeviri, Paris, Ed. du Seuil, 1971.

⁸³ Marc Augé, *Le Dieu objet*, Paris, Flammarion, 1988, s. 112-113.

tu. 1950'li yılların Dinka ya da Bochimán'larının yerine geçme gibi bir iddiada bulunmaksızın, yağmur beklentisinin onlar için birlikte olma ve en azından, ayinsel bir topluluk oluşturma duygusunu dışlayıcı olmadığını düşünebiliriz. Futbolsever, tabii ki izlediği maçın gidişatı ve sonucuna kayıtsız değildir, ama eğer tribünler bomboşsa, bunlardan hiç de aynı derecede zevk almayacaktır.

Açık ereklilik ile beklenen ya da beklenmeyen sonuçlar arasındaki bir ayrımın bağlı kalmalı mıyız? Sonuçlar bekleniyorsa, açıkça söylemek gerekir ki, bu ayrım ufalı ve neredeyse çoğul bir ereklilikten söz edilebilir. Ancak biz şu anda ayinsel düzenek kavramını yeniden ele almak istiyoruz. Dinka ve Bochimán'lar örneği, kesin ereği olan bir olgunun grubun kimlik/özdeşlik bilinci üzerinde (belki de öngörülen ve beklenen) sonuçları olduğuna dikkatimizi çekiyor. Ayrıca, bu kimlik bilincine varışın ötekiliklerin ve bunların "göreceği"nin kabulünden geçtiğini de anımsıtmıştık. Bu konuda, varış bağlamı ve çıkış bağlamından söz edebiliriz —ikincisi ayini koşullandırır, ilki ise ayin tarafından koşullandırılır. Şimdi tüm sorun, başlangıçtaki ayinsel yer ve an ile varış bağlamını oluşturan sonuçların arasındaki mesafenin oldukça uzun ve bu mesafenin oluşturduğu güzergâhın dolambaçlı olduğu durumları, bir yandan o yer ve an, öte yandan o sonuçlar arasındaki neden-sonuç ilişkisini, olabilir görünmekle birlikte dolaysız bir biçimde algılanabilir olmaması için nasıl açıklamak gerektiğidir. Biz burada da "genişletilmiş ayinsel düzenek" kavramının, kendine özgü uzamda ve özgül zamanında saptanan ayinsel bir edimin (az ya da çok beklenen) uzak ya da yakın sonuçlarını açıklamamızı sağladığını ileri süreceğiz. Böylesi bir düzenek, gerçekten de, kesin erekliliğine göre çözümlenir ama aynı zamanda da etkisini, o etkinin sorun yarattığı ve gözlemcinin bu konuda, tıpkı ak-

şam rüzgân çıktığında son attığı taşın sekmesinden emin olamayan taş atıcısı gibi, emin olamadığı bölgelere kadar yavaş yavaş yaydığı farklı düzlemlerin devreye girmesine göre de çözümlenebilir.

Genişletilmiş ayinsel düzenek kavramı, aynı zamanda hem maddi bir uzama, hem ölçülebilir bir süreye, hem de çeşitli düzlemlerde (psikolojik, toplumsal, siyasal) beklenen, aranan, hatta geliştirilen⁸⁴ sonuçlara uygulanır. Dolayısıyla da, ayinin karmaşık uzam-zamanına ve “gerçekleştirici” niteliğine uygulanır.

Genişletilmiş ayinsel düzenek kavramı bir başka kavramdan, dünyanın “gösteriye dönüştürülmesi”nden ayrı tutulamaz; bunların ikisi de, bizim çağdaşlığımızın belirleyici özellikleridir. Dünyanın gösteriye dönüştürülmesi, öncelikle seyirci-yurttaşlara gitgide daha çok dayatılan “görüntülerin çoğalması”nın sonucudur. Bugün yeryüzünde oturan neredeyse sıradan bir kişinin sahip olabileceği yeryüzü “bilgi”si, açıkça ona ilişkin olarak özellikle televizyonun kendisine sunduğu görüntülerden geçmektedir. Ancak söz konusu olan yalnızca görüntü değildir: tarih, medyaların bütünü tarafından, günün gününe, sanki belli sayıda sahnede olup bitiyormuş gibi sunulmaktadır.⁸⁵ Dizi-senaryoların (bunlar günden güne ya da haftadan haftaya süregiderler), kahramanların çeşitliliği, seyircilerin gözünde belli bir tarıslıkla bağlantılıdır: durumları, bu durumları yaratanları ve edimcileri bile-

⁸⁴ Genişletilmiş ayinsel düzenek, tartışılmaz bir biçimde, genel olarak ayinle aynı düzeyde, ancak ona oranla tikel bir kesinlikle, Pierre Bourdieu’nün henüz 1972’de (*Esquisse d’une théorie de la pratique*, Paris/Cenevre, Droz) “zamansal yapılarının, yani yönelim ve ritimlerinin anlamlarının oluşturuçu ögesi olmasıyla tanımlanan” pratiklerin ayrılmaz bir parçasıdır.

⁸⁵ Bkz. Georges Balandier, *Le Pouvoir sur scènes*, Paris, Balland, 1992.

mediğinden, bunları (ekranda) tanır. Böylece, çelişkili bir biçimde dünyayla mahrem bir ilişki, hem görüntülü, hem de soyut bir ilişki kurulur; çünkü her şeyden haberdar olup, genellikle söylenenlerden ancak bize söyleneni biliriz ve gidecek, gerçeklikten söz ettiğimizi sanırken metin ve görüntüleri tartışma alışkanlığını ediniriz.⁸⁶ Gerçeklikle bu ilişkinin iki yönü vardır: medyalaştırılmıştır (bugün tüm olgular, medyalar aracılığıyla aktarıldığı ve sunulduğu için medyalaştırılmıştır: “medyalaştırılmış olgu” ifadesi bir artık-söze dönüşmüştür) ve tam da bu nedenle kısmidir. Görüntünün dolaylandırılması, otoyolun kıyısındaki pano ve levhalar, yoldan çıktığımız takdirde görebileceğimiz manzara ya da ilginçliklerin yerini aldıklarında, özgül soyutlaştırma hatta gerçekdışılık etkileri yaratır. Tersî yönde de, saygın bir kent kendisini sahneye çıkartır, görülmek için seyirlik birer nesne olan anıtlarını aydınlatır: otoyoldaki pano resmi ile gecenin içindeki projektörler arasında, yalnızca statüsüz bir nesnenin yokluğu bulunurdu, tabii eğer başka panolar, başka levha ve yazılar (köylerin girişinde, turistlere yönelik rehberlik kitaplarında) o nesneye *Lieux de mémoire*’da çözümlenen ve kendisi de dünyanın gösteriye dönüştürülmesiyle bağıntılı olan türden bir tarihsel kimlik (bu onun gündüz kimliğidir: XIV. yüzyıl kilisesi gibi) yakıştırmamış olsaydı.

Gösteriye dönüştürme bizim ötekileri algılamamız üzerinde de etki yaratır. Öncelikle, tabii ki, güncelliği oluşturan ve bize birkaç gün boyunca, yani bir döner sahne üstünde pano değiştirilmiş gibi, başkalarının gelip de bir süre için yerlerini aldıkları güne kadar dramları, acıları betimlenen ötekiler vardır. Bu, coğrafi olarak çok yakın olabilecek ötekiler, bizim gerçekle olan görüntülü ve kısmi (ve bu anlamda

⁸⁶ Bu bakış açısını, *Non-licux*’de daha geniş olarak ele aldım.

soyut) ilişkimizin örgüsünü oluştururlar. Ama, ayrıca başka ötekiler de vardır (bunlar kimi zaman diğerleriyle aynı da olabilir): bize tatillerimizde keşfetmemiz önerilen ve böylece, henüz en baştan, tıpkı manzaraları, doğal ilginçlikleri, atalarından kalma giysileri, el sanatları, denizleri ve güneşleri gibi, bir gösteri olarak tanımlananlar. Bizim burada niyetimiz, şu ya da bu Tatil Kulübü'nün organize tatiline dâhil olan zavallı halk oyunları gösterisi ya da sığınaklarının girişinde fotoğraflarını çekmeye çalışan turistlere boncuk satmaya çabalayan Masai'lerin görünümüne değinmek değil. Asıl amacımız, böylesine bir gösteriye dönüştürmenin soyut, zamansızlaştırılmış hatta neredeyse maddesizleştirilmiş karakterinin altını çizmektir. Üstelik bu öylesine soyut bir karakterdir ki, örneğin televizyonda, iki kişilik dört yıldızlı otelde bedava Fas tatili kazandıklarını duyunca heyecandan ağlayan genç bir kadınla kocası, belki de gündelik yaşamda, Mağripli göçmen işçi komşularıyla yakın olmaya tahammül edemediklerini söyleyenlerden olabilir.

Siyasal mesaj işte bu, bize, hiçbir şey yapamama duygunuzu ortadan kaldırmaksızın her şeyi biliyormuşuz yanılsamasını sunan görüntü dünyasında, sonuçta sıkıntı veren, bunalıma düşüren o dünyada ifade edilir; belli bir siyasal ayınsellik de yine aynı dünyada sahnelenir. Siyasetten sorumlu kişiler, tıpkı, eğlence, spor ya da sinema dünyasının ünlüleri gibi; genelde halkın bilmeden tanıdığı/kabul ettiği ("ünlü" bir kişi, bizim tanıdığımız, kabul ettiğimiz bir kişidir), kendileriyle kısmen imgesel, ama yakın bir ilişki kurduğu kişilerdir (bu ilişki, siyasetçilerin karikatürü olan ve yaptıkları şeyler "kamuoyu" üstünde kesin bir etki yaratan kuklalar karşısında daha da net ifade edilir). Siyaset adamları, teknik sorumluluklarının ve yükümlülüklerinin getirdiği gö-

revlerden bağımsız olarak kendilerini, eylemlerini açıklama, seçmenlerinin ve diğer kişilerin güvenini kendi kullanımlarına sunulmuş (yani kullanmamakta özgür olmadıkları⁸⁷) araçlar aracılığıyla kazanma ve böylece, o andan itibaren şu ya da bu karakter çizgisine birtakım ekler yapma eğilimine kapılarak, kendilerine ait tanınmayan/kabul gören anakişi imgelelerini yeniden üretme durumunda bırakılırlar: tek bir oluşumun yoluna baş koymuş, oluşturulmuş edimciler olarak bunlar, kıdemli ama yaşlanan, mesleklerinin sonunda hep aynı anakişiyi canlandıran; öyle ki, seyircinin gözünde oyuncunun, rollerinin ve özel yaşamındaki kişinin karıştırılmasına neden olan oyuncular gibidirler. Ayrıca, en küçük patlamanın, en ufak kaygı, tedirginlik ya da rahatsızlığın medyalar tarafından müthiş bir biçimde büyütüldüğünü ve kendilerine ilişkin olarak sunmak istedikleri görüntüyü/imgeyi (bu hep aynı, ama rahatlatılmış, yeniden güven kazanmış ve yeniden güven veren bir görüntü/imgedir) rizikoya atabileceğini bilirler: denetlenen bir erinç, ılımlı bir iyimserlik, belli bir pragmatizmden de yoksun olmayan sarsılmaz bir kararlılık sözlerinde, tonlamalarında, tutumlarında ortaya çıkmak zorundadır. Bu kanıtlama basit değildir, çünkü bir yandan, kendilerini daha kişisel bir tonda ifade etme eğiliminde olan ve kimilerinin söylediklerini düşünmek ve düşündüklerinin bir bölümünü söylemek istediği kişiliklere belli bir belagat kullanımını dayatırlar; öte yandan, söz konusu belagat görünmeyen, çeşitli (kendine ait olanları yitirmeden ötekiler nasıl kazanılabilir?) ve zor, kendi de böylece aktarılan mesajların deneyimine sahip olan ve verilen hizmetin niteliğini bir bilirkşi

⁸⁷ “Medyalara açılım” konusunda çatışma olabilir, ancak bu açılım olmasa etkili bir biçimde aktarılabılır mesajlar da olmaz.

gibi değerlendirebilen bir halkın gözlerinin önünde gerçekleşir.⁸⁸ Ama, işin özü ve en belirsiz olan yanı başka yerdedir: biçimsel (“İyi konuşuyor”) ya da manevi (“Samimi”) niteliklerin takdirinin mesajın temeli, güvenilirliği, belli bir güvenin doğuşu ya da yenilenmesi, olası bir iyimserlik kazanımı üzerinde —ya da daha dolaysız pratik konularda (oy kullanma ya da yatırım kararları)— yaratacağı etkilerdedir.

Burada kestirilemeyenin alanındayız —nitekim hizmetin biçimsel ya da manevi niteliklerine ilişkin yargılarda (özellikle de önceden kurulu kanaatler doğrultusunda) ve temele, hemen yapılan ya da mantıksal olana ilişkin değerlendirmelerde farklılıklar olacaktır. Halbuki, tam da bu konuda kamuoyu anketleri bize “sıcaklığı sıcaklığına”, genellikle oldukça açık bir istatistiksel yanıt verirler. Gerçi bu yanıtın geliştirilmesi konusunda her zaman soru sorma hakkımız vardır, ama neredeyse mesajın aktarılmasıyla aynı anda verilen bu yanıt başka araştırmalar ve çeşitli “tavır alma”ların “ilk tepkileri” onaylaması ya da tersine bir miktar çürütmesinden önce, mesajın bir modelini ve neredeyse bir kullanım kılavuzunu sunar —ki bunlar, mesajın kendisinden ayrı tutulamaz. Burada, özellikle de protokol kurallarına uyan, belirli yerlerde ve tekrarlanan dönemlerde ya da ulusal yaşamın önemli anlarında olup biten görkemli ve programlanmış siyasal konuşmalar geliyor aklımıza —Fransa’da bunun en uygun örneği, Devlet Başkanı’nun konuşmalarıdır. Ancak tüm siyasal konuşmalar, en küçük çapta olanları bile, benzeri bir zaman-

⁸⁸ Böylesinden çok fazla görmüş olduğundan dolayı, daha da zordur ve beklentileriyle eğilimleri konuşmacınının bakışmıslı olabilirler: değişimsiz yenilenmeyi ve tekrarsız sürekliliği arzular. Parlaklık nite yakındır: umut edilir, ürkölür, pek inanılmasa da beklenir.

sal bakış açısı içinde konumlanırlar. Böylece siyasal konuşma, bizim genişletilmiş ayinsel düzenek olarak adlandırmayı önerdiğimiz şeyin örneğini oluşturur. Kökeninde, belli biçimsel zorunluluklara itaat eder (zaman ve uzam içindeki konum, birbirini izleyen evreler — bunların içinde, neredeyse, her zaman konuşmanın yapılacağı o ünlü “tam zaman” vardır). Bir beklentiye yol açar ve sonuçlar umar. Bir ötekiliği işler (genel olarak halkın, özel olarak da siyasal rakiplerin ötekiliği) ve en başından kendisini öne çıkaran bir ulusal kimliği (“Fransız kadınları ve Fransız erkekleri”⁸⁹), bir “oydaşma”yı ya da bir çoğunluğu, yarı tikel bir sorunla ya da devlet işlerinin yürütülmesiyle bağlantılı bir kimliğin kanıtını kurmaya çalışır.

O zaman ayinsel eylemi iki kez “genişler”: maddi olarak, ülke genelinde, kimi zaman da dünyada, sonuçta herkesi ikamet ettiği yerde ya da köşe başındaki kahvehanede yakalayacak bir metni ve görüntüleri yayan koskoca bir iletişim ağı gerektirir. Tabii ki, kendisine hemen eşlik etmeye başlayan yorumlarla ve koşut olaylarla bütünleşir: kimi söz almalara açıkça beklediği “ilan etkisi” bunlarla neredeyse eştözseldir. Öyle ki, genişletilmiş ayinsel düzeneğin karmaşıklıkların dâhilinde, bizatihi ayinsel edim ile bu edimin ilk etkileri arasında açık bir aynın çizgisi çizmek zordur. Ancak yine de salt maddi açıdan, ilk edimin yalnızca yer ve anı (Elysée

⁸⁹ Yukarıda tanımlanmış olan birincil ötekilik ve birincil göreceliğin çok tipik bir ifadesidir bu (ulusa ilişkin kimlik/özdeşleşme tarafından aşılın cinsiyete ilişkin bir farklılığı dile getirir). Bundan daha üst bir özdeşleşme düzeyinde, cinsiyet farkı ortadan kalkmak durumundadır. “Vatan evlatları” iyi bir formül olabilir, bu evlatlara “oğullar” ve “eşler” yüklenmediği sürece.

Sarayı, Beyaz Saray, orada ya da burada resmi açıklamalarla ya da basın konferanslarıyla bağlantılandırılan tüm protokolle değil, ayrıca bunların aktarımını sağlayan kilohertz'li, kablolu, radyofonik şebekeler bütünü, "tepkileri" böylece ortaya çıkan siyasal olayın bir parçası olan yerlerin tümünü — örneğin borsalar —, kamuoyunu yoklamakla ve siyasal ya da toplumsal güçlerin (ki, bunlar da, kendileri, gerçekten "tarihe geçme" durumunda olup olmadığı ancak gün geçtikçe belli olacak bir müdahale karşısında konumlanmak, tavır almak durumundadırlar) tepkileri ve sonuçlarını yaymakla yükümlü yöntemler bütünü de dikkate almak gerekir.

Ancak genişletilmiş düzenek kavramı, aynı zamanda da ayin ediminin beklenen ya da umulan sonuçlarına göre anlaşılmalıdır. "Kısıtlı" düzenek, ilk ereğinin ötesinde, yalnızca mevcut durumun korunması ve yeniden üretimini hedefler (her ne kadar bazı ara biçimler ve farklı görüşler olsa da bu böyledir: örneğin bir erişim ayininde, katılanların durumu, ayin işlemi süresince, bu işlem ayini izleyenler açısından tamamen tekrarlanan ve alışılabilir bir şey olsa da, değişir). Bunun tersine, genişletilmiş ayinsel düzenek toplumsal güçlerin durumunu değiştirmeyi değilse bile, en azından duyguları, değerlendirmeleri, kimilerinin ruh halini evirmeyi, sevgisel olarak inandırmayı ve entelektüel olarak ikna etmeyi — kısacası, istatistiksel terimlerle, kamuoyunun durumu olarak adlandırılan şeyi devindirmeyi— hedefler. Medyatikleşmiş belagat, modern siyasal belagat, aynı kanalla yaygınlaştırılmış olan tüm haberleri ve bilgileri toparlar, bunların bir yorumunu önerir ve onlardan pratik sonuçlar çıkarır; bu yönüyle, farklı kültürlerde o amaçla danışılan kutsama edimlerinden pek az farklıdır. Tıpkı o edimler gibi, bu belagat de ey-

leme davet eder ve gelecekte dem vurur; girdiği bahsin iki hedefi vardır: kestirimlerinin ya da vaatlerinin belli vadede gerçekleşmesi ve eşlik eden ya da izleyenlerin çoğunluğunun böylece çizilen tasarıya katılımı (hatta başka bir tasarıdan bu tasarıya “dönmesi”) —umut edilen sonucun karmaşıklığı, kestirim ya da vaatleri dile getirenin zihninde, bunların yöneltildiği kişilerin katılımınca önerilenlerin gerçekleşmesinin bir koşulu olmasından gelir.

Ayinsellik istenci ya da arzusu kuşkusuz modern ayin alanının oluşumunda çok önemli bir öğedir. Bu konuda Michele de La Pradelle’in yaptığı çok aydınlatıcı önerilere ileride değineceğiz. Siyasal alanda, sorumluların kafalarında çok büyük öncüllerin bulunduğu açıktır. Tedrici olarak bir tarih biçimlenir, bu ulusun tarihi, hatta genel olarak tarihte ses getirmiş büyük radyo ya da televizyon anlarının oluşturduğu bir tarih, neredeyse bir mitolojidir. Başkanlık seçimleri dolaısıyla yapılan televizyon “düellolar”ı da bu büyük anlara dâhildir. Ve tarafların kafasında da, sahnelemeyi gerçekleştirenlerin kafasında da, önce terimin en maddi anlamıyla ayinselleştirme istenci gayet açık, karar verilmiş ve titiz bir biçimde yansır. Bunun berisinde ve ötesinde (ve biz burada, rahatlıkla, sunmaya çalıştığımız büyük düzeneklerin ayinsel niteliğinin bir tür kanıtını görebiliriz) ortaya çıkmaya başlayansa, mitin varlığı ya da vaat edilişidir. Fransa tarihinde, 18 Haziran Çağrısı, tabii ki, ulusal enerjileri coşturabilecek direnişçi, dayanıklı ve etkili kelimelerin en açık örneğidir; ancak, henüz işin en başında, bu çağrı bir mit gibi gerçekleşmiştir. Onu pek az kişi duymuştu, sözü ediliyor, duyulanlar kopya edilip mucizevi bir anlatı gibi dağıtılıyordu. Çağrı, Fransızların bilincinde hâlâ mevcuttur (hatta gereğinde biraz derme çatma

öykünmelere de yol açar) ama tabii ki, bir mit biçiminde mevcuttur: yani, tam etkisi, kehanetin ("Bir muharabe kaybettik, ama savaşı değil") doğrulanmaya başladığı andan itibaren, geriye dönük olarak işlemeye koyulan simgeleşmiş bir tarihsel gerçeklik biçiminde...

Siyasal ayinselliğimiz mutlaka, geniş ölçüde bu mitle besleniyordur. Öte yandan, ters yönde, ayinsel kelamın bir mit yaratmayı umut etmesi de doğaldır. Büyük siyaset sorumlusu, geçmişe yaptığı göndermelerin sürekliliğinde geleceğe bir anlam — toplumsal, yani kendi toplumsal konumlarından hareketle ve bu konumla bağlantılı olarak hitap ettiklerinin tümü ya da çoğunluğu tarafından düşünülebilen bir anlam — verendir. Böylece geleceğin kurulması, tıpkı geçmişe yapılan gönderme gibi, her zaman mitsel bir anıştırmanın görkemli niteliğine sahip olmaz, ancak kendilerinin güvenilir ve hem genel hem de tikel (herkese ve her bir kişiye hitap eden) olmalarını istedikleri andan itibaren buna eğilim gösterir ya da bunu umut ederler. Mesajlarının geriye dönük olarak mitsel hatta yalvaçsal bir değer kazanacağı umudunu besleyebilecek pek az siyaset adamı vardır (tarihin yazgısı karamameyle oluşmaz). Ancak kimilerinin zaman zaman bu düşü kurduğu fikrini de dışlayamayız (tabii bu düş, hiç de küçümsenecek bir siyasal bilinç biçimi değildir). Özellikle de dışlayamayacağımız bir başka şey ise, ayinsel etkililikleri kanıtlanmış olan siyasal rakipler ya da dostları mitsel kahramanlar durumuna indirgemekte acele eden birtakım başka kişilerin, bunu onlar adına zaman zaman düşünmesidir. Churchill, hatta bizatihi de Gaulle bu deneyimi savaş sonrasında, Mendes-France daha sonra, yine de Gaulle [Mayıs] '68'den sonra yaşamışlardır.

Her zaman araştırılmış ve sahneye koyulmuş olan biçimi ve her zaman görece bir kimliğin/özdeşliğin oluşumuyla ilgili ereğiyle, söz alma konusundaki siyasal düzenek ayinsel sıfatına layık gibidir. Tabii söz konusu olan, karar verilerek ve hedeflerin açıkça, kimi zaman trajik bir biçimde bilincinde olunarak kullanılan bir düzendir; çünkü eğer ayinsellik, bir siyaset adamının tutumundaki başarının tek anahtarı değilse de, ayinsel yetersizlik daha genel bir yetersizliğin, ayinsel başarısızlık da siyasal başarısızlığın bir belirtisi olabilir. Fransa'da ulusal ve yerel düzeyde iktidarın işleyişini antropolog olarak incelemiş bulunan ve bu bağlamda iki boyutun Fransız siyaset adamının bilincinde nasıl aynı zamanda mevcut olduğunu gösteren Marc Abélès⁹⁰ kısa vadede oynama sanatı olarak siyasetle (*la politique*), toplumsal bir düzenin uzun ömürlülüğünü sağlama yöntemi olarak siyaseti (*le politique*) ayırır. Koşut olarak Fransa'da gözlenen belli sayıda "ayinsel-liği" (1981'deki Pantheon'a çıkış, Solutre kayasındaki "kişisel ayın"), yürütme erkinin, kendisini iktidarın, siyasetin serüvenleri karşısındaki aşkınlığını ifade ederek, siyasal bünyenin sonsuza dek sürmesine adama istencinin tipik göstergeleri olarak değerlendirir. Buna, tüm siyasal oyunun ve ayinselliğin tüm hedefinin bu aşkınlığı, kendisini cisimleriyle o anda simgeleyenlerin kişilik ve siyasetleriyle özdeşleştirmek olduğunu ve (yazgısal olarak genişletilmiş bir düzenek içinde yer alan) bu sahneye koyusun zorunlu (ve bilinçli) olarak ayının biçim ve yöntemlerini benimsediğini de eklemek gerekir.

* * *

⁹⁰ Marc Abélès, *Jours tranquilles en 89, ethnologie politique d'un département français*, Paris, Odile Jacob, 1989; *Anthropologie de l'Etat*, Paris Armand Colin, 1990.

Michele de la Pradelle, Carpentras pazarlarıyla ilgili (gezin pazar ve yermantan pazan⁹¹) tezinde, bize, hem ayinin mitle ilişkisi sorununu ortaya atan, hem de edimcilerin bilincine değinmeyi sağlayan, aydınlatıcı bir kısıtlı ayinsel düzeneğe örneği önerir. İlk baştan, pazan (özellikle de yermantan pazanını) bir ayin olarak değerlendirip değerlendiremeyeceği sorusunu sorar. Pazan “benzer olarak” bir ayin gibi ele alma tercihini kullanır ve *in fine* (son satırlarında) bu benzerliğe dayalı yöntemin ilişkileri ve sınırları üzerine kendi kendisini sorgular. Ancak, bu nihai sorgulamaya değinmezden önce iki belirtmenin yapılması gerekir. Öncelikle, Michele de la Pradelle’in deney nesnesi/konusu kendi başına görece devrimseldir. Kuşkusuz, klasik etnoloji, uzun zamandan beri mübadelelerle, ticaret ve pazarlarla ilgilenmiştir. Ama bu, çoğunlukla belirli bir toplumda tecimsel mübadelelerin önem ve imlemini ya da simgesel ürünlerin dolaşımını, yani bunların toplumsala “yerleştirilmesi”ni değerlendirebilmek,⁹² ya da mübadelelerin gerçek doğası veya o mübadelelerin sorumluluğunu yüklenen toplumsal şebekeler üzerine düşünmek içindi. Michele de Pradelle’in konusu, her ne kadar pazanın bir ekonomik kurum olarak tikel doğasını ve tanımsal olarak, pazardaki taraflar arasında doğan hukuksal eşitliği, görünürdeki eşitliği dikkate alıyorsa da, iyice farklıdır: onun ince-

⁹¹ Üçüncü bir pazar, köylülerin ürünlerini araçlara sattıkları garpazarı, biraz daha kısa olarak ele alınmıştır ve daha sonraki bir inceleme konusunu oluşturacaktır.

⁹² K. Polanyi, C.W. Arensberg, C.W. Pearson, *Trade and Market in the Early Empires. Economies in History and Theory*, New York, The Free Press, 1957; Fr. çev. *Les Systèmes économiques dans l’histoire et dans la théorie*, Paris, Larousse, 1975.

lediği, pazar “yeri”dir ve burası, gerçekte, bir görünen bir yok olan cinsten (bu bağlamda kimi ayinsel yerlere benzer) bir varlığı olduğundan, çok tikel bir yerdir, sürekli sakinleri yoktur, oraya düzenli olarak gelenler asla aynı kişiler değildir, kısacası bu yer aynı zamanda hem bir geçiş yeri, hem de bir olaydır. Böylesi bir yere gitmenin ve bu yerin çözümlemesinin Antropoloğun karşısına çıkardığı sorun, hem konuya/nesneye, hem de yöntemle ilişkin bir sorundur. Bu sorunun, arada bir fırsat çıktıkça gidilen yerler, ya da gidiş düzenli olsa bile, daha küçük müdavim gruplarıyla sınırlı yerler söz konusu olduğunda daha duyarlı olacağını da belirtelim: örneğin, ne bir kahvehanenin müşterileri, ne de bizatihi kahvehane, örneklerin büyük çoğunluğunda (bunlardan kiminin büyük bir simgesel anlamı vardır ve Kültür Bakanlığı’nun bu deyime yüklediği basitleştirilmiş anlamda “arı/bellek mekânları”na bile dönüşebilirler) bir kenti, eski, ünlü, ziyaret edilen, sakinlerin kendilerini özdeşleştirmekten zevk aldıkları bir pazar gibi simgeleyebilirler. Güncel dünyada, kimileri için düzenli geçilen yerler, rastlaşma ve yukanda değindiğimiz “tanuma/kabul evrenleri” anlamında, “tanuma/kabul” yerleri olan, bol miktarda anonim uzam vardır.

İkinci belirtme “ayin” sözcüğünün kullanımına ilişkindir. Michele de la Pradelle, gerçekten de, yakın bir geçmişte bu kavramı görünürde dindışı olan çeşitli etkinlikleri açıklayabilmek, aktarabilmek için kullanan antropologlardan ayrı tutulmayı amaçlamaktadır. O yazarlar, kimi zaman, biçimsel betimleme ölçütlerine göre ve betimledikleri işlemlerin “kutsal” niteliği ve “simgesel” statüsü üzerine bir tartışma başlatarak betimledikleri (de la Pradelle, burada, özellikle Chris-

tian Bromberger'nin futbol üzerine çalışmalarına⁹³ gönderme yapar) olayların ayinsel niteliğini olumlamış, kimi zaman da, "bizim" ayinlerimiz ile ötekilerin dinsel ayinleri arasında, bizim ayinlerimizin başka biçim ve dillerde tezahür ettiğini belirterek salt ve basit bir eşdeğerlilik olduğunu (burada da, özellikle, hava yoluyla yolculuğu modern bir geçiş ayini olarak tanımlayan Julian Pitt-Rivers'ı düşünmektedir⁹⁴) ileri sürmüşlerdir. Michele de la Pradelle bu yöntemin iki sakıncası olduğunu düşünür: birincisi, kutsal kavramı konusunda içerdiği tartışmayla ilgilidir (ancak bu tartışmadan kaçınmak mümkün müdür?); ikincisiyse, etnolog tarafından ayinsel olarak tanımlanan etkinlikleri yerine getirirlerken bilinçsiz oldukları varsayılan taraflara ilişkin yorum eksikliğidir.

Benzeştirmeyle bir ayin olarak ele alınan Carpentras'daki yermantan pazarı, betimlemeye gayet uygundur: zamansal ve uzamsal kopmalar yermantan pazarını gündelik yaşamdan ayırır; pazar belirli bir aynmsal [sekansiyel] düzen izler; bir pazardan diğerine, jestlerin ve sözlerin tekrarı bir koda itaat eder gibidir: ilkel araçların ve özgül bir dilin kullanımı, çok düzgün sözel mübadeleler ve değişmez izlekler üzerine şakalaşmalar, gerçekten de mübadelenin biçimsel bir ayinleştirilmesine tekabül ederler ve buna, dile bağlı ortaklıkların ve göndermelerin paylaşımının bir tür anlık kimlik/özdeşlik biçimi yarattığı o "tanıma/kabul evrenleri"nden birini oluştur-

⁹³ Christian Bromberger, A. Hayot ve J. M. Mariottini, "Allez l'O.M., Forza Juve", Terrain, No. 8, Nisan 1987.

⁹⁴ Julian Pitt-Rivers, "Un rite de passage dans la société moderne: le voyage aérien" in *Les Rites de passage aujourd'hui*, Neufchâtel Kolokyumu'nun bildirileri, 1981, P. Centlivres ve J. Hainard yönetiminde, Lozan, l'Age d'Homme, 1986.

duğunu da ekleyebiliriz. Michèle de la Pradelle, kendi etnolog bakış açısının belki pazarın “ayinsel” yanını vurguladığının altını çizme kaygısını taşır, ancak gerçekliğin de bu duruma kolayca uyum gösterir olduğunu kabul eder:

Yaşama geçirilen yol ve yordamlar bütünü, pazarın zamansal ve uzamsal boyutuna ilişkin olarak içerdikleri muamele, tanımladıkları zorunlu davranışlar, edimcilerin açık bir biçimde kimliklendirilmesini [özdeşleştirilmesi] devreye sokarlar, roller arasındaki ayrımı belirginleştirirler: satıcılar ve alıcılar arasında, mübadelenin tarafları ile her biri de potansiyel alıcı olan haberli gözlemciler arasında, “yermantanı insanı” olanlar ile olmayanlar arasındaki ayrımı billurlaştırırlar. Pazar, böylece, dışardan bakıldığında, bir miktar içrek (*ésotérique*) bir gösteriye, orada olup bitene ilişkin çeşitli sorgulamaların ve yorumların nesnesine dönüşür.⁹⁵

Bir pratiği ayinsel olarak tanımlamak için biçimsel boyut hiç şüphe yok ki, yetersizdir. Dolayısıyla, yazanın önerileri bu birinci yönü ileriye götürürler. Önce, Althabe’dan aldığı “simgesel aracı” deyiminin yermantanı gibi bir nesne açısından kullanılır olup olmadığını sorar yazar. Gérard Althabe, gerçekten de ayini bir işlevle değil, bir biçimle tanımlar: bu biçim, verili bir zaman ve uzamda, bir toplumsal alanı, simgesel bir aracının kabulüne/tanımına mazhar kılan biçimdir. Ulus, devlet, işletme böylesi araçlar olabilirler. Peki ama ya yermantanı? Yermantanı da, pazarın oluşturduğu mikrosahne de böylesi bir aracı rol oynar:

Yermantanına duyulan inancın birleştirdiği bu uzamda, her cuma günü yermantanıyla ilgili insanların ibadete geldikleri o bir tür büyük ayinde, toplumsal bağıntılar, rekabet ruhundan çok, şüphesiz marjinal ama hep mevcut olan, içinde emeğin,

⁹⁵ Michèle de la Pradelle, *A.g.y.*, s. 402-403.

yeteneğin, şansın ve tutkunun hâlâ iç içe durduğu bir dünyaya duyulan ortak saygının içerdiği o bir tür dayanışma tarafından yönlendirilirler.⁹⁶

Böylece Carpentras'daki yermantan pazarında, bizim "kısıtlı ayinsel düzenek" diye adlandırdığımız şeyin oluştuğunu görürüz:

Yermantanna yapılan göndermenin can verdiği kültürel oydaşmanın egemenliğindeki bu pazar yerinde, dış toplumsal ayrımlar silinirler (...). Hiyerarşilerin bu geçici gizlenişi, alıcıları olduğu kadar satıcıları da etkiler.⁹⁷

Bununla birlikte, yazarın tüm sanatı (ayrı zamanda da tüm ileri görüşlülüğü), yermantanın, bir pazarda mübadele edilen nesnenin arkasında, bir kenti "kişileştirme"de yardımcı olduğu için onu kendilerine bir kimlik simgesi gibi alan Carpentras sakinleri tarafından yeniden kurulan ve gündelik olarak yeniden düşlenen bir arka-dünyayı ortaya çıkarmasındadır. Bu bakış açısından (ve yazarın o çok incelikli notlamalarının tümü de bu doğrultudadır) Carpentras, "kimliklendirici" imgelerin oluşturulmasında her türden belagat silahını kullanan çok daha genel bir "gösteriye dönüştürme" olgusunun pek çok örneğinden biridir. Günümüzün "kimliklendiren" imgeleri, dünün "aydınlatıcı, yaratıcı, örnek oluşturu" imgeleridir. Artık söz konusu olan, bireyleri, giderek paylaşılan Hristiyan ve ahlak idealiyle kimliklendirmek/özdeşleştirmek için "aydınlatmak" değil, toplulukları kimliklendirmek, onları bir tarihe oturtmak, imgelerini rahatlatmak ve yerleştirmek, bireylerin de — Michele de Pradelle'e bilgi verenlerden biri olan Bn. Suffert, özellikle "buradan alışveriş

⁹⁶ A.g.y., s. 511.

⁹⁷ A.g.y., s. 517.

yapan yabancıları, Belçikalıları, Hollandalıları, Almanları" anar: "Hatta bu yabancıların burada yermantan ekim alanları var, konserve yapıyorlar!"⁹⁸ —sıra kendilerine geldiğinde onurla özdeşleşebilmeleri için o imgeleri mitleştirmektedir. Bir başka çalışmamızda,⁹⁹ belki de Fransa'nın günümüzdeki rolünün Avrupalılara ev ve toprak satarak onlara atalar kazandırmak olduğunu söylemiş olduğumuzdan, burada Carpentaras pazarındaki yermantan ayininin önceden şüphelenilmeyen etkilerine daha fazla duyarlı olacağız. Ancak "etki" terimi burada biraz aşırıya kaçıyor: tabii ki, Michele de la Pradelle'in çözümlediğini (yermantan pazarı ve bu pazara düzenli devam etmenin ortaya çıkartabileceği tükel kimliklenme/özdeşleşme türü), daha karmaşık bir nedensel dizinin daha geniş etkilerinden ayrı tutmak gerekir. O nedensel dizi çerçevesinde, kentin tükel ve özgül bir imajını sunma ve bunun ötesinde çok daha geniş ve kapsayıcı bir olay yaratma yani, "gösteriye dönüştürme" sürecinin hem nedeni hem sonucu olan bir tarih, toprak ve ata tadı verme (Nora'nın kullandığı anlamda, yerlerin "belleğe yerleştirilmesi") kaygısındaki belediyenin siyaseti devreye girer.

Dolayısıyla yermantan kısıtlı durumda da geniş durumda da, aynı düzeyde bir "simgesel aracı" değildir. Daha kesin bir biçimde söylemek gerekirse, ayinin genişlemesi, bu örnekte, ancak mit doğrultusunda gerçekleşir. Her yıl biraz daha ender hal alan, ancak her hafta biraz daha varlık gösteren o yermantanı, giderek daha az yenen ama daha çok konuşulan yermantanı, bir kentin ve geçmişinin simgesi olan yermantanı, ne denli mükemmel olursa olsun her şeyden önce mitsel bir

⁹⁸ A.g.y., s. 531.

⁹⁹ *Dornaines et châteaux*, Paris, Ed. du Seuil, 1989.

yermantandır. Eğer Carpentras pazarının kısıtlı ayinsel düzeneği, doğrudan pazara katılanların dışındakiler için ilginç bir gösteriye dönüşüyorsa, bunun nederi korunmasına katkıda bulunduğu, ancak ne tek ne de esas edimcisi olduğu bir mitsel imajın içinde ele alınmasıdır. Dolayısıyla, kısıtlı ayinin edimcileriyle bu ayini mitleştiren ve bu anlamda onu, etkilerini çeşitlendirmek ya da bu türden gelişimlere uygun genel bir bağlamda başka etkileri kıskırtmak, hatta yaratmak için genişleten farklı mercileri (belediye, geliştirme ve güzelleştirme derneği, turizm acentaları) birbirinden ayırmak gerekir. Ancak, yermantan pazarının satıcı ve alıcıları kendilerini çevreleyen mitin bilincinde olduklarından dolayı ve bundan belki de hem gösteriye katılanların bakışı hem de dışarıdan gelen ziyaretçilerin daha saygılı ve daha uzak bakışı altında mübadelede bulunurken, bir tür ayin, ayine benzer bir şey yapma konusunda daha da keskin bir bilinç edindikleri için, işler karmaşılaşır. Michele de Pradelle'in, tezirin sonunda, her şey göz önüne alındığında "benzerliğe dayalı" yöntemin kendisine "gayri meşru" gelmediğini yazdığına atıfta bulunmak istediği biraz da budur: "Bu yolun sonunda," der yazar,

kendi kendime, gerçekten de dinsel pratiklerin görece olarak iyi sınırlandırılmış ve model oluşturmaya özgü bir alan oluşturduğu bizimki gibi bir toplumda, gündelik ve din-dışı dünyanın, bu ayin olarak değerlendirmeye eğilim duyduğumuz edimlerinin açıkça ya da gizlice bir benzerlik ilkesiyle belirlenip belirlenmediğini soruyorum. Bu durumda, sorun, ayinin ayin olmayana da uygulanabilecek kadar yaygınlaşabilir (bundan dolayı da işlerlik açısından daha az elverişli) bir tanımını bulmaktan çok, bizim kültürümüzde içerikleri ve bağlamlarıyla birbirinden çok farklı edimlere, kendilerini ayinle-

re benzeten aynı “aile havası”nu veren çizgileri bulup çıkarmak olacaktır.¹⁰⁰

Bu sonuç iki yönlüdür: bir yandan, dinsel ayinle, bu modelden esinlenen benzer davranışlar arasında bir ayırım yapılmasını önerir, öte yandan, bu benzerliğin —dolayısıyla, edimciler açısından— açık olup olmadığını sorgular. Dinsel model ve bu modelin kopyalanması izleği sonsuz bir perspektif açar: uzun zaman, bugün de, Afrika ve Amerika’da ayin icatçıları ve yaratıcıları üzerine çalıştığımızdan, her ayinin bir başka ayinin öykünmesi ya da yeriden üretimi olduğunu ileri sürebiliriz; özgün katkılar (Fildişi Sahili’ndeki bir peygamberin ya da Brezilyalı bir azizler anasının tarzı, kişiliği ve eylemini niteleyecek olan), yeni dinin sorumlusunun açıkça aradığı bütünsel benzerliği ortadan kaldırmazlar. Yermantanı pazarı türünden dindışı ayinlerin dinsel ayine benzeşik özelliği, onu “dinsel” olarak nitelememek için kullanılabilir, ama “ayinsel” niteliğini yadsımak için kullanılamaz. Her ayin benzeşiktir. Edimcilere gelince, onların tikel davranışlarını açıklamak için dinsel modelle aralarında açık ya da gizli bir ilişkiyi yakıştırmak zorunlu olmayabilir. Bizim toplumlarımızda, ayrıca öteki toplumlarda da, herkesin kendisi neyse onu olmak için rol yaptığını biliriz: Sartre’ın kahve garsonundan Bourdieu’nün virtüözüne kadar, rol bilinci “toplumsal edimci” [burada, *acteur* sözcüğünün Fransızcadaki ikinci anlamıyla, yani “oyuncu” anlamıyla bir sözcük oyunu yapıyor.] terimine çok harfi harfine bir anlam yükler. Ancak, Michele de la Pradelle’in betimlediği durumda, ek bir öge daha vardır: yazarın, yermantanı pazarının edimcilerinin (dinsel) ayinle ilişkilerini açık sıfatıyla nitelemekte tereddü-

¹⁰⁰ Michèle de la Pradelle, *A.g.y.*, s. 533.

tünün nedeni, belki de o edimcilerin bir ayini yerine getirmekten çok bir mitin talihli tutsakları olma bilincine sahip olmalarıdır.

Bunun ötesinde, maddi olarak düzenlenmeleri ve erekliliklerinden bağımsız olarak, kısıtlı ayinsel düzenek ile genişletilmiş ayinsel düzeneğin, mit karşısındaki konumlarıyla birbirlerinden ayrılıp ayrılmadığını da düşünmeliyiz. Kısıtlı ayinsel düzenek, gerçekten de kendisinin sınırlarını aşan ve hatta onu tezahürlerinden biriymiş gibi içerebilecek olan bir mitte yüklenebilir: ayinin yerel özelliği, teknik ereği ve (beklensin ya da beklenmesin) dolaylı etkilerinin anında ve sınırları çizili niteliği, onun, kendi özgün sınırlarının ötesinde, ötekilik/özdeşlik ikilisinin birbirini tamamlayan ve karşıt ilişkilerini devreye sokmasını, anlık görece özdeşleşme evresini aşma olanağını kaldırır. Onu daha geniş bir strateji dâhilinde kullanabilecek olanlar, ayinin edimcilerinden başka edimcilerdir: ayinin oluşturduğu yerel olay, mitin izleklerinden birine dönüşür; daha kesin olarak söylemek gerekirse, içinde, başka biçimlerle (kent, toprak, doğa, tarih, ...) simgesel eşdeşlik ilişkisine girdiği mitin öğelerinden birine dönüşen bizzatihi ayin değil, ayinin bir ögesidir (burada, yermantan). Mit doğrultusundaki bu genişleme bir riziko taşır: giderek artan özerkleşmesinden dolayı mit, işin en başında kendine konu/nesne olarak aldığı pratiklerden sonra da varkalabilir ve hatta onlardan bağımsız olarak gelişebilir. Ayinin ölümü mitin ölümü değildir. Mitlerin geliştirilme ya da yeniden üretilmelerini hedefleyen ortak malvarlığı siyaseti, konu olarak, özelliklerinin ayinsel olup olmamasından bağımsız bir biçimde, ölmüş ya da can çekişen etkinlikleri seçebilir (Kuzey'deki kömür ocakları, Doğu'daki demir madenleri, yakın

gelecekte de tersaneler). Ve kısıtlı ayinsel özelliğın gösteriye dönüştürölmesinin, belli bir vadede fiili pratiklerin ortadan kalkmasının ve mitin bu amaçla düzenlenmiş bir uzamda (örneğin yerel bir müze ya da bir bölge parkı)¹⁰¹ ortaya çıkmasının habercisi olması hiç de olanaksız değildir. Kısıtlı düzenek açısından, günümüzde mit, kendisinin ne ifadesini ne de kökenini oluşturan bir ayinin nihai başkalaşımı olabilir. Ayinin gösteriye dönüştürölmesinin haber verdiği ölüm, mit dâhilinde bir bitiş gösterisine dönüştürme biçiminde tamamlanır.



Kısıtlı düzenek açısından, ayini tehdit edebilecek olan şey mitin fazlalığıysa, genişletilmiş düzenek (özellikle de siyasal düzenek) açısından da, tersine, etkinliğini kısıtlayabilecek olan mitin tükenmesidir. Bu kez mit, önce, ayinin önünde değil ardında yer alır. Onu besler. Ve olası zayıflaması ayinin etkililiğini ve önünde, varış bağlamında ilkinin sürekliliğı ve genişlemesini oluşturacak başka bir mitin kuruluşunu sınırlandırır. Ayinin önünde ve ardında, mitler, tarihin büyük “tanıklar” olarak çalışırlar (ama buradaki tanık terimi, bir lambanın yanıp yanmadığına, cereyanın geçip geçmediğine göre tanık olması ve ikaz vermesi anlamındadır). Kuşkusuz, bu noktada, ideolojilerin ölümü ve büyük anlatıların sonu izleğıyle yeniden buluşuruz. Ancak, özellikle üzerinde durulması gereken, her bir güncel yönetimin, bir bölümüyle bir söz ve görüntü yönetimi olmasından ötürü, bir örnekler,

¹⁰¹ Fransa’da az ya da çok ayinselleşmiş pratiklere ve buna koşut bir mitleştirmeye ortam hazırlayan tüm yerel üretimlerin (bunlar ekonomik gelecekleriyle ilişkilendirmek üzere) bir envanteri yapılabilir (Thiers bıçakları, Cambrai şekerlemeleri, Plougastel çilekleri, Epinal resimleri, ...).

simgeler ve en basitinden önceden olmuşlar kaynağını kullanma durumunda olmasıdır ve o kaynak, bir yandan sınırsız değildir, öte yandan da bir çoğunluğu ikna etmek ve çıkış bağlamı ile varış bağlamı arasındaki o uzun yol tehlikelerinden sakınmak söz konusu olduğundan, sakınım ile kullanılmalı ve denetlenmelidir.

Genişletilmiş ayinsel düzenek bağlamında siyasal söz alma, temel bir çelişkinin ifadesidir: bir tek kişi herkes adına ve aynı zamanda her bir kişiye hitaben konuşur; bu temsili demokrasiyle medya sisteminin bileşik çelişkisidir. Bu teknik yarın üzerinde ne kadar durulsa azdır. Siyaset adamı, görsel-işitsel sistemde, bir militanlar kalabalığına değil, bireyler dizisine hitap eder ve her bir bireye ayrı hitap eder. Bu söz alma (bu “konuşma”)* tikel biçimsel ve biçimsel zorunluluklara itaat eder (ve ‘60’lı yıllardan itibaren, büyük miting konuşmacılarının yavaş yavaş, kendilerine ayrı anda hem herkese hem de her bir kişiye —onlarla yarulsamalı bir mahremiyet, yani değinmiş olduğumuz tarınma/kabul etkisi gibi bir şey kurarak — hitap etme olanağını veren ve bunu dayatan görsel-işitsel araca uyum göstermeye başladıkları görüldü).

Ancak, söz alma, miting söylemiyle temel farklılıklar da sergiler. Militan ikna olmuştur. Zaten bildiğini ya da inandığını duymak ister: bu açıdan, biraz da, en sevdiği şarkıcının sevdiği şarkıları bir kez daha, ama önünde ve ateşli bir topluluğun sıcaklığına karşı söylemesini isteyen şarkıseverin ruh hali içindedir. Televizyon seyircisi ise, bir soyutlama, bir yüzde [bir “rating”], bir göstergedir. Bireysel olarak bir rakip, bir sempatizan ya da bir kararsız olabilir: bugün siyasal ko-

* Fransızca terimin tam karşılığı “müdahale”dir (ç.n.).

nuşma tekil gerçekliklerinde hayal edilemeyecek ve tepkileri ancak bir araya gelmiş bir topluluğun heyecanları, beklentileri ya da ısınan coşkusunda değil, bir istitastiğin soyut bütünlüğünde tezahür eden ötekiliklere ve farklılıklara hitap eder. Dolayısıyla mesajın içeriği ayrı olamaz, evinde oturan militanın ayrı militan olmadığı düşünüldüğünde, bu büsbütün geçerlidir: o durumda, militan, “televizyon seyircileri”nin öngörülemeyen, anonim ve çeşitlilik arz eden kitlesinin içinde silindikçe bireyselleşir. Bunun yanı sıra, artık o da aynı söylemi beklemez. Özellikle de, kehanetin çelişkisi olarak adlandırabileceğimiz şeyin dışında kalır.

XIV. yüzyıl Avrupası’nda ve sömürgeleştirilmiş ülkelerde dinsel mesaj taşıyan kâhinler, hep somut ve yakın, kehanet kelamının hitap ettiği kişiler tarafından kısa vadede sağlama-sı yapılabilecek vadelerden söz etmişlerdir. İdeologlar ve siyaset kâhinleri ki, bunlar başka bir dünyanın ve bir yaşamın varlığına gönderme yapmazlar, bu dünyanın ve yeryüzündeki yaşamın kalıcı biçimde dönüşümü için hep daha uzak vadeler yakıştırlar. Militan, her zaman için fedakârlık ve sabır dilini dinlemeye hazırdır, yeter ki, bu dil bir umut dili olmayı sürdürsün. Ama umut, ne rastgele bir çerçeve içinde, ne de herhangi bir koşul altında ifade bulur. Genişletilmiş ayinsel düzenek, siyasal mesajın medyalar aracılığıyla damıtılmasıyla özdeşleştiği takdirde, her birinin teknik bir vechesi olan iki güçlkle karşılaşır: bir tek kişinin sözü, görmeksizin baktığı ayrı ayrı alıcılara seslenir (hiçbir Durkheimcı çözümleme bu dev ve yalnız yüzyüzeliği açıklayamazdı); alıcıların çeşitliliği ve ikna etmenin zorunluluğu sözlerini yönlendirir: olgulara ilişkin ve akla yatkın değerlendirmeler, ekonomi dili, ideolojiye üstün gelir.

İşte o zaman bir çelişki ortaya çıkar: siyaset adamı, seyircilerin ya da televizyon izleyicilerinin çoğunluğunu tek tek ikna etmek, söylemini bu yeni demokratik zorunluluğa uydurmak zorundadır; ancak bunu yaparken “işletmeci” bir söyleme ayrıcalık tanır, pinti bir biçimde mitsel kaynağını kullanır, ama hitap ettiklerinin, aslında sürekli kendi tarzlarında dile getirdikleri anlam gereksinimini bilmez. Anlam gereksinimi, burada, yukarıda saptamış olduğumuz ve her ayinsel düzeneğin hedefini tanımladığına inandığımız antropolojik kabul çerçevesinde anlaşılmalıdır: anlam, toplumsal anlamdır, yani bazı insanlar ile öteki insanlar arasında kurulmuş ve simgeleştirilmiş (dolayısıyla kabul edilmiş ve tanınmış) bağıntılar bütünüdür. Toplumsal anlam (tabii ki, ekonomi, iş ve bunlara bağlı olan tüm “sınıf kimlikleri” bununla ilişkilidir) da tarihseldir. Toplumsal alanda ortaya dökülen ötekilik ve kimlik/özdeşlik bağıntıları da, bireysel olarak ve kolektif olarak, geçmişte ve gelecekte yeniden tanımlanırlar.

Geçmişle bağıntı belki, bireye, geriye dönük tanıma/kabul etme etkileri aracılığıyla, topluluk ve tarihle ilişkisini daha kolay algılamayı sağlayan bağıntıdır. Gayet iyi bilinir ki, geçmişte yaşanmış deneyimler, zamanla özel bir aurayla çevrelenir, özellikle de belli bir kimlik/özdeşlik ve farklılık yaratırlar: istedikleri kadar farklı yapıda olsunlar, o deneyimleri paylaşmış olanlarla özdeşlik (Cezayir Savaşı, 68 Mayıs’ı), bu deneyimleri tarihsel olarak gören kuşaklarla da farklılık hatta ötekilik. Siyasal söz, herkese hitap ettiğinden, kuşaklar arasındaki anlam kopmalarını öngörmek zorunda olduğu ölçüde, bir anlamda da geçmişten, daha kesin olarak geçmişin şimdiki zamanla bağıntısından sorumludur. Kimi uç durum-

larda (örneğin savaş sonrası Almanya'sında) böylesi kopmaların toplumsal dokuda duyumsanabilir sonuçları olabilir, ama temsil ettikleri riziko hep mevcuttur: tikel bir olayı ya da bir dönemi yaşamış olanlarla onları görmemiş olanlar arasındaki farklılık, o geçmişle şimdiki zaman arasındaki bağ reddedilmiş, unutulmuş ya da inkâr edilmişse, her zaman pazarlığı edilemeyen, aşkınlaştınlamayan bir ötekiliğe dönüşme tehdidiyle karşı karşıyadır. Olaylar açısından doğru olan, bu olaylarla bağdaştırılan simgeler, değerler ya da entelektüel göndermeler açısından büsbütün doğrudur. Yani bugüne bir anlam verebilmek için geçmişin anlamını yadsımak yeterli değildir, Doğu Avrupa ülkelerinin bugün deneyerek yaşadıkları, işte tam da budur.

Siyaset sorumlusu, herkese hitap etmekle, gerçekte hiç kimseyle konuşamama ve söyleminin yöneldiği kişilerin kendileri olmadığını düşünenlerin sayısının artma tehdidini, bugün dünden daha da fazla yaşamaktadır. Hâlbuki eğer anlam geçmişini bilmezlikten gelemese bile, kimi zaman, özellikle de üst-modernliğe özgü ivmelerin etkisiyle kaçır gibi görünen, geçmişin kendisidir. O zamanlarda hâlâ güçlü olan anıştırmalar (muhalefetin açılan ve görkemi, yeniden kavuşulan özgürlüğün mucizevi bir biçimde ortaya çıkışı ya da, o kadar dramatik bir düzlemde olmamakla birlikte, savunulması gereken toplumsal kazanımlar ya da hatta her gün biraz daha uzakta kalan bir tarihin neredeyse yakalanamayan ufunda, Direniş, Halk Cephesi, Marne, Dreyfus, Komün, 1789) zayıflarlar ve silinirler. O zaman, daha çok bir mitsel eksiklik (açık) olarak görünen şeyin içinde yer alırlar, yalnızca genişletilmiş ayinsel düzeneğin teknik özellikleri değil; günümüz-

de, geçmişle bu özelliklerin ifadelerinden birini oluşturduğu bir kopmayı gerçekleştirecek olan insan toplumlarıdır.

Gelecekle bağıntıyı tehdit eden bununla aynı mitsel eksiklik, işte o zaman koşut olarak açıklanabilecektir. Gerçekten de, eskiler “bir hiç için” yaşamış olmaktan, örneğin sonuçları bugün artık okunamaz ve örnek niteliği şüpheli olan, yarı son kertede belki de yapılmayası mücadeleler vermiş olmaktan yakınabiliyorlarsa, gençler de kendi açılarından, bu şüphecilik kendi geleceklerine izdüşürüp, yöntem ya da sakınumdan dolayı onu mitsizleştirme eğilimi içinde olabilir, ya da, tersine, kendilerine ille de dünkülere layık değilmiş gibi görünmeyen yeni hedeflerin (Üçüncü Dünya, Dördüncü Dünya, yeryüzü, uzay) görkemine uygun siyasal söylemler duymamaktan rahatsızlık duyabilirler.

* * *

Modern demokratik toplumlarda anlam kurucu mit sorunu, bu yüzyıl boyunca toplumbilimciler ve filozoflar tarafından çok sistematik bir biçimde işlendi. Bu sorun, bir bölümüyle (ancak, bizce, yalnızca bir bölümüyle) Marcel Gauchet’in kitabının başlığının pek güzel ifade ettiği gibi¹⁰² dünyanın “büyü bozumu”na yaklaşır. Ayrıca Gauchet, modern demokrasi-lerde bozulmakta olanın din ve toplum arasındaki özdeşlik olduğunu dikkate alma konusunda, Dumont, Castoriadis gibi birtakım başka yazarlarla hemfikirdir. Bu yazarlara göre, gerçekten de, modern dönemin öncesinde, din “toplumla özdeşti”. Dünyayı, toplumsal olan da dâhil olmak üzere, “hiye-

¹⁰² Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde: une histoire politique de la religion* (Dünyanın büyü bozumu: Dinin siyasal bir tarihi), Paris, Gallimard, 1985.

rarışikleştiriyordu". Bu "toplumla özdeş" dinin sonu (Gauc-het'nin verdiği anlamda "dünyanın büyüünün bozulması", mantıksal olarak, yurttaşın değil de insanın dini olan Hıristi-yanlığın, işte bu dinin sonu olduğunu dikkate alabilir), Cas-toriadis'in "özerklik" olarak adlandırdığının yolunu açar.¹⁰³ "Yaderk" toplum "insanların kolektif kimliklerinin geçmiş, tarih, gelenek, tanrılar, vb. tarafından saptanmasını kabul et-tikleri¹⁰⁴ toplumdur. Descombes ise, bunun tersi görüşün geçmişin her tür belirlemesini reddettiği ölçüde, sonuçta ütopyaya götürebileceğini söyler, ama her tür insani kuru-mun statüsünü "özkonumlanma"da gören Castoriadis'in gö-rüşü bu değildir:

Kimi toplumlar yaderklik dâhilinde kendi kendilerini kurum-landırır: tanrılara, kutsal yasalara, şeylerin ihlal edilemez bir düzenine sahip olmak isterler. Batı toplumu, zahmetler içinde, kendini özerklik dâhilinde kurumlandırmaya çabalı-yor.¹⁰⁵

Özerkliğin ve siyaset sorumlusunun sorunu, sözün kimin adına alındığının ve uygulandığının bilinmesi ve demokrasi-nin, Castoriadis'in deyimiyle, kendini nasıl sınırlandırabile-

¹⁰³ Cornelius Castoriadis, *Domaines de l'homme*, Paris, Ed. du Seuil, 1986 (Bu seçkideki bazı metinler yazarın Türkçe'de *Dünyaya, İnsana ve Tabiata Dair* adı altında toplanan yapıtında yer almıştır, İletişim, 1992). Burada, Castoriadis'te gayet açık olan Durkheim göndermesinin biraz abartılı olup olmadığı düşünülebilir. Durkheim'a göre din, toplumsal temsil etmektedir ve bir başka yönden, toplumsal ayinler dinsel ayinlerle aynı cinsten olabilirler. Bu durumda, Durkheimcı bir perspektifte, dinin toplumun özdeşi olduğunu değil de, toplumun, dinsel olabildiğinden dolayı dinin benzeri olduğu söylenebilir.

¹⁰⁴ Vincent Descombes, *Philosophie par gros temps*, Paris, Ed. de Mi-nuit, 1989, s. 157.

¹⁰⁵ A.g.y., s. 157.

ceğidir ve bu öz sınırlama, Descombes'un yorumuyla bu "örflerin oluşumu içinde kendinin kendi tarafından sınırlanması" artık toplumla özdeş bir tapınmaya, bir dine emanet edilmediğine göre, bu işin nasıl olabileceğidir. Demokrasi, gerçekten de son söz değildir, çünkü son kertede, çoğunluğun bir kararı onu "demokratik olarak" ortadan kaldırıp azınlığın ifade hakkını elinden alabilir: Demokrasiye, "demokrasi dâhilinde, demokrasi tarafından ve demokrasi için"¹⁰⁶ bir eğitim eşlik etmelidir.

Descombes'un yaptığı "özerklik tasarısı" çözümlemesi, tıpkı uygulandığı yapıtlar gibi, üç izlek çevresinde düzenlenir: antropolojik anlamda kültür, toplumsala özdeş olarak din ve kopma. Antropolojik yön (geniş anlamıyla kültür) yazarın kendi eleştirel düşünümünün merkezinde yer alır: toplumsal geçmiş, görenekler, dönüşümü amaçlayan her türden bireysel istenççi girişime direniş gösterirler. Bu noktada, Wittgenstein'in *Remarques sur le "Réseau d'Or" de Frazer*'ını (Frazer'ın *Altın Kanalı Üzerine Düşünceler*) ve Bouveresse'in buna ilişkin yorumunu¹⁰⁷ izleyerek, insanın kendi dili ve yaşam tarzını yaratmaya karar verebileceğine ilişkin fikrin naifliğini kabul eder. Yakın aktüalitenin sunduğu gösteri, onu bu tutumunda rahatlatır.

Biraz da haklı olarak Wittgenstein'in muhafazakâr olduğu söylenecektir. Ancak, belki biz, dev modernizmin, Rusya'da tanrının kolektifleştirilmesi, Çin ve Kamboçya'daki kültür devrimleri, hatta bugün bile eski köyleri traşlayarak yerlerine polis gücüyle donatılmış tarımsal işletme merkezleri yapmayı tasarlayan Romanyalı despotun "sistematikleştirmesi" tü-

¹⁰⁶ Cornelius Castoriadis, *A.g.y.*, s. 418.

¹⁰⁷ *Remarques sur le "Réseau d'or" de Frazer* ve Jacques Bouveresse, *L'Animal cérémoniel: Wittgenstein et l'anthropologie*, Paris, L'Age de l'Homme, 1982.

ründen sayfalarını yaşadıkdan sonra, onun yargılarını anlamaya daha yatkınlaşmışsızdır.”¹⁰⁸

Gerçeğin bu “kalınlığı”nın anımsatılması, açık bir stratejik kaygının içinde yer alır: “toplumsalı (görenekleri, antik dönemin *politeia*’sını) modern siyasete (iktidar ve kimliği bilinebilen bir yasa koyucu tarafından açıkça ortaya koyulan yasa) indirgeme eğilimine karşı çıkmak.”¹⁰⁹

Buradan itibaren kopma izleğinin (ve bu izlekten önce yer alarak, onun ifadelerinden birini ortaya çıkaran “toplumsala özdeş” din izleğinin) Vincent Descombes’u, kendisi bunu açıkça söylemese de, kimi sorunlarla karşı karşıya getirdiğini anlayabiliriz. Gönderme yaptığı yazarların tümü de kopmayı dile getiren karşıtlıklar hangileri olursa olsun (hiyerarşi/bireycilik, din/büyü bozumu, yaderklik/özerklik) kopma kuramcılarıdır. Halbuki her kopma kuramı tarihin, kültürün ve göreneklerin inatçı kalıcılığını ihmal etme rizikosunu taşır, her kökten özerklik tasarımsı totalitarizm tehlikesi barındırır, her bireycilik ya da büyü bozumu kuramı, dar ama yine de istilacı bir siyaset yaklaşımına, örneğin bir oydaşma kuramına ayrıcalık tanıyabilir. Siyasete ilişkin düşünüm, burada, aşılması gereken sınırlar üzerine bir düşünümdür.

Mitsel eksiklik sorununa açıklık getirmek için bir noktanın üzerinde duracağız: “toplumsala özdeş” din. Bu türden bir kavramın gönderme yaptığı paganizmler (“tarihsel” olarak nitelenen dinler, özellikle de Hıristiyanlık, din ile siyaset arasında bir kopma getiren dinler olarak sunulmuştu) içle-

¹⁰⁸ Vincent Descombes, *A.g.y.*, s. 164. Parantez arasında, bu örnekler üzerine çağdaş tarihin “hızlanması”nın ne olduğu ölçülecektir (*Philosophie par gros temps*, 1989’da yayımlandı).

¹⁰⁹ *A.g.y.*, s. 162.

rinde ayinsel etkinliğin ayrı zamanda hem genelleşmiş, hem de çeşitlenmiş olduğu sistemlerdir. Her ayinin, aracı ötekiliklerden geçerek görece kimliklerin/özdeşliklerin oluşumunu hedeflemesi, ne ayin biçimlerinin, ne ayin eyleyicilerinin, ne ayinsel pratiklere başvuran kurumların, ne de ayinin açık erekliliklerinin çeşitliliğini dışlar, tam tersine. Bir başka deyişle, batılı ve modern olmayan toplumlarda, kimi ayinlerin özgül bir biçimde siyasal (insanların yönetimini amaçlayan) bir ereği vardır ve bu ayinler, sorumlulukları öncelikle siyasal olan eyleyiciler ve böyle bir sorumluluğu olmayan eyleyiciler tarafından siyasal kurumlar çerçevesinde yaşama geçirilirler. Eğer bu toplumların siyasal biçimlerini, modern dünyanınkilerle karşılaştırmak istiyorsak, “arkaik” ya da “farklılaşmamış” toplumlara bulanık bir gönderme yapmakla yetinmeyiz. “Farklılaşmamış” terimi, antropolojik olmayan literatürde yaygınca kullanılan ve üstü kapalı biçimde evrimci olan terimlerden (ilkel, arkaik) daha da fazla sorun yaratır: Avrupa ulusları tarafından sömürgeleştirilmiş olan Afrika, Amé-rindien, Okyanusya dünyalarındaki siyasal biçimlerin çoğulluğu, siyasal aygıtlarla doğanın yorumlanmasından, bireylerin sağlığından ya da gündelik olaylardan sorumlu aygıtların onaylanmış ayrımı, bütünsel ve ayrıştırılmamış bir göndermeler kullanımına hiç de uygun değildir. Pek çok çağdaş çözümlemede, “ön-modern”, “arkaik” ve “farklılaşmamış” zıtlık aracılığıyla geri kalanı düşünülebilir kılan düşünülmemiş şey olarak kalır.

Biz buradan, şu anki sözlerimiz için hem temeli hem de yöntemi ilgilendiren bir sonuç çıkaracağız: Hristiyan modernliğinde özerkleşen dinin, genel olarak pagan toplumların bütününe gönderme yapıldığında “din” olarak belirtilen şey-

le hiçbir ilgisi yoktur. Bununla, ilkesel olarak, tikel bir kültür topluluğunun temsilcilerine değil de insana hitap eden evrenselci bir dinin gelişiminin insanlık tarihinde, hele de insanlığın siyaset tarihinde bir “dönemeç”i temsil etmediğini söylemek istemiyoruz. Ancak, böylesi bir dinin ortaya çıkışı ve gelişimi varolanı geçersiz kılmaz, üzerine eklenir. Dünyayla ayinleştirilmiş ilişki, yalnızca, bir misyon toprağı olmaya davet edilen kırsal bir dünyanın ücra bölgelerinde değil, özellikle de siyasal alanda, sürer: sürer çünkü gerçekten de, o ilişki toplumsalla eştözseldir ve toplumsalın işlenmesi (ötekiliklerin ortaya çıkması ve özdeşliklerin/kimliklerin kabulü) en mükemmel ayinsel ve siyasal çalışma örneğidir.

Toplumsalın ve siyasalın evrenselci dinden özerkleşmesi, tam da o din kendisinin ortaya çıkmasından çok önce ayine yüklenmiş olan erekliliği kabul edemeyeceği ölçüde, öyle kendiliğinden oluşmaz. Ayin, dünyevi ve insani bir şeydir: paganizmin “tannılan”, temel olarak maddi biçimleriyle varolan bu tannılar, ayin ediminin yöneldiği nihai merciler değil, araçdırlar, uzlaştıracıdırlar. Kilise, evrenselci ve her bir bireyle Tanrı arasında aracı olmak istediğinde, hukuksal olarak, ayinin ne belli bir toprak parçasıyla bağıntılı olan bölgesel veçhelerini, ne de II. bölümde özetlemeye çalıştığımız içkin boyutunu, yani onun insanlararası, özellikle de siyasal bir düzenek olarak tanımlanmasını hoşgörebilir. Siyasal yönden örgütlenmiş bir güç olarak Kilise, birileri ve diğerleriyle pazarlık edebilir, yerel katolisizmlerin folklorik paganizmini hoşgörebilir, Hükümdarla sözleşmeler ya da antlaşmalar yapabilir. Ancak, tarihsel olarak, iktidarı aldığında, paganizmi misyon topraklarından ayıklamaya, siyasal tartışmaya ve yasa müdahale etmeye çabalamıştır. Hristiyan akımı içeri-

sinde Reform, daha çok öbür çözümü tercih etmiş ve Hristiyanlığın “tinsel” görevini anımsatmaya, onu bu dünyanın işlerinden çekip çıkarmaya, kendisiyle bağdaştırılan ayinden, görüntü ve mitlerden kurtarmaya çalışmıştır. Ve Katolik Kilisesi, bugün bile, müdahaleci ve ayinci eğilimiyle, yalnızca tinsel görevi arasında ikircikli bir durum sergilemektedir.¹¹⁰ Temelde, gerçek sorun, yine kişisel ve evrenselci dinin ayinle ilişkisidir (yani, bu noktada Durkheim’ın izinden gittiğini düşünen Castoriadis’in toplumla “özdeş” olarak değerlendirildiği dindir). Bizatihi kişisel ve evrenselci din için, ayin düşmandır: Onunla ya mücadele edilir ya da tamamen bilmezlikten gelinir.

Kilise’nin kendi ayin alanına sahip ve Hristiyanlığın kurucu fedakârlığının da en mükemmel ayin örneği olduğu söylenerek, bu belirtilenlere karşı çıkılabilir. Son yapıtının¹¹¹ çok ilginç bir bölümünde, Daniele Hervieu-Leger de farklılaşmamış toplumlar ile farklılaşmış toplumlar ayrımından yola çıkar; ki, bu, dinsel ayin alanını başka ayin alanı biçimlerine göre belirlemeyi amaçlayan yöntemi açısından zorunlu değildir. Yazar, Halbwachs’ın çalışmalarına dayanarak, kolektif dinsel belleğin “tarihsel kuruluş olayının açılışını yaptığı geçmişin, her an bir anlam bütünlüğü olarak kavranabile-

¹¹⁰ Eyleme ve ayinsel, ötekiliklerin işleniş olarak “genişletilmiş” bir görüşüne [vizyonuna] dönüş, kurtuluş tanrıbilimi ve evangelistlerin, Güney Amerika’da, bugünkü programlanmış, eşgüdümlemiş ve önemli mâli kaynaklara sahip eylemi gibi farklı olaylar düşünüldüğünde, din kurumu açısından başka ifade biçimleri de bulur. Tele-evangelizm, amaçlarını üstlenmek istediği genişletilmiş ayinsel tüm araçlarını kullanır.

¹¹¹ Daniele Hervieu-Léger, *La Religion pour mémoire*, Paris, Ed. du Cerf, 1993.

cek”¹¹² biçimde oluştuğunu ve korunduğunu anımsatır. Belleğin, bizce bir kurucu mitin yeniden canlandırılmasından geçen ve bu veçhesiyle bir siyasal belleği de tanımlayan bu normatif boyutunun, bizatihi dinsel belleğe özgü olmadığını da kabul eder: dinsel bellek örneğinde “kolektif belleğin normatifliği, grubun kendisini nesnel ve öznel olarak inanan bir soy biçiminde tanımlamasından dolayı ikiye katlanmıştır (...) Bu süreklilik tarihe aşkındır. Şimdiki zamana anlam veren ve geleceği kapsayan bu geçmişi, *anı/bellek yapmaya* (geçmiş anma) dayanan, özünde dinsel olan edimde onaylanmış ve dışa vurulmuştur. Bu geçmişi anma pratiği, çoğu zaman, ayin biçiminde hayata geçirilir¹¹³”. Bu durumda, dinin değil dinsel çözümleme alanına girmiş oluruz. Ayinleştirilmiş geçmişi anma pratiği, diye belirtir Daniele Hervieu-Leger, aynı zamanda da,

dinsel olmayan ayinsellerin dinsel boyutunu oluşturuca nite-
liktedir; tabii (hep gücöl olan) bu boyutun güncelleşmesi/ger-
çekleşmesi koşuluyla: böylece, siyasal ayinsellik, temel işlevi-
nin kökenlerin utkulu anısının mevcudiyetini sıradan siyasal
yaşamın içinde yeniden kurmak olduğu her durumda, özgül
olarak dinsel bir boyut kazanır.¹¹⁴

Geçmiş anmanın, dinsel tanımadaki bu rolü Daniele Her-
veu-Leger’in çözümlemesini tam da Durkheimcı bir bakış
açasında konumlandırır (Durkheim için, Hristiyanların
İsa’nın yaşamının belli başlı tarihlerini kutlamalarının, Yahu-
dilerin Mısır’dan çıkışı kutlamalarının, ya da yurttaşların
ulusal tarihin önemli bir anını kutlamalarının, özellikle an-

¹¹² A.g.y., s. 179.

¹¹³ A.g.y., s. 180.

¹¹⁴ A.g.y.

manın burada oynadığı rol açısından aynı nitelikte olgular olduğu anımsanacaktır¹¹⁵). Yazarın buradan, dipnot biçiminde,¹¹⁶ çıkardığı sonuç açıktır:

... her toplumsal, siyasal, hukuksal ya da diğer türden ayinsel, yol açabileceği benzeşimsel yakınlıklar ne olursa olsun, üstü kapalı bile olsa dinsel değildir: bir seçimin ya da parti kongresinin ayinsel, pek ender olarak dinsel çizgiler sunan siyasal ayinsellerdir, buna karşılık bir 1 Mayıs nümayişi örneğinde, dinsel boyut, gereğinde ayinselin siyasal boyutunun önüne geçerek kendini gösterebilir.

Buna Daniele Hervieu-Leger'nin yaptığı gibi, pek az ayinleşmiş ya da hiç ayinleşmemiş bir dinsel (bizatihi dinsel grubu, ayin-dışı bir geçmişi anma pratiğinin oluşturduğu, Protestanlığın saha tarikatlarını, Quaker'ları, Bahai'leri örnek verir) varolduğu da eklenirse, ayinsel pratiğin (Daniele Hervieu-Leger'nin ayıştırdığı iki veçhesiyle) dine göre özerk olduğu sonucuna varılabilir. Bu ayinsel pratik, tam da geçmişe göndermenin ancak geleceği çağrıştırmaya göre anlamı bulunan ve hedefi, tüm hedefi, yalnızca dünyevi ve insani olan siyasal eylemde kendini gösteren, hayata geçen ayindir.

¹¹⁵ Yine de Durkheim eylemle (performatif ayin) anma arasında ayırım yapar. Örneğin, başka bir çalışmada (*Génie du paganisme*, s. 42) alıntı yaptığım ve yorumladığım şu bölümü düşünelim: "...bir gün gelecek bizim toplumlarımız yeniden yaratıcı hareketlilik anlarını görecekler; o anlarda, bir süre insanlığa rehberlik görevi üstlenecek yeni idealler, yeni biçimler ortaya çıkacaklar ve bu anlar yaşandıktan sonra, insanlar onları zaman zaman düşüncede yeniden yaşamak, yani düzenli olarak meyvelerini yeniden canlandıran şölenler aracılığıyla arzusunu ayakta tutmak isteyecekler." (*Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1912, 1979 P.U.F. baskısında, s. 610.)

¹¹⁶ Daniele Hervieu-Léger, *A.g.y.*, s. 180.

Siyaset bugün de, dün neyse, odur, yani ayinseldir. Toplumsal ve dünyevi anlam verendir ve günümüzdeki bunalımı, aynı zamanda hem geçmişteki başarısızlıklarının sorumluluğunu taşımasına, hem de yeni uzamının ölçüsünü almamış olmasına bağlıdır. Bu açıdan, o başarısızlıklar ve çoğu zaman bunların sorumlusu tutulan “kâhinlik” kavramını — bunda, ister Vincent Descombes gibi bir tür özerklik sarhoşluğu, ister Emmanuel Terray gibi bir “dinsel sapma” görelim — düşünmek yararlı olacaktır. Terray, yakın bir geçmişte¹¹⁷, kimilerinin 1989’dan sonra sordukları sorulara değinmiş (ama, onun, bazı başka kişiler gibi, bunları kendi kendisine çok daha önce sorduğunu memnuniyetle teslim edeceğiz) ve o kişilerin yıllar yılı savunulamaz olanı mı savunduklarını düşünmüştür. Marksizmin bir aydınlar grubu tarafından denetlenen kapalı bir öğretiye dönüşmesi, yazara, militanların yabancılaşmalarının hem açıklayıcı hem de görünmez nedenlerinden biri olarak görünür. Daniele Hervieu-Leger bu görüş açısını gayet etkili bir biçimde özetler: “Bu müminler, kendi siyasal mülksüzleştirilmelerinin haklılığını, o mülksüzleşme, yukandan tanımlanan doğruya direnenleri bir araya toplayan Kötülük safıyla ölümüne mücadele halindeki iyilik safına aidiyetlerini kendi gözlerinde tasarlamalarını sağlayan bütünsel bir dünya görüşü içinde düşünüldüğünden dolayı, daha da iyi içselleştirmişlerdir. Emmanuel Terray’ın sunduğu biçimiyle Marksizmin “dinsel” sapması, siyasetin, onun özerk öz-kurumlanma yeteneğini yıkan bir iç sapmasıyla beslenir. Bu sapma, siyasetin kolektif seferberlik amacıyla kendini toplumsalın ve tarihin önceden yazılı doğrusu olarak

¹¹⁷ Emmanuel Terray, *Le Troisième jour du communisme*, Paris, Actes Sud, 1992.

sunduğu süreç içinde yer alır. İktidarın “şimdiden burada”sı, ütopyanın “henüz değil”ini yutmuştur.”¹¹⁸

Ayinsel olduğu ve genişletilmiş bir ayinsel düzenek içinde yer aldığından dolayı, siyaset mitle ilişkilidir. Her zaman için iki mit arasında konumlanır: tarihin kendisine ham ya da işlenmiş biçimde sunduğu mitler ile tarihi oluşturmak için kendisinin yaratması gerekenler arasında; bunlar da ortak bir yazgının kendilerine yüklediği bir anlam bağıyla bağlıdır. Yeni mitler eskilerini dönüştürdüğü takdirde (sırf, devrimci bir biçimde terimlerini tersine çevirmek için de olsa), o mitler siyasetin (ve siyasetin ayinsellerinin) bir anlam talebinden hareketle geçmişin gelecekle ilişkisini yönetme yeteneğine tanıklık eder. Ancak ayinin öndeki ve arddaki mitlerle pazarlığı çok naziktir; bu pazarlığın özgün çıkarlar ve tikel konjunktürlere göre hareket eden tarihsel edimcilerin harcı olduğunu bilerek, ayın/mit bağıntısının olabilecek serüvenlerini daha genel terimlerle aktarmayı deneyebiliriz. Mit, nesnesini oluşturduğu giderek daha öğretisel yorumlardan dolayı, önden, denetlenemez bir biçimde büyüyebilir ve ardına rücu edebilir, tarihi yeniden yapabilir, onu mitleştirebilir; o zaman ayinin denetiminin elinden kurtulur; tabii ayinin konusu görece ötekilikler ve özdeşliklerin işlenmesi olduğu takdirde... Terray’in Marksist sapmanın nedenleri arasında bilimle aranının bozulmasına (bu, her türden ötekine —kuşkusuz toplumsal ve kültürel ötekine, ama aynı zamanda da daha geniş olarak, kökten yeniliğe, bilimin yavaş yavaş, alçakgönüllülükle keşfettiği, tümüyle öteki olana da— her türden açılımı engelleyen çevrimsel kabul etkileri oluşturan bir bozulmadır)

¹¹⁸ Danièle Hervieu-Léger, A.g.y., s. 165.

ve bireyin unutulmasına (unutulması, gerçek bir düşünce kısa-devresi oluşturarak, kesin bir biçimde mutlak olarak kavranan kolektif kimliklerin kasılmasına yol açarı, nihai ya da ilk "öteki" olarak birey) verdiği önemin işaret ettiği de budur.

Günümüzde mitin, bunun tersine, arddan çürümesinden ve tarihin anlam yitirmesinin geleceğin düşüncesi ve işlenmesini tehlikeye düşürmesinden korkulabilir. Ancak son ve ölüm izleğiyle (tarihin, ideolojilerin, büyük anlatıların sonu, insanın ölümü, dinin sonu) bunun bölümssel tamamlayıcısı olarak tersi izleğin (geri dönüş) modasıyla birlikte, çağdaş düşüncede açılan perspektiflerin genişliği de dikkatimizi çekebilir: bunları araştıranlar da mit dilini konuşuyorlar. Dolaısıyla, kendi kendimize, meşru olarak, çağdaş düşüncenin çeşitli düzlemlerde düzenlediği mitin yasının tutulmasının, bizim dünün körleşmiş militanlarına benzer bir biçimde önden arda akım hareketini algılayamadığımız daha kapsayıcı bir mitin parçası olup olmadığını sorabiliriz.¹¹⁹

Bu görünüm altında "son"a ilişkin kuramları, mitin, ayının yönetmekle görevli olduğu gerçeği tasarladığı, çeşitli ve belki de karşıt biçimlerin ek bir görüntüsünden başka bir şey olmayacaklarıdır. İnsanlık tarihinin gezegen uzamına açılması, bu tarihin konusunu oluşturduğu tasarımlarda, şimdilik, ancak yas —yiten hayaller için tutulan yas— ya da kutlama —kurulan oydaşmanın kutlanması— biçiminde belirebilirler. Bu kuramlar, her halükârda miti gömdüklerine inanırlar.

¹¹⁹ Buna koşut olarak, bugün ekonomilerini kurtarmak ve belli bir vadede rekabet edebilir kılma için pek çok Güney ve Doğu ülkesine dayatılan "çabalar"ın, eskiden torunlarının yararlanacakları sosyalizmi inşa eden kuşaklardan istenen fedakârlıkları çağrıştırp çağrıştırmadığını kendi kendimize sorabiliriz.

Ancak mit de ayin de hiçbir zaman tam olarak ölmezler: olsa olsa, düş eylemin yerini aldığı anda, ya da tersine, eylem aşın otomatik ve sıradan bir hal aldığı anda, birinin ötekînin yerine geçtiği görülür. Siyasal ayin ise daha geniş bir düzene dâhilinde yaşama geçtiği için, kimi zaman, önünde ya da ardında kendi varlığını ve tasarsını kuran mitlerin iyice uzatılmış gibi görünür. Ancak önün sorumluları meşrulukla erekliliğin temsil edilebilir ve temsil edilmiş olması gerektiğini ve bunu unuttukları takdirde tarihin ve toplum halindeki insanların bunu anımsatmayı üstleneceklerini bilirler.

BEŞİNCİ BÖLÜM

YENİ DÜNYALAR

Nihayet çağdaşıktan söz edebiliyoruz ama dünyanın çeşitliliği her an yeniden oluşuyor: günün çelişkisi de bu. Dolayısıyla dünyadan değil dünyalardan söz etmemiz, ama bunların her birinin diğerleriyle iletişim içinde olduğunu, her birinin diğerleri hakkında en azından imajlara —belki de çarpıtılmış, deforme edilmiş, bozulmuş, kimi zaman bunları kabul edenler tarafından ilk önce kendilerinden söz eden çizgi ve izlekleri arayan, hatta bunları icat edenler tarafından yeniden oluşturulan, yine de göndermeye dayalı niteliği şüphe götürmeyen, yani hiç kimsenin bir diğerinin varlığından şüphe duymayacağı biçimde mevcut olan imajlar— sahip olduğunu bilmemiz gerekir. En katı biçimde yok edilmez ve dokunulmaz bir kimlik iddiasında olanlar bile güçlerini ve kanaatlerini, ancak dayanılmaz gerçekliğinden kurtulabilmek için mitleştirdikleri bir öteki'nin imajına karşı çıkışlarından alırlar.

Bugün, antropolojinin tüm aktüelliği ve zorluğu “çağdaş” sıfatının içerdiği tekil ile nitelediği dünyaların çoğulluğunun bir arada varolmasından kaynaklanmaktadır. Hatta dünyala-

nın çoğulluğu da birçok anlamda kavranmalıdır. Uluslar, başka dünyalara göre dünyalar oluştururlar; uluslardan oluşan birlik ya da konfederasyonlar, terimin aynı siyasal anlamında dünyalar oluşturmaya çalışırlar. Böylece Rus ya da Sovyet dünyasından söz edilmiştir, şimdi de hâlâ Batı dünyasından söz ediliyor. Siyasal ve coğrafi tanımlarından sıyrıldığında, bu kavram, tıpkı toplum ya da kültür gibi sorunlu bir hal alır. Ayrıca, bunlarla aynı sistematik düşünüm çabasını göstermemiştir ve her toplumun (ya da terimin siyasal anlamıyla her "dünya"nın) birkaç dünyadan oluştuğunu saptamak için genel kullanımın izinden gitmek gerekir: "dünya adamları",* her ne kadar "dünya adamı" ile de aristokrat değilse bile, pek kalabalık değillerdir ve ilkesel olarak işçi ya da köylü dünyasından gelmezler. Burada, "dünya" terimi "sınıf" teriminin bir tür yumuşak (daha az kuramlaşmış) ikamesi olarak kullanılmıştır. Yine dünya fikri, her zaman tekillik ve görece özerklik fikrine, ayıncı çizgilerin kesinliğine gönderide bulunur. Ayrıca aynı terimin, belli bir etkinliği ve bunun ötesinde bazı alışkanlıkları, göndermeleri ve değerleri paylaşan topluluktan belirtmekte kullanıldığını da görürüz: böylece finans ya da spor dünyasından söz edilir. Toplum bilimciler, yakın bir geçmişte, bu terimin anlamını yayarak büyüklüklerin kendilerine göre ölçüldüğü değerleri belirtecek duruma getirmişlerdir.¹²⁰ Sınırlar ve bloklar fikri ve gerçekliğine karşı oluşmuş olan "dünya vatandaşı" ifadesine ilişkin anımızı henüz yitirmediğimizden, bu çeşitlilik ve türdeşizlik saptamasının ötesinde, onun altında yatan çelişki ve zorunlu-

* Fransızca'da bu terim, sosyetik kişiler anlamında kullanılır (ç.n.).

¹²⁰ Luc Boltanski ve Laurent Thévenot, *De la justification: les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991.

leri paylaşmaz: yalnızca belli yönlerle göre aynı dünyaya aittirler (ne işçi, ne köylü ne de sanat dünyası türdeşler).

Böylece antropoloji, günümüzde, birbiriyle çelişkili iki meydan okumayla karşı karşıyadır. Bunlardan ilki, bizim çağdaşlığımızı oluşturan tüm büyük olayların (kentsel dokunun yayılması, ulaşım ve iletişim şebekelerinin çoğalması, kimi kültürel göndermelerin tekbiçimleşmesi, bilgilendirmenin ve görüntünün dünya yüzeyine yayılması) her birimizin çevresiyle ("çevre" ya da "çevreleyen ortam" da, "yakın" ve "uzak" arasındaki mesafenin görkemli bir biçimde küçüldüğü andan itibaren, bizatihi duyumsanabilir biçimde evrim uğrayan kategorilerdir) sürdürülebileceği ilişkinin doğasını dönüştürmelerinden kaynaklanır. Öteki kategorisi, bu olaylar onu indirgeme ya da silme eğilimi gösterirlerse, doğrudukları sonuçlardan bazılarının (yabancı düşmanlığı, ırkçılık, kimlik fobisi) tersine, onu yalnızca katılaştırma değil, düşünülmez, simgeleştirilmez kılma eğilimi göstermelerinden dolayı yeniden oluşur —bu da, tarihte benzerleri bulan cinsten olası cinnetlere yol açar.

Başka bir çalışmada¹²¹ her kimliğin/özdeşliğin, çeşitli ötekiliklerle uzlaşma yoluyla kurulduğunu ve dolayısıyla, bir kimlik bunalımına bağlıymış gibi sunulan olayların ardında, daha da derin bir bunalımın, bir ötekilik bunalımının olduğunu saptamaya çalışmıştık. Bireyler ya da gruplar, bir öteki düşüncesi geliştirmeyi beceremedikleri için bunalıma girerler. Bu açıdan, biz bugün gerçekten de bir acil durumun içindeyiz: daha kesin bir biçimde söylemek gerekirse, eğer bugün bir "acil durum antropolojisi"nden söz edilebilirse (henüz yakın sayılacak bir geçmişte, "son vahşiler"e ilişkin ince-

¹²¹ *Le Sens des autres*, Paris, Fayard, 1994.

leme konusunda kullanılan “acil durum etnografisi” ifadesine benzetmek için bu terimi kullanıyoruz), bu, kimi çağdaş olayların (köktendincilikler, milliyetçilikler, devlet krizi, “ara gruplar”ın bunalımı, dünyanın “gösteriye dönüştürülmesi” ve anlamlı bir biçimde moda olan Fransızca “exclusion” teriminin açıklamaya çalıştığı diğer tezahürler) dile getirdiği genelleşmiş ötekilik bunalımının saptanmasından hareket edecektir. “Ötekilik bunalımı” demek, terimin antropolojik anlamıyla “anlam bunalımı” demektir ve antropoloji, gayet doğal olarak, bugüne kadar “kültürel temas” ya da “egemenlik” gibi kavramlardan hareketle sömürge türünden durumlardaki tezahürlerini incelediği çağdaşlığı bütünüyle etkisi altına almış görünen bu anlam eksikliklerini incelemeye davet edilir.

İkinci meydan okuma, “üstmodernlik” durumunda etnolojinin geleneksel olarak bağlandığı, yeri belirlenmiş ve simgeselleşmiş gerçekliklerin silinmesiyle ilişkilidir. Antropolog, yeniden “acil durum etnografisi”nin tuzaklarına düşmemek ve yok olmakta azınlık kalelerinin dert küpü bilimi olarak görülmeyi reddetmek istiyorsa, kendisini az önce değiştiğimiz olayların merkezine taşımak, “anlam bunalımı”nu, “ötekilik bunalımı”nu, en çeşitli ve belki de en beklenmeyen biçimleriyle her ortaya çıktığı yerde incelemek zorundadır. Eski yerlerin mitsel izinin yitip gittiği noktada, yeni dünyaların kavşağında sahalar seçmesi ve nesneler/konular oluşturmaları gerekir.

Ne var ki, antropolog bunu yapmak için kimi nirengi noktalarından yoksun değildir; bilanço ve açılım biçimindeki bu

* “Dışla(n)ma” (ç.n.).

manifestoyu, işte bunlardan bazılarına değinerek bitirmek istiyoruz.

Dolayısıyla, sözü bitirmek için, yenilikleri tabii ki tamamen görece olan ve ancak kendilerine çok kısa zamandır çevrilen bakışın doğasından kaynaklanan üç “yeni dünya”ya değineceğiz: Amerikalıların etkileşimciliğinin şurada burada yarattığı etkilerden bağımsız olarak, birkaç yıldır Fransız toplum bilimlerinin şu önümüzdeki Durkheimcı sahnesine girmiş olan birey; sömürgeleştirme ya da Yeni Dünya’da tehcir sonrasında oluşan ve yenilenmeleri ya da şimdiki yaygınlıkları üzerine kendi kendimize yeniden sorular sorabileceğimiz dinsel olaylar; son olarak da, pek çok sorgulamanın konusunu oluşturan, tam da doğasına ve sınırlarına ilişkin bir şüphenin doğduğu şu dönemde kent — sanki kent uzamı yeryüzünün birleşmiş uzamının ortaya çıkardığı tüm soruların taşıyıcısıymış gibi — bir dünya mıdır yoksa dünya bir kente mi dönüşmektedir?

Fransa’da bireyin toplum bilimleri alanına yeniden dâhil edilmesini Michel Foucault’ya atfetmek gerekir. Gerçekten de Foucault, kendisini kurumsal aygıtlar ve resmi normların heryerdeliğiyle karşı karşıya getiren delilik, cinsellik, hapsedane üzerine çalışmalarıyla engeli aşmak ve eylem kiplerini çözümlemek istemiştir. *Cinselliğin Tarihi* 1. ciltte¹²² şöyle yazar:

iktidar bağlamında çözümlemede, başlangıç verileri için devletin egemenliğini, yasa biçimlerini ya da bir tahakkümün büttünsel birliğini ortaya koymamak gerekir: bunlar, iktidarın nihai biçimlerinden başkaca bir şey değillerdir.

¹²² Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, 1. cilt, çev. Hülya Tufan, Aynnt Yayınları, 2012 (4. basım), İstanbul.

teau'nun ilgilendiği uzamsal girişimlerin kara bir versiyonudur.

Antropolojik bakışta, birey, bu bakış kuruma sırt çevirdiği ve kültürü, tekillikleri anlayabilmek için hareket noktasını oluşturan bütünlük olarak görmeyi bıraktığı andan itibaren, yeniden ortaya çıkmıştır.

Ancak bireyin, aynı zamanda, tasarımlara ve bunların etkililiğine ilgi gösteren saha etnologlarının kaygılarında da yeniden ortaya çıktığını görürüz; sanki birey, ya da bireysel bilinç, bugün etnologun incelemeyi görev edindiği nesnelerin ve onu yerleştirdiği uzamların içinde büyük bir yer tutmuş gibi... Tasarımların bireysel olarak geliştirilmesi, ara belagatlerin zayıfladıkları ve düzenlerini yitirdikleri bir dönemde yaşadığımızdan dolayı, büsbütün ciddi bir biçimde dikkate alınmalıdır. "Ara belagatler"den, geçmişte dünyaya bir anlam —yani ötekilerle bağıntılara kurulu bir entelektüel ve simgesel statü— vermiş olan, hem geleneksel evrenbilimleri, hem de modern toplumların ara gruplarını (sendikalar, partiler, ...) anlıyoruz. Bireye başvurma zorunluluğu, böylece, bugün deneysel bir saptama ve bir yöntem zorunluluğudur.

Bu zorunluluğu, örneğin çağımızın özelliğini oluşturan kenar-kentsel (*périurbain*) uzamlarla ilgilendiğinde yaptığı gibi, Gérard Althabe'dan iyi hiç kimse dile getirmiyor. Ona göre, soruşturma, kendisinin "iletişim olayları" olarak adlandırdıklarından (bunlar görüşmeler, toplantılar, basit gözlemler olabilir) oluşan bir çerçevedir. Ancak toplumsal yaşamın taraflarından her biri bir "iletişim uzamları" bolluğunun etkililiğindedir:

O ürkülen bireysel özne sorunu işte o zaman ortaya çıkar. Etnolog ve muhatapları, tarafların her birinin bakış açısından kısmi olan bir durum içinde yer alırlar; içlerinden her biri bir

iletifim uzamları çokluğunun kesişmesindedir ve kendisini ötekilerin uzak tutulduğu bir özel alanda korumaya alır. Sonuç olarak, bir öznenin incelenen toplumsal oyuna katılma yordamı, o toplumsal oyunun içinden, araştırmanın olup bittiği iletifim uzamından tatmin edici biçimde kavranamaz. Soruşturmanın,  z  iletifim değil de, bunun edimcileri durumundaki özneler olan bir devamı devreye girer.¹²⁴

Uzun süreli görüşme, işte o zaman bir zorunluğa dönüşür. G r şmeciy le başbaşa kaldığında, görüşülen kişi yaşamının anlatısı ve tasarımını oluşturur; ait olduğu durumları birlik haline getirir, düzene ve hiyerarşiye sokar. Ötekilerin kendisine ilişkin tasarımlarıyla bütünleşen, kendine ait bir imge/imaj kurar. Kendisini bir toplumsal edimci olarak üretir ve şunu da ekleyebiliriz ki, aynı anda da içinde yaşadığı toplumun bir imgesini/imajını önerir.

Bu bütünleştirme etkileri, bugün giderek daha çok bireylerin işi olmuştur. Bireylerarası iletifim koşullarının bunda bir payı varsa, onlar konusunda da modernliğin yeni uzamlarına ve özellikle de kendilerine tekabül eden yeni hareketliliklere değinmek gerekir. G rard Althabe ve ekibi, pazarlar, kahveler, barlar gibi, öznelerin yalnızca geçip gittiği tikel iletifim alanlarıyla da ilgilenmişlerdir; kendilerinden uzak tutukları bağlama (kent, aile, iş) oranları, bunlara, “başka yerler” olarak oluşan uzamlar der G rard Althabe. Günümüzde, yeri olmayan, ya da geleneksel olarak etnolojinin incelediklerine göre başka türlü yeri olan pek çok olay (televizyon, genel olarak medyalar, reklam görüntüleri, aktüalite, ...) uzamsal istikrarsızlığı ve skala değişimlerini doruğuna vardırırlar. Bu olaylar, özünde, antropolojik açıdan  ağdaş  elişi olan bir

¹²⁴ G rard Althabe, “Ethnologie du contemporain et enqu tes de terrain”, *Terrain*, 14, Mart 1990, s. 131.

çelişkiyle çakışılar: doğruları yerel değildir (medyatikleşmiş mesaj ve görüntüler herhangi birini tüm dünyayla ilişkiye sokarlar) ancak dolaysız anlamları (kurulmasını sağladıkları bağıntı türü) kolektif olmaktan çok bireyseldir. Bireysel bütünleştirme etkilerinin gerçekleşmesini kolaylaştırırlar. Her biri dünyanın bütünüyle ilişkidedir ya da öyle olduğunu sanır. Hiçbir ara belagat, artık bireyi yeryüzünün biçimsiz bütünüyle ya da —ki, bu da aynı kapıya çıkar— kendi yalnızlığının başdöndürücü görüntüsüyle doğrudan bir karşılaşmadan koruyamaz.

Bu bireysellik ve yalnızlık sınavı, kimi yönleriyle sömürge ya da köle halkların yaşadığı bir sınavı anımsatır. Bireysel boyut, gerçekten de, antropologların sömürgecilik ve sömürgecilik-sonrası ortamında, ya da kölelik dönemi Amerika'sında inceledikleri tüm tapınçlarda temeldir. Ancak antropologlar, bu fenomenleri oluşturuncağına rağmen, o boyuta gereken değeri vermemiş gibidirler. Daha doğrusu, girişimleri ve eylemi görkemli biçimde tekil bir ulvi göreve karşılık veren tapınç görevlilerinin (Afrikalı peygamberler, Brezilyalı aziz anaları) özgün, hatta çarpıcı niteliğinden etkilenmiş ve bunların, aynı zamanda da hastaları olan müminlerinin tekil güzergâhlanna daha az dikkat etmiş gibidirler. Halbuki sömürgecilik durumunda doğmuş olan tapınçların temel çizgilerinden biri de budur: Amerika'da, kölelerde oluşan tapınçlar, en yapılanmış ve güçlü siyasal örgütlenmelere (*Yoruba* ve *Fon* krallıkları) bağlı Afrika tanrılarından şüphesiz bir şeyler almışlardır, ama kendilerine yeni temeller kurar, yeni kümeler geliştirir, özellikle de gerek bizatihi örgütte, gerek müridlerin toplanmasında, bireylere geniş bir inisiyatif bırakırlar. *Yoruba* ve *Fon* dinlerinin, ancak kendisine gönderme yapıla-

rak kavranabileceği siyasal-toplumsal örgütlenme burada yoktur ve tapınçlar, her ne kadar birleşim [sentez] ve birleşmeye eğilim duyarlarsa da, sorumlularının ve müridlerinin bireyciliğinden ötürü bundan korunur ya da uzaklaşırlar. Afrika'ya baktığımızda, Fildişi sahilindeki k hincilikler türünden hareketler, etnik-kültürel grupların *bizatihi* i  örgütlenmelerinin ve birbirleri arasındaki ilişkilerin anlamının anahatlarını buldukları evrenbilimleri mahkûm ederler. Bu evrenbilimlerin zayıflaması, kimi zaman çökmesi (kente göç gibi kimi olaylar bunu hızlandırabilir) yöntemlerin, özellikle de sağıltıcı yardımlar ve dinsel katılımların genel bir bireyselleşmesi sonucunu doğurur. Koşut olarak, bu bireyciliğin, günümüz tapın larının pek çoğunun ayıncı özelliği olduğunu görebiliriz; protestan saha dinlerinde ( rneğin, bugün evanjelistler ve televizyonla olan bireysel ilişkinin ne olduğuna dair en azından bir şeyler söyleyen tele-evanjelistlerde) bu iyice açık olmakla birlikte, ibadetle ilişkilerini kişisel duyarlılıklarına göre düzenleyen pek çok Katoliğin kendilerini sorgulamalarında da aynı şey mevcuttur. Buradan, ibadet edenlerin tapın larıyla ilişkisi açısından, "temas"tan doğan tapınçların güncel durumu geniş çapta öncelediğini — bunların, kolektif tasarımların gücüne duyarlı ortamlarda ortaya  kmaları, durumu daha da dikkat çekici kılar—  ıkarabiliriz.

Bu  nceleme özelliği, bize, temastan doğan tapın ları daha geniş olarak niteleyebilirmiş gibi geliyor ve bunu belirgin bir örnekle göstermeye çalışacağız: Fildişi Sahili'ndeki kâhinler örneğiyle. Fildişi Sahili kâhinlerinin, bir anlamda gerçek peygamberler olduğunu ve mesajlarının, hiç şüphesiz kendilerinin de kavrayamadığı ve ayrıca bugünün antropologlarının, d n n antropologlarından daha iyi değerlendirebileceği bir  nceleme değer olduğunu anıştırmak istiyoruz.

Dolayısıyla üzerinde uzun yıllar çalışmış olduğumuz bir örneği kısaca ele almak istiyoruz: Fildişi Sahili'nin sağaltıcı kâhinleri, daha geniş olarak da Afrikalı kâhinler. Ama bunu yeni bir perspektifle yapmak amacındayız. Antropolojik literatürde, Avrupalıların gelişinden sonraki dinsel hareketleri onların mevcudiyetine tepki olarak inceleme alışkanlığı uzun süre devam etti ve bu bakışın gayet sağlam dayanakları vardı. Ancak böyle yaparken, belli bir bakış açısına ayrıcalık tanınıyordu: gerçekten de, bu hareketler "bağdaştırmacı", yani geleneksel göndermelerle Hristiyan öğelerin bir karması olarak ele alınıyorlardı. Hatta karmının bileşimi bu hareketlerin siyasal oluşunu (geleceğini) açıklayabiliyordu. B.G.M. Sundkler, 1948 tarihli kitabında,¹²⁵ iki tür zenci Kilisesi arasında çok net bir ayrım yapıyordu: "Etyopya" türü ve "siyonist" tür. Birincisine, Hristiyanlığın en çok damgasını taşıyan, geleneğe yaptıkları göndermeleri olabildiğince sınırlı tutan kiliseler tekabül ediyordu. Bu nedenle geleneksel hiyerarşi tarafından çok iyi kabul görürlerdi ve Georges Balandier'nin belirttiği gibi¹²⁶ *Bantu* milliyetçiliğinin gelecekteki liderlerine en güzel eğitim ortamını sağladılar. İkinci türe ise daha "bağdaştırmacı" olarak sunulan ve Afrika geleneğinden, özellikle de sağaltıcı pratiklerden kaynaklanan, bireysel kehanetlerin ortaya çıkışını özendiren ve Afrika din biçimlerinin özgüllüğünü olumlayan hareketler tekabül ederdi. Balandier'nin, zenci kiliselerinin ayrımının, *Dutch Reformed Church* gibi kiliselerin beyazlara özgü dışlayıcılığına bir karşı-

¹²⁵ *Bantu Prophets in South Africa*, 2. basım, Londra, Oxford University Press.

¹²⁶ *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, 2. basım, Paris, P.U.F., 1963, s. 423.

lık olduğunu öne sürerek belirttiği üzere,¹²⁷ bu ayrım, *Bantu* bağlamıyla bağlantılı olarak geliştirilmiş olmasına karşın genelde başka bağlamlarda da uygulanabilir olarak kabul görmüştür.

Sundkler'in bu eski çözümlemeleri Afrika'da dinsel hareketlerin bugüne kadarki incelenme biçimlerine örnek oluşturur niteliktedir. O biçim ise, kısmen korudukları bir geçmişe ve bu geçmişle olan ilişkinin doğasından dolayı ("bağdaşmacılık"larının bileşimi) siyasal bir etkililiği var ya da yok olarak görünen bir şimdiki zamana göndermede bulunuyordu.

Şimdi Fildişi Sahili örneğimize dönelim. Sundkler'in ayrımı ve çözümlemelerinin birçoğu bu örneğe pek güzel uygulanır. Bu yüzyılda görülen ve bugün hâlâ geçerli olan Fildişi sahilindeki kehanet hareketleri, ilk kâhının, Harris'in, mesajı ve kişiliğine göre konumlanırlar. Eski Protestan, eski ilkokul öğretmeni, eski denizci, Amerikan-Liberya hükümetine başkaldırmış eski bir asi olan William Wade Harris, 1913 ve 1914'te Fildişi Sahili ve Gana'nın batı bölümünü katettiğinde, emeli bir kilise kurmak değildi. Binlerce lagün toplumu (*Aladian, Ebrie, Adyukru*) üyesinin "dönme" sini sağladı, ama onları katılmak istedikleri kilisenin seçiminde serbest bıraktı. Bununla birlikte, Fransızlar tarafından sınır-dışı edilmesini izleyen yıllarda, Sundkler'in kategorilerinin kısmen açıklayabildiği iki olaya tarık olundu.

Bir yandan Harrisçi bir kilisenin oluşmaya çalıştığı gözlemlendi. Harris tarafından başlatılan kiliseye katılım hareketinden ilk yararlananlar Katolikler olduysa da, Metodistler '20'li yıllarda çok etkin davrandılar ve 1926'da bir Fransız

¹²⁷ A.g.y., s. 425.

Metodisti olan rahip Benoit, Liberya'ya kadar giderek Harris'ten eski müridlerini Wesleyci Metodist kilisesine katılmaya davet eden bir mesaj aldı. Harris'ten suistimal yoluyla zorla alındığı düşünülen bu mesaj, ona sıkı sıkıya sadık kalmış kişilerin tepkisini doğurdu ve bu kişiler de onu ziyarete gittiler. Salomon Dagri ve Jona Ahui, Ebrie, özellikle de müritlerinin Katolik ve Protestanlar tarafından yeniden vaftiz edilmesine karşı çıkan Harris'ten yeni bir mesaj getirdiler. Salomon Dagri, Harris'in İncil'ini ve esasını devraldı, bunlar 1931'de, bugün hâlâ Harris kilisesinin ruhani başkanı olan Jona Ahui'ye geçtiler. Böylece, hiyerarşisi, ayini ve tapınaklarıyla, bugüne kadar tüm iddiası kendisinin de liyakatte Katolik ve Protestan kiliseleriyle eşit olarak kabulü olan, gerçek bir Kilise doğdu.

Ancak, öte yandan, daha özerk bir biçimde Harrisçi bir kilisenin kurulduğu dönemde, hepsi de yerel evrenbilimlere gönderme yapan sağaltıcı-kâhin olan ve bu kiliseye yakın ya da muhalif kâhinler ortaya çıkmaya başladılar. Amacımız burada bu kâhinlerin bir listesini çıkarmak değil. Çarpıcı olan nokta, bunların sayılabilecek giderek çoğalması ve bugün Fildişi Sahili'ndeki dinsel sahnenin, hatta şunu da eklemek gerekir ki, sağaltım ortamı ve kimi yönleriyle siyasal sahnenin kayda değer bir ögesi haline gelmeleridir. Bu kâhin bolluğu, Harris'ten çok daha önce Fildişi Sahili'nde sık sık rastlanmıştır olan bir "fetiş" çevresinde oluşmuş tapınçların bolluğunu anımsatabilir —bu da ülkeyi Hristiyanlık öncesine yaklaştırdı. Bu çoğalma hem kadınlara, hem erkeklere ilişkindir (Maria Lalou gibi büyük bir kadın kâhin, özellikle etnolog Denise Paulme tarafından incelenmiştir). Bu bütünsel kâhinlik hareketinin içindeki birçok akım, ayrıca birbirinden farklılaşır: sa-

ğaltıcı-kâhin akımlarından biri, geniş ölçüde, hastalığın çoğunlukla büyücülüğün saldırılarına ba lanan yorumuyla ilgilenir; ikinci bir akım, daha çok doğurganlık sorunlarıyla ilgilenir. Bunlar yalnızca, birtakım başka farklılıklar  rt n e ilimsel farklılıklardır: büyücülükle mücadele izle i, doğurganlığı koruma ya da yeniden sağlamaya ilişkin ayinlere oranla, Harrisçi kiliseye katılım açısından daha uygundur. Tapın  yaratıcılar, yeni bir ayin getiren kâhinler, Sundkler'in sınıflandırmasını ele alacak olursak, kâhinlerin en "siyonist" olanlarıdır: Birçok yapıtta incelenen ve Jean Rouch tarafından filme  ekilen¹²⁸ Albert Atcho gibi bir kâhin, her şeyden önce büyücülük ve sa altımla ilgileniyordu (bunlar dışında, diğerlerinden farklı olmayan bir Harris iydi); Jean-Paul Colleyn tarafından filme  ekilen¹²⁹ başkaları, örneğin k y , katedrali ve cemaati Alladian ve Avikam yörelerinin basamaklar halinde denize inen yöresinde konumlanan ve *Papa Nouveau* (Yeni Baba) lakabıyla anılan Dagri Njava, ya da *a fortiori* Kokangha, kendisini zencilerle ilgilenmek için dünyaya geri dönen İsa olarak sunan Baoule, bunlar hep Hristiyanlık  ncesi   elere geniş çapta göndermede bulunan —her ne kadar bu durum Kokangha konusunda çelişkili g r n  bile— yeni bir din kurarlar. Zamanında sömürgeci mercilere, şimdi de ulusal mercilere en ku kulu görünen kişilerin bu son akıma ba lı kişiler olması anlamlıdır.

¹²⁸ Jean Rouch, *Monsieur Albert, proph te* (1963).

¹²⁹ *N' piti, la rancune et le proph te* (1984; yöneten: Jean-Pierre Colleyn ve M. Bonmariage; antropolog: Marc Aug ).

Proph tes en leur pays (1988; yöneten: J.-P. Colleyn; antropologlar: M. Aug , J.-P. Dozon, M. Tour ).

Sonuçta, bugün karmaşık bir durumla karşı karşıya olduğumuz ortaya çıkar: bir yandan, ülkenin, bunu olası bir baskı grubu, bir siyasal araç olarak gören genç kadrolarının dâhil olduğu, ancak bazı (Albert Atcho soyundan) sağaltıcı-kâhinin de bağlı olduğu güçlenmiş bir Harrisçi kilise; öte yandan, kimileri Papa Nouveau gibi iyice eski, kimileri ise daha yeni çok sayıda tekil kâhin kişilikler. Siyasal olarak bunlar aşın derecede çeşitlidirler: bazıları kendilerini hükümet yanlısı olarak sunarlar, daha başkaları, Fildişi Sahili'nde çok-partililiğin doğuşundan beri az ya da çok bir muhalefet partisini bağlamışlardır; hatta içlerinden biri, bakanları ve Fildişi Sahili Başpiskoposunu büyücü olarak ifşa ettiğinden ötürü, bir süre evinde zorunlu ikamet cezası almıştır. Hepsi tapınç yaratıcısı olsalar bile, kesin dinsel açıdan, birbirlerinden net biçimde farklıdırlar: ortak yanları, farklı derecelerde de olsa, Harris'e yapılan göndermeyi unutmaları ve bir sağaltıcı ve karşı-büyücü pratiktir; ancak bunun dışında dikkate değer bir çeşitlilik görüntüsü sunarlar (bu görüntü kimi zaman çok güzeldir). Tümü de kurdukları düzeneğin merkezindedir, ancak kimileri kendilerini Hristiyanların ya da Müslümanların tannısının yakını olarak tanımlar (eskiden Katolik, bugün ise Müslüman olan Adyukru kâhini Odjo, bir başka kâhinin Papa Nouveau'nun müridi olan erkek kardeşiyle birlikte yarattığı tapıncı kutsar). Buna karşılık kimileri, giderek paganizme doğru bir dönüşü gerçekleştirme yolundadırlar (iktidarla sorunlar yaşamış olan Koudou Jeannot, doğduğu köyde, birkaç yıl önce ölen erkek kardeşi adına bir tapınç oluşturmaktadır; bu ciddi bir başarıyla karşılaşan ve kendi açısından çok gelişkin bir pagan icadının konusunu oluşturan bir doğurganlık tapmadır).

Böylece iki “bağdaşmacılık” modeli Fildişi Sahili’ndeki tapınçlara uygulanabilir. “ılımlı bağdaşmacılık”, kabul gören bir kilisenin yaratılmasıyla sonuçlanır. Daha  ok Hristiyanlık  ncesi göndermeleriyle yüklü “bağdaşmacılık”larsa, az ya da çok renkli bir görünümle özgünlük ya da siyasal otoritelere karşı muhalefet tohumlarını taşıma konumunda olan bir tapınçlar çokluğunun bol renkli tablosunu oluştururlar.

Ancak bu model birçok soruyu yanıtız bırakmaktadır. Bunlardan ilki tarihsel boyuttadır: kehanet hareketleri sömürgecilikle birlikte ortaya çıkar, ama ulusal bağımsızlıktan sonra da yaşamlarını s rd r rl r. Hatta hangi modele bağı olurlarsa olsunlar sağıaltıcı-kâhinlerin etkinliğı, bugün belki dünkünden daha fazladır. Dolayısıyla bunlar yalnızca siyasal terimlerle ve bağımsızlıkların tarihsel vadesiyle tanımlanamazlar. İkinci olarak, en azından Fildişi Sahili’ndeki örneğinde, sağıaltım etkinliğıyle kehanet etkinliğinin birlikte varoluşu, iki hareket türü ayrımını yıkmasa bile göreceleştirir: Harriş  hiyerarşı, bizatihi sağıaltmaz ancak bu dünyevi ve henin de yükümlülüğünü üstlenen kendine ait k hinlere sahiptir — nitekim kiliseye karşı muhalefetler ve özerklik talepleri bunlar arasında ortaya çıkabilir.    nc  olarak, sağıaltıcı olarak kâhinler giderek artan bir talep konuşudurlar —bu anlamda da, bugün her zamankinden çok bir “toplum olgusu” oluştururlar— ama bu, bireyselleştik e çeşitlenen bir taleptir (bugün tüm “yeni felaketler”e, yani okulda başarıızlık, işsizlik ya da mesleki sorunlara ilişkin olabilir). Ayrı zamanda da değışken, istikrarsız bir taleptir bu: kâhinlerin müşterileri sadık değıldir, sahip oldukları rahatsızlığın gelişimine göre, zaman zaman farklı k hinlere, hastanelere ya da dispansere başvururlar. Son olarak da şunu belirtmek gerekir ki, kehanet

hareketinin bütünü bir mantık çemberinin içinde yer aldığı izlenimini verir: Harrisçi kilisenin en yakınları olanlar (özellikle de köylerin en ilerici gençleri, eğitim yapmış gençleri tarafından en yaşlıların sırtına yüklenen bir durgunluk nedeni olarak sunulan) büyücülüğü, ancak onu tarıtan söylemleri harfiyen ele alarak “işleyeyebilirler”. İlerleme adına büyücülükle mücadele ederlerken, onun varlığını resmen tasdik eder ve bu yönden geleneksel bir yorum tarzını desteklerler.

Şimdi de bu soruyu bir başka yoldan, giderek doğrulamaya çalışacağımız bir iddiadan yola çıkarak ele almayı deneyelim: kâhinler, eskiden de şimdi de gerçek “kâhin”dirler. Terim Afrika’da kullanılmaktadır. “Kâhin” Fildişi Sahili söz dağarcığının kullanılan bir terimidir ve basında “Kâhin X, dün yeni tapınağının açılışını yaptı” türünden manşetlere rastlanabilir. Bunlardan ilkinin, Harris’in, gerçekten de bir kâhin gibi görüldüğünü göstermek mümkündür ve bu yalnızca bazı vadelerin habercisi olmasından değil (“yedi yıl içinde zenciler beyazlar gibi olacak”), aynı zamanda da, daha derinlikli bir anlamda, genel bir durumla (Beyazların gelişile birlikte yeni bir dünya kurmanın zorunluluğu) bireysel yaşamlara ait olaylar ve kazalar arasında bir bağ kurmasındandır. Kâhin, aynı hareketin içinde hem kolektif yazgı, hem de tekil yazgıyı kapsıyordu (Harris’in vaazı ve kolektif vaftizi, kendiliklerinden hastalıkların iyileşmesi sonucunu doğuruyorlardı). Harrisçiliğin, sadık olsun ya da olmasınlar, ardılları da aynı söylemi korumaya ve daha teknik, bu anlamda da daha geleneksel bireysel sağaltımlar uyguladıklarında aktüalitenin anlamı üzerine genel bir düşünüm önermeye çalışacaklardır —çünkü bireysel hastalık bu aktüalitenin belirtilelerinden biri (örneğin ilerleme ruhunu frenleyen yalanın, hase-

tin ve kyskan lı ın bir cezası), iyileşme ise bu söylem ve bu d   n m n haklılı ının kanıtıydı: bir yönden kehanetin kanıtı, göstergesi ve ilk gerçekleşme-siydi. Kehanetin bu özgünlüğü kabul görür ve Fildişi Sahili'nde, k h n olma iddiasında bulunmayan sa altıcılar da vardır.

Ancak biraz daha ileri gitmek ve bizatihi k h nlerin hareketlerinin, bugün genelle mi  olan ve hepimizin payla tı ı bir konumun, yani gezegenimizin d nyasalla masının kehanetini değilse bile,  ncelenmesini olu turdu unu söylemek mümkündür. S m rgele mi  halklar, bunun deneyimini ilk ya ayanlardır, çünkü bu duruma maruz kalanlar ilk onlar olmuştur. Sömürgecilere gelince, onlar, evrimci modele az çok bulanmış ve bundan önce de evrensel bir uygarlık modelinin taşıyıcıları olduklarına kanaat getirmiş olduklarından, ötekilikte yalnızca kendi kimliklerinin ilkel ya da biçimi bozulmuş bir biçimini gördüler;  o ulluk ve farklılıkla ilişkileri, onların düşünce tarzını ve dünyayla ilişkilerini de i tirmede. Onlar, yalnızca bölgesel, kıyısal serüvenler yaşadılar. Evrensellikle ilişkileri hiçbir zaman gerçek bir  o ulluk deneyiminden geçmedi. Buna karşılık, s m rgele tirilenler, çoğunlukla da açılarıyla birlikte öteki'nin ke fine ilişkin ve bugün hepimize ortak olan üçlü bir deneyim yaşadılar: tarihin hızlanması, uzamın daralması ve yazgıların bireyselle mesi deneyimi.

Bu   l  deneyim, *Non-lieux*'de  a da lı ın ve  stmodernli in deneyimi olarak tanımladığımız şeye tekabül etmektedir.    a ırılı ın damgasını taşır: tarihi güçlükle d   n lebilir kılan bir olay çokluğu, çelişkili sonucu dünya uzamını bizim üzerimize kapatmak olan bir uzamsal imge ve göndermeler çokluğu — bundan, bireylerin tarihle ve Durk-

heim'in "aracı gruplar" olarak adlandırdığı şeylerle ilişkilerini kendiliklerinden düşünme zorunluluğunu kastediyoruz—ve büyük yorumlama sistemlerinin kendini belli etmiş olan yetersizlikleri. Tabii bugün bu üç aşınığa, onları olabilir ve kaçınılmaz kılan ulaşım, iletişim ve bilişim [enformasyon] araçlarının gelişmesini dikkate almadan değinemeyiz. Ancak, bence, keyfiliğe kaçmaksızın, sömürgeleşmiş halkların bunlarla ilk karşılaşmalar olduklarını ve kâhinlerin hareketleri ile genel olarak sömürgeleşmeye karşı tepki olarak çözümlenen tüm "siyasal-dinsel" hareketlerin, aynı zamanda ve hatta daha da çok, bugün yeryüzü çapında genelleşmiş ve herkes tarafından çağdaş olarak yaşanan durumun öncelemelerini oluşturduğunu düşünebiliriz. Tamamen açık olmak istiyorsak, şunu da ekleyebiliriz: bu çözümleme denemesi "post-modern" antropoloji olarak adlandırmanın uygun bulunduğu o Fransız-Kaliforniyalı rahatsızlığıyla bağlantılı değildir. Afrika'daki kâhinliklerin görkemli, çeşitli ve barok niteliği, bizleri daha çok, onları bizim en güncel deneyimlerimizle yakınlaştıran şeyi anlamaya davet etmektedir.

Sömürgeleşen açısından sömürgecilerin gelişi (ister sözcüğün yalın anlamıyla gelişleri, ister, Afrika örneğinde olduğu gibi, yüzyıllar boyunca sahillerde ticaret yaptıktan sonra, içerilere girmeleri söz konusu olsun) apaçık bir biçimde tarihin hızlanması sonucunu doğurur. Tarih fetih anına duyarlıdır: örneğin, Fildişi Sahili'nin güneyi bağlamında değişime ve buranın istikrar kazanmasıyla yükümlü askerlerin, Alladien, Adyukru ya da Ebrie şeflerini nasıl itaate zorladıklarını ve gerekli gördüklerinde, zor yoluyla bunların tartışma, ayak sürüme, uzlaşma, kısacası "zaman kazanma" yönündeki çabalarını yok ettiklerini görmek çok çarpıcıdır. Misyonerler de,

kendi yönlerinden —başka bir geçmiş ve başka söylemlere gönderme yapan— yeni zamanların geldiğini ve muhatap aldıkları yeni kuşağın geçmişinden, çocukluğundan kökten bir biçimde kopması gerektiğini —geri eşit sonuçlar elde etmediklerini de söylemeliyiz— anıştırır. Daha sonraları tüm gelişim izleği bu ivedilik ve hızlarına ilkesine dayandırılacaktır. Kâhinlik, öncelikle bu kopma ve bu ritim değişikliğinin bir ifadesidir. O da, kendi açısından, vadeleri çabuklaştırır ve yakında Yeni Dünya'ya doğru gerçek açılımın müjdesini verir. Kültürlerin eşitliliği dâhilinde tercih edilen ifadeler ne olursa olsun (ataların dönüşü de mümkün ve onaylanan bir başka ifadedir), o ifadeler, çeşitliliği dikkate alırlar. Aynı anda, eski evrenbilimlerin yeni olayları açıklamadaki yetersizliklerini de dikkate alırlar.

Zaman konusunda doğru olan, *a fortiori* ve daha da dolaysız olarak, uzam konusunda da doğrudur. Tüm kâhinlerin ortak yanı seyahat etmiş olmaları, hatta içlerinden bazılarının kökensel cemaatlerinden sürülmüş olmalarıdır. Tüm güzergâhları eylemlerini yönlendiren sezgiyi dile getirir:  z n, tikel evrenbilimlerin kapalı  leminin dışında olduğunu. Harris, burada da paradigmacıdır. Tıpkı diğer Grebo denizcileri gibi, Afrika kıyılarını dolaşmakla kalmamış, ayrıca Liberya valisiyle de karşılaşmıştır: bir anlamda, Amerika'dan dönen Afrikalıların kültürel olarak melezleşmiş iktidarının sınavından geçmiştir. İnsan uzamının yeni boyutunun deneyimini yaşamıştır ve Fildişi Sahili'ndeki güzergâhı, mantıksal olarak bu deneyimin devamında konumlanır: Tabu'dan, Altın Sahili'ndeki Axim'e, etnik gruplara, topraklara ya da kültürlere değil, toplanmış bireylere hitap eder. Tüm diğer kâhinler de aynı şeyi yapacaklardır. Kendilerine yapılan davetleri yanıt-

layarak, kimi zaman da bunlardan önce davranarak seyahat ederler ve “fetişler”i yakarak topraksal mantıkların izini silmeye çabalarlar. Ve bunların çoğunun, kendilerini kâhin olarak kabul ettirmeyi başardıklarında içinde mesajlarının doğrusunu yeniden kazıdıkları yerler kurdukları (bu sunak yerlerinden bazıları Fildişi Sahili’nde çok ünlüdür) doğruysa bile, bu yerler, herkese açık oldukları için uzamlarında bir grubun soy, evlilik ve doğum ilişkilerinin bileştiği geleneksel köylerden de, felaketin yeni çehrelerinin biçimlendiği kentlerden de ayrıştığından dolayı tarihsel öncüllerden yoksundurlar.

Kâhinlik çabasının anlamı en azından buradadır: her etnik kökenden, her sınıftan, hatta her ırk/renkten insanı “Yeni Kudüsler”de kabul etmek. Gerçekte, kimileri böylesine çeşitlenmiş bir yer yaratmakta başansızlığa uğrar ve her an kâhinden çok yerel kodamanlara, sağaltıcılara dönüşme riskosuyla karşılaşır. Hastaları, müritleri de kendi açılarından uzamsal nirengi noktalarının değiştiğinin kesin bilincine varırlar ve kendilerini “büyücü” kabul ettikleri mezheplerde, düşleri ve fantezilerinin küçülmüş uzamında ulaşım için kullandıkları uçaklar ve arabalardan söz ederler. “Şeytansı” uçak, füzeya da arabaların aştığı bu uzam, mezheplerin dilinde, günah çıkaran kişi Avrupa’daki göçmen işçi deneyimini aktardığında, gerçek uzamla birleşir.

Soy mantığı, hâlâ, çoğu zaman, bu hastalara, tüm anlamını köylerin, soyların ve paylaşılan evrenbiliminin tamamlanmamış uzamında bulan bir yorum türünü dayatmaya çalışır. Kâhinler, burada da iki ulvi görev arasında tereddüt ederler. Ve geleneksel terimleriyle kavranan (yerel olarak oldukça kısıtlı, katı bir yasaya itaat eden büyücülük suçlamala-

n dilinde) bir durumun basit yorumcuları oldukları görülse bile, özellikle de yalnız ve uzaktan gelmiş bireyler söz konusu olduğunda, onları, sonuçta ötekilere çevirdikleri endişeli ve suçlayıcı bakışı kendilerine çevirmeye davet ederek, rahatsızlıklarının sorumluluklarını onlara yüklediklerine de rastlanır. Bu hastalar, her şeyden önce bireydirler. Bunlar, gücünü yalnızca kendinden ve Tanrı'dan alan utkulu kâhinin karşıt ve bakışumlu çehresi olarak, o kâhinin yaratabilmiş olduğu kurumun tarafsız ve yeni uzamında rahatsızlıklarına bir yanıt ve bir çare ararlar. Ancak, sorgulanacak olsalar, onları oraya getiren ve eğer beklentileri konusunda düş kırıklığına uğrayıp da yeniden yola düşmek zorunda kalırlarsa, oradan uzaklaştıracak olan güzergâhın uzunluğu ve çeşitliliği ölçülebilir. Bu mutsuzluk güzergâhları, çağdaş Afrika'da bireyselliğin çehrelerinden birini çizerler.

Bu birkaç belirtmeyi şunu önererek toparlayacağız: her ne kadar günümüzün çağdaşlığı, tabii ki, yeryüzünün tüm toplumlarında aynı biçimde ele alınmıyorsa da (bundan epeyce uzaktayız), aynı terimlerle yorumlanmaya başlanıyor.

Eğer kâhinlerin sezgisinin, sömürgeci etkinin ötesinde, dış dünyaya ani açılımın —o etki bunun çaresi olmuştur— getirdiği bunalımı oluşturan boyutları algılama olduğunu kabul edersek, kehanet hareketlerinin hem çifanlamalı hem de sürekli yönlerine daha az şaşırırız. Bu hareketler, hiçbir zaman kurulu iktidara (önce sömürgeci sonra da ulusal iktidar) tarı muhalefet, ya da tersine, onunla işbirliği durumunda olmadılar. Siyasal bağımsızlık onların kehanetini onaylıyor ama bitirmiyordu. Açıklamaya çalıştıkları tarih, uzam ve bireysellik, bağımsızlıkla kesin biçimlerini alma sürecini bitirmemişti, hatta bundan çok uzaktaydı. Eğer biz kendi aç-

mızdan da tarihin hızlanmasını, yeryüzünün daralmasını ve bireyci atomlaşmayı denetleyememe duygusuna sahipsek, bu bizim bir anlamda vade hesaplarını tutan siyasal güçleri atlatan hareketleri daha iyi anlamamıza yardımcı olabilir; ne dinsel ne de siyasal içeriklerinin açıklayabildiği benzeri hareketleri (örneğin “Afro-Brezilya” hareketleri) anlamamıza da yardımcı olabilir; nihayet, çeşitli biçimlerde, çağdaş dünyanın bütününe istila eden pek çok dinsel yaratımın gerçek kapsamına dikkatimizi çekebilir.

Burada benimsemeye başladığımız bakış açısından, bağdaşmacılık kavramı tam anlamıyla kullanılabilir değildir. Kâhinlerin tapınçlarını biçimlendirmek için kullandıkları hammadde ne olursa olsun (ve bu konudaki eklektizmleri anlamlıdır), onlar her şeyden önce buluşçudurlar; nitekim kimi zaman göndermelerini, koşulların durumuna göre “tarihsel” olarak adlandırılan dinlere yönelik olarak geliştirebilirler. Aralarında varolan farklılıklar daha çok tarihle, uzamla ve bireyle (kendilerini çağdaşlığımızın gerçek kâhinlerine dönüştüren) ilişkiyi az ya da çok açık ifade etme biçimiyle bağlantılıdır.

Harrisçiliğin ve Fildişi Sahili’ndeki kâhinliğin tarihini bir başka bakış açısından ele alalım. Yüzyılımızdaki ve bugün hâlâ görülen az ya da çok tecrit edilmiş durumdaki kâhinlik tezahürlerinin tümünün paylaştığı şey, bunların kökenindeki bireylerin, hareketin yerel ve sınırlı niteliğini reddetme ve yadsıma istencidir. Bu tutum, özellikle Harris kilisesinde çok açıktır, ama her kâhin de kendisini ilgilendiren konuda aynı şeyi benimser, devlet tarafından resmen tanınmayı amaçlar; bir başka açıdan, ulusal hastane sistemiyle etkin ve resmi bir işbirliğini arzular ve nihayet tüm Fildişi Sahilliler,

tüm Afrikalılar, giderek tüm insanlık adına konuştuğunu iddia eder. Bu hareketlerin gizilgücü evrensellik iddialarıyla ka rılmaz bölünmeleri, sürekli yeniden üretilen toplumbilimsel  oğullukları arasındaki zıtlık — tam da, iki misli bireysel özelliklerinden ötürü — tanımlarının ayrılmaz bir parçasıdır, ancak kurulu siyasal iktidarın bu karşıtlığın ayakta tutulmasına  zen gösterdiğini de eklemek gerekir.  evresi bölgesel çerçeveyi aşmaya başlayan kâhin, şüpheli görülür; aynı biçimde, açıkça siyasal alana taşan kehanet de hoşg r lmez.

Bir başka deyişle, Afrika’daki k hinliklerin tarihi, genişletilmiş ayinsel düzenekleri — maddi altyapısı, ama özellikle de toplumbilimsel bileşenleri ilan edilen ereklere uygun olabilecek düzenekler— yerleştirmekteki g c s zl klerinin tarihidir. Gerektiğinde k hinlerden yararlanmasını ya da bunların etkilerini sınırlandırmasını bilen siyasal iktidar her zaman bu hedefin/kapsamın bilincinde olmuş ve örneğin ’60’lı, ’70’li yıllarda bir devlet bakanı ya da Abican valisinin, Bregbo cemaatinin, kâhin Albert Atcho’nun ayin yaptığı ř  ya da bu şöleninde sarf ettikleri sözleri duymak çok çarpıcı olmuştur: bu cemaatin temsil ettiği örneğe, kâhinin gelişme konusundaki yerel girişimlerine, hatta gerektiğinde ama biraz dikkatli bir biçimde hastalarına sağladığı rahatlığa, kısacası Bregbo’yu dikkate değer ama dar bir biçimde sınırlandırılmış kılan her ş ye saygı sunuluyordu.

Siyasal otorite, k hinliklerin yazgısallığı olarak adlandırılacak ş yi, bunların kurmayı başarabildikleri ayinsel düzeneklerin kısıtlı özelliğinde dile gelen k hinliklere içkin yazgısallığı yüreklendirir. Bu yazgısallık, insanlığın genel tarihini, yalnızca tikel bir tarihin doğrusunu dile getirdiği için (bu iki tarih arasındaki ilişkiyi açıkça anlatamamasına karşın)

önceleyen kâhinin, bizatihi mesajında yer alan bir çelişkiden doğar. Toplumbilimsel yönden çelişki, özellikle görkemli bir biçimde tezahür eder: bir kâhinin saygınlığı, müşteri kitlesinin bolluğuyla ölçülür. İyi kâhinler böylece pek çok müridi yanlarında tutanlardır (gerektiğinde bunları çalıştırlar, toprak verirler; kimileri iyileşebilmek için kendilerine gelmiş olan kadınları, kan ya da yardımcı olarak almışlardır): gerçekte, onlar için söz konusu olan, iyileşme [sağlığına kavuşma] ve toplumsal anlam arayışındaki bireylerin güzergâhı üzerinde basit bir geçiş noktası olmamaktır —çoğunlukla böyledirler. Ancak, bunlar aynı zamanda, kendilerine gelen hastaları da, onları çevreleyen zahmetli ve zor topluma geri yollamaktan tiksiniyorlar. Dolayısıyla, iyi kelam şehirde, kâhinin yerleşim alanından hareket ederek yayılmaz. Çok daha fazla rastlanan, kimi insanların kâhinlerin yanında bir “Yeni Kudüs” uzamında kavuştuğu inayet bannağının, günün coşku ve kaygıları karşısında, hem bir sığınak, hem de bir çıkmaz sokak olarak görülmesidir.

Kâhin, Harris’in kurucu mesajının etkisini genişletmek yerine, (özdeşleri her bir kâhinin tarihinde görülen bir ulvi görev anlatısı biçiminde) kendi özgün mitini geliştirmenin cazibesine her zaman karşı koyamaz: böylece, yerinde/anında geliştirdiği evrenbilime ve hastalarıyla müritlerinin uymasını istediği tikel ayine daha fazla ağırlık kazandırmayı amaçlar. Ancak bunu yaparken, zayıflamaları bireyi açıkça evrenbilimsel “etki”si olmayan bir dünya karşısında yapayalnız bırakan eski soy mantıklarına ikame olarak, ancak tarihsel mesajın yeniden üretilen yankıları ve tekil bir ayinselliğin tikel kipliklerinin ne pahasına olursa olsun bileştiği bir ayinsel uzlaşmayı koyar: bu ayinsellik kurucu mitle

(dolayısıyla Harris'in mitiyle) hiçbir ortak yanı olmayan ve o mitin genişliği ve kapsamını daraltan, hatta yerine kısaca ve en basit yoldan kalıplaşmış bir yaşam öyküsünün sanrılı anlatısını koyan yerelleşmiş bir tapındır.¹³⁰

Sezgiye mahkûm olan kâhin, dinleyici kitlesinin yerel niteliği ile mesajının evrensellik iddiası arasında bölünmüş durumdadır; aynı şekilde, tabii ki, mesajının genel kapsamıyla o mesajın içinde dile geldiği tikel durum arasındaki mesafeyi doldurmayı da başaramaz. Kısıtlı ayinsellikten genişletilmiş ayinselliğe geçmeyi başaramaz. Kendi doğrusunun, eğer varsa, hastalarından her birinin bağlandığı ve kendisinin bir son bulmaya çalıştığı anekdottan başka bir yerde olduğunu bilir, ancak o başka yere ilişkin ne bir imgeleme sahiptir, ne de orayı denetleyebilir. Biraz yukarıda değindiğimiz, kâhinsel öncelemin sınırı işte bu ölçülemezliktedir. Bir anlamda, tarihin tam da kâhini yakaladığı anda, o, söz konusu tarihin zihni açık, ama yaklaşık ve güçsüz/yetersiz bir tanığı olarak kalır. Harris miti bugün Fildişi Sahili tarihinin bir parçasıdır. Ancak kâhinlerin tapınları bunun ancak zayıflamış yankılarını oluştururlar. Bizatihi Harrisçi kiliseye gelince, maruz kaldığı düşünülen siyasal ele geçirme girişimlerine karşın, günün birinde kâhinlik kelamının ilk sonuçlanması ve ilk duracağı olarak görülmesinden şüphe edilebilir.

Afrika'da, Madagaskar'da ya da Amerika'da doğan sağaltıcı-dinsel hareketlerin içinden geçen, halen de geçmeyi sürdürenler aynı türden gerilim ve çelişkilerdir.¹³¹ Bunları dikka-

¹³⁰ "Kâhinlerin öngörüsü" kavramı üzerine, bkz. Fernando Gill, *Traité de l'évidence*, Grenoble, Jérôme Millon, 1993.

¹³¹ Özellikle de Gérard Althabe tarafından çığır açıcı bir kitapta (*Oppression et libération dans l'imaginaire*, Maspero, 1969) incelenmiş olan

te almak, belki antropologlar tarafından daha önceleri önerilen okumaların gözden geçirilmesi ve tamamlanmasını sağlar —bu da iki açıdan önemlidir: tümüyle dinsel ya da siyasal değil varoluşsal olan bu hareketlerin, geçmişteki ve bugünkü hedeflerini daha iyi anlamak ve bundan dolayı da bizim güncel çağdaşlığımızın çarpıcı görünümdeki tezahürlerini araştırmaya daha açık bir zihinle girişmek. Bunlardan birkaçına öylesine, her biri olası birer saha oluşturduklarından dolayı değineceğiz: tüm yeni tapınçlar ve tarihsel dinlerin içinde ya da dışında ulvi görevlerin bunalımıyla ters düşen metafizik bir coşkuyu dile getiren tüm sağaltıcı-dinsel tezahürler; bireylerin özel yaşamını dinsel sahnelemeleri çağnştırarak bir biçimde gösteriye dönüştürmeye çalışan tüm medyatik taşkınlıklar —bu durum, özellikle de bugün Amerikan televizyonunda, seçilen bazı kişiler bazı başka kişilerin ruhunu esir almış (ya da ruhları onlar tarafından esir alınmış) biçiminde sunulup kendilerini tanıttıklarında ve kimi zaman psikiyatristlerinin yardımı ve her zaman gösterişli bir sağduyu sahibi ama Amerikalı ve farklılıklara saygılı bir kadın sunucunun kışkırtıcı sorularıyla coşturularak kendi durumlarını rahatlıkla, sade ve doğal bir biçimde, bir anlamda salt ekranda görünmekle normalleşmiş olarak, seyirci ve televizyon seyircilerine sunduklarında iyice belirgindir. Burada açık olmak gerekir: tarikatlar ya da “talk-show”lar antropoloğu marjinal olaylar olarak değil, açmılayıcı, ele verici olaylar olarak ilgi-

tromba olayı, Brezilya’daki umbanda tapınıcı (Véronique Boyer, *Femmes et cultes de possession au Brésil*, L’Harmattan, 1993) ya da umbanda ya da kandomble’den daha az bilinen bir tapınıcı, Maria Lionza tapınıcı (Daisy Barretto, “Plasticité et résistance: le mythe et le culte de Maria Lionza au Venezuela”, *Grandhiva*, 15, 1994) aklımıza geliyor.

lendirirler; çünkü bunlar yeni bir normalliğin, gündelik yaşamın kaygıları, sorgulamaları ve simgesel yeniden oluşumlarının içinden geçerek bir gösteri biçiminde dile geldiği bir normalliğin en uç örnekleridir.

“Dünya” kavramını kullanmakla —bu kavramın içkin özelliğinin ayrıışıklık olduğunu belirtmemize gerek yok— özünde bir çağdaş dünyalar antropolojisinin zorluğunun, bir nesne/konu oluşturmak için bu dünyalardan birkaçını bir araya getirme zorunluluğuna bağlı olduğunu göstermek istedik. Bireyin dünyasının içinden, görüntünün/imagenin dünyası geçer ve bunların ikisi de dinsel dünya ya da siyasal dünya gibi dünyaların içinden geçerler. Çeşitli dünyaların ayrıışıklığı, bunların her birini kurumsal ve deneysel bir tanımdan ayıran eşitsiz mesafeden kaynaklanır. Bireyin dünyası böylesi bir tanıma indirgenemez: bireysellik, öteki dünyaların gözüne, tam da bir “boyut” ya da bilemediniz bir “bileşen” olarak görünür. Görüntü/imge dünyasına rahatlıkla kimliği belirlenebilen kurumlar tekabül ederler, ama görüntülerin/ingelerin alınması sorunu (bunların da çeşitli doğaları ve kökenleri vardır) yalnızca bu kurumların çözümlenmesinden geçmez: görüntü/imge aynı zamanda da imgelemin anısı, göndergesi, yarattısı ya da yeniden yarattısı olarak işlevlik gösterir ve bu yönüyle görüntü/imge dünyası, tıpkı bireyin dünyası gibi, diğer dünyaların karşısında bir boyut ya da bir bileşen gerçekliğine sahiptir. Temastan doğan tapınçların örneğini alarak ve bize bunların önceleyici erdemi olarak görüneni çözümleyerek başka bir dünya türüne değindik: bu, kurumsallaşmaları farklılık gösteren, ama onlarsız da tasarlanamayacak olan bir dünyadır. Tapınçların deneysel gerçekliği (ister ayinlerde, ister uzmanlaşmış bir kişinin varoluşun-

da, bir takvimde, vb. dile gelsin), onların tanımına —bu tanım tüketmese bile— içkindir. Nihayet çağdaş kentin sorunlarına değinmekle bir başka dünya ve gerçeklik türüne değinıyoruz: kent, içinde serimlendiği uzam olmaksızın tasarlanamaz, deneysel boyutu öncelikle uzamsaldır. Daha önce değinilmiş olan dünyalar, deneysel olarak, onların tümünü kapsayan kentin uzamsal gerçekliğinde birbirleriyle bileşirler. Bugün kent üzerine her tür düşünümün güçlüğü, tam da zorunlu bir biçimde, kendisiyle tamamen çağdaş bir gerçeklik olarak bütün dünyayı konu alan bir sorgulamaya varmasındadır.

Kentin, büyük kentin, yazında, resimde, hatta müzikte kendine ait bir yeri vardır: bu da onun, örnek oluşturacak bir biçimde bir tasarımlar nesnesi olması demektir —bu tasarımların alçakgönüllü ve bireysel bir türünü, bir kentin sakinlerinin gönüllü olarak, o kentle olan ilişkilerine, kendilerini ona bağlayan tarihe, burada düzenli aralıklarla katettikleri güzergâhlara ilişkin sarfettikleri sözlerde bulabiliriz. Eğer bugün rahatlıkla “kentselin bunalımı”ndan söz edilebiliyorsa, bu belki de yalnızca kentlerin genişlemesinin doğurduğu ya da büyüttüğü, şehirciliğe ilişkin, mimari ve toplumbilimsel sorunlardan değil, daha derinlikli bir biçimde, kenti tasarlayanın daha zorlaşmasından kaynaklanmaktadır. Bu anlamda “kentselin bunalımı” bizi çok daha genel bir bunalıma, çağdaşlığın tasarımlarının bunalımına götürür.

Bu saptama bizi, öncelikle, daha önce çağdaş uzam ve dünyaları betimlemekte kullanılan bir çift kavramı yeniden ele almaya itiyor. Bunlardan ilki, yer/yer-olmayan; ikincisi ise modernlik/üstmodernlik kavramıdır. Yer ve yer-olmayanla hem gerçek uzamları, hem de kullanıcılarının bu uzamlarla

yürüttükleri ilişkiyi belirttiğimizi anımsatalım. Yer, kimliklendirici (belli sayıda bireyin burada, o yerden geçerek kendilerini tanıyabildiği ve tanımlayabildiği anlamda), bağıntısal (belli sayıda bireyin burada kendilerini birbirleriyle birleştiren bağıntıyı bulabildiği anlamda) ve tarihseldir (yeri kullananların burada eski bir yerleşimin çeşitli izlerini, bir akrabalığın göstergesini bulabildikleri anlamda). Böylece yer üç kez simgeseldir (simgenin iki varlık ya da iki gerçeklik arasında bir tamamlayıcılık bağıntısı kurduğu anlamda): kullanıcılarının her birinin kendisiyle, diğer kullanıcılarla ve bunların tümünün ortak tarihiyle olan ilişkisini simgeler. Ne kimliğin, ne bağıntının, ne tarihin simgeselleştiği bir uzam, yer-olmayan olarak tanımlanacaktır; ancak bu tanım da, bir kez daha, belirli bir deneysel uzama, ya da orada bulunan kişilerin o uzama ilişkin tasarımına uygulanabilir. Kimileri için ver olan, başkaları için yer-olmayan olabilir, ya da bunun tam tersi görülebilir. Örneğin bir havalimanı, oradan geçen bir yolcuyla, orada her gün çalışan birisinin gözünde aynı statüye sahip değildir.

Deneysel anlamda yer-olmayanların çoğalması yine de çağdaş dünyaya özgü bir özelliktir. Dolaşım uzamları (otoyollar, hava yolları), tüketim uzamları (hipermarketler) ve iletişim uzamları (telefon, fax, televizyon, kablolu şebekeler) bugün tüm dünyaya yayılmıştır: Bunlar, birlikte yaşanmamasına karşın birlikte bulunulan ya da birlikte oturan, yalnız başına tüketici ya da yolcu statüsünün toplumla sözleşmesel bir bağıntıdan geçtiği uzamlardır. Bu deneysel yer-olmayanlar (ve bunların doğurduğu ruh halleri, dünyayla ilişkiler), modernliğin karşıtı olarak tanımlanan üstmodernlik durumunun ayıncı özellikleridir. Üstmodernlik, tarihin hız-

lanmasına, uzamın daralmasına ve modernliğin birbirine eklenen süreçlerini yoldan çıkaran bir “göndergelerin bireyselleşmesi”ne tekabül eder. XIX. yüzyılda, modern bir kent, kiliselerin çan kuleleriyle fabrika bacalarının bir arada bulunduğu, bugünkünden daha dolaysız bir biçimde göze görünen toplumsal farklılıkların uzamsal yakınlığı, coğrafi içiçeliği, türlerin karışımını engellemediği bir kent, yani, örneğin, Baudelaire’in Paris’idir —bu görünümüyle, idari erkân ve halkın seçtiği kişilerin özel statüye sahip bölgeleri (örneğin yaya yollarını) tanımlarken, anıtları ışıklandırırken, giderek insanların daha az ikamet ettiği kent merkezlerinde bürolar ve banliyölerde büyük siteler yaparken gerçekleştirdikleri, gösteriye dönüştürme ve araya mesafe koymanın tam tersidir. İşçi ya da ziyaretçi akımlarının üstmodernliğin kentsel uzamlarındaki dolaşımı, en mükemmel ifadesini otoyollar-daki o sürücülerin birbirleriyle karşılaşma rizikosuna bile sahip olmadıkları para bozma makinelerinde bulur.

Ancak tüm kentsel doku, bütünsel olarak üstmodernliğin etkisinde değildir. İşte bu durumda da konumuzun tam can alıcı noktasına varmış oluruz: kentler, hâlâ bir bölümleriyle bir “yerler bileşimi” dirler; bu anlamda modernlikle ilişkilidirler. Bu iki bakış açısının bileşimi, siyasal bir soru ve bir hedefi tanımlar —ancak bunlar, antropologu doğrudan doğruya ilgilendiren bir soru ve bir hedeftirler.

Kent bir dünyadır. Bir dünya olmasının ilk anlamı, bir yer olmasıdır: yani, mihenk taşları, anıtları, çağrışım gücü, yani kendisini bu kentli olarak sunan herkesin paylaştığı tüm şeyleriyle simgeleşmiş bir uzamdır. “Nerelisiniz?” (neredensiniz) sorusu, Fransa’da hâlâ sıkça duyulur ve her insanın kimliğinin içinde yaşadığı yerinkinden geçtiğini araştırır. Kent

dünyası kendi kendine yeter. Kendine özgü tarihi, mihenk taşları, simgeleri vardır. Tarihi, bir sitin içine kazınmıştır (Roma tepeleri ve Tiber nehrinin yatağı, Paris'te Seine nehrinin b kl mleri ve Cit  Adası). Ancak coğrafyası, tarih boyunca evrim gösterir: sınırını belirleyen eski kale duvarları yerlerini bulvarlara bırakırlar, bir yüzyıl sonra geleneksel olarak nitelenecek yeni mahalleler (Paris'in "büyük bulvarları"nı düşünün) yapılıır. Metro hatları kurmak ya da apartmanların temelini atmak için yapılan çalışmalar, kimi zaman daha eski bir yerleşimin maddi izlerini ortaya çıkarırlar. Kısacası, kentin bir tarihi ve bir kişiliği vardır: birtakım bireyler kendilerini bununla  zdeşletirirler ve bu kolektif özdeşleşme (ki bu, kimi zaman tüm sakinlerce paylaşılan psikolojik öğelerin olduğu iddiasına kadar gidebilir) her bir bireyin kendisiyle kurabileceği tekil ilişkilere özel değildir, tam tersine. Kent, hem birçok mahalleden oluştuğu, hem de orada oturan ya da oraya gelip gidenlerin her birinin imgelemi ve anılarında tekil bir biçimde varolduğundan dolayı, çoğuldur. Gezinti izleği ve gezinti yapanın kişiliği, kentin imgesiyle sıkı sıkıya bağlıdır: gezinti, kentte gezinme, kent el görüntü dahi-
linde gelişen bir özgürlüğün ifadesidir.

Gezinti yapan kişinin, şairin ve şarkıların kenti, Michel de Certeau'nun *L'invention du quotidien*'de, işlevsel, planlanmış kentin, tıpkı World Trade Center'ın tepesinden bakıldığında görülen New York gibi, yukarıdan gözlemlenebilecek biçimde dizayn edilmiş kentin karşıtı olarak sunduğu kenttir. Kentte  zg rl k (bireyin özgürlüğü) tam anlamıyla, bir g zerg h n, serbest bir yolun seçiminde ifade bulur. Ancak kentte güzergâh ve yol bulma, önemli noktaların varlığı ve kentin genel konumunun etkisindedir. Bir bilgi psikoloğu

olan Georges Vigneaux,¹³² basit ve ilginç bir deney yapar: başkenti tanımayan üçer kişiden oluşmuş dört taşralı grup oluşturur ve karşılaştıkları yayaalara yollarını sordurur. Varılacak yer Mouffetard sokağıdır, hareket noktası olan dört yer de Palais-Royal alanı, Bastille alanı, Sevres-Babylone kavşağı ve Denfert-Rochereau kavşağıdır. Bu bağlamda önerilen “stratejiler”in incelenmesi, bir yandan güzergâhların ifade edilmesini koşullandıran eksenler ya da uzamsal bölümlerin varlığının, öte yandan da Paris’teki toplu taşıma araçları şebekesini işaretlerle donatan tarihsel mihenk taşlarının önemini ortaya çıkartılmasını sağlar. Gerçekten de, önerilen güzergâhlar, ille de en kısa olanlar değil, kendilerini dile getiren ve bu apaçıklığı dinleyenlere paylaştırmayı umanların gözünde neredeyse doğal eklenmelerden oluştuklarından dolayı daha kolay söylenenlerdir —ve işitilenler. Bu güzergâhlar, ifade edildikleri biçimde, “dilsel” bir boyuta sahiptir: söz konusu olan yalnızca yolunu bulmak değil, aynı zamanda da anlaşılmasıdır. Kent şebekesini oluşturan o tarihsel açıdan önemli noktaların çokluğu, burada büsbütün dik-kate değer.

Ancak kentte gezinti, bizatihi gezinti yapanın inisiyatifinde olan gezinti, bu mihenk taşlarını soyutlayıp kendiliğinden özgün ve tamamen bireysel bir güzergâh yazabilir. World Tracie Center’den aşağı inildikten sonra, herkes özgürlüğünü ele alıp kendisine sokaklara ve kavşaklara göre bir güzergâh icat edebilir. Michel de Certeau, bu konuda “yayaların bela-

¹³² Georges Vigneaux, “L’espace urbain: parcours physiques et représentations mentales. Le réseau des transports comme instrument de connaissance et d’action...” in *Métamorphoses de la ville*, Paris, Economica, 1987.

gatleri"nden söz eder ve böylece s zdzimsel zorlamaların (bir gökdelenin tepesinden görünen kent planının bize önerdiği türden zorlamaların) yazma özgürlüğüyle, dilin kişisel ve tekil olarak kullanımı olarak tanımlanan bi emle çelişkili olmadığını, bireysel imgelemin kendine büyük kentsel simgeler arasında bir yol açabileceğini arı tır. Bu durumda, kentte gezintinin Avrupa edebiyatının büyük izleklerinden biri olması hiç de  a ırtıcı değildir.

Burada,  ağnı tırmak istediğimiz, kentin yalnızca, Balzac'tan Proust'a ve Joyce'a, roman yazınındaki önemi değil, aynı zamanda da kenti, kentte gezintiyi özgül konu olarak seçen günceler ve anlatılardır. Böylece, Stendhal *Promenades dans Rome*'unu (*Roma'da Gezintiler*) kaleme almış, ama ayrıca, Londra gibi bir metropolün cazibesine de fazlasıyla duyarlılık göstermiş ve güncesine, 9 Ağustos 1817 tarihinde, bize daha yakın bir yazarın, bir Stendhal okuyucusu ve kendisi de örnek bir gezgin olan Georges Perec'in¹³³ alıntılararak aktardığı  u iki cümleyi yazmıştır: "Bir ülkeden ancak ho a giden şeyleri almak gerekir. Bizim Londra'da en ho umuza giden, sokaklarda dola maktı." Perec, kendi açısından bu ho lanmanın doğasını ve nedenini, büyük metropolün hem kan ık hem de mahrem niteliği üzerinde durarak belirtir. Perec'ten biraz uzun bir alıntı yapacağım:

Her ne kadar Londra, uzun bir süredir dünyanın en büyük metropolü değilse de, hâlâ dünyanın simgesi, hâlâ bir kentin ne olduğunun simgesidir: Yani, dallı budaklı ve sürekli bir biçimde tamamlanmamış bir şey, bir düzen ve anar i karışımı, insanların yüzyıllar boyu ürettiği ne varsa hepsinin yığıldığı

¹³³ "Promenades dans Londres", *Atlas Air France*, Nisan 1981. Bu metin *L'Infra — ordinaire* kitabına da alınmıştır, Paris, Ed. du Seuil, 1989.

dev bir mikrokozmos. Basit bir dil olgusu bu kentsel azmanlaşmayı açıklayabilir: Fransızların, genel bir terimle 'sokak' olarak adlandırılan şeyi belirtmek için topu topu yedi sözcüğü varken (*rue, avenue, boulevard, place, cours, impasse, venelle*), İngilizler en azından yirmi sözcüğe sahiptirler (*street, avenue, place, road, crescent, row, lane, mew, gardens, terrace, yard, square, circus, grow, greens, homes, gate, ground, way, drive, walk, vb.*); bu da adres arayan biri için epeyce sorun yaratır, çünkü örneğin Cambridge Circus, Cambridge House, Cambridge Place, Cambridge Road, Cambridge Square, Cambridge Street, Cambridge Terrace hiç de aynı mahallede değildir...

Herkesin ve her bir kişinin olan bu kent, güncelliğin, geçmişle şimdiki zamanın bileşimi olarak tanımlandığı bu kent, bizim hâlâ hayal etmeyi sevdiğimiz ve en popüler şarkıların hâlâ değindikleri kenttir. Berlin, New York, Paris pek çok nakarata konu oluşturmuştur (söz arasında, hiçbir zaman şarkılara geçmemiş olan büyük kentlerin bir listesini yapmak ve bu eksikliğin nedenleri üzerine düşünmek ilginç olacaktır). II. Dünya Savaşı öncesinde ve savaşın hemen sonrasında, sayısız şarkıya konu oluşturmuş olan Paris'in birkaç yıldır çok daha az şarkıya geçtiğini belirtelim; öyle ki, Charles Trenet'nin söylediği türden ("Revoir Paris"[Paris'i Yeniden Görmek]) bir şarkı, bugün iki nostaljinin damgasını taşır; birinci nostalji kente ilişkin olan ve geri dönüş izleğiyle bağlantılıdır, ikincisi ise sanki bugün yazılmasının mümkün olmayacağını ve tıpkı canlandırdığı Paris gibi geçmişe ait olduğunu duyumsuyormuşuzcasına, bizzatı şarkıya ilişkindir. Şarkıların Paris'i, eğretilemesel olarak kişileştirilmiştir (Mistinguett, "Paris dünya kraliçesi, Paris bir şansın" derdi şarkısında), anıtlarıyla simgeleşmiştir ("Ama Paris Eiffel kulesidir, göğe yükselen tepesiyle"), ya da farklı mahallelerinden hareketle mecaz olarak anıstılır (Saint-Germain-des-Prés, Pigalle, Montmartre, büyük bulvarlar). Bizzat Sartre, Paris'in bir

sokağıyla ilgili şarkının metnini yazmıştır ("La rue des Blancs-Manteaux"). Bu son veçhe (köy-kent) "evinde olma" fikrini, kentin göbeğindeki mahremiyeti dile getirir. Bir mahalleye, bir köyle, ama kentin içinde özdeşleşmek kentsel aidiyetin en incelikli yönü gibidir. Kişinin kendisini XV. bölge ya da Montmartre sakini olarak sunması ve böyle olmak istemesi, aynı zamanda da Paris'liliğini, tüm Parislilerden daha Parisli olduğunu ifşa etmesidir. Mikro-yerel talep, büyük yere —karşıtlıklarının gücünü taşıyan ve bizatihi çoğulluğunun biricik ve eşsiz olarak tanımlandığı modern kent yerine— aidiyeti dile getirir.

Augustin Berque, Tokyo gibi bir kente ilişkin olarak, eski örgütlenmeyi yönlendiren iki ölçülü sistemin silinmesiyle birlikte kentsel dokuyu etkisi altına alan yoksullaşmayı pek güzel gösterir. Eski kent, der, 'uzak' ölçüsüyle 'yakın' ölçüsünü bileştiriyordu. Böylece Fuji tepesi ya da deniz, bir sokağın ya da bir merdivenin ekseninde gözler önüne seriliyordu. Modern şehirciliğin eylemi sonucu, aynı anda hem geniş görünüme dâhil olma ve bu dâhil olmanın ortaya çıkardığı koskoca bir görsel mühenk taşları kümesi, hem de Augustin Berque'in talihli bir biçimde "yerel kentselliğin kökleri" olarak adlandırdığı *rojilev*, bir evler kümesine hizmet veren yarı-özel küçük sokaklar yok olurlar:

Evlerde oturanlar ve ziyaretçiler bu sokaklara çok bağlıdırlar, ama şehircilik hareketleri on yıllardan beri inatla bunları yok etmekte ve bunu yaparken de Japon kentselliğinin, sokakla ev arasındaki teması yoğun bir biçimde anlam yüklü bir bölge kılan bu bağları —çeşitli depolar, az ya da çok evcil bitkiler, damlaların uzantıları, köşeler— silip atarlar.¹³⁴

¹³⁴ Augustin Berque, *Du geste à la cité. Formes urbaines et lien social au Japon*, Paris, Gallimard, 1993, s. 109.

Ancak kent, yukarıda sözü edilen tüm mikro-kimliklendirmelerin tamamen yabancı olduğu bir başka anlamda da bir dünyadır: bir dünyadır, çünkü dünyanın bir parçasıdır ve güncel dünyanın tüm çizgilerini bir araya toplar, yalnızca mikrokozmos değil, bugün gezegenimizin oluşturduğu geniş şebekenin içinde bir bağlantılar, aktarımlar ve alımlar yumağıdır. Dolayısıyla çağdaş dünyayı yapan dünyaların çoğulluğu, çok daha tikel olarak burada sınanır: bunlar ise, öncelikle bireyin dünyası (bu, çok iyi bilindiği üzere kalabalığın ve yalnızlığın dünyası olabileceği gibi, kalabalığın verini ekranlardaki aktüalite ve dünya görüntüleri aldığından, kalabalıksız yalnızlığın dünyası da olabilir), yanı sıra da sanatın, edebiyatın, çalışmanın, siyasetin, işin, sporun, vb. dünyasıdır — ve bunlar her gün, hiç de çelişkili olmaksızın hem bir koz hem de bir riziko olarak yaşanabilen ve çözümlenebilen bir uluslararasılaşmanın bir parça daha izini taşımaktadırlar.

Öncelikle, bugün kentlerin gerçekliğiyle bağlantılı görülen rizikolara duyarlı olmak doğaldır. Bunların içinden üç tanesine, kent üzerine belli bir bağlamda ya da sistematik olarak düşünmüş olan üç yazarla birlikte değineceğiz: tekbiçimlilik, yaygınlaşma ve iç-patlama rizikosu.

Önce tekbiçimlilik. Dünyanın çeşitli bölgelerindeki tüketim, iletişim ya da dolaşım uzamlarının sunduğu benzerliğe hepimiz duvarlıyız. Yazar Peter Handke, Ağustos 1991’de *Libiration* gazetesinde çıkan bir makalesinde, parçalanma tehdidindeki Yugoslavya konusunda, esas olarak turistik etkinliklerinden dolayı bu ülkeyi siyasal krizden çok daha önceden itibaren giderek daha çok sıkıştıran “gerçekdışılık kuşakları”na değinmişti:

... Yugoslavya'da yeni sınırlar: ben bunların ayrı ayrı ele alman her ülkede, dışanya doğru değil de içeriden büyüdüklerini, devletlerinin her birinin yüreğine battıklarını görüyorum; bunlar ger ekd şlik kuşakları ya da şeritleridir; giderek, merkeze ulaşacak, tıpkı Monte Carlo ya da Andorra'da olduğu gibi, artık ne Sloven ne de Hırvat bir ülke kalmayacak. Evet, korkarım ki, günün birinde, tıpkı Andorra'da, Pirenelerin kayalıklarının içinde patlayarak en son uzam parçasını bile —tabiri yerindeyse, Manhattan'ın dağdaki uzantısı halindeki o bankalarla, d kk nlardan oluşan pasajlarla dolu betonlaşmış kilometreler boyunca gitgide sıkıştırarak— kemiren mağazalarla dolu yollarda olduğu gibi, "Slovenya Cumhuriyeti"nde de toprağın lezzetine varamayacağım.

şurası kesin ki, günümüzde, uzaklardan kalkıp bilmediği bir ülkeye gelmiş bir yolcunun kendisini en az yabancı hissededeği yerler, kişisellikten en fazla arındırılmış yerlerdir (havalimanı, büyük bir market, bir otoyol, uluslararası bir zincirin büyük bir oteli). Burada kendi evinde değildir, ama başkalarının evinde de değildir. Handke'nin sözünü ettiği ger ekd şlik, toprak gerçekliğinin, yerin tikelliğinin karşıtıdır ve "ger ekd şlik kuşakları" (ya da "yer-olmayan"lar), kentsel çevrede daha yoğun olarak mevcuttur. Bununla birlikte, köylerin çevresinde, kırsal bölgelerde de el sanatlarının, sanayi ya da ticaretin olduğu bölgeler oluşuyor, hipermarketler ve otoparklar yapılıyor, bunlar yalnızca yerel değil, daha çok bölgesel amaçlı ve çevrenin manzarasına inanılmaz bir monotonluğun damgasını vuruyorlar ve bunu da, orayı sözcüğün en dar anlamıyla "niteliksizleştirerek" yapıyorlar,   nk n artık o yeri ne kentsel ne de kırsal olarak nitelemek mümkün.

Bunun da ötesinde, Romulus'un içinde Roma'nın oluşacağı yuvarlak çizgiyi çizen hareketinden bu yana, bizim neredeyse zorunlu olarak kent uzamıyla bağdaştırdığımız sınır

fikrini kent kavramından çıkarma noktasına varacak kadar yeniden oluşan ve görüntüyü dönüştüren, kentsel dokunun bütünüdür. Nüfusbilimci Herve Lebras,¹³⁵ Fransa örneğinde, dikkatimizi nüfusun yoğunlaşmasına çekiyor. Son otuz yılda Fransa'nın nüfusu %20 artmışsa, bu büyüme bin yerleşim merkezinden fazlasında %100'ü geçiyor. Kimi kırsal bölgelerde nüfus azalması varsa, zaten yeterince çok nüfusu olan başka bölgelerde de nüfusun yoğunlaştığı görülüyor. Avrupa düzeyinde bu nüfus yoğunlaşması en çarpıcı biçimde, coğrafyacıların, Manchester'dan Porovasına kadar yay biçiminde uzanan kentleşmiş nebula'ya verdikleri isimle, "mavi muz" olayında ortaya çıkıyor; söz konusu bölgenin uydular aracılığıyla resmi çekilebiliyor; bu resimde belirtilen biçim ortaya çıkıyor, rengi de gerçekten gece ışıklı olmasından dolayı mavi. Bu olay nüfusun kentlerde aşırı yoğunlaşmasına değil, kentsel dokunun yaygınlaşmasına tekabül ediyor, çünkü kentler her ne kadar gitgide daha çok nüfusu kendilerine çekiyorsa da, daha hızlı bir ritimle yayılıyorlar. Hervé Lebras bu yayılmanın insan nüfusunun üçüncü dönemine tekabül ettiğini düşünüyor; yani paleolitik dönemde avcı-toplayıcıların yayılması, sonraki bin yıllarda ise tarımın yayılmasının ardından, toprağın önüne geçilmez biçimde kentler tarafından fethedilme dönemine. Ancak bu kentsel yayılma, tabii ki, kentselin bir başka tarımına tekabül ediyor. Hervé Lebras, büyük nehirlerin çizgisini ya da kıyılan izleyen yeri nüfus koridorlarını belirlemek için, nüfuslandırma "çizgileri"nden, kentsel "tel"lerden söz ediyor.

¹³⁵ *La Planète au village: migrations et peuplement en France*, La Tour d'Aiguës, Ed. de l'Aube, 1993.

Dolayısıyla tanık olduğumuz şey modern kentin bir çözümlmesi, çelişkili biçimde bu kentin yayılmasına bağlı olan bir içpatlamadır. Modern kentin yerini alan kümeler, mantıksal olarak birçok endişeye yol açmaktadırlar. Jean-Paul Dollé'nin bir ifadesiyle söyleyecek olursak, "genelleşmiş kentsel" kendine özgü çirkinlik biçimlerini ortaya çıkarıyor, kentin şiirselliğini içeriden yok ediyor ve kenarları küçümsüyor. Bu "kentselin genelleşmesi" öncelikle teknokratik bir şiddetin, bir dolaşım ve iletişime sokma saplantısının sonucudur —sanki kentsel ve kent kenarlarındaki uzamlar, bugün, yalnızca yer değiştirmeleri kolaylaştırmak ya da tam tersi, dolaşım yollarından görülmek için yapılmış gibi. Jean-Paul Dollé'den bir alıntı yapalım:

Marsilya'da, kentin koskoca bir mahallesine, kamunu deşerek duhul eden ve arabaları apartmanların tepelerinden, mahalle sakinlerinin göz ve kulak hizasında geçirtip alt kattakilere de tek manzara olarak bu asma yolların ayaklarını ve arabaların kuçlarını sunan bu otoyolu —adı pek doğru olarak koyulmuş olan şu "duhul eden"lerden birini— yapmış olanlardan ne beklemeli? insanlara yönelik en topyekûn küçümsemeden, onlara eşyalar gibi davranma, duyularına/anlamlarına, bedensel ve ruhsal bütünlüklerine saldırma yönündeki tamamen bilinçli istençten başka hiçbir şey.¹³⁶

Kısıtlı anlamıyla şehir ile (Amerikalıların *down town*'unun ve yakın zamanlarda, hatta hâlâ Fransa'da şehir merkezi olarak adlandırılan şeyin bir tür yayılması), az ya da çok uzaktaki (bu uzaklık az önce belirttiğimiz kentsel yayılmaya bağlıdır) kenarlar arasındaki insan akımının dolaşımı örgütlenmeye girişildiğinde de söz konusu olan şiddettir. Otoyolların, demiryollarının çizgilerinin kabalığı ve falezleriyle, banliyölerin

¹³⁶ *Lumières de la ville*, 6 Kasım, 1992.

müstakil evlerden oluşan okyanusunda suyun üstüne çıkan büyük sitelerin mimarisine yöneltilen estetik ve ahlaksal eleştirilerden bağımsız olarak, sorun yaratan şey ikametın belirlenme durumudur. İş ve yaşam yerlerinden uzaklaşma (Paris bölgesinde, akşam geldiğinde kentte çalışabilecek ama oturamayacak kişileri uzaklaştırmakla yükümlü üstmodern bir metro olan RER'in ortaya çıkması bunun ifadesidir), işsizlik (pek çok genci kapalı uzamlarda başıboş dolaşmaya mahkûm eden işsizlik), toplumsal yaşamın zor örgütlendiği banliyölerdeki etnik gruplaşma eğilimi, kentin kendisinden o şirsel alıp götürme, cezbetme ve kimliklendirme gücünü yok eden yeni kimliklenme [özdeşleşme] kiplerini doğuruyor. En iyi durumda kent, merkeziyle, banliyöde oturanların pazar günleri seyretmeye geldikleri bir gösteriye dönüşüyor —bu iki yönden anlamlı bir gösteridir; çünkü kenti sıkıştıran ve ona duhul eden otoyol sistemini kullanmaya zorlayan bir yer değiştirmenin (tüm ziyaretçiler durmadıklarından dolayı, bu yer değiştirme kimi zaman kesintisizdir) sonucudur ve artık bir kentte değil de bir bölgede (örneğin Paris Bölgesi) oturan (kent, o bölgenin merkezi olarak kalır) kişilerin, bir yandan coğrafi yakınlığını bir yandan da toplumbilimsel uzaklığını dile getirir.

Aynı olayın bir başka yönü de, çok genç yaştakilerin içinde büyüdükleri ve aynı anda hem yaşamlarının, hem okul dönemlerinin, hem de küçük suçluluğa ilişkin şeylerin ve mitlerin yeri olan “site”ye bağlılıklarıdır; la Courmeuve'deki (Paris Bölgesi) Quatre-Mille sitesi üzerine bir tez hazırlayan genç bir meslektaşımız, gerektiğinde çatışmasal bir biçimde bir siteye aidiyetlerini talep eden çok genç yaştakilerin oluşturduğu çeteler için o sitenin bir yer-olmayandan çok bir yer

oluşturduğunu belirtiyor. Bu gençler, o sitenin sokak adlarını (kenarlardaki apartmanların adlarından esinlenerek) değiştiriyorlar, dört bir yanını dolaşıyorlar, çetelerine kabul ettikleri yeni gençlere etrafı (gerektiğinde çalınmış bir mobiletle) gezdirerek, bu yerin sınırlarını neredeyse öğretici bir biçimde tarıttıyorlar, kendilerini aralarına katılmayanlardan ve genel olarak da apartmanların içindeki dünyalardan —yetişkinlerin, anababaların dünyası; onların henüz gelecekteki, ama aslında, yakınlarındaki dünyası— ayıran dönüşüme uğramış bir dil (Verlan) konuşuyorlar.

Bu gençler için tüm sorun, çalışmak ve yetişkinler dünyasına katılmak üzere (on sekiz yaşına doğru) sokağın dünyasını terk etmeyi başarabilmek. Bizi burada ilgilendiren bakış açısından bu, kendilerinin, bir bölümüyle, dışsal olarak düşündükleri toplumun kurallarıyla karşılaşmak üzere yerel bir kültürü terk etmeleri anlamına geliyor. Oysa kendilerine televizyonda ya da en yakın ortamlarında önerilen görüntüler/imgeler, bu toplumla bütünleşmelerini kolaylaştıracak biçimde yapılmamıştır. Bir yandan, düzenli aralıklarla “banliyölerdeki tedirginlik”e tanıklık eden şiddet olayları aracılığıyla şu ya da bu sitenin mitsel  n  artmış olur ve enformasyonun sapkın etkilerinden biri, gruplar arasındaki yerel ya da ulusal haberlerde boy göstermek için rekabet yaratmak olabilir. İletilişim ideolojisi, görüntünün saygınlığı, anlaşıldığı kadanyla, bu yönden temel bir rol oynamaktadır. Öte yandan, site yakındaki büyük kentten çok büyük tüketim merkezlerine —bugün çoğunlukla kentlerin kenarlarına taşınmış olan ve özellikle de iletişim ve görsel-işitsel aygıtlar (radyo, televizyon, video kameralar...) konusunda çeşitli yerlerden gelme malların itibarının gösterişli bir biçimde kendini kanıt-

ladığı o her türden büyük marketler— açılım sağlar. Yeri çok dar bir biçimde belirlenmiş “site” miti ile sınır tanımayan bir tüketim ve iletişimün itibarı arasında, kentin ve daha geniş olarak toplumsal bağın yeri, giderek daha zor algılanabilir hale gelmektedir.

Paul Virilio¹³⁷ bir başka kaygıyı dile getirir. Eski zamanların devlet-siteleri biçiminde işlev gösterme eğiliminde cılan ve yeni iletişim araçlarının (bunlar bizi zaman ve uzama ilişkin zorlamalardan kurtarırlar) hızla artan iktidarlara donattığı büyük metropollerin dünyada giderek artan etkisine duyarlılık gösterir. Bu bakış açısından, özel olarak söz konusu edilen olay, aynı andalığın ve her yerdeliğin pratik koşullarını yaratmakla zaman ve uzamın zorlamalarından kurtulmasını sağlayan tele-iletişimlerin gelişmesidir. Dünyada, güçlü, birbirleriyle bağlantılı ve bu nedenle de modern ekonomi koşullarında aşın derecede güç kazanmış teknolojik noktaların oluşumu (bunlar, uyduların fiziksel tezahürünü saptamaya başladığı noktalardır), sınır kavramını göreceleştirir ve belli bir vadede (bu, en azından Virilio’nun dile getirdiği bir endişedir) devletin varlığını ve demokratik güvenceleri tehlikeye atar.

Böylece kente ilişkin düşünümün iki ucunda (yeniyetmelerin, sitelerindeki çembersi dolaşımlarına ilişkin olan ve şimdiden Europol gibi yeni adların verildiği büyük kentsel oluşumların akıbetini sorgulayan), kendisi de bazı etik ve felsefi sorular yeniden biçimlendirebilecek özgün bir siyasal sorgulamanın ortaya çıktığı görülür. Sözü geçen etik ve felsefi sorular ise “Bireyin yurttaşla dönüşmeye hakkı var mıdır?”

¹³⁷ Paul Virilio, *L'Espace-critique*, Paris, Christian Bourgois, 1984.

ya da “Ekonomik gelişmenin erekleri ve sınırları nelerdir” gibi somlardır. Böylesi soruların, en azından kente ilişkin sorgulamaların yanıtlarının basit teknolojik değerlendirmelerde bulunamayacağını göstermek gibi bir avantajı vardır. Kentin ortaya çıkışında ayrıcalıklı bir zemin oluşturduğu, ancak tek başına neden olmadığı sorunları, ne mimarlar, ne de şhirciler, tek başlarına  zebileceklerdir.

Sonuca varmadan önce, biri yöntembilimsel, diğeri daha genel iki belirtme yapalım. Birincisi şu: yeni kentsel ya da kıyı-kentsel evrende, antropolog, etnolog, aynı zamanda yönteminin hem en iyi kısmını kullanmalı hem de bu yöntemi yenilemelidir. Ancak k      gruplarla, ancak tekil muhataplarla konuşabilir. Ama muhataplarını, tikel bir k        farklılaşmamış ifadesi olarak değerlendirmek şöyle dursun, bugün, onlardan her birinin çeşitli dünyaların ya da çeşitli yaşamların (yerel yaşam, aile yaşamı, meslek yaşamı, vb.) kavşağında olduğunu dikkate almak zorundadır: diyalog durumları, G rard Althabe’in, iletişim uzamları olarak adlandırdığı şey, değişken bir geometriye sahiptirler ve her muhatap ötekiler karşısındaki kimliğini bu uzamlardan her birinin özerkliğini koruyarak kurar. Tekil zihinsel evrenler, sahada ancak çok kısmi olarak kavranabilirler ve G rard Althabe ancak muhataplarından her biriyle çok yakın bir diyalog durumunda onların kendi yaşamına dayattığı tutarlılık türüne ilişkin daha a k bir bilince varabilir —ve bu yolla üstmodern bireysel bilinç düzeyinde, Mauss’un topyek n toplumsal olay olarak adlandırdığı şeyin bir eşdeğerlisini kurabilir.

 kinci belirtme: kentle özdeşleşme bugün ne olanaksız ne de düşünülemezdir. Ama soyuttur. Tarihe gönderme yapı-

rak ya da mutlak bir farklılığın karşıtı olarak (örneğin kırım simgelemiş olduğu farklılığın) gerçekleşmekten çok, spor kulüplerinin bize en güzel örneğini sunduğu bir miktar keyfi bir göndermeyle oynayarak ortaya çıkar. Milan AC, FC Barselona, Paris-Saint-Germain (PSG), ya da Olympique de Marseille (OM) takımları, çoğunlukla bölge kökenli olmayan ve kimileri de yabancı oyunculardan oluşur. Ancak yine de, en geniş anlamıyla kente katılımlar (çünkü taraftarlar, yalnızca dar anlamıyla kente değil, bölgeye aittirler) “sportif” türdendir, en ilkel simgecilikler (iki ya da üç harf, bir ya da iki renk) burada yeni bir canlılık ve etkililiğe kavuşurlar.

Bir yandan bireycilik, öte yandan kolektif soyutlama: kent, gerçekten de simgesel bağın (birini ve ötekini birbirini tamamlayıcı olarak düşünmeyi sağlayan bağın) sınıandığı sorsalsal yerdir —bu da bize, kentsel olarak adlandırılan sorunların ardında asıl ortaya çıkan, üstmodernliğe ilişkin siyasal ve antropolojik sorun olduğunu gösterir. Yerleri yaratmak zorsa, bunun nedeni bağları tanımlamanın daha da zor olmasıdır.

Herkesin, toplumbilimcinin, mimarın ya da şehircinin, kendi yönünden ancak kısmi olarak ifade edebildiği temel bir güçlük burada yatmaktadır. Bu, birkaç boyutlu bir zorluktur. Öncelikle, herkes çok iyi bilir ki, kente yönelik eylem ne toplumsal refahın, ne de uzamsal uyumun bize kimi zaman çekici bir eğretilmesini sunduğu o varoluşla, ötekilerle ve kişinin kendisiyle tutarlı ilişkinin anahtarıdır. Sonuçta, en büyük devrimler, bizim kimi zaman özlediğimiz bu Paris’te gerçekleştiler ve burada kurulan barikatlar aynı zamanda da varoluşun anlamına yönelik talepleri dile getiriyorlardı. Ama bu durum şunu engellemez: gerçekten düşünülmemiş bir şehir-

cilik ve çirkin bir mimarının bizim dünyayla ilişkilerimize bir ihlal oluşturduğunu duyumsuyoruz ve mimari müdahale- nin, kimi durumlarda, işleri düzeltebileceğini düşünme eği- limi gösteriyoruz: tüm rehabilitasyon işlemlerinin felsefesi iş- te budur.

 lkinе çok yakın olan, ama ondan ayrışan bir başka boyut da birey boyutudur. Tarihin hızlanması, görüntülerin/imge- lerin çoğalması ve belli bir yeryüzü bilinciyle aynı derecede bireysel göndermenin belirlediği bu dünyada, uzam ancak her bir kişinin de yeri olduğu takdirde, ancak güzergâh ola- nağına yer verdiği takdirde, aynı zamanda herkesin de yeri olabilir. Michel de Certeau'nun, art arda, World Trade Cen- ter'in üstünde ve altında yer alarak iyimserlikle dile getirdiği de, bizim daha önceleri, herkese şebekenin bütününün bir görüntüsüyle birlikte her bir kişiye ka n lmaz biçimde öznel bir dizi tikel görüntü sunan — geçmişe ait görüntüleri, şiirsel erdemi yalnızca her birimizin anımsama, heyecan ve imge- lem yeteneklerimize bağlı olan gündelik yaşam görüntüleri — Paris metrosu planı üzerine düşünerek önerdiğimiz de bu- dur. Ancak, şu duvar kenarının çekiciliğine, " atının  zerin- deki" göğün renginin bir an yarattığı o güzel kaçıp gitme d ş- ş ne, ya da köşedeki kahvenin ışıklarına, her sabah geçtiği- miz kavşağın —bekleyişin karmaşık ve sürekli yenilenen zevkinden başka hiçbir şeyin aniden olup bitmediği o sokak- ların birleştiği kavşak— her zaman koruduğu beklenmedik- lik niteliğine neden duyarlı olduğumuzu bilebilir miyiz? As- lında kentın keyfinin bir parçası olan bu heyecanlardan, hiç- bir demiurgos, hiçbir mimar, hiçbir siyaset adamı sorumlu değildir. Ve bunların o değerli k rlganlıklarını düşünerek, kent mucizesinin kalıntılarını, şehircilere, Sully Prudhom-

me'dan alınma bir seslenişte bulunarak korumak istiyoruz: "Dokunmayın. Zaten kınılmış!"

Oysa kent de, geri kalanı gibi, ancak evrime uğrayarak var kalabilir. Ne bir koruma alanı ne de bir müzedir ve böyle olmamalıdır. Değindiğimiz güçlüğü öteki boyutu da iki sözcükle özetlenebilir; bellek ve yenileştirme, ya da tek bir sözcükle: sadakat. Mimar Huet, kısa bir süre önce *Le Monde* gazetesindeki bir söyleşide, şehircinin yaratmamasını, bulup çıkarmasını öneriyordu: kentin görünümü, böylece, bir tek hareketin ortaya çıkarabileceği sanallıklardan oluşan bir zenginliğe sahiptir, tıpkı Defense'taki Büyük Kemer'i kurmakla, Paris'in içinden geçen ve hiç kimsenin bütünlüğü içinde düşünmediği ya da tasarlamadığı mihveri ortaya çıkaran hareket gibi. Ancak, yalnızca sadakat adına yenileştiren bu 'iz şehirciliği' çok Avrupalı bir niteliğe sahiptir. Ne tarihlerin her birine saygı gösteren bir tarihler toplamı, ne de kent tarihinin gizli anlamının keşfi, Amerikan ya da Japon şehirciliğini etkiler. Herve Le Bras'nun değindiği kentsel teller sahiden de yarınnın dünyasının gerçeklikleriyse, toplumsal yaşam her yerde kentsel yaşam olma eğilimindeyse, en azından farklı kültür geleneklerinin bunların işlenmesinde birbirleriyle karşılaşmaları yüreklendirici olacaktır.

Ne var ki, bu durumda da kaygının nereden peydahlanabileceği gayet kolay görülür: kentten söz ederken, giderek tüm dünyadan ve onun en güncel ifadelerinden, yani tam da kentlerin bize önerdiği ifadelerinden söz etmemiz gerekecektir. Ancak yukarıda kısaca değindiğimiz üstmodernliğin en sapkın özelliği, bizi, duyumsaymadan, dünya ve ötekiler'le yalnızca görüntüler aracılığıyla ilişki kurmaya alıştıran bir "gösteriye dönüştürme"dir: bunlar, elbette aktüalitenin ve

medyaların görüntüleridir, ama daha genel olarak bize ya-
 ŗamamızı nasıl sürdüreceğimizi, bedenimize nasıl davra-
 nacağımızı, nasıl t keteceğimizi, nasıl mutlu olacağımızı, vb.
 anıŗttran tüm görüntü ve mesajlardır. Belki de bugün sözü
 edilebilecek tek dünya, görüntü dünyasıdır — ya da aktüalite
 dünyası ki, bu da aynı kapıya  kar. Hipermarketleri, havali-
 manları, reklamları, görüntüye sunduğu her türden alanları,
 Özgül belirsizlikleri, nitelenemeyen bölgeleri, ama aynı za-
 manda da kendine özgü çekicilikleriyle (yeni yapımlar, b -
 y k projeler, ıŗklandırmalar, a lıŗlar; kendileri de görüntü
  retmeye olanak veren olaylar) kent; dünyanın, aktüalitenin
 ve gösterinin maddesini bir araya toplama eğilimindedir.

Ŗehircilik ve mimarlık eyleminin hedefi, böylece gerçek-
 ten de demiurgos u bir niteliği korur. Yer ile yer-olmayan
 ayrımını yeniden ele alalım. Kentte her zaman ve çoğunlukla
 en iyi amaçla, yer-olmayanlar olmuŗtur: bireysel özgürlük
 (gezinen kiŗinin özgürlüğü), burada, yerin aŗın yakınlıkları,
 i  elikleri ve komŗluđuđın gaddarlıklarıyla en sevimsiz bi i-
 miyle ortaya çıkardığı, kimi zaman boğucu tanrıma etki-
 lerinden uzak bir ŗekilde kendini gösterebilir. Ancak yer-ol-
 mayan özgürlüğü yalnızlık çılgınlığına kadar gidebilir, tıpkı
 yer duygusunun, önyargıların diktatörlüğüne, kendine özgü
 Çılgınlık biçimlerini üreten duyu aŗınlıđına gidebileceği gibi.
 Ŗehirci ve mimarların, herkesin tarihine sadık kalmalarını ve
 her bir kiŗinin tarihini olabilir kılmalarını istemek, onlardan
 yerin anlamıyla yer-olmayanın özgürlüğünün bir arada bu-
 lunabileceği uzamları yeniden kurmalarını talep etmek de-
 mektir —bu, ne yazık ki, sözcüğün tam anlamıyla ütopik bir
 taleptir ve mimarlarla ŗehirciler bu talebin hiç de tek muha-
 tapları değillerdir; ancak aynı zamanda da ortaya  karabile-

ceği eleştirel sonuçlarla meşru bir taleptir bu: biz de, toplumsal anlam, yani bizim kendimiz ve ötekilerle kurabilme yeteneğine sahip olduğumuz ya da olmadığımız simgeleşmiş ve kurumlandırılmış bağıntılar adına; değişik ölçülerde, uzamımızdan, zamanımızdan, yaşamımızdan sorumlu olanların bizlere önerdikleri mutluluk tasarılarını yargılama hakkına ve konumuna sahibiz.

SONUÇ

Burada, antropolojinin güncel çağdaşlığın birliği ve çeşitliliği dâhilinde yalnızca mümkün değil, aynı zamanda da zorunlu olduğunu göstermeye çalıştık. Antropoloji zorunludur, çünkü toplumsal anlam sorunu her yerde açıkça ortada ya da üstü kapalı olarak mevcuttur; özeleştirel düşünüm geleneği, kendisine tarihin değişikliklerine ve ona tekabül eden ölçüm değişikliklerine uyma olanağını sağladığı ölçüde de mümkündür. Bu ölçüm değişiklikleri, Antropoloğun gözlemlediği deneysel gerçekliğin tüm yönlerini etkilerler. Buna uyum sağlamak, öncelikle “büyük paylaşım”ın kesin sonunu dikkate almak demektir: Yeryüzünün bütününde genelleşmiş bir antropolojinin vakti gelmiştir. Uyum sağlamak, ikinci olarak, simgeselleşmenin dünyanın bütününde işlerlik gösteren yeni yöntemlerini dikkate almaktır. Bu yöntemler, genişletilmiş ayinsel düzeneklerin mükemmel araçları olan enformasyon şebekelerini, bu şebekelerle az ya da çok bütünleşmiş bireylerin tikel çalışmalarını ve her biri kendi açısından şebekeler ve bireyler arasında “uzlaşma” ünlemleri kurmaya çabalayan resmi ve yarı-resmi bir kurumlar bütününü devreye sokarlar. Bu açıdan, Afrikalı bir sağaltıcı-kâhın, bir düzenleme projesinde çalışan bir grup mimar, ya da şu veya bu ortamdaki

müdahale biçimi üzerine düşünen bir tıp ekibi aynı cinsten gerçeklikler oluştururlar. Ölçüm değişikliğine uyum göstermek, küçük birimlerin gözlemlenmesine ayrıcalık tanınmasından vazgeçmek değil, bu birimlerin içinden geçen, onların dışına taşan ve bunu yaparken de sürekli bir şekilde onları oluşturan ve yeniden oluşturan dünyaları dikkate almaktır.

"Günümüzün çelişkisine göre, her anlam yokluğu bir anlama çağrıda bulunur, tıpkı her tekbiçimleştirmenin farklılığa çağrıda bulunması gibi. İşte antropolog, bugün yeni düşünüm konularını bu karmaşık çağrılar ve yanıtlar destesinin içinde bulmaktadır."

Antropoloji genel geçer düşüncemizde "ilkel" toplumları inceleyen, buradan hareketle insanı irdelemeyi hedefleyen bir bilim dalıydı. "Onları" inceleyerek kendimizi düşünebilirdik. Ama, Marc Augé antropolojinin alanını gezegenimizin bütünüyle çakıştırıyor. Çünkü içinde yaşadığımız ve yazarın postmodern değil, ama "üstmodern" olarak tanımladığı bu durumda artık farklı dünyalar aynı çağı paylaşıyorlar.

Antropoloji şimdi çağdaş dünyaları ele alarak, böylelikle de "öteki" ve "ben" ayrımına, anlam sorununa yepyeni bir bakış açısıyla yaklaşarak, büyük şehirlerdeki otobüslerin kalabalığından gecekonduların kuytusuna, özcesi çok ama çok yakınımıza geliyor.



***dipnot**
yayınları

Selânik Caddesi 82/24 Kızılay - Ankara
Tel: (0 312) 419 29 32 • Faks: (0 312) 419 25 32
dipnotkitabevi@yahoo.com • www.dipnotkitap.com

