

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>

Siyasal Antropoloji

Georges Balandier

Çeviren: Devrim Çetinkasap

TÜRKİYE  BANKASI
Kültür Yayınları

2. basım

KURAM

GEORGES BALANDIER
SİYASAL ANTROPOLOJİ

ÖZGÜN ADI
ANTHROPOLOGIE POLITIQUE

COPYRIGHT © 1967, PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

FRANSIZCA ÖZGÜN METİNDEN ÇEVİREN
DEVİRİM ÇETİNKASAP

© TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI, 2007
Sertifika No: 29619

EDİTÖR
ALİ BERKTAY

GÖRSEL YÖNETMEN
BİROL BAYRAM

DÜZELTİ
VECDİ ERBAY

DİZİN
OZAN KIZILER

GRAFİK TASARIM UYGULAMA
TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI

I. BASIM: MAYIS 2010, İSTANBUL
II. BASIM: TEMMUZ 2016, İSTANBUL

ISBN 978-9944-88-897-4

BASKI
MİMOZA MATBAACILIK SANAYİ VE TİCARET ANONİM ŞİRKETİ
MERKEZ EFENDİ MAH. DAVUTPAŞA CAD. NO: 123 KAT: 1-3
ZEYTİNBURNU / İSTANBUL
(0212) 482 99 10
Sertifika No: 33198

Bu kitabın tüm yayın hakları saklıdır.
Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında gerek
metin, gerek görsel malzeme yayınevinden izin alınmadan hiçbir yolla çoğaltılamaz,
yayımlanamaz ve dağıtılamaz.

TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI
İSTİKLAL CADDESİ, NO: 144/4 BEYOĞLU 34430 İSTANBUL
Tel. (0212) 252 39 91
Faks. (0212) 252 39 95
www.iskulttur.com.tr

Georges Balandier

Siyasal Antropoloji

Çeviren: Devrim Çetinkasap

TÜRKİYE  BANKASI
Kültür Yayınları

İÇİNDEKİLER

,

ÖnsözVII

Sunuş1

I

Siyasal Antropolojinin Kuruluşu3

1. Siyasal Antropolojinin Anlamı5

2. Siyasal Antropolojinin Gelişimi7

3. Siyasal Antropolojinin Eğilim ve Yöntemleri14

II

Siyasal Alan23

1. Maksimalistler ve Minimalistler24

2. Karşı Karşıya Gelen Metotlar26

3. Siyasal İktidar ve Zorunluluk35

4. Siyasal İlişkiler ve Formlar41

III

Akrabalık ve İktidar51

1. Akrabalık ve Soylar52

2. Soy Dinamikleri58

3. “Parçalı İktidarın” Boyutları72

IV

Sosyal Tabakalaşma ve İktidar77

1. Düzen ve Tabiyet78

2. Toplumsal Tabakalaşma Biçimleri ve Siyasal İktidar86

3. “Feodalite” ve Bağımlılık İlişkileri94

V

Din ve İktidar99

1. İktidarın Kutsal Dayanakları101

2. Kutsalın ve İktidarın Stratejileri116

VI

Geleneksel Devletin Veçheleri	123
1. Devlet Kavramının Sorgulanması	124
2. Siyasal Antropolojinin Belirsizlikleri	130
3. Devletin Kökenine Dair Hipotezler	149

VII

Gelenek ve Modernlik	157
1. Siyasal Değişimin Boyutları ve Failleri	158
2. Gelenekselcilik ve Modernlik Dinamiği	170

Sonuç

Siyasal Antropolojinin Ufku	183
--	-----

Notlar	193
---------------------	-----

Kaynakça	199
-----------------------	-----

Dizin	201
--------------------	-----

Önsöz

Siyasal Antropoloji'nin ilk yayımlanışından bu yana ve biraz da onun yarattığı etkiyle, bilimsel ilgi, kitabın tanımlamaya çalıştığı yöneme ve araştırma sahasına yöneldi. Gösterilen ilgiyi, doğru-
dan veya anırtırma yoluyla kitabı konu alan tartışmalar izledi. Ki-
tabın güncel bir anlam ve belki de uzmanların atfettiğinden fazla
bir değer kazanması yüzünden tartışmalar da şiddetli oldu. J.-F.
Revel, kitabın “Suya sabuna dokunmaz görünen başlığına rağmen
altüst edici bir yönü” olduğunu vurgulayarak, tartışmanın mahi-
yetini açıkça ortaya koydu. Revel, siyasetin genelleştirilmesinin ve
siyasetin, en “ilkeller”i de dahil, her türlü toplumsal form içinde-
ki tezahürünün, kimi antropologların benimsediği kuramsal konu-
ma eleştirel gözle yaklaşma gereğini kuvvetlendirdiğini gösterdi.
Revel, “İkel toplumlara uzaktan atfedilen depolitizasyon”u teşhir
etti; bu atıf, söz konusu toplumların tarihsel niteliğini yadsıyan, is-
tikrarlı hallerini öne çıkartan, toplumsal ilişkileri yöneten karşılık-
lılıktan kaynaklanan, bariz ataletlerini vurgulayan ve son olarak,
toplumsal yapılarını zihinsel gerçeklik haline indirgeyen bir dog-
manın sonucudur. Buradaki tehlike sadece yanlış bir bilimsel pers-
pektif ortaya koymak değildir; ideolojik bir çarpıtma tehdidi de
ortaya çıkmaktadır. Siyasal olanın görmezden gelinmesi, modern
denilen ve güçlü devlete sahip toplumlara bakışa da sızmaktadır:

Bu durumda, salt biçimsel analizler, toplumsal yapıların altında yatan dinamizmi gizler ve iktidar ilişkilerinin etkilerini, salt teknik çözümlerin yeterli olacağı örgütlenme sorunlarıyla bir tutar.

L. Dumont, Evans-Pritchard'ın meşhur kitabının Fransızca basımı, *Les Nuer*'e önsöz olarak yazdığı güçlü bir metinde, ortodoks yapısalcılığın sözcülüğünü yaparak polemige yeniden hız kazandırdı. Dumont bu yazıda, “siyasal bakışın”, “bunca antropolog” arasında kazandığı başarının kendisini şaşırttığından dem vuruyor ve bu değişikliği hipotetik bir şekilde açıklamayı deniyor: “Modern bir insan olarak antropologun zihniyeti”, onu “siyasal boyut”u vurgulamaya itiyordu; ki bu da antropologun, bu boyut içerisinde, farklı kültürlerin ve medeniyetlerin yakınlaştığı bir alan görmek istemesinden kaynaklanıyordu. Böylece araştırmacıların iyi niyeti sosyal merkezliği güçlendirecek ve “modern bireycilik”, toplumun bütününe ancak “siyaset kategorisi başlığı altında” kavrayabilecekti. L. Dumont'a göre artık şüpheye mahal yoktu: Evans-Pritchard (Nuer'ler örneğinde) düzenli bir anarşinin var olma ihtimalini göstererek yolu açmış ve ilkel denilen toplumlarda siyasetin varlığını ortaya çıkarmıştı; böylelikle, “müteakip çalışmaların büyük kısmı”nın geçersizliğini gösterebilecekti. Siyasalci antropologlar, liderleri tarafından terk edilmişlerdi.¹

Daha kategorik bir reddiyeye destek çıkan ikinci bir hipotez daha vardır: “Gerçek manada yapısalcı bir perspektifin siyasal olanı abartmakla hiçbir ilgisi olamaz.” Bu önerme ve reddiyeler üzerine birkaç yorum yapmak gerekiyor. Bir defa siyasalın abartılmasının, Hobbes, Rousseau ve Hegel gibi öncülerin haber verdiği modern düşüncenin karakteristik özelliği olduğu şüphelidir. Depolitizasyonu –yani iktidarın örgütleyicilere intikalini– ve ideolojilerin sonunu haber veren tezler, gelişmiş endüstri toplumlarında geniş kabul gördü ve hâlâ da görmekte. Antropologların alanına –yani ilkel veya geleneksel denilen toplumlar alanına– gelince, bu alan, L. Dumont'un çalışma arkadaşlarına isnad ettiği felsefi ön kabullere rağmen, daha ziyade siyasalın küçümsemesinden mustarıptır. Ve bu küçümsemenin muhtelif sebepleri vardır: Alan araştırmaları, genellikle bağımlı (sömürge durumunda olan) ve bu yüzden de

tam bir siyasal donukluk yaşayan toplumları ele aldı. Araştırmacıların dikkatini öncelikle, kendi toplumlarına kıyasla bu toplumların sergilediği tuhaflıklar ve kültürel farklılıklar çekti; öte yandan, siyaset felsefecileri ve uzmanlarının öğretileri, devlet formunu almamış siyasetin tanımlanması konusunda pek yardımcı olmuyordu. Bu konuya o kadar az ilgi duyuluyordu ki, 1940'ta siyasal antropolojiyi şekillendiren ilk eserlerin yayımlanmasına, sıradan bilimsel bir olgu gözüyle bakıldı.

Demek ki bu disiplin yenidir ve dolayısıyla da yanlış anlaşılma ya açıktır. Bazılarına göre siyasal antropoloji, gördüğümüz gibi, her türden toplumsal olayı bireyin bakış açısıyla ilişkilendiren modern düşüncenin siyasal kerteğe aşırı bir imtiyaz atfetmesinin sonucudur. Ancak bu görüş, siyasalın “abartılması”ndan ilk olarak Aristoteles’in sorumlu olduğunu unutmamızı ister gibidir. Bazılarına göre ise tersine, siyasal antropoloji, “Avrupa sosyolojisinin etnik merkezli kavramları”nın gözden düşmesine etkin bir katkıda bulunmuştur. Bu tespiti J. Ziegler öne çıkarıyor ve “farklı” toplumların, yani “Batı” âlemi dışındaki toplumların yarattığı kuramsal altüstlüğü, “günümüz dünyasında varolan siyasal örgütlenmelerin tip ve varlık tarzlarının” karşılaştırmalı incelemesine yol açan etkisini vurguluyor. Bu incelemede amaçlanan, genel bir siyaset kuramının temellerini ortaya koymaktır. Bu proje, “siyasalın özü”ne (J. Freund) ve “iktidarın temeli”ne (J.-W. Lapierre) hasretilmiş çalışmalar kadar, bizim *Siyasal Antropoloji* kitabımıza verilen tepkilerin de gösterdiği üzere, yakın zamanda büsbütün güncellik kazanmıştır: Bu yankılar, *kendi toplumlarımıza dair yeni bir siyaset okumasına* imkân veren bir yöntemin kesinlikle faydalı olduğunun altını çizmektedir.

Söz konusu tartışma pek çok yerden beslenmeye devam ediyor. Bir yanda tarihin ve siyasal zorlamaların dışında kalmış toplumların varlığını (aşırı bir bilimsel hassasiyete kapılmadan) kabul etmeyi sağlayan eski alışkanlıklar var. Fakat esas mesele, siyasal kertenin tanımı ve belirlenmesinde yatıyor. Bu sonuncusu, iyice farklılaşmış kurumlar, örgütler ve failer tarafından tanımlandığı sürece sorun yok. Bu durumda devlet veya onun “alt” muadilleri vazge-

çilmez referans haline gelir. Elbette, bu tür yönetim araçlarına sahip olmayan toplumların varlığı da kabul edilmelidir. Bu durumda ise söz konusu toplumlara, “siyasal erke sahip olmayan” toplumlar veya kimi zaman daha alışılmadık şekilde “siyasallaşmamış” toplumlar adı verilir.

Siyasal olan, sınırlayıcı bir kategori olarak değil de, her tür toplumsal oluşumun niteliği olarak değerlendirildiği anda her şey değişir. Siyasetbilimciler zaten, devletsiz denilen toplumlara özgü siyasal yapıların varlığını kabul ederler; bu yapıları bir görünüp bir kaybolan, örtük yapılar olarak gösterirler: Siyasal yapılar, bazı belirgin koşullarda veya *durumlarda* ortaya çıkmaya meyillidir. Kimi siyasetbilimciler daha da ileri gider: İlkel addedilen siyasal sistemlerin kendi kuramsal çabalarına daha nesnel ve evrensel bir temel sunduğunu kabul ederler –çünkü bu sistemler, insani olanakların geniş ve çeşitlilik arz eden bir bütünü sunarlar. İşte tasarısını, “siyasal sistemlerin *gerçekten antropolojik* nitelikteki genel teorisini kurma”ya katkı sunmak şeklinde ifade eden V. Lemieux bu siyasetbilimcilerdendir. Lemieux ayrıca oyun kuramına dayanan işlevsel bir iktidar mefhumu geliştirir² –bu suretle, bu kitapta stratejiler şeklinde incelenecek toplumsal faaliyetlere göndermede bulunmaktadır. Siyaset, böylece resmi kurumlar alanından çıkıp, kurulu düzeni değiştirmeyi veya sürdürmeyi hedefleyen eylemlerin alanına girerek, kendi gerçek zeminini bulmuş olur. J.-W. Lapierre de zaten, iktidarı bu ikili şema çerçevesinde düşünür: İktidar “toplumsal yeniliklerle işler” fakat zorunlu olarak da “düzenin yöneticisi”dir.³ Siyasal kerte, karşı karşıya gelen ve çatışan toplumsal dinamiklerin ortaya çıktığı yerdir.

Durum saptaması yeterli değildir. Siyasal gerçekliği kavramanın yeni usulleri, ilkel denilenler de dahil bütün toplumların yeni bir bilimsel tasarısını kurmaya sürüklüyor bizi. D. Sperberg, bizim *Siyasal Antropoloji*’mize⁴ hasrettiği eleştirel bir çözümlemesinde, iki teorik çıkarımı ortaya koyuyor. Bir yanda, “başka sistemlerle ilişkisi içinde tanımlanan” ve kendi kurumlarını olduğu kadar başka sistemleri de kullanıp yönlendiren siyasetin *sentetik* karakteri vardır. Diğer yanda ise siyasetin *dinamik* karakteri vardır ki bu da,

siyasetin özünde dengesizlik ve muhalefet bulunmasından kaynaklanır. Böylece siyasalcı antropologlar tarafından yürütülen araştırmaların, hem sosyal antropolojiyi hem de farklı bir yönelime sahip karşılaştırmalı sosyolojiyi gerektirdiğini anlayabiliriz.

1967’den beri “muhalefet şekilleri ve araçları” üzerine yapılan çalışmalardan kalkarak, *her* toplumsal sistemin ortak özelliklerini açığa çıkarmaya ve karşılaştırmalı incelemelerin, yapaylıktan iz barındırmayan bir birliğe ulaştıkları alanı belirlemeye çalıştık. Öncelik elbette, *her* sistemin gereklerine uyma zorunluluğundadır. Sistem, belli bir ayrıştırmayı ve farklılaşmış öğeleri ilişkiye sokmayı gerektirir; bu da, söz konusu öğelerin eşit olarak değil, bir hiyerarşi içinde ele alınmasını getirir. Düzen, bu hiyerarşinin, onun yerleştirdiği bakışsız ilişkilerin sonucudur, fakat bu ilişkiler dolayısıyla da söz konusu düzen birtakım gerilimler taşıyacak ve kırılğan olacaktır. Düzeni tesis eden şey *aynı zamanda* onu tehdit de eder: Dinamikler, tıpkı düzeni oluşturan ve yeniden üreten şartları belirleyen prensipler kadar düzene içkindir. Yapısal antropoloji, doğal olarak aynı yapısalcılık unvanına sahip dilbilime seve seve başvurduğuna göre, dilsel yapıları dinamik bir biçimde ele alan güncel çalışmaların da az önce bahsettiklerimize benzer nitelikleri ortaya çıkardığını söylemekte yarar var. Bunlar, dili kinetik bir boyutta düşünmektedir.⁵

Toplumsal sistem söz konusu olduğunda, –öncekiler kadar genel olmayan– ikinci bir özellikler kümesi de dikkat çekmektedir. Toplumsal sistem, birbiriyle şu veya bu ölçüde bağdaşabilen alt-sistemler içermektedir; aynı yaşta olmayan ve hükmettiği toplumsal oluşumun tarihine tanıklık eden öğeleri birbirine bağlamaktadır –ve bu heterojen durum, farklı türde kısmi bağdaşmazlıklara yol açmaktadır. Bu iki özellik, bir üçüncüsü içinde erimekte ve her toplumun eksiksiz gerçekleşme yönünde sürekli eğilim gösteren *yaklaşık* bir sistemden ileri gidememesini belirlemektedirler (bu da, siyasal olanı düzen yaratıcı olarak göstermektedir); ama yaklaşık olma hali muhalefete, sistemin sürdürülmesine karşı olan güçlerin harekete geçirilmesine de izin vermektedir (bu da, siyasal olanı kurulu düzeni reddeden olarak göstermektedir). Düzen ve

düzensizlik eşzamanlı verilerdir, değişimin kökleri bizatihi sistemin içindedir.

Son olarak, toplumsal sistemin bir üçüncü özelliği, yaklaşık olma niteliği yüzünden, sistemin daima toplumsal uygulamaların sınamasına tabi tutulmasıdır. Toplumsal sistemi tanımlayan kurallar, normlar ve ilkelere referansla, toplumsal uygulamalar *uygunluk*, *strateji* ve *manipülasyon* (bireyler ve gruplar, toplumsal oyunu belirleyen kurallara görünür ya da gerçek başvuru yollarını azami ölçüde kendi yararlarına kullanmaya çalışırlar) veya *muhalefet* (yani sistemin tamamını ya da bir parçasını sorgulama) boyutları üzerinden ele alınabilir. Yine bu boyutta da, toplumsal sistemin dinamikleri, bu sistemin bizatihi yapısından kaynaklanıyor görünmektedir. Sosyal yapıyı dinamiklerinden ayrı ele almak, bilimsel girişimi baltalama tehlikesi taşıyan bir budamayla mümkün olabilir ancak.⁶

Bu gerekler bağlamında düşünüldüğünde elinizdeki kitap, (gösterdiği ve kanıtladığı) dinamikçi yöntem başlığı altına yerleştirilebilir ve “tarihin itibarının iade edilmesi”ne yönelik güncel girişimler arasında yer alır. İçsel dinamikler, siyasal kerte ve tarihin hareketi bu kitapta, zorunlu olarak birbiriyle ilintili şekilde ortaya çıkar; bu da, yapısal antropolojinin görmezden geldiği veya ortadan kaldırdığı ilişki sistemlerinin ve toplumsal bağların diyalektiğinin öne çıkarılmasına yol açar. Elbette bu yapılırken, siyasal olanla, onunla rekabet halindeki kerteler arasında kurulan *anlatımsallık* ilişkisi ihmal edilmez. Bu ilişki, siyasal anlamları, onları maskeleyen görünümünün ardında araştırmayı gerektirir. Yapısal antropoloji bütün toplumu temsillerden ve kategorilerden itibaren yeniden kurarken, dinamikçi antropoloji toplumsal bütünlüğü, toplumsal uygulamalardan ve bu uygulamaları dışı vuran durumlardan hareketle kurar. İkincisinin yolu kaçınılmaz olarak siyasetle kesişir ve onu da hesaba katar; yapısal antropoloji ise, siyaseti görmezden gelebilir ve üstü örtülü bir biçimde veya bazı tedbirler alarak da olsa, kendini bu olanaktan pek mahrum etmez.

Sunuş

Bu kitap muhtelif gereklere karşılık vermeye çalışmaktadır; sosyal antropolojinin geç dönem uzmanlık sahası olan siyasal antropolojiye ayrılmıştır ve eleştirel bir gözle, siyasal antropolojinin kuramlarını, metotlarını ve vardığı sonuçları sunmaktadır. Bu açıdan kitap, antropologlar tarafından ortaya konan –ve Batı tarihinin yabancı olduğu– siyasal toplumlar hakkında genel bir düşünme denemesi, bir ilk sentez öneriyor. Bu sıkıntılı konum, birtakım riskleri de beraberinde getiriyor; inşa edilen her tür bilimsel bilginin, itirazlarla karşılaşmayı ve değiştirilebilirliği kabul ettiği oranda üstlenilen risklerdir bunlar. Son yıllarda doğrudan anketler sayesinde elde edilen ilerleme olmasaydı bu türden bir girişime kalkışamazdı. Bu anketler, “egzotik” siyasal sistemlerin ve yeni teorik araştırmaların envanterini genişletti. Bu işte Afrika uzmanı sosyolog ve antropologların oynadıkları rol büyük oldu; onların yapıtlarına sık sık gönderme yapılması da bu yüzdendir.

Bu yapıt ayrıca, siyasal alanın daha iyi belirlenmesi ve tanınmasını amaçlayan çalışmalara siyasal antropolojinin sunduğu katkıyı ortaya koymayı amaçlamaktadır. Kitap, siyasal alanın nasıl saptanacağını tanımlıyor ve böylece politist/siyasalcı antropologları, kötü tanımlanmış bir konuyu ele almakla suçlayan uzmanların eleştirilerine yanıt veriyor. Kitap, iktidara birinci dayanağını sağla-

yan temel yapılar, onu zorunlu kılan toplumsal tabakalaşma türleri, iktidarı kutsalın içine oturtan ve iktidar stratejilerine müdahil olan ritüeller ile iktidar arasındaki ilişkiyi ele alıyor. Bu yöntem, devlet sorununu açıklığa kavuşturamaz –gerçi burada uzun uzadıya geleneksel devletin özelliklerini açıklıyoruz– ama, siyasal teoriyi devlet teorisinden ayırmanın hangi noktada aciliyet kazandığını ortaya koyar. Yöntemimiz, insan topluluklarının *hepsinin* siyaset ürettiğini ve *hepsinin* tarihin iniş çıkışlarından etkilendiğini gösteriyor. Bu yolla, siyaset felsefesinin meseleleri yeniden gündeme geliyor ve bir şekilde tazeleniyor.

Siyasal antropolojinin bu sunumu, kuramsal konum alışları dışlamaz. Hatta tam tersine bu sunum, dinamik ve eleştirel bir antropolojiyi, en elverişli görünen bir saha üzerinde inşa etmek için fırsattır. Bu bağlamda kitap, Afrika sahasında yaptığımız araştırmalar sırasında ortaya çıkan meseleleri, daha üst bir genelleme düzeyinde yeniden ele almaktadır. Kitap, siyasal toplumları, *sadece* örgütlenmelerini yöneten ilkeler boyutunda düşünmemekte; siyasal toplumları, meydan verdikleri manipülasyonlar, stratejiler ve pratikler doğrultusunda değerlendirmektedir. Kitap, toplumların ürettiği teoriler ile, insanların eylemlerinden ve politikalarından doğan toplumsal gerçeklik arasındaki mesafeyi dikkate almaktadır. Siyasal antropoloji, ilgilendiği konular ve ele aldığı sorunların doğası nedeniyle, tartışılmaz bir eleştirel etkinlik kazanmıştır. Bunu sonuç bölümünde hatırlatıyoruz: Bugün için bu disiplin, çürütücü bir güce sahiptir ve bazı mevcut kuramlar bu güçten etkilenmeye başlamıştır. Siyasal antropoloji bu şekilde, sosyal bilimlerdeki gelişimin olduğu kadar şeylerin düzeninin de zorunlu kıldığı bir tazelenme sürecinde, sosyolojik düşünceye katkıda bulunmaktadır.

Siyasal Antropolojinin Kuruluşu

Siyasal antropoloji, hem –çok eski, ama hâlâ güncelliğini koruyan– bir *proje*, hem de geç dönemde disiplin haline gelen antropolojik araştırmaların bir alt *uzmanlık sahası* olarak karşımıza çıkar. Proje oluşu itibariyle, özgül siyasal doktrin ve deneyimlerin ötesine geçmeyi sağlar. Bu doğrultuda insanı *homo politicus* olarak düşünmeye ve bütün siyasal örgütlenmelerde ortak olan özellikleri, coğrafi ve tarihi çeşitliliği içerisinde araştırmaya çalışır. Siyasal antropoloji bu bağlamda, Aristoteles’in *Politika*’sında bile mevcuttur. Nitekim *Politika*’da insan, tabiatı gereği siyasal olan ve bütün devletler için mümkün en iyi anayasayı tanımlamaktan da öte, birtakım yasaları keşfetmeye çalışan bir varlıktır. Bir uzmanlık sahası olması itibariyle siyasal antropoloji, etnoloji veya sosyal antropoloji bünyesinde kendisine ait bir inceleme sahası belirler: İlkel ya da arkaik denilen toplumlara özgü siyasal sistemlerin (yapıların, süreçlerin ve temsillerin) çözümlemesini ve tasvirini yapmaya çalışır. Bu şekilde anlaşıldığında, siyasal antropoloji ancak yakın dönemde özerk hale gelmiş bir disiplindir. R. Lowie, siyasal alanda antropolojik çalışmaların yetersizliğinden ya-

kınarak bu disiplinin kurulmasına katkıda bulunmuştur. 1952’de ABD’de yapılan toplantılarda –*International Symposium on Anthropology*– R. Lowie’den pek bahsedilmemesi manidar bir olaydır. Bu tarihten epey sonra bile antropologlar, bir tür görevi ihmal zaptı tutmayı sürdürüyorlardı: Pek çoğu “ilkel toplumlardaki siyasal örgütlenmelerin karşılaştırmalı analizini ihmal” ettiklerini teslim ediyordu (I. Schapera). Pek çok toplumun siyasal alandaki düşünce ve uzmanlaşmalarının gözardı edilmesine yol açan sayısız hatanın, yanlış anlamanın ve aldatıcı iddiaların kaynağı bu ihmaldir.

Son yirmi yıldır bu eğilim tersine döndü. Saha araştırmaları, bilhassa da yüzden fazla “vaka”nın gözlemlendiği Siyah Afrika’da çoğaldı ve bunlar, bilimsel işlemlere tabi tutuldular. Teorik değerlendirmeler, yeni anketler sayesinde ulaşılan sonuçları konu almaya başladılar. Bu ani sıçrama, dönemin gündemiyle –kurtuluş savaşlarının sonucunda ortaya çıkan toplumların göz önüne alınmaya başlamasıyla– olduğu kadar, antropoloji biliminin içsel dinamikleriyle de açıklanabilir. Siyasetbilimciler artık, bir siyasal antropolojinin gereğine inanıyorlardı. G. Almond onu, her türlü karşılaştırmalı siyaset biliminin koşulu ilan etmişti. R. Aron, az gelişmiş denilen toplumların, “Batılı veya endüstriyel taşracılıktan kurtulmaya can atan siyasetbilimcileri büyülemekte” olduğunu belirtiyordu. Ve C. N. Parkinson, “siyasal teorilere ilişkin çalışmaların, sosyal antropolojiye emanet edilmesi gerektiğini düşünmeye” başlamıştı.

Geç gelen bu başarı tartışmasız ve kesin değildir. Bazı filozoflara –bilhassa P. Ricœur’e– göre, meşru olan *sadece* siyaset felsefesidir; nitekim siyasal olan özünde bir topluluktan diğerine değişmez; siyaset (politika) bir “erek”tir (*telos*) ve amacı da sitenin ihyasıdır. Bu yaklaşım, siyaset fenomenini konu alan her tür bilime eleştiridir ve ancak bu fenomen ciddi bir şekilde incelendiği takdirde çürütülebilir. Bahsettiğimiz bu disiplinlerin saha, metot ve amaçlarıyla ilgili uzun süredir karşı karşıya oldukları belirsizlikler, bu türden bir girişim için pek elverişli bir ortam sunmuyor. Yine de bu belirsizlikleri asgariye indirmeye çalışmalıyız.

1. Siyasal Antropolojinin Anlamı

Bilim haline gelmeye çalışan bir disiplin olan siyasal antropoloji, öncelikle siyasal orijinallikleri, “ötekine” ait siyasal formları öğrenme ve tanımaya yönelik bir faaliyettir. Siyasal antropoloji, insanları yönetmeyi sağlayan çeşitli kurum ve uygulamaları olduğu kadar bunları temellendiren sembolleri ve düşünce sistemlerini de incelemeye ve keşfetmeye yönelik bir araçtır. Montesquieu, *Doğu despotizmi* kavramını (Max Weber’in kullandığı anlamda bir ideal tip çağrıştıracak şekilde) geliştirerek; tanımladığı toplumları sınıflandırıp Avrupalı toplumlardan farklı siyasal geleneklerin varlığını ortaya koyarak, siyasal antropolojinin ilk kurucuları arasına girmiştir. Marksist ve neo-marksist düşüncede bu siyasal toplum modeline ayrılan yer, zaten bu katkının önemini gösteriyor.

Bu alanda bilimsel bir çabanın öncülüğünü yapan Montesquieu, gerçekten de kültürel ve sosyal antropolojinin işlevlerini belli bir dönem boyunca tanımlayan kişi olmuştur. Montesquieu, insan toplumlarının çeşitliliğini ortaya koyan bir envanter hazırlar. Bu amaçla ilkçağ tarihinin verilerine, seyyahların ‘tasvir’lerine, yabancı ve tuhaf ülkelerle ilgili gözlemlere başvurur. Bir sınıflandırma ve karşılaştırma yöntemine, bir tipolojiye ulaşır ki, bu da onu, siyasal alanı öne çıkarmaya ve toplum türlerini bir şekilde, yönetimlerine göre tanımlamaya sürükleyecektir. Antropoloji de aynı perspektif içerisinde öncelikle, teknik ve ekonomik ölçütleri, medeniyet unsurlarını ve siyasal yapının formlarını değerlendirmek suretiyle kültürlerin ve kültürel ortamların “alanlarını” belirginleştirmeye çalışır.¹ Bu tutum, “siyasal”ı, dünya üzerindeki toplum ve medeniyetleri ayırtırmakta belirleyici bir nitelik haline getirmek; kimi zaman ona, ayrıcalıklı bilimsel bir statü atfetmek demektir. Siyasal antropoloji, devletin belirgin bir şekilde oluşmadığı “arkaik” toplumları veya devletin varolmakla birlikte, çok çeşitli görünümler arz ettiği toplumları inceleyen bir disiplin olarak belirir. Kaçınılmaz bir şekilde devlet sorununa, onun ortaya çıkışına ve ilk ifadelerine eğilir: En önemli eserlerinden birini (*The Origin of the State*, 1927) bu konuya hasreden R. Lowie, antropolojik araştırmala-

ra öncülük edenlerin karşılaştıkları sorunlarla tekrar yüz yüze gelmiştir. Merkezi bir siyasal iktidardan yoksun olan parçalı toplumlar da yine, siyasal antropolojinin karşılaştığı meselelerdendir; bu toplumlar eski, fakat sürekli canlanıp duran bir tartışmanın konusudur. İngiliz yazarların sıkça referans verdikleri tarihçi F. J. Teggart şunu ileri sürüyor: “Siyasal örgütlenme, yalnızca belli grupların ayırt edici niteliği olan, sıradışı bir şeydir.. Belli bir dönem boyunca bütün halklar, hatta bugün bile kimileri, farklı bir temel üzerinde örgütlenmiştir.”² Amerikalı sosyolog R. MacIver, Teggart’tan otuz yıl sonra, “kabile yönetiminin diğer tüm yönetim biçimlerinden farklı” olduğunu kabul etmeyi sürdürür (*The Web of Government*). İster temel bir farklılıktan, ister siyasal olanın yokluğundan ötürü olsun –her ikisi de ispat edilmekten ziyade postulat halinde öne sürülmüştür– antropolojik incelemelere konu olan toplumlar apayrı bir konuma yerleştirilir. Bu konumun ifade ettiği düşünülen üstünkörü ikilikler şunlardır: Siyasal örgütlenmeye sahip olan/bu örgütlenmeden yoksun olan toplumlar, devletli toplumlar/devletsiz toplumlar, tarihsiz veya mükerrer tarihli/kümülatif tarihli toplumlar vb. Bu zıtlıklar yanıltıcıdır; aldatıcı epistemolojik ayrımlar yaratırlar. Halbuki ilkel ve medeni toplumlar ayrımı, ortaya çıktığı dönemde siyasal antropolojiye damgasını vurmuştur. Antropologlar, “ilkel siyasal örgütlenme sistemleri”ni metodik bir şekilde incelemeyi geciktirerek, olumsuz yorumlara zemin hazırlamışlardır: Bu yorumlar, bu tür sistemlerin varlığını yadsıyan, onların disiplinlerine yabancı kuramcılarının yorumlarıdır.

Değindiğimiz bu meseleler, siyasal antropoloji tarafından he deflenmiş ve halen de onu tanımlamaya devam eden temel *amaçları* akla getiriyor:

- a) Siyasal olanı ne sadece tarihli denilen toplumlara, ne de bir devlet aygıtına bağlayan bir “siyasal” tanımı.
- b) Tarihçilerin yaptıklarına benzer bir araştırma sayesinde, siyasal sistemlerin oluşum ve değişim süreçlerinin aydınlatılması; “ilkel” ve “ilk” tabirlerinin karıştırılması engellendiği takdirde, başlangıç zamanlarını (Rousseau’nun ifadesiyle “dünyanın gerçek baharını”) aktaran veya geçirilen dönüşümleri ortaya koyan tanıklıklar ayrıcalıklı olmayı sürdürür.

- c) Siyasal gerçekliğin farklı dışavurumlarını, sadece özgül bir tarihin –Avrupa tarihinin– sınırları içinde değil, kendi tarihsel ve coğrafi kapsamları içerisinde kavrayabilen karşılaştırmalı bir inceleme. Bu anlamda siyasal antropolojinin, kelimenin bütün kapsayıcılığıyla bir antropoloji olması gerekir. Böylece, siyasal antropoloji, siyasetbilimcilerin R. Aron tarafından ifşa edilen “taşracılık”larının önünü almaya, C. N. Parkinson’ın özlediği “dünya siyasal düşünce tarihi”ni kurmaya katkıda bulunabilir.

Gelişmekte olan toplumlarda görülen başkalaşımalar, siyasal antropoloji ve siyaset sosyolojisinin ortak girişimlerine ek bir anlam kazandırır. Bu başkalaşımalar, kabile yönetiminden ve geleneksel devletten modern devlete; mitlerden doktrinlere ve siyasal ideolojilere geçiş sürecini, bugünden düne bakmayı gerektirmeyen, güncel bir araştırmayla inceleme olanağı verir. Üzerinde çalışmaya elverişli bir uğraktır bu: Saint-Simon’un endüstri devrimini, yeni bir toplum ve medeniyet türünün şekillenişini değerlendirirken araştırdığı “geçiş dönemleri”nden biridir. Egzotik siyasal toplumların güncel durumu, geleneksel siyasal örgütlenmeler ile modern siyasal örgütlenmeler veya gelenek ile modernizm arasındaki ilişkileri dinamikçi bir perspektiften sorgulamayı gerektirir; dahası, geleneksel örgütlenmeleri ve geleneği enine boyuna incelemek, yeni ve daha eleştirel bir yaklaşım talep eder. Bu karşılaştırma, siyasal formların çeşitliliğinin ve doğuşunun incelenmesini aşar ve bu formların genelde nasıl ilişkiye girdikleri, uzlaşmazlıkları ve çatışmaları, adaptasyonları ve geçirdikleri başkalaşımalar meselesini de ortaya koyar.

2. Siyasal Antropolojinin Gelişimi

Siyasal antropoloji öncelikle siyasal farklılıkların düşünülmesiyle ve bu düşüncenin gereği olan karşılaştırmalı analizle tanımlandığına göre, kökenlerini eskiye dayandırmak mümkündür. Muhtelif dönemlerde yeniden elden geçirilen önerilere rağmen, siyasal antropoloji yavaş bir şekilde oluşabildi; gecikmiş doğumunun sebepleri, kısmen kararsız gelişimini de açıklamaktadır.

a) *Öncüler*: Antropologlar, uğraştıkları bilimin güzergâhını geriye bakıp yeniden oluştururken, temel ilgi alanlarının sabit niteliğiyle ilişkili uzak başlangıç noktaları keşfederler sıklıkla. M. Gluckman, Aristoteles'e başvurur: onun "hükümet risalesi"ne, yerleşmiş yönetimlerin bozulmasını tetikleyen sebepleri araştırmasına, siyasal değişimin yasalarını belirleme girişimine değinir. D. F. Pocock, "vahşiler"le veya farklı toplumlarla ilgili, zamanında Francis Bacon'un dikkat çektiği gözlemleri anar. Lloyd Fallers, Machiavelli'nin *-Hükümdar-*'da-, Max Weber'in siyaset sosyolojisinde başvuracağı ideal tipler ayrımını önceleyecek şekilde iki tür yönetim şekli belirlediğini hatırlatır. Bunlar "patrimonializm" ve "sultanlık"tır.

Bununla birlikte antropolojik yöntemin babalarını, 18. yüzyıl siyasal düşüncesinin mimarları arasında aramak gerekir. En mümtaz öncü Montesquieu'dür. D. F. Pocock, *Yasaların Ruhu*'na (*Esprit des Lois*) referansla bu olguyu şöyle vurgular: "İnsan toplumlarını sınıflandırmak ve karşılaştırmak, toplumsal kurumların birleştirici işlevlerini incelemek üzere toplumların çeşitliliğinin bir envanterini çıkarmak konusunda ilk ciddi girişimdir bu."³ Kitapta toplumlar yönetilme biçimlerine göre tanımlandığı için, bu girişim siyasal sosyoloji ve antropolojinin ortaya çıkışını hazırlar. Fakat *Yasaların Ruhu* bir ilk taslağın ötesine geçmiştir ve bu kitaptan akıllarda, bir siyaset türünün, "Doğu despotizmi"nin bilimsel başarı kazanmaya namzet tanımından daha fazlası kalacaktır. L. Althusser'in deyişiyle, Montesquieu "metotta bir devrim" yaratır, çünkü olgulardan hareket eder: İlgi alanı, "yasalar, ananeler ve dünya halklarının muhtelif görenekleri"dir; toplum türleri ve yasalarla ilgili kavramlar geliştirir; toplumların –ki bunların, bilhassa siyasal topluluklar olarak ele alındığını vurgulayalım– morfolojik ve tarihsel bir sınıflandırmasını önerir.

Rousseau, *Eşitsizlik Üzerine Söylev* (*Discours sur l'inégalité*) ve *Toplumsal Sözleşme* (*Contrat social*) referans gösterilerek, genellikle siyaset felsefecisi olarak nitelenir. Sunduğu katkılar, siyasal sosyoloji ve antropoloji uzmanları tarafından her zaman layıkıyla takdir edilmemiştir. Gelgelelim bu katkı, C. N. Parkin-

son'un "18. yüzyıl retorığı" gözüyle baktığı bir argümantasyona; insan türünü "ilkel" doğa durumundan çıkartarak varoluşunu değiştiren hipotetik bir sözleşmeye indirgenemez. Rousseau, her ne kadar imkânsız bir köken araştırmasına girişse de, "vahşi halklar"ın âdetlerini bilimsel bir şekilde ele alır ve onların kültürel ve tarihsel boyutlarıyla ilgili bir görüşe sahiptir. Rousseau da *Yasaların Ruh'u*'nun görececiliğini benimser ve toplumları karşılaştırmalı olarak incelemenin her birini daha iyi anlamayı mümkün kılacağını kabul eder. Rousseau, köken sorununu merkeze alan bir yorum geliştirir: Eşitsizlik ve üretim ilişkileri tarihin motorudur. Her toplumsal sistemin hem özgün yanını hem de kendine has dengesizliğini görür, "şeylerin gücü" ve "yasamanın gücü" arasındaki daimi çekişmeyi dikkate alır. *Söylev*'deki temalar, yer yer F. Engels'in "ailenin, özel mülkiyetin ve devletin kökeni"ne ışık tutacak çözümlemesini haber verir.

Zaten, 18. yüzyıl siyasal düşüncesinin bazı akımları Marx ve Engels ile birlikte yeniden canlanmıştır. Onların yapıtları –"Asya tipi üretim tarzı"nın ortaya konması dolayısıyla– bir iktisadi antropolojinin ve bilhassa da, –"Doğu despotizmi"nin ve onun tarihteki tezahürlerinin yeniden değerlendirilmesi ile de– bir siyasal antropolojinin nüvelerini barındırır. Marx ve Engels, bu düşüncüyü egzotik bir belgelendirmeye dayanarak kurarlar: Seyyahların anlatı ve "tasvirleri"nden, 19. yüzyıl Hindistan'ındaki devletler ve köy cemaatleri üzerine yazılanlardan, tarihçilerin ve etnografların çalışmalarından faydalanırlar. Onların –tamamlanmış olmaktan ziyade bir başlangıç teşkil eden– bu girişimleri iki kıstasa tabidir: ilkel cemaatlerin dağılmasıyla birlikte devletin ve sosyal sınıfların oluşum sürecini incelemek; özgün bir görünüm veren "Asya tipi" toplumun niteliklerini belirlemek. Kullanılan yöntem kendi içinde bir çelişki barındırır; bilhassa da F. Engels'in katkısı düşünülürse... Engels, Batı tarihini insanlığın genel gelişiminin bir temsili olarak görür ve bu yüzden de toplum ve medeniyetlerin gelişimine üniter bir bakışla yaklaşır. Üstelik "Asya tipi" toplum ile onu çekip çeviren devlet ayrı ayrı düşünüldüğünden, bu toplum tipi bir şekilde tarihin dışına itilir, nispi bir durgunluğa ve değişmezliğe mahkûm

edilir. Bu sorun, ilk antropoloji incelemelerinde de mevcuttur: Bu incelemeler, “ilkel kurumların kökenini keşfetmenin” (Fortes ve Evans-Pritchard) neredeyse imkânsız olduğunu kabul etmekle birlikte, köken, oluşum ve dönüşüm süreçlerini incelerken; toplum ve medeniyetlerin en özgün biçimlerine itibar ederek, bunlarda ortak olan nitelikleri ve oluşumlarında payı olan genel süreçleri incelemeyi savsaklarlar.

b) *İlk antropologlar*: Bunlar, siyasal fenomenleri bilhassa kökenleri açısından irdelerler. Bu işi de öyle göze çarpan bir ihtiyatla yaparlar ki, bu konuya özel ilgi duyduklarının farkına bile varmayabiliriz. Max Gluckman bu çabaların kesin başarısızlığını ifşa ediyor: “Şayet kurucu sayılabilirse Maine de dahil olmak üzere, ilk antropologların hiçbirisi, siyaset sorununu dikkate almamıştır; bunun sebebi belki de, antropoloji alanındaki ilk araştırmaların, Amerika, Avustralya, Okyanusya ve Hindistan’daki küçük toplumlara hasredilmesidir.”⁴

Yine de öncü araştırmacılara sık sık göndermede bulunulur. Az önce ismi geçen ve çoğunlukla da ihmal edilen Sir Henry Maine, meşhur bir kitap olan *Ancient Law*’un (1861) yazarıdır. Hint-Avrupa kurumlarının karşılaştırmalı bir incelemesi olan *Ancient Law*, toplumların tarihinde meydana gelen iki “devrim”i ortaya koyar: *statüye* dayanan toplumlardan sözleşme üzerine kurulmuş toplumlara geçiş; ve akrabalık bağıni merkeze alan toplumsal örgütlenmelerden, yeni bir ilkeyi –bilhassa da “ortak siyasal eylemin temelini” tanımlayan “yerel yanyanalık (*contiguïté*)” ilkesini– öne çıkaran toplumsal örgütlenmelere geçiş. Bu ikili ayırım, halen sürmekte olan bir tartışmanın kaynağıdır. En sık zikredilen referans yine de, L. H. Morgan’ın *Ancient Society*’sidir (1877). F. Engels’e ilham kaynağı olan Morgan, çoğu modern antropologun hürmet gösterdiği bir kurucudur. Morgan, eski toplumların evrimi açısından önemli olan, “temelden farklı” iki tür yönetim şeklinin varlığına inanıyordu:

Tarihsel sıralama yönünden ilk sırada olan toplum tipi, şahıslar ve salt şahsi ilişkiler üzerine kurulmuştur; bunlar birer topluluk

olarak (*societas*) değerlendirilebilir... İkinci tür toplum, bir toprak parçası ve mülkiyet üzerinde temellenir; bunlar da devlet olarak (*civitas*) görülebilir... Siyasal toplum, toprak yapıları üzerinde örgütlenir ve mülkiyet ilişkilerine olduğu kadar, üzerinde yaşanan toprak parçasının şahıslar arasında tesis ettiği ilişkilere de önem verir.⁵

Bu yorumlama tarzı antropolojiyi, çok sayıda toplumu fiilen siyasal olanın dışında değerlendirmeye götürür. Morgan, bu noktada kısmen Henry Maine'in çalışmalarından devşirdiği kendi teorik sisteminin kurbanı olmuştur. Hacimli eserinin birçok bölümünü "hükümet fikri"ne hasretmiş, ancak (ilkel toplumların) klan sisteminin, (aristokrasi, monarşi gibi) özü itibariyle siyasal olan birtakım örgütlenme biçimleriyle bağdaşırlığını da yadsımamıştır. Morgan böylece, antropoloji kuramı içinde tekrar tekrar alevlenecek bir tartışmaya sebep olmuştur. 1956'da I. Schapera bu tartışmayı, *Government and Politics in Tribal Societies* isimli kitabında yeniden ele alır.

c) *Siyasalci antropologlar*: Siyasal antropoloji kendine has karakteriyle, zımni değil açık bir şekilde 1920'den sonra gelişmeye başlar. Siyasal antropoloji, eski bir sorunsaldan yola çıkar ama malzeme olarak, etnografya araştırmalarının sonucu olan yeni malzemeleri işler. Franz Oppenheimer tarafından yüzyılın başında ele alınmış (*Der Staat*, 1907), devlet, devletin kökenleri, ilkel şekilleri gibi sorunları yeniden tartışır.

Birkaç senelik bir ara ile, aynı sorulara cevap arayan iki önemli çalışma yayımlanır. W. C. MacLeod -*The Origin of the State Reconsidered in the Light of the Data of Aboriginal North America* (1924)- Amerika uzmanı etnograflarca toparlanmış belgeleri kullanır. R. H. Lowie'nin çalışması -*The Origin of the State* (1927)- toplumsal farklılaşmayı tetikleyen içsel faktörlerin ve fetihlerden kaynaklanan dışsal faktörlerin devletin oluşumundaki rolünü tespit eder. Bu iki eser, olgulara dayanmayı, siyaset felsefesine ait girişimlerden net bir şekilde ayrılmayı ve bilimselliği gözeten araştırmaların sonucudur. Sir James G. Frazer da kökenler sorununa önem verir. Frazer, büyü, din ve krallık arasındaki ilişkileri ele alır;

bu suretle de iktidar ile kutsallık ilişkisine ışık tutan çalışmaların öncüsü haline gelir. Böylece yeni araştırma sahaları açılır; bunlardan biri de yönetimle ilgili egzotik kuramların irdelenmesi ve yorumlanmasıdır: Beni Prasad 1927’de *Theory of Government in India*’yı yayımlar.⁶ Siyasetbilimcilerin eserlerinde, antropolojiyle ilgili kısa bölümler görülmeye başlar; örneğin *History of Political Theories*’de (1924) A. A. Goldenweiser, Kuzey Amerikalı İrokuaların siyasal sistemine gönderme yapar.

İlk antropoloji kitapları, siyasal olgulara pek az yer ayırır; F. Boas’ın kitabında (*General Anthropology*) yönetim sorunlarına ayrılmış bir bölüm vardır; R. Lowie’nin eseri (*Primitive Society*) yazarın tezlerini sistematik halde sunar ve ortaya çıkan ilkelerin bir özet dökümünü verir. Fakat antropolojide belirleyici olmuş devrim, 1930’lu yıllarda gerçekleşir; bu dönemde saha çalışmaları ve bu çalışmaların sonucu olan kuramsal ve metodolojik kurgular çoğalır. Parçalı (devletsiz denilen) toplumlara, akrabalık yapılarına ve bu yapıları düzenleyen ilişki modellerine hasredilmiş araştırmalar, siyasal alanın sınırlarının daha iyi çizilmesine ve içerdiği boşlukların çeşitliliğinin daha iyi anlaşılmasına yol açar.

En hızlı ilerleme, Afrika’yı konu alan araştırmalarda gerçekleşir; araştırmaya konu edilen toplumlar geniş bir yelpaze içinde örgütlenmiştir; akrabalık ilişkilerinin ve siyasal münasebetlerin farklılaşması, “arkaik” mikro toplumlarda olduğundan daha net ortaya çıkar. 1940’ta bugün klasik haline gelmiş üç eser yayımlanır. Bunlardan, E. E. Evans-Pritchard’a ait ikisi, doğrudan araştırma sonuçlarını yansıtır ve yeni teorik açılımlar ihtiva eder. Nil nehri kıyısında yaşayan bir toplumun genel çizgilerini sunan bir kitap olan *The Nuer*, görünüşte hükümeteşiz olan bir halkın siyasal kurum ve ilişkilerini açığa çıkartır; “düzenli bir anarşi”nin mümkün olabileceğini gösterir. *The Political System of the Anuak*, Nuer’lerin komşusu olan Sudanlıları konu alan bir siyasal antropoloji çalışmasıdır. Bu halk, birbiriyle rekabet halinde ve çelişkili iki farklı hükümet türü geliştirmişti. Üçüncü eser, yayını E. E. Evans-Pritchard ve M. Fortes tarafından yönetilen kolektif bir derleme olan *African Political Systems*’dır. Birbirinden net bir şekilde ayrılan

“vaka”ları sunması açısından karşılaştırmalı metodun gereklerini karşılayan bir eserdir; kuramsal bir girişle başlar ve bir tipoloji taslağı önerir. M. Gluckman, bu eseri siyasal antropolojiye bilimsel bir statü vermeyi amaçlayan ilk katkı olarak değerlendirir. Eserin yazarlarının, olanı “tasvir etmek”tense “insanların hangi yönetimi seçmesi gerektiğini söylemekle” ilgilenen “siyaset felsefesi”ne mesafe koydukları bir gerçektir. Ancak bu önerme kuşkusuz bazı kayıt ve şartlara tabidir, yine de bu iki büyük antropologa duyduğu borcu ifade etmeyen uzman yok gibidir.

1945’ten sonra, siyasalcı Afrika uzmanlarının sayısı hızla artar. Bunların incelemeleri öncelikle, sahada yapılan yoğun çalışmaların ürünüdür. Söz konusu incelemeler hem parçalı toplumları (Fortes, Middleton ve Tait, Southall, Balandier), hem de devletli toplumları ele alır (Nadel, Smith, Maquet, Mercier, Apter, Beattie) ve saha araştırmalarından hareketle, akrabalık düzenlerini karşılaştıran bölgesel sentezlere ve kuramsal araştırmalara yönelir: örneğin, Tait ve Middleton’ın yönetiminde 1958’de yayımlanan *Tribes without Rulers* soy düzenli toplumlara; L. Mair tarafından 1962’de yayımlanan *Primitive Government* doğu göller bölgesinde varolan devletlere dairdir. I. Schapera’nın *Government and Politics in Tribal Societies*’i (1956), başlığının da düşündüğü gibi daha genel bir kapsamı olmasına rağmen, yalnızca Orta Afrika bölgesinden alınan örneklerle dayanır. Schapera burada, ilkel hükümetlerin işleyişini temin eden mekanizmaları inceler ve bazı terminoloji meselelerine ışık tutar. Kurtuluş savaşlarının sonucunda ortaya çıkan durumların etkisiyle gerçekleştirilen daha yakın tarihli araştırmalara gelince; bunlar da, siyasal antropolojiyle siyaset bilimi arasında bir ilinti kurarlar (Apter, Coleman, Hodgkin, Potekhin, Ziegler); disiplinlerarası bir dayanışmanın zorunluluğunu ortaya sererler.

Afrika’yla ilgili yapıtlardan gayrı, uzmanlaşmış yazın üzerinde baskın etkisi olan bir yapıt vardır; o da, E. R. Leach’in, Birmanyalı Kaçın’lerin siyasal yapı ve örgütlenmelerine dair kitabı *Political Systems of Highland Burma*’dır (1954). Bu çalışma, sosyal fenomenlerin siyasal yönünü önplana çıkartır. Burada, Nadel’i (ve onun

seleflerini) takiben, toplumun bütünü ile “siyasal birlik” özdeşleştirilir, ancak sosyal yapılar da “kişiler ve gruplar arasındaki iktidar paylaşımını düzenleyen fikirler”e nispetle, kendi başlarına ele alınır. E. R. Leach, siyasal antropolojiye yararlı olacak zengin önerilerle dolu dinamik bir yapısalcılık geliştirir –zaten sunduğu temel katkı da budur. Leach, sosyal-siyasal dengelerin nispi kararsızlığını (Pareto’nun deyişiyle “oynak dengeler”i), “çelişkiler”in uç verişi, sosyal ve siyasal sistem ile bunlara eşlik eden düşünce sistemleri arasındaki mesafeyi açığa vurur. Leach ayrıca, yöntem sorunlarının, devamlı bir ciddiyet içerisinde ele alınması gereğini ortaya koyar.

3. Siyasal Antropolojinin Eğilim ve Yöntemleri

Başlangıçta kullanılan yöntemler, antropolojik araştırmaların bütününe damgasını vurmuş yöntemlerle farklılık arz etmiyordu. Siyasal antropoloji, zımnen de olsa kendine has sorunları ele almaya başladıkça bu yöntemler de daha özgül hale gelir. Bunlar: devletli toplumların şekillenme süreci, ilkel devletin yapısı, hükümetçe zayıf toplumlardaki siyasal iktidar biçimleri vb meselelerdir. Siyasal antropolojinin, belirli amaçları ve bir konusu olan bilimsel bir proje haline gelmesiyle birlikte, kullanılan yöntemler de kendi orijinalliklerine tam manasıyla kavuşurlar. Söz konusu yöntemler bu dönemde, mevcut siyaset sosyolojilerinin –yani Max Weber’in veya daha nadir olmak üzere (örneğin Leslie White’da olduğu gibi) Marx ve Engels’in sosyolojilerinin– etkisi altındadır; ama bununla birlikte, genel antropolojinin kaydettiği ilerlemelerden de yararlanırlar.

Bu yöntemler, başvurdukları gereçlerle, uygulandıkları sorunlarla nitelenir. Onları kuramsal çalışmaların karşısına koyarak la-yıkıyla tanımlamış olmayız. Kuramsal çalışmalar, saha çalışmalarının getirilerine dayanarak, bu yöntemlerin çalışma sahasını inşa eder ve yürütülen çalışmalar da, anketlerden edinilen doğrudan verilerin geliştirilmesiyle sınırlıdır. Siyasal alanın tanımlanması hususunda yarattıkları bilimsel etkileri ele almadan önce, bu yöntemlerin özet bir dökümünü yapmak yerinde olur.

a) *Genetik yöntem*: Bu yöntem, disiplinin tarihinde kullanılan ilk ve en iddialı yöntemdir. “Köken” ve uzun vadede “evrim” sorunlarını: hanedanların dini ve/veya büyüsel kökenlerini, ilkel devletin kurulum sürecini, “akrabalık” üzerine kurulu toplumlardan siyasal toplumlara geçişi ele alır. Genetik yöntemi, öncü çalışmalardan, W. C. Mac Leod’un tarihsel çalışması *The Origin and History of Politics*’e (1931) kadar bir dizi yapıtta kullanılan yöntemdir. Bu yöntemin yolu bir şekilde Marksizmden ilham alan etnolojik araştırmalardan geçer; söz konusu araştırmalar da toplumların tarihinin diyalektik kavranışını bu yöntemle ilişkilendirir.

b) *İşlevselci yöntem*: İşlevselci yöntem, ilkel denilen toplumlardaki siyasal kurumları, üstlendikleri işlevlere bakarak tespit eder. Radcliffe-Brown’un tabiriyle işlevselci yöntem, “siyasal örgütlenme”yi, “toplumun bütüncül örgütlenmesi”nin bir veçhesi olarak değerlendirmeye götürür. Aslında işlevselci analiz, gerçek manada siyasal olan kurumları (örneğin krallık aygıtını) ve bazı koşullarda siyasal amaçla kullanılan çokişlevli kurumları (örneğin, klanlar veya soylar arasındaki “ittifak”ları) karşı karşıya getirir. İşlevselci yöntem, siyasal ilişkileri, örgütlenmeleri ve bunların oluşturduğu sistemleri tanımlamayı sağlar, fakat siyasal fenomenin *doğasını* aydınlatma konusunda pek bir katkı sunmaz. Siyasal fenomen genel olarak iki grup işlevle nitelenir: Topluluk içi işbirliğini (Radcliffe-Brown) düzenleyerek sosyal nizamı destekleyen veya kuran işlevler; siyasal birliğin savunulmasını temin ederek güvenliği garantiyen işlevler.

c) *Tipolojik yöntem*: Tipolojik yöntem, bir öncekinin devamıdır; siyasal sistem *tiplerini* belirlemeyi, siyasal hayatın örgütlenme şekillerinin sınıflandırılmasını amaçlar. İlkel devletin varlığı veya yokluğu, bir ilk farklılaşma kıstası sunuyor gibidir: *African Political Systems*’de baskın olan tema budur. Bu ikinci yorum, bugün tartışılıyor. Aslında, hükümetin minimal olduğu sistemlerden, devletin belirgin bir şekilde tesis olduğu sistemlere uzanan bir dizi tip kurmak mümkündür; bir tipten diğerine geçerken siyasal iktidar daha da farklılaşır, daha karmaşık bir şekilde örgütlenir ve merkezi hale gelir. *Parçalı toplumlar* ve *merkezi devlete sahip toplumlar*

gibi basit bir ikilik, Afrika uzmanı A. Southall'un en azından üçüncü bir kategoriyi, *parçalı devletler* kategorisini işin içine katma zorunluluğunu göstermesiyle daha da tartışmalı hale gelmiştir.

Bu eleştirinin ötesinde, yöntem kendi başına da şüphelidir; öyle ki tipoloji kimi zaman, boş bir "totoloji"yle bir tutulmuştur (E. R. Leach). En azından, "tasvirci" tipolojiler ile "tüm dengeli" tipolojileri birbirine karıştırmamak gerekir (D. Easton). Temel bir güçlüğü atlamamak lazımdır: Tanımlanmış tipler "donmuş"tur ve Leach'ın güçlü formülüyle söylersek, "Donmuş sistemler tipolojisini kuran girişimlerle daha fazla idare edemeyiz."

d) *Terminolojik yaklaşım*: Siyasal fenomen ve sistemlerin ilk kez tespit edilip sınıflandırılması, zorunlu olarak temel birtakım kategoriler geliştirme çabasını doğurur. Bu zor iş, daha en başından siyasal alanın belirgin bir şekilde sınırlandırılmasını gerektirir.⁷ Bu da tamamlanmış olmaktan son derece uzak bir iştir: Siyasetbilimci D. Easton, siyasal antropolojiyle ilgili bir denemesinde, bu disiplinin konusunun iyi tanımlanmamış olduğunu, çünkü "pek çok kavramsal sorunun çözülmemiş" olduğunu ileri sürer. Bu konuda en ileriye giden girişimlerden biri M. G. Smith'inkidir. Smith, temel kavramları kesin bir şekilde oturtmaya çalışır. Bunlar: Siyasal eylem, rekabet, iktidar, yetke, idare, ofis vb. kavramlardır. Bu çaba, bütün sistemlerde ortak olan yönü ortaya çıkarmak üzere "siyasal eylem"i analitik bir şekilde ele aldığı ölçüde, (sonuçları itibarıyla) elverişlidir. Yine de anahtar kavramların söz varlığını sayıp dökmek, içeri doldurmaktan daha kolaydır.

Bu kavramların geliştirilmesi, yerel siyasal kategorilerin ve kuramların sistematik bir tetkikiyle tamamlanmalıdır; söz konusu kategori ve kuramlar ister zımni, ister açık olsun; tercümelerinde karşılaşılabilecek güçlükler ne olursa olsun gerekli bir şeydir bu. Dilbilim bu yüzden, siyasal antropolojinin ve siyaset sosyolojisinin vazgeçilmez araçlarından biridir. Siyasal antropolojinin ele aldığı toplumlar, onları açıklayacak kuramların ve doğrulayacak ideolojilerin aydınlatılmasını gerektirirler ve bu gerek asla göz ardı edilmemelidir. A. Southall, J. Beattie ve G. Balandier, yerel siyasal düşüncüyü serimleyen sistemlerin kurulmasında kullanılacak araçlarla ilgili önerilerde bulunmuştur.

e) *Yapısalcı yöntem*. Bu yöntem, genetik veya işlevselci incelemeleri, yapısal modellerle iş gören siyasal bir incelemeyle ikame eder. Siyaset, bu yöntem çerçevesinde, bireyler ve gruplar arasında somut olarak yerleşmiş iktidar ilişkilerini açıklayan *formel* ilişkiler açısından değerlendirilir. En basit haliyle yorumlarsak, siyasal yapılar –tıpkı her tür sosyal yapı gibi– somut siyasal toplumların yapı taşlarını bir araya getiren ilkeleri açıklayan soyut sistemlerdir. J. Pouillon, “Hacerai’lerde iktidar yapıları”na dair zihin açıcı makalesinde,⁸ yapısalcı metodun siyasal antropolojiye nasıl uygulanacağını örneğini verir. Metot, hem akrabalıkları olan (genel Hacerai soy ismi bunu çağrıştırmaktadır), hem de bilhassa “iktidar”ın icrası açısından pek çok manidar değişke sunan bir mikro toplumlar öbeğine uygulanır. Ortak öğelerin varlığı ve bunların düzenlenişinde görülen farklılaşma yöntem açısından zorunlu iki koşuldur. Çünkü bu iki koşul sayesinde iki ayrı düzlemde, sosyal-siyasal örgütlenme tarzlarına denk düşen “sistemler” ve bir “sistemler sistemi” –ki bu Hacerai’lerde iktidarı tanımlar– kurgulanır. Buradan da incelemenin iki safhası çıkar: Önce, “bir sistem addedilen her örgütlenmenin iç yapısal ilişkilerinin” tespiti; sonra da, incelenen örgütler bütününe “bir bileşimin sonucuymuş” gibi yorumlanmasıdır. Söz konusu vakada metot, bilhassa dini ve siyasal iktidarların (eşitlikler, kısmi farklılıklar, değişken belirginlikler gibi) farklı bileşenlerini, aynı bütüncül yapının içinde farklı şekillere giren bir mantığın serüvenini ortaya çıkartır. Değişkenler böylelikle, aynı yapının “halleri”ni sergileyebilirler.

Siyasal sistemler incelemesine uygulanan yapısalcı metot, daha genel bir düzlemde kendine özgü bazı güçlükler doğurur. Bu güçlükler, ılımlı bir yapısalcı olan E. R. Leach’in, Kaçın siyasal toplumunu ele aldığı çalışmasında değerlendirilmiştir. Leach, bariz bir olgudan, antropologlar tarafından geliştirilen yapıların sadece “mantıksal kurulumlar” şeklinde var olduklarından yola çıkar. Bu da ilk anda şu soruyu doğurur: Belli bir formel modelin en uygun olduğundan nasıl emin olunabilir? Üstelik Leach, daha temel bir güçlüğü de irdeler: “Antropologların tasvir ettikleri haliyle yapısal sistemler her zaman statik sistemlerdir”; bunlar, sosyal ger-

çekliğin, belirgin denge ve tutarlılık durumlarını temsil eden modelleridir; halbuki toplumsal gerçeklik tutarlı bir bütün niteliğine sahip değildir. Toplumsal gerçeklik çelişkiler barındırır, yapısal çeşitlenmeler *ve* başkalaşımalar arz eder. Kaçın siyasal örgütlenmesi örneğinde Leach, iki kutup arasında –*gumlao* “demokratik” tipi ve *shan* “aristokratik” tipi arasında– salınım olgusunu; sistemin kararsızlığını ve kültürün, siyasal sosyal yapının ve ekolojik ortamın muhtelif tanzimlerini tespit eder. Pek çok yapısalcı çözümlemelerin kesinliği, bariz fakat yanıltıcıdır. Bu kesinlik, zorunlu fakat çoğunlukla maskelenmiş bir koşul üzerinden açıklanır. Bu zorunlu koşul da “bazı gerçek dışı durum tiplerinin, yani denge sistemleri yapısının tasviri”dir (E. R. Leach).

f) *Dinamikçi metot*: Bu metot, bir önceki metodu bazı noktalarda düzelterek kısmen tamamlar; yapıların dinamiğini ve onları kuran ilişkiler sistemini kavramaya çalışır: yani her toplumun içinde mevcut uyumsuzlukları, çelişkileri, gerilimleri *ve* hareketleri dikkate almaya çalışır. Bu saydıklarımız siyasal alanda belirgin hale geldikleri, tarihe net bir şekilde yansydıkları ölçüde, dinamikçi metot siyasal antropolojide olduğu kadar, siyasal alanda da kendisini benimsetir.

E. R. Leach, bu yöntemin geç bir tarihte ortaya çıkmasının sebeplerini inceledikten sonra, geliştirilmesine doğrudan katkıda bulundu. Yöntem üzerinde neden –Pareto’nun veya Max Weber’in değil de– Durkheim’in baskın etkisi olduğunu tartıştı: Durkheim’in etkisi, yapısal dengeleri, kültürel tektipliliği, dayanışma biçimlerini vurgulayan bir kavrayışı mümkün kılıyordu. Öyle ki, bariz çatışmalar barındıran ve değişime açık olan toplumlar, “anomi ihtimali”ne açık toplumlar haline gelebilirlerdi. Leach, içsel çelişkilerle tehdit edilmeyen ve kendi sınırları içinde yalıtılmış durağan toplumlarla uğraşmak üzere, olgusal verilerin bir kısmını göz ardı eden antropologların etnikmerkezciliğini ve “akademik önyargıları” eleştirir. Kısacası Leach, çelişkili, çatışmalı, kapalı ve *dışsal* ilişkilere dair olanı göz önünde bulundurmaya teşvik eder. Bu yönelim, siyasal antropolojinin gelişimi açısından elzem görünüyor; zira siyaset, öncelikle çıkarların karşı karşıya gelmesi ve rekabetle tanımlanır.

Manchester okulundan antropologlar, Max Gluckman'ın etkisinde, araştırmalarını toplumların dinamik bir yorumu doğrultusunda yönlendirirler. Gluckman, “görenek” ve “çatışma” (*Custom and Conflict in Africa*, 1955), “düzen” ve “isyan” (*Order and Rebellion in Tribal Africa*, 1963) arasında varolan ilişkilerin doğasını inceledi. Onun katkısı, hem geleneksel ve ilkel toplumlara dair genel bir teoriyi, hem de siyasal antropolojinin metodunu kapsar. Gluckman'ın isyan teorisinde ve bazı Afrikalı devletlere ilişkin çalışmalarında, siyasal antropolojinin metoduna yönelik bazı öneriler mevcuttur. Bu teoride isyan, siyasal ilişkileri sürekli etkileyen daimi bir süreç olarak görülürken, ritüeller, kısmen çatışmaları ifade etme ve kısmen de toplumun birliğini öne çıkararak bu çatışmaları aşma aracı olarak görülür. Geleneksel Afrika devleti, örgütlenmiş –ve ritüelleştirilmiş– bir anlaşmazlığın taşıyıcısı ve istikrarsız bir devlet olarak ortaya çıkar; sistemin dönüşümünden çok muhafazasına katkıda bulunan bir devlettir bu. Kısmi istikrarsızlık ve kontrollü isyan böylece, bu tür devlete özgü siyasal sürecin normal dışavurumu olacaktır. Gördüğümüz gibi gerçek bir kuramsal yeniliktir bu; fakat bu yenilik son noktasına kadar götürülmez. Max Gluckman, iç dinamiğin bütün toplumlar açısından kurucu olduğunun farkındadır, ama bunun dönüştürücü etkisini küçümser. İç dinamikler –”dış şartlar”dan kaynaklanan etkilerle birlikte– hesaba katılır gerçi ama, antropolojiye konu olan toplumları, *tekerrür* olarak görülen bir tarihle ilişkilendiren bir tarih anlayışı içine yerleştirilir.

Bu yorum es geçilemeyecek bir tartışmayı tetiklemiştir ve bu tartışmanın önemi, tarih merkezli antropolojik çözümlemelere gösterilen rağbette ve bu yorumu geliştiren kuramsal denemelerin artışında ifade bulur. Evrimci okulun ölçsüz hırsları, difüzyonist okulun safdillikleri ve yapısalcı okulun menfi tutumuyla açıklanabilecek, uzun süreli bir gözden düşmeden sonra, bu meseleler, antropolojik araştırmalar alanında ilk sıraya yerleşir. E. E. Evans-Pritchard'ın küçük yapıtı (*Anthropology and History*, 1961), tarihe itibarının iade edilmesi sürecine katkıda bulunur. Söz konusu tartışma ancak, tarih bilgisinin başvurduğu araçlar, tarihsel

oluşumların girdiği biçimler ve gerçek tarihi gizleyen ideolojik ifadeler işin en başında kafa karışıklığına mahal vermeyecek şekilde birbirinden ayrılırsa mecrasına sokulabilir. Bu üç başlık arasındaki ilişkilere ışık tutulması, siyasal antropoloji açısından zorunlu bir koşuldur.

Uzun dönem tarihin dışında görülen bir sahada –Siyah Afrika’lı medeniyet ve toplumlar sahasında– gerçekleştirilen yakın tarihli çalışmalar, aşırı statik yorumların yanlışlığını göstermeye başladı. Siyasal toplumların ve siyah medeniyetlerin ölümü ve hayatına dair yansımalar da görünür hale gelen Afrika tarihinin gerçekleri, daha fazla yok sayılamaz. Tarihin bu boyutlarını göz önüne alan araştırmalar, tarihsel şuurun tesadüfen ortaya çıkmadığını, sömürgecilik deneyimleri ve modern dönüşümler sonucu olduğunu ortaya koyar. Bu çalışmalar –J.-P. Sartre’ın bakış açısını çürütecek şekilde– bu şuurun yabancı bir tarihin “içselleştirilmiş” halinden ibaret olmadığını gösteriyor. Nupe (Nijerya) üzerine yaptığı incelemede S. F. Nadel, (ideolojik tarihsel boyut ve objektif tarihsel boyut olmak üzere) tarihin iki varoluş düzeyini birbirinden ayırır ve Nupelilerin, bu iki boyutta da işleyen bir tarihsel şuura sahip olduklarını (onlara *historically minded* der) tespit eder.⁹ Yeni araştırmalar, tarihsel varoluş düzlemlerinin ve bunların belirlediği bilginin ikili yapısını doğrulamıştır: *Kamusal* bir tarih (genel çizgileri içinde sabitlenmiş ve etnik kimliğin bütününe ilgilendiren bir tarih) ile *özel* bir tarih (belirli gruplara ve onların özgül çıkarlarına referansla, bozulmaya uğrayabilen detayları içerisinde tanımlanan bir tarih) birlikte var olurlar. Ian Cunnison’un, Orta Afrika’daki Luapula’lar üzerine çalışması, bütün bunlara somut bir örnek sunuyor. Bu örnek, Afrika tarihinin iki kipliğinin her biriyle ilgili birer durum tanımlar: Gayri şahsi denilen tarih alanında, zaman ve değişim iç içedir; şahsi denilen tarih alanında ise, zaman ilga olmuştur ve dönüşümlerin etkisi sıfır addedilir –grupların çıkarları ve konumları bir şekilde *sabitlenmiştir*. Öte yandan bu çözümleme “Luapula”ların, toplumlarının tarihsel serüveni içindeki olayların ne derece bilincinde olduklarını ve tarihsel nedensellik duygusunu ne derece edinmiş olduklarını gösterir; Luapula’lara göre tarihsel

nedensellik doğaüstü bir düzenden kaynaklanmaz, zira olaylar, esasen insanların iradesine tabidir.

Antropolojinin disiplinlerine terk edilmiş toplumlar söz konusu olduğunda bile tarih ve siyaset arasındaki ilişki barizdir. Toplumlara donmuş sistemler addetmediğimiz sürece, toplumsal dinamiklerle tarih arasındaki yakınlığı görmezden gelemeyiz. Daha güçlü bir şekilde kendini ortaya koyan bir başka ilinti daha vardır: tarihsel şuurun dereceleri, siyasal iktidarın merkezileşme derecesi ve biçimleriyle korelasyon halindedir. Parçalı toplumlarda, geçmişe dair bilgilerin tek denetçisi, genellikle iktidarı ellerinde bulunduranlardır. Devletli toplumlarda, tarihsel şuur daha yaygın ve canlıdır. Zaten ideolojik tarihin siyasal strateji amaçlarıyla kullanılması da bu tarz toplumlarda net bir şekilde saptanır. J. Vansina, eski Ruanda bağlamında bunu gayet güzel ortaya koyuyor. Son olarak şunu hatırlatalım ki, sömürge ülkelerin bağımsızlık yürüyüşü, tam anlamıyla militan bir tarihi, milliyetçiliklerin hizmetine vermiştir. Dolayısıyla dinamik toplum kuramını, siyasal antropoloji ve sosyolojiyi ve tarihi, çabalarını birleştirmeye iten şey, artık açıkça ortaya çıkmış bu zorunluluk çerçevesidir. Ve bu buluşma Durkheim'in öngörüsüne yeni bir güç verir: "Tarihsel ve sosyolojik düşüncenin ancak bazı nüanslarla birbirinden ayrılabilceği günün geleceğine inanıyoruz."

II

Siyasal Alan

Siyasal antropoloji, başından beri, siyaset felsefesinin varoluşu açısından temel olan tartişmalarla yüz yüze kalmış ve tehlikeye düşmüştür. Pek çok benzeri gibi R. Polin de, siyasal antropolojinin modern bir “tanım”ının ve “savunma”sının yapılmasındaki zorunluluğa ve aciliyete işaret eder. İki disiplin de büyük bir iddia ile, muhtelif biçimlerde kendini dışa vuran siyasalın özüne ulaşmaya çalışır. Bununla birlikte iki disiplinin ilişkileri muğlaklıklarla doludur. İlk antropologlar, siyaset kuramlarının çoğunu etnosantrizmle eleştirdiler: R. Lowie, bu kuramlarda, insan toplumlarının yönetimiyle ilgili tek boyutlu bir kavrayışa başvuran ve esasen devlet merkezli olan bir düşünce görür. Bu anlamda, siyaset felsefesi bir devlet felsefesiyle özdeşleşir ve “ilkel” toplumlarla ilgili incelemelerin sonucu olan verilerle pek uzlaşamaz. Çağdaş antropologlar, araştırmalarının bilimsel niteliğini siyaset felsefesinin normatif niteliği ile, vardıkları sonuçların geçerliliğini, kuramcıların sağlaması olmayan sonuçlarıyla karşı karşıya koyarlar. Yapılan bu ayrımlar her ne kadar siyasal antropolojiye daha sağlam temeller sağlamaya yetmese de, en azından radikal siyasetbilimcilerin davasına hizmet etti. Bunlardan biri olan C. N. Parkinson, meslekdaşlarını “işlek yollar”dan

çıkarmayı ister ve onları “siyasal düşüncenin dünya çapında bir tarihi”ni kurmaya teşvik eder. Parkinson’un projesi, siyasal antropolojiyi tam manasıyla karşılaştırmalı bir yönetimler bilimi haline getirmek isteyen uzmanların talepleriyle bir şekilde kesişir. Verilerin Batıcılaştırılmaktan kurtarılmasını ve objektif bir bilgiyi talep eden bu ortak proje, siyaset felsefesinin başlangıçtaki tespitlerini bertaraf etmez. Siyaseti nasıl teşhis etmeli ve tanımlamalı? Şayet toplumsal gerçekliğin bariz bir dışavurumu değilse, siyaseti nasıl “inşa” etmeli? Şayet –pek çok antropologun yaptığı gibi– bazı ilkel toplumların siyasal örgütlenmeden yoksun olduğunu kabul edersek, siyasetin özgül işlevleri nasıl belirlenebilir?

1. Maksimalistler ve Minimalistler

Doğrudan anketlerden elde edilen etnografik malumat, ister –Eskimo topluluklarından, Peru’daki İnka emperyal devletine kadar– Amerika coğrafyasında, ister –Pigme topluluklarından, Mosi İmparatorluğu ve Ganda Krallığı gibi kimileri hâlâ sürüp giden geleneksel devletlere kadar– Afrika coğrafyasında olsun, “ilkel” siyasal formlarla ilgili büyük bir çeşitliliği ortaya koyuyor. Bu çeşitlilik, sınıflandırma ve tipolojileri gerektiriyorsa da, bundan da önce, siyaset sahasının *saptanması* ve *sınırlandırılması* meselelerini ortaya koyar. Bu doğrultuda, iki cenah karşı karşıya gelir: Bir yanda maksimalistler, öte yanda minimalistler. Daha eski fakat hâlâ takdir gören referanslara sahip maksimalist cenahın şiarı Bonald’ın şu sözü olabilir: Hükümeteş toplum yoktur. Aristoteles bile *Politika*’da insanı “doğası gereği” siyasal bir varlık olarak görür ve devleti, diğer bütün grupları kapasite yönünden aşan ve kucaklayan ve son noktada kendi başına var olabilen bir sosyal gruplanma olarak teşhis eder. Bu yorumlama tarzı son noktada, siyasal birliği toplumun bütünü içinde asimile etmeye götürür. Örneğin S. F. Nadel, sosyal antropolojinin temellerini ele alan çalışmasında şöyle yazıyor: “Bir topluma baktığımızda orada siyasal birliği buluyoruz ve toplumdaki bahsettiğimizde aslında düşündüğümüz bu siyasal birlik oluyor”; hatta öyle ki, siyasal kurumlar da, “kitlece

en geniş grup, yani toplum”un¹ bekasını ve idaresini temin eden kurumlardır. E. R. Leach, bu asimilasyon fikrini benimser; siyasal birlik ile toplum arasında kurulan ve maksimum kapsama kapasitesiyle tanımlanan bu eşitliği zımnen kabul eder.

Bazı işlevselci çözümlemeler de, siyasalın bu geniş tanımıyla ters düşmez. Radcliffe-Brown siyasal örgütlenmeyi, “içe dönük işbirliğinin ve dışa dönük bağımsızlığın tesisini ve korunmasını sağlayan bütüncül örgütlenmenin bir vechesi” olarak tanımlarken, siyaset anlayışını seleflerinin anlayışına yakınlaştırır.

Minimalistler, bütün ilkel toplumlara bir hükümetin yakıştırılması karşısında olumsuz veya muğlak bir tavır alırlar. Minimalistler arasında pek çok tarihçi ve sosyolog vardır; politikanın devlete önceliğini hatırd tutmayı bilmiş Max Weber bunların dışındadır; ona göre devlet politikayla karışmak bir yana, politikanın tarihsel görünümünden biridir ancak. Siyasal fenomenlerin evrensellğine muhalif olanlar arasında eski ve çağdaş antropologlar da mevcuttur. “Kurucu”lardan biri olan W. C. Mac Leod, ele aldığı halkları –Kaliforniya’daki Yurok’lar örneğin– siyasal örgütlenmeden yoksun, anarşi durumunda yaşayan halklar olarak değerlendirir (*The Origin and History of Politics*, 1931). B. Malinowski, Vedda’larda ve Avustralya Aborijin’lerinde “siyasal grupların olmadığını” kabul eder ve R. Redfield, “en ilkel” toplumlarda, siyasal kurumların büsbütün eksik olduğunun altını çizer. Ve hatta Radcliffe-Brown, Andaman’lar üzerine çalışmasında (*The Andaman Islanders*, 1922), adalılarının, “örgütlü hükümet”e sahip olmadıklarını teslim eder.

Aslında, olumsuz tespitler nadiren mutlak bir değere sahiptir; bu tespitler daha çok, modern devleti çekip çevirenler benzer siyasal kurumların yokluğunu ifade eder. Bu zımni etnosantrizm sebebiyle de tatmin edici değildirler. Bu yüzden de, kabile toplumları ile rasyonel ve ayrılmış bir hükümete sahip toplumları karşı karşıya getiren bu indirgemeci ikiliği bozmayı amaçlayan girişimler ortaya çıkar. Bu çabalar farklı yollara başvurur. Siyasal alanı, örgütlenme tarzlarından ziyade, üstlendiği işlevlerle nitelermeyi tercih etmek bir yoldur; bu durumda siyasalın yayılım sahası da genişler.

Yine siyasetin net bir şekilde görünür hale geldiği bir *eşik* tespit etmeye çalışmak da bir diğer yoldur. L. Mair şu hatırlatmada bulunuyor: “Bazı antropologlar, siyaset sahasının akrabalık sahasının bittiği yerde başladığına kesin gözüyle bakabilirler.” Yahut doğrudan güçlüğün üzerine gidilir ve siyasal olgunun bilgisi, siyasetin en az görünür olduğu toplumlardan –yani “parçalı” denilen toplumlardan– yola çıkılarak araştırılır. Örneğin M. G. Smith, soy düzenli toplumları konu aldığı uzun bir makalesinde,² bu toplumları üç boyutta ele alır: formel özellikleri sergileyen bir sistem olarak; akrabalığın göze çarpan ilişki biçimleri boyutunda ve bilhassa da siyasal içerikli bir yapı olarak... Böylece Smith, siyasal hayatı, özgül yapılar veya birliklerin bir ürünü gibi değil, bütün toplumsal hayatın bir boyutu olarak değerlendirmeye ve “devletli toplumlar”, “devletsiz toplumlar” şeklindeki katı ayrımın geçerliliğini reddetmeye eğilimlidir. Fakat bu yoruma da itiraz edilmiştir; bilhassa da, siyasal antropolojinin sorunlarına ayırdığı makalesinde D. Easton’un getirdiği itiraz şöyle: “Smith’in teorik çözümlemesi öylesine üst düzeyde yapılmıştır ki, siyasal sistemlerin ne açıdan birbirlerine benzediklerini anlamaya izin vermez; ve bu çözümleme, onları birbirinden ayıran şeyleri de incelemeyi ihmal eder. Dolayısıyla büyük bir belirsizlik dokunulmadan kalmış olur.”

2. Karşı Karşıya Gelen Metotlar

Hem olgularda hem izlenen yollarda hem de uzmanların teknik terminolojisinde muğlaklık söz konusudur. En başta “siyaset” teriminin kabul gören pek çok anlamı vardır –bunlardan bazıları, İngilizcede *polity*, *policy* ve *politics* şeklinde karşılanır. a) İnsan toplumlarının hükümetlerinin örgütlenme tarzları; b) Kamusal işlerin idaresine katkıda bulunan eylem tipleri; c) Grup ve bireylerin rekabetlerinden kaynaklanan stratejiler; işte bütün bunları birbirine karıştırmak büyük bilimsel risklerle karşı karşıya kalmak demektir. Bu ayrımlara dördüncü bir kategoriye daha eklemek yerinde olur. Bu da siyaset bilgisidir. Siyaset bilgisi, siyasal hayatta başvuru olan yorumlama ve gerekçelendirme araçlarını

kavramak için gereklidir. Bütün bu farklı boyutlar, ne her zaman birbirinden ayrıştırılmış ne de eşit ağırlıkta ele alınmıştır. Şu ya da bu boyuta ağırlık vermek, siyasal alanın farklı tanımlarını ortaya çıkartır.

a) *Siyasal alanın mekânsal örgütlenme tarzları üzerinden saptanması*: Henry Maine ve Lewis Morgan'ın çalışmaları, toprak ölçütüne özel bir önem kazandırdı. Siyasal alan, öncelikle, sınırlanmış bir toprak parçası çerçevesinde işleyen bir örgütlenme sistemi, siyasal bir birlik veya siyasal bir topluluğu destekleyen bir saha olarak anlaşılır. Bu ölçüte, (geniş anlamıyla) siyasal örgütlenmenin ve devletin tanımlarında da rastlarız. Max Weber, siyasal faaliyeti, meşru şiddete başvurma dışında bir de, belirli sınırlara sahip bir bölgede cereyan etmesiyle niteler: Siyasal faaliyet böylece, “iç” ve “dış” arasında belirgin bir ayrım koyar ve davranışları fark edilir şekilde yönlendirir. Radcliffe-Brown da aynı şekilde “toprak unsuru”nu siyasal örgütlenmeyi tanımlayan öğeler arasına katar. Ve onu pek çok antropolog takip etmiştir. En sade toplumların, toplum içi dayanışmayı akrabalık ve toprak faktörlerine göre düzenlediğini gösteren I. Schapera bu antropologlardan biridir. Schapera burada aslında, Lowie'nin, akrabalık ve toprak ilkelerinin bağdaşırılığını gösteren savını tekrarlar.

Bir vaka analizinden –Sudan'daki Nuer'ler parçalı toplumundan– yola çıkan E. E. Evans-Pritchard, siyasal alanın, toprak örgütlenmesine referansla belirlenmesine vurgu yapar. Kendisi durumu şöyle açıklıyor: “Yerel gruplar arasında, siyasal denebilecek bir yapısal düzene uyan ilişkiler mevcuttur (...) Nuer'lerin toprak sistemi, diğer sosyal sistemlerle ilişkisi içinde daima baskın olan değişkendir.”³

Demek ki geniş bir mutabakat söz konusu. Bu tespit, F. X. Sutton'u, bir metot sorununu dile getirmeye iter.⁴ Yoksa toprak parçasına dair temsiller, siyasal sistemlerin özünü mü teşkil etmektedir? Şayet durum buysa, bunların incelenmesi, antropolojinin ve siyaset sosyolojisinin öncelikli yordamı haline gelmelidir; bu durumda da, iktidar ve yetke mefhumlarına başvurmak tartışılır olacaktır, çünkü zaten her sosyal yapı bunları yansıtmaktadır.

b) *Siyasal alanın işlevler üzerinden saptanması*: Siyasal olan, üzerine yerleştiği ve örgütlediği toprak faktörüne nispetle belirlenmiyorsa, genellikle yerine getirdiği işlevler üzerinden tanımlanır. En genel şekliyle bu işlevler, toplumun iç dayanışmasını sağlama ve bütünlüğünü dış tehditlerden koruma işlevleri olarak anlaşılır. Nadel'in ifadesiyle bu işlevler, toplumların “fiziksel devam”ını sağlar ve çatışmaların düzenlenmesine veya çözülmesine yararlar. Bu koruma işlevlerine genellikle kamusal işlerin karara bağlanması ve idare edilmesi işlevleri eklenir; hükümetlerin resmi yönlerini yansıtmalarına rağmen bu işlevler, yapıcı koruma işlevlerinden farklıdır.

Güncel kuramsal çalışmalardan kimisi, işlevselci çözümlemeyi daha da ileri götürür. Örneğin G. A. Almond'un kolektif bir çalışma olan *The Politics of Developing Areas*'a (1960) yazdığı giriş bunlardan biridir. Siyasal sistem burada, meşru fiziksel zor kullanımına başvurarak veya bu tehditle, “entegrasyon ve uyum işlevlerini” bütün bağımsız toplumlarda işleten bir yapı olarak tanımlanır. Bu geniş yorumun, siyasal alanı sadece uzmanlaşmış yapı ve örgütlenmelerle sınırlandırmamak gibi bir faydası vardır; bütün toplumlara uygulanabilecek kategoriler geliştirmeyi ve bu yolla da, karşılaştırmalı bir siyasal bilim kurmayı amaçlıyor.

G. A. Almond, bütün siyasal sistemlerde ortak bulunan nitelikler arasından ikisini vurgular: Bütün siyasal sistemlerce yürütülen işlevler; –her siyasal sistemde görülen çokişlevlilik boyutu– bu işlevlerin hiçbirisi tam manasıyla uzmanlaşmamıştır. Karşılaştırma ancak siyasal işlevlerin uzmanlaşma derecesi ve bunların yerine getirilmesi için kullanılan araçlar hesaba katıldığı takdirde yapılabilir. Peki bu siyasal işlevler hangileridir? Karşılaştırmalı bir inceleme örgütlenmelerin ve yapıların karşı karşıya getirilmesiyle sınırlandırmayacağı için bu işlevlerin tanımlanması daha da elzem hale gelmektedir; nitekim bu sınırlı şekliyle anlaşıldığı takdirde karşılaştırmalı inceleme, “karşılaştırmalı bir fizyoloji ortada yokken yapılan karşılaştırmalı bir anatomi” kadar yetersiz olacaktır. Almond, işlevleri iki büyük kategoriye ayırır: Birinci kategoridekiler *lato sensu* (en geniş anlamda) anlaşılan siyasete dairdir -bireylerin “sosyalleşmesi” ve siyasal “roller”e hazırlık, “çıkarlar”ın karşı

karşıya gelmesi ve uyarlanması, “mesaj” ve sembol alışverişi; diğer kategoridekiler hükümetle ilgilidir –”kuralların” geliştirilmesi ve tatbiki. İşlevlerin bu şekilde dağıtılması, siyasal alanın farklı görünümlerini kavramayı sağlar. Ancak böylesi bir dağılım, gelişmiş siyasal toplumlar ile “ilkel” siyasal toplumlar arasındaki farkı indirgeyerek yapılan bir karşılaştırmayı kolaylaştıracak bir genellik düzeyinde mümkündür.

İşlevsel yorum, temel soruları askıda bırakır; toplumun bütünlüğünü sağlayan dinamiklerin hesabını veremez. Max Gluckman, bu dinamiklere değinirken, söz konusu bütünlüğü “toplumun, bir-biriyle kesişen aidiyetler yaratan bir dizi zıt gruplaşmalara ayrılmış oluşu”na bağlar ve bazı “isyan” çeşitlerinin, sosyal düzenin bekasına katkıda bulunduğu yorumunu yapar. İşlevsel yorum, ayrıca, belli bir muğlaklığın sürmesine sebep olur; zira toplumsal düzeni muhafaza eden tek başına siyasal işlevler değildir. Radcliffe-Brown, siyasal işlevleri ayırtırmak için onları, “fiziksel güç kullanımı veya fiziksel güç kullanım imkânı” şeklinde belirler; ve bu noktada Hobbes ve Max Weber’in kuramlarına gönderme yapar. Hobbes ve Weber için güç, politikanın aracı, *ultima ratio*’sudur, zira siyasetin özünde, *nüfuz (Herrschaft)* vardır.

Siyasal yapılar çoğunlukla, –meşru şekilde başvurulana– zorlama ile nitelenir. Yine de zorlama, tespitten çok tanımlamaya yarayan bir kavramdır, zira siyasal alanın kapsamını tüketmeye yetmez; tıpkı para ölçütünün ekonomik olanı kapsamaya yetmemesi gibi.

c) *Siyasal alanın siyasal eylem tarzlarına göre saptanması*: Yeni kuşak antropologlarca gerçekleştirilen pek çok yakın tarihli incelemede, çözümlemenin uygulandığı nokta işlevlerden, siyasal eylemin veçhelerine doğru kaydı. M. G. Smith, teknik söz dağarcığındaki karmaşayı ve metodolojideki yetersizlikleri saptadıktan sonra, sorunların yeni bir formülasyonunu önerir. Ona göre, siyasal hayat, sosyal hayatın bir yönü, bir eylem sistemidir. Yaptığı genel tanım da buna işaret ediyor: “Siyasal bir sistem basitçe bir siyasal eylem sistemidir.” Ama yine de, tanımı salt bir totoloji olmaktan kurtarmak için siyasal eylem sisteminin içeriğini belirlemek gere-

kir. Sosyal eylem, kamusal işleri ilgilendiren *kararları* etkilemeye veya denetlemeye çalıştığı andan itibaren siyasal bir eylemdir –Anglosakson yazarların kullandıkları manada *policy*’dir. Bu kararların içeriği, içinde ifade buldukları sosyal birimlere ve kültürel bağlamlara göre değişkenlik gösterir, fakat kendilerini önceleyen süreç, daima bireyler ve gruplar arasındaki rekabet çerçevesine yerleşir. Bu rekabetle ilgili olan bütün sosyal birimler, böylece, siyasal bir niteliğe sahip olur.

M. G. Smith ayrıca, insan toplumlarının yönetimi söz konusu olduğunda yakın ilişki içinde olan siyasal eylemler ile idari eylemleri birbirleriyle zıtlştırır. Siyasal eylemler, az çok açık bir şekilde ifade edilen “programlar” ve kararlar düzleminde yer alır; idari eylemler ise, örgütlenme ve icra düzeyinde yer alırlar. Biri iktidarla tanımlanırken öteki yetkeyle tanımlanır. Smith, siyasal eylemin doğası gereği “parçalı” olduğunu belirtir, nitekim bu tür eylem, “rekabet içindeki şahıs ve gruplar”ın dolayımından geçerek ifade bulur. İdari eylem ise tersine, doğası gereği “hiyerarşik”tir, çünkü bu tür eylem, kamusal işlerin idaresini muhtelif düzeylerde ve katı kurallara göre örgütler. Bir toplumun yönetimi, her yerde ve her zaman bu iki tür eylemi içerir. Dolayısıyla siyasal sistemler, bu iki eylem düzeninin işbirliği türüne ve farklılaşma derecesine göre birbirlerinden ayrılabilirler. Demek ki bu iki eylem türünün tipolojileri, örneğin parçalı toplumları devletli, merkezileşmiş toplumlardan ayıran tipolojiler gibi birbirinden kopuk olmamalı, siyasal ve idari eylemlerin bileşim tiplerini temsil eden bir dizi teşkil etmelidir.⁵

D. Easton bu analitik yöntemle ilgili iki eleştiride bulunur: Bu yöntem, (soy düzenli sistemlerde, hiyerarşik-idari ilişkilerin varolduğu yolunda) bir “postulat”a sahiptir ve muhtelif siyasal sistemler arasındaki “anamlı farkları” gizler. Buna rağmen Easton, kendi girişimini de, aynı bağlam içine yerleştirir. Bir eylem “verili bir sosyal sistem için zorlayıcı kararların alınması ve icrasıyla, şu ya da bu şekilde doğrudan ilintili olduğunda” ancak o eyleme siyasal denebilir. Bu bakış açısından, aile, akraba grupları, aşiretler, dernekler, şirketler gibi çok çeşitli sosyal birimler bünyesinde siyasal kararlar alınabilir; ki bunlardan bazılarının faaliyetleri, özgün bir

“siyasal sistem” teşkil ederler. Bu aşırı geniş yorum, bilimsel etkinlikten yoksundur. Zaten D. Easton da yorumunu sınırlandırmak zorunda kalır ve siyasal sistem tabirini “bütün bir toplumu veya toplumun önemli altbölümlerini ilgilendiren kararların alınmasıyla ilgili faaliyetler” bütününe irca eder. Easton böylece siyaseti, karar alımı ve icrasını sağlayan belli bir sosyal eylem biçimi olarak tanımlar; uygulama alanı ise, “en kapsayıcı sosyal sistem” –yani “bütün olarak toplum”dur. Easton ayrıca, siyasal kararların uygulanabilmesi için gereken koşulları inceler: taleplerin ifade edilişi ve bu taleplerdeki çelişkilerin azaltılması, bir törenin ya da yasamanın varlığı, kararları uygulayacak idari araçlar, karar alımı mekanizmaları ve iktidarın “destekçisi” enstrümanlar... Easton, bu ilk veriler üzerinden, “ilkel” siyasal sistemleri “modern” siyasal sistemlerden ayırır. İlkel sistemlerde, “destekçi yapılar” muhtelifdir; cari rejimin, sık sık yeni siyasal cemaatlerin doğmasına yol açan çatışmalarla tehdit edildiği nadirdir.⁶ Dolayısıyla bu yöntem, özellikle antropolojik nitelikteki verilere ağırlık verir ve bunu, aşma iddiasında olduğu ikiciliği zımnen yeniden üretmek pahasına yapar.

D) *Siyasal alanın formel nitelikler üzerinden saptanması*: Bura ya kadar ele aldığımız bütün girişimler, siyasal alanın en genel boyutları içinde ortaya çıkarmayı deniyordu; bunlar, siyasal alanı mekânda sınırlandıran hudutlar, işlevler veya bu alanı açığa vuran eylem tarzları olabilir. Antropolojik araştırmayı gerekçelendiren karşılaştırmalı metodun, reel süreç ve birliklerden ziyade soyut süreç ve birliklere başvurmayı zorunlu kıldığı artık kabul görüyor: Nadel gibi Max Gluckman da, bu zorunluluk üzerinde mutabıktır.

Daha üst bir soyutlama ve ifadelendirme düzeyinde iş gören yapısalcı denilen araştırmalar, siyasal ilişkiler sistemiyle pek az ilgilidir; ve bunun tesadüfi olmayan sebepleri vardır. Nitekim yapısalcı araştırmalar, Leach’in saptadığı gibi, dinamizmlerinden soyutlayarak “dondurdukları” yapılarla ilgili tekçi bir görüş sunarlar; rekabetin çoğulcu görünüm arz ettiği, dengelerin daima kırılan olduğu, iktidarın tam bir güçler sahası yarattığı siyasal alanlara dair incelemelerde yapısalcı araştırmaların karşılaştığı güçlüğü açıklayan şey de budur. Şayet E. R. Leach’in yaptığı gibi “fi-

kirler sistemi” ile “reel” siyasal sistemi birbirinden ayırırsak, yapısalcı metodun, reel olanı çözümlemekten ziyade fikrî olanı kavramaya uygun olduğunu kabul etmek gerekir. Ayrıca hemen ardından şu saptamada bulunmak da gerekiyor: “tasarlanmış ve şekilci” olmakla birlikte, “toplumun ideal yapısı”, bazı muğlak kategoriler yardımıyla kurulur. Üstelik bu kategoriler, muğlaklıkları sayesinde sosyal (ve siyasal) hayatı hep formel modele uygun şekilde yorumlamaya izin verir. Bu yüzden de söz konusu ideal yapı, önemli deformasyonlar içerir.

Siyasal antropoloji alanında yapılan bir grup incelemeyi konu alan bir çözümlemesinde J. Pouillon, siyasal antropolojiye uygulandığı şekliyle yapısalcı metodu açıklar.⁷ Bu çözümlemede Pouillon’un araştırdığı şey, öncelikle siyasetin tanımıdır: siyaset, bir olgular sahası mıdır yoksa sosyal fenomenlerin bir vechesi midir? Klasik yazında bu soruya cevap verilirken, bütünleşmiş toplum (siyasal birlik), devlet (devletin varlığı veya yokluğu), iktidar ve tabiyet (toplumsal düzenin temelleri) gibi kavramlara başvurulur. Halbuki J. Pouillon, bütün bu kavramların yetersiz olduğunu gösterir: Her türlü tabiyet illa ki siyasal değildir, her toplum ve her grup tek bir düzene tabi değildir; gerçi birbiriyle az çok uyuşan düzenler mevcuttur ve nihayet, çatışma durumunda, bir düzenin öbürüne üstün gelmesi gerekir. J. Pouillon’a göre siyasetin kerterizini teşkil eden şey, bu son gerekliliktir: nitekim bu, birlik içindeki bir toplumda, bazı yapıların diğeri üzerindeki *başatlığını* akla getirmektedir. Bu ayrıcalıklı yapı, toplumlara, toplumların yayılım niteliklerine, nüfuslarına ve hayat tarzlarına göre farklılık gösterir.

Buradan da siyasal antropolojiye özgü sorunları ortaya koymanın bir başka yolu ortaya çıkar: Bazı insanların diğer bazlarına söz geçirebilmesini açıklayan “çevrimler” hangileridir; emir ve itaat ilişkisi nasıl kurulur? Devletsiz toplumlar, iktidarın –akrabalığı, dini ve ekonomiyi yaratan– siyaset öncesi çevrimler içinde döndüğü toplumlardır. Devletli toplumlar, uzmanlaşmış çevrimlere sahiptir. Bu çevrimler yenidir, fakat öteden beri varolanları ilga etmez. Varlıklarını sürdüren eski çevrimler, yeniler için formel modeller sunarlar. Dolayısıyla kurgusal veya unutulmuş dahi olsa, akrabalık

yapısı, geleneksel devlete biçim verebilir. Bu açıdan, uzmanlaşmış çevrimlerin ortaya çıkış koşullarını keşfetmek, siyasal antropolojinin görevlerinden biri haline gelir.

Bu şekilde, yapılar düzeninden doğuşlar düzenine bir kayma gerçekleştirilmiş olur. Bu kayma, savlama sırasında, formel ilişkiler alanından (düzenlerin düzeninden) gerçek ilişkiler alanına (bu-yurma ve egemenlik ilişkilerine) doğru geçişle açıklanır. Dahası, ki bu güçlük temeldir, son noktada kendini dayatan yapının siyasal olduğunu ileri sürmek, bir sav ispatı hükmündedir.

E) *Değerlendirme*: Sunduğumuz bu yöntemler listesi, siyasal alanı ele alan antropologların karşılaştığı engellerin de bir listesidir. Buradan, siyasal olana çizilen sınırların belirsiz veya tartışmalı olduğu, her ekolün genelde aynı araçları kullanarak, ama kendi usulünce bu sınırları çizdiği sonucu çıkıyor. Belirsizlik, “minimum yönetim aygıtına sahip” ve “dağınık yönetimli” denilen toplumlarda (Lucy Mair) en büyüktür; aynı ikililer ve aynı gruplar bu toplumlarda –bazıları siyasi olabilen– çok farklı işlevlere sahip olabilirler. Bu işlevler, tıpkı tek oyunculu tiyatro oyunlarında olduğu gibi, koşullara göre değişkenlik gösterir. Siyasal amaçlara, sadece siyasal addedilen ilişkiler yoluyla ulaşılmaz ve yine bu tür ilişkiler, başka türden çıkarların tatmini için de kullanılabilir. J. Van Velsen, Doğu Afrika’daki Tonga’ları ele alan eserinde (*The Politics of Kinship*, 1964), bu durumu başka bir genelleme düzeyinde saptar: Toplumsal ilişkiler, kolektif faaliyetleri açısından belirleyici olmaktan çok *araçsaldır*. J. Van Velsen, bu tespitten yola çıkarak, “durumsal” denilen bir analiz metodu tasarlar. Ona göre yeni bir inceleme aracına ihtiyaç vardır, zira “normlar, genel davranış kuralları pratik düzlemde yaşanır, [ve] son noktada özel bir durum içindeki birey tarafından, belli özel amaçlara ulaşmak adına manipüle edilirler.” İktidarın ne yapısal konumlara ne de özgül gruplara bağlı olmadığı Tonga’lar örneğinde, siyasal davranışlar, ancak bazı durumlarda ortaya çıkan davranışlardır. Ve bunlar, “düzenleniş durmaksızın değişen”⁸ hareketli bir alan içinde varolurlar.

Siyasetin sınırları, sadece sosyal ilişkilerin çeşitli yapılarına göre çizilmemeli; bütünlüğü içinde veya bazı öğeleri itibariyle ele alı-

nacak *kültür* de hesaba katılmalıdır. Kaçin’ler (Birmanya) ile ilgili incelemesinde E. R. Leach, siyasal ve kültürel sistemler arasında bütüncül bir korelasyon bulunduğunu ortaya koyar: en azından, tektip siyasal eylem türüne bağlılığın geçerli olduğu durumlarda, kültürel entegrasyon ne ölçüde zayıfsa, siyasal entegrasyon o oranda etkindir. Yine E. R. Leach, hukuk, statü ve iktidar alanlarındaki talepleri gerekçelendiren savlar sunması açısından, mit ve ritüellerin bir “dil”e benzediğini gösterdi. Nitekim mitler, ideolojinin bir parçasıdır; B. Malinowski’nin ifadesiyle mit, “toplumun varolan şeklini, iktidar, imtiyaz ve mülkiyet paylaşım sistemini” garantileyen bir “temel sosyal yasa”dır. Mit, geleneğin muhafızlarının ve siyasal aygıtı işletenlerin kullanmasını bildikleri bir meşrulaştırma işlevine sahiptir. Dolayısıyla mitler de, siyasal antropolojinin çalışma sahası içindedir; tıpkı, bilhassa da, kâh (saltanata yönelik prosedürler ve kültler gibi) kendi başına, kâh (atalar kültü gibi) dolaylı yoldan iktidarın kutsal araçları olarak işleyebilen ritüellerin de siyasal antropolojinin alanına girmesi gibi...

Siyasal olanın tanımlanışındaki bu güçlkle, aynı zamanda ekonomik fenomenler düzeyinde de karşılaşılır; bunun için, toplumsal tabakalaşmayı yönlendiren üretim ilişkileri ile iktidar ilişkileri arasında varolan çok *bariz* ilgiliyi düşünmek yeterlidir. Bazı ekonomik imtiyazlar (topraklar üzerinde hak, çalışmama hakkı, pazarlar üzerinde hak vb) ve bunların karşıtları (bağış ve yardımda bulunma zorunluluğu) iktidarın ve yetkenin icraatları ile bir aradadır. Şeflerin veya ekâbirin nüfuz kurma becerisini ve saygınlığını riske atan *potlatch* benzeri ekonomik çekişmelerde de aynı bir aradalık mevcuttur. Afrika ve Melanezya örnekleri bu olguyu net bir şekilde gösteriyor. Malinowski’nin Trobriand adalarında (Melanezya) incelediği *kula* mübadele çevrimlerinin yeniden çözümlemesi sonucunda, katıyetle belirlenmiş ve sadece bu amaca hasredilmiş malların kurala bağlanmış mübadelesinin, her şeyden önce bir “siyasal örgütlenme kipliği” olduğu ortaya çıkıyor. Bu değerlendirmenin sahibi J. P. Singh Uberoi (*Politics of the Kula Ring*, 1962), bireysel çıkarların *kula* malları üzerinden ifade edildiğini ve üstün addedilen boyların, en zengin köylerde bulunduğunu ve çev-

rime daha faal bir şekilde katıldıklarını nakleder. Bu örnek, siyasal fenomenin ne dereceye kadar maskelenebileceğini tartmayı sağlar; aynı zamanda siyasetin özü araştırmasının –ki çok eski bir araştırmadır– sona ulaşmaktan çok uzakta olduğunu da gösterir.

3. Siyasal İktidar ve Zorunluluk

İktidar, zorlama ve meşruiyet kavramları, bu araştırma sırasında, birbirlerini destekler şekilde zorunlu olarak ortaya çıkar. Ne açıdan ve niçin temel kavramlardır bunlar? Hume’a göre iktidar, öznel bir kategoriden başka bir şey değildir; bir veri değil, doğrulanması gereken bir hipotezdir. Bireylere özgü bir nitelik olmayıp, esasen erek yönelimli bir boyutta –yani kendi başına, insanlar ve şeyler üzerinde etki yaratma kapasitesi olarak– ortaya çıkar. Zaten genellikle de iktidar bu etkinlik üzerinden tanımlanır. M. G. Smith, iktidarın, iknadan zorlamaya kadar uzanan bir dizi araca başvurarak insanlar ve şeyler üzerinde etkin bir şekilde eylemek kabiliyeti olduğunu belirtiyor. J. Beattie açısından iktidar, sosyal ilişkilerin özel bir kategorisidir; bireyler ve gruplar arasındaki ilişkileri düzenleyen şu ya da bu sistem içerisinde başkalarını zorlama olanağını içerir. Bu da J. Beattie’yi Max Weber’in takipçisi kılan şeydir. Max Weber’e göre iktidar, belirli bir sosyal ilişki içerisinde, bir faile, bu ilişkiyi kendi hesabına belirleme yönünde verilen imkândır.

Aslında iktidar –kullanımını koşullayan biçimler ne olursa olsun– bütün insan toplumlarında, en ilkellerinde bile tanınan bir şeydir. İktidarın çeşitli görünümelerini ve niteliklerini düşünmeden önce etkilerini ele almak uygun olur, çünkü iktidarı belirgin kılan şey, öncelikle onun etkileridir. İktidar daima, sosyal bir yapının hizmetindedir ve bu yapı, basitçe yasanın veya “âdetler”in işleyişiyle veya kurallara bir çeşit otomatik uymayla kendini idame ettiremez. Lucy Mair, şöyle hatırlatıyor: “Hiçbir toplumda kurallara otomatik bir şekilde uyulmaz.” Dahası her toplum, gevşek bir denge durumu yaratır ve bu yüzden de kırılgandır. Kalıplaştıran önyargılardan kurtulmuş antropologlar, “arkaik” düzeyde bile, bu

potansiyel istikrarsızlığın var olduğunu teslim eder. Dolayısıyla iktidar, toplumu kendi zayıflıklarına karşı koruma, toplumu belli bir “hal” içinde muhafaza etme; ve şayet gerekirse, kendi ilkeleriyle çelişki içinde olmayan uyarlanmaları düzenleme işlevine sahiptir. Son olarak, sosyal ilişkilerin hısımlık ilişkilerini aştığı noktada, bireyler ve gruplar arasında az çok bariz bir rekabet devreye girer; herkes, topluluğun kararlarını kendi şahsi çıkarları doğrultusunda yönlendirmeye çalışır. Sonuçta (siyasal) iktidar, rekabetin bir ürünü ve bu rekabete hâkim olmanın bir yolu olarak ortaya çıkar.

Bu değerlendirmeler, bizi ilk sonuca ulaştırıyor. Siyasal iktidar *bütün* toplumlara mündemiçtir: İktidar, toplumu kuran kurallara uyulmasını teşvik eder; toplumu kendi noksanlıklarına karşı korur; şahıslar ve zümreler arasındaki rekabetin etkilerini, toplumun bünyesi dahilinde sınırlar. Bunlar, genelde gözden kaçırılmayan koruyucu işlevlerdir. Sentetik bir formüle başvurarak, *iktidarı, her toplumu düzensizlikle tehdit eden entropiye karşı savaşma zorunluluğunun bir sonucu olarak tanımlayabiliriz*. Fakat buradan, söz konusu savunmanın sadece bir tek araca –zorlamaya– başvurduğu ve sadece toplumdan açıkça farklılaşmış bir hükümet tarafından üstlenildiği çıkarsanmamalıdır. Toplum için işbirliğinin sürmesine ve yeniden yaratılmasına katkıda bulunan her mekanizmayı da göz önüne almalı ve tartışmalıyız. Toplumun tesadüfi veya periyodik yenilenmesini temin eden prosedürler, ayin ve ritüeller de, tıpkı hükümler ve onların “bürokrasileri” gibi, siyasal eylemin birer enstrümanıdır.

İktidar, onu bütün toplumların tabi olduğu bir zorunluluk olarak ortaya çıkaran *içsel* gereklere uyduğu gibi, *dışsal* zorunlulukların bir sonucu olarak da ortaya çıkar. Her toplum dışarıyla ilişkisi içindedir; düşman veya yabancı gördüğü başka toplumlar ile uzaktan veya doğrudan doğruya ilişki içindedir. Dışarıdan kaynaklanan bu tehdide referansla, sadece kendi savunmasını ve ittifaklarını oluşturmakla kalmaz, ayrıca kendi birliğini, bütünlüğünü ve ayırıcı özelliklerini de yüceltir. Söz konusu durumlarda toplum içi düzen gereği zorunlu olan iktidar, dışarıdan gelen sözde ve/veya gerçek tehditlerin baskısı altında kuvvetlenir ve biçim ka-

zanır. İktidar ve ona bağlı olan semboller böylece, topluma iç bütünlüğünü sağlamanın ve kendi “şahsiyetini” ifade etmenin yollarını, yabancı olduğu şeylere karşı durma ve karşı koyma araçlarını sunar. F. X. Sutton, “siyasal temsiliyetler”i konu alan çalışmasında, dışarıya göre farklılaşmayı olduğu kadar, “temsilci” zümre ve şahısların da farklılaşmasını temin eden sembollerin önemini vurgular.

Bu iki yönlü ilişkiler sistemini, iktidarın, daima hem dışarıya hem de içeriye yönelik işleyen bu iki yönünü gayet güzel ortaya koyan bazı durumlar vardır. İktidarın bir tür dağılık kuvvet olarak kaldığı pek çok kabile tipi toplumda, siyasal eylem düzeni, dış ilişkilerin incelenmesiyle olduğu kadar iç ilişkilerin araştırılmasıyla da kavranabilir. Bu durumun bir örneğini Doğu Sudan’daki Nuer’lerde görebiliriz. Siyasal olayın farklı düzeylerdeki dışavurumu, Nuer’lerde öncelikle, dışsal ilişkilerin yapısına göre tanımlanır: denetim altına alınmış çekişmeler, şecere sistemiyle birbirine bağlı aşiretler arasında hakemlik, hısımlık veya ittifaklar; kabileler arası ilişkiler çerçevesinde düzenlenmiş (ve sadece sürü hayvanlarına ilişkin) düşmanlıklar ve çekişmeler; daimi düşmanlıklar ve Nuer’lerden olmayan, yabancılarla, ambarlardaki stoklar, sürüler ve esirler için yapılan savaşlar. Başka tür toplumlarda, iktidarın bu ikili yönelimi, iki yönlü bir kutuplaşma şeklinde ortaya çıkabilir. Afrika’dan bir örnek vaka (lakin aynı şey başka yerlerde de geçerlidir), bu tespiti somutlaştırıyor. Bu örnek, Batı Kamerun’daki Bamileke ülkesindeki geleneksel şeflik vakasıdır. Şeflikte iki hâkim figür vardır: *fo* denilen şef ile *kwipu* denilen ve savaş komutanı rolünü oynayan bir ulu kişi. Şef, bir birlik faktörü, kurulu düzenin muhafızı, bir uzlaştırıcı ve en nüfuzlu tanrıların ve ataların katında şefaathçi olarak ortaya çıkıyor. İkinci zat, daha ziyade dışarıya yönelik, dışarıdan gelecek tehditleri gözlemekle ve potansiyel ordunun ikmalıyla yükümlüdür. Birbirlerini dengeleyici rol oynayan bu iki iktidar merkezi, bir şekilde rekabet halindedir; birlikte, siyasal sistemin iki merkezini teşkil ederler. Bu örnek sayesinde, dış ve iç faktörlerin, siyasalın örgütlenmesi ve keyfiyeti noktasında birbirleriyle ne kadar sıkı ilişkide olduklarını görüyoruz.

Şayet bir üçüncü koşulu dikkate almazsak çözümlememiz eksik kalacak: İktidar –ne kadar dağınık olursa olsun–, sosyal ilişkiler düzleminde bir *simetrisizlik* barındırır. Şayet sosyal ilişkiler, mükemmel bir karşılıklık üzerine kurulsaydı, toplumsal denge otomatik olarak kurulur ve iktidar da yok olmak durumunda kalırdı. Halbuki durum hiç de böyle değildir: Şahıslar ve zümreler arasındaki karşılıklı ilişkilerin, her türlü zıtlaşma ve kopmayı imkânsız kıldığı kusursuz homojenliğe sahip bir toplum, imkânsız bir toplum olarak gözükmemektedir. İktidar, eşitsizliklerin yoğunlaşmasıyla güçlenir. Tıpkı iktidarın eşitsizlikleri belli düzen içinde sürdürmenin koşulu olması gibi, eşitsizlikler de iktidarın ortaya çıkmasının koşuludur. Böylece, eşitlikçi olarak tanımlanabilecek “ilkel” toplumlar örneği, hem iktidar olgusunun genelliğini ve hem de en yumuşatılmış formunu ortaya koymaktadır. İlkel toplumlar örneğinde tabiyetler ve üstünlükler, cinsiyete, yaşa, soy durumuna, şahsi uzmanlığa ve niteliklere göre kurulur. Fakat sosyal ilişkileri etkileyen simetrisizlik ile iktidar arasındaki ilişki, bütün açıklığıyla ancak, hiyerarşilerin ve eşitsizliklerin bariz olduğu –en ilkel haliyle sınıfların (ön-sınıflar, *protoclasses*) veya kastların varolduğu– toplumlarda görülebilir.

Siyasal iktidar, bir zorunluluk olarak, desteklediği toplum içi nizama ve denetlediği dış ilişkilere göre ele alınmıştır. Bundan başka ayrıca, bütün sosyal yapıların ortak niteliğine nispetle de düşünülmüştür: Bu nitelik, sosyal yapılar arasında az çok yoğunluk gösteren simetrisizlik, ve bu yapıların içerdiği, muhtelif potansiyellere sahip eşitsizliklerdir. Şimdi de siyasal iktidarın en temel iki boyutunu, yani kutsallığını ve muğlaklığını incelemeye geldi sıra.

Siyasal iktidar hiçbir toplumda asla tam olarak kutsallıktan arınmış değildir; ve şayet söz konusu toplumlar, geleneksel denilen toplumlarsa, *kutsalla ilişki* kendini bir tür apaçıklık içerisinde ortaya koyar. Bariz olsun, belli belirsiz olsun, kutsal, iktidarın içinde daima mevcuttur. Toplumlar iktidar vasıtasıyla birlik, nizam ve süreklilik halinde tutulur –siyasal örgütlenme bu noktada, tam bir bütünleyici ilke sunar. Siyasal örgütlenme, idealize edilmiş şekliyle kamu güvenliğinin teminatçısı ve kanunun veya örfi âde-

tin saf bir yansıması olarak algılanır; ulvi ve zorlayıcı bir değer olarak duyulur ve böylece de, tekil zümre ve şahıslara kendini dayatan bir aşkınlığın somutluk kazanması halini alır. Dini hayatın temel biçimleri hakkındaki incelemesinde Durkheim'ın başvurduğu bir savlamayı, iktidarla ilişkilendirebiliriz. Toplumun iktidar ile ilişkisi, Durkheim'a göre "totem" ve klan arasında varolan kurulu ilişkiden *esas itibariyle* farklı değildir. Ve bu ilişkide de elbette kutsalın ağırlığı vardır. Antropoloji yazını, geniş ölçüde ve kimi zaman farkında bile olmadan, bu olgunun bir tür örneklendirmesi olagelmıştır.⁹

İktidarın *muğlaklığı*, daha az bariz değildir. İktidar, toplum içinde sürdürülen her yaşantı için mevcut bir zorunluluk olarak ortaya çıkar ve toplumun şahıs üzerinde uyguladığı zorlamayı ifade eder ve bu etki, iktidar içinde kutsaldan bir parça taşıdığı ölçüde daha ziyade zorlayıcıdır. İktidarın zorlama kapasitesi, ona maruz kalanlar açısından *tehlikeli* addedilecek ölçüde büyüktür. Sonuç olarak bazı toplumlar, her an, tehdit ve risklerinden arındırılabilir bir iktidara sahiptirler. P. Clastres, "Hint şefliklerinin felsefesi"ni sunarken, pekçok Amerikan yerli toplumlarının siyasal örgütlenmesini çözümlmek suretiyle bu arındırmayı ortaya koyuyor.¹⁰ Bu toplumların siyasal örgütlenmesini, üç önermeye dayandırarak özetlemek mümkündür: İktidar, özü itibariyle zorlamadır; iktidarın aşkınlığı, grup için ölümcül bir risk teşkil eder; dolayısıyla da şef, her an, kendi rolünün masumiyetini açığa vurmakla mükelleftir.

İktidar zorunludur, fakat belirgin sınırlar dahilinde tutulur. İktidar, belli bir karşılıklılığı ve *rızayı* gerektirir. Bu dengeleyici unsur, söz konusu olan rejime göre adamakıllı farklılıklar gösteren bir mesuliyetler ve mükellefiyetler bütünüdür: barış ve hakemlik, yasayı ve örfi âdeti korumak, cömertlik, ülkenin ve şahısların gönençi, tanrılar ve atalar ile uzlaşma vb. Daha genel olarak, iktidarın, kolektif bir gönenç ve emniyet durumu yaratarak doğrulandığını söyleyebiliriz. Bu, iktidarı ellerinde bulunduranların ödedikleri bedeldir; asla tam olarak ödenip kurtulunamayan bir bedel...

Rıza ise hem bir ilkeyi, yani *meşruiyet* ilkesini ve hem de birtakım mekanizmaları, yani iktidarın suiistimalini engelleyen meka-

nizmaları içerir. Max Weber meşruiyeti, kendi siyaset sosyolojisinin en temel kategorilerinden biri haline getirir. Weber'in gözlemine göre hiç bir egemenlik, salt itaatle yetinmez; disiplini, temsil ettiği –veya temsil etme iddiasında olduğu– hakikatin kabulüne çevirmek için çabalar. Weber, meşru egemenliğin (ideal) tiplerini ayırtıran bir tipoloji tesis eder: rasyonel nitelikte olan yasal egemenlik; âdetlere uygun şekilde işletilen iktidarın meşruiyetine duyulan inanca ve geleneklerin kutsal niteliğine yaslanan geleneksel egemenlik; kutsallığından, kahramanlığından veya örnek kişiliğinden ötürü sıradışı bir kişiye bel bağlamayı talep eden, duygusal nitelikteki karizmatik egemenlik. Weber, siyaset sosyolojisinin tamamını, emir ve itaat ilişkisini meşrulaştırmanın bu üç kipliğini kullanarak geliştirir¹¹. Max Weber'in siyaset sosyolojisi, pek çok antropoloğun teorik yönelimlerine ilham verdi. J. Beattie, –mutlak anlamıyla– iktidarı, siyasal yetkeden ayırır. Her ne kadar siyasal yetke, “kamusal onay” ve “kabul”ü gerektiriyorsa da, bu onay ve kabul, yetkenin ayırıcı ölçütü olarak görülmesi gereken bir meşruiyeti varsayarlar. Buradan da, bu iki boyuta vurgu yapan bir tanıma ulaşılır: “Yetke, bir şahısa veya zümreye, toplumun rızasıyla, toplumun diğer üyelerini ilgilendiren kararları alma konusunda tanınan bir hak olarak tanımlanabilir.”¹²

R. Firth, Polinezya'daki Tikopia'ları konu alan incleminde, “muvafakat” sorununu ve “kamuoyunun” etkileri sorununu büyük bir dikkatle ele alır (*Essays on Social Organisation and Values*, 1964). R. Firth, iktidarın tam olarak mutlakiyetçi olamayacağını hatırlatır. İktidar, yönetilenlerin bir kısmının onayını arar ve alır: bu onay kâh kanıksanmış bir ilgisizlik, kâh başka bir alternatif düşünememe, kâh ortak kimi değerleri kayıtsız şartsız kabul etme yüzündendir. Ama her halükârda, yönetilenler iktidara sınır koyarlar; iktidarı, (kabile tarafından seçilmiş ihtiyar meclisleri veya konseyleri gibi) “resmi kurumlara” ve (kamuoyunu dışı vuran hareketler veya dedikodu gibi) “gayri resmi mekanizmalara” başvuru olarak belli hudutlar içinde tutmaya çalışırlar. Böylece, daha önce değindiğimiz muğlaklıkla bir kere daha karşı karşıya kalıyoruz: iktidar, bir egemenlik ilişkisi olarak gelişmeye meyleder, ama meşrui-

yet kazandıran rıza da, iktidarın hâkimiyetini sınırlama eğilimindedir. Bu zıt hareket niçin “hiçbir siyasal sistemin dengede olmadığını” açıklar. R. Firth, siyasal sistemlerde, “çatışma ve ittifak, varolan sisteme duyulan saygı ve onu değiştirme arzusu, ahlak yasasına tabiyet ve onu atlatma veya şahsi çıkarlar doğrultusunda yorumlama çabası”¹³ gibi unsurların bir arada bulunduğunu kuvvetle ileri sürmekte. Hegelci yorumun tersine, siyaset zorunlu olarak özgüllüklerin ve şahsi çıkarların aşılmasını getirmez.

Dolayısıyla muğlaklık iktidarın temel bir öz niteliğidir. İktidar, boyutu ne olursa olsun sosyal eşitsizliğe yaslandığı ve sahiplerine kimi ayrıcalıklar sağladığı ölçüde, muhtelif şiddetlerde de olsa her zaman muhalefetle karşı karşıyadır. İktidar hem (düzenin ve güvenliğin teminatı olarak) kabul görür, hem (kutsal içerimlerinden ötürü) sayılır ve hem de (eşitsizliği haklılaştırdığı ve sürdürdüğü için) yadsınır. İster geleneğe ister bürokratik akılcılığa tabi olsun, her siyasal rejim, bu muğlaklığı sergiler. İktidarın merkezileşmediği Afrika toplumlarında –örneğin Gabon ve Kongo yakınlarında yaşayan toplumlarda ve Fang’larda– yetkesini veya servetini suiistimal eden herkesi, kim olursa olsun, ölümle tehdit eden ve bunu kurnaz birtakım eylemlerle yapan düzeltici mekanizmalar vardır. Siyah Afrika’nın bazı geleneksel devletlerinde, koşulların eşitsizliğinden kaynaklanan gerilim, sınırları çizilmiş bazı durumlar dahilinde serbest bırakılır –ve bu durumlarda öyle görünüyor ki, sosyal ilişkiler geçici olarak fakat birdenbire altüst olmaktadır. Ancak bu altüst oluş denetim altına alınmıştır, zira uygun ritüeller çerçevesinde örgütlenir; bu açıdan bu ritüelleri, Max Gluckman’ın tabiriyle isyan ritüelleri olarak adlandırmak mümkündür. İktidarın en büyük kandırmacısı, etkin bir şekilde kendini kuvvetlendirmek adına, ritüeller üzerinden yapılan muhalefete izin vermesidir.

4. Siyasal İlişkiler ve Formlar

Tribes Without Rulers (1958) isimli eserde, J. Middleton ve D. Tait, “siyasal ilişkileri”, onları örgütleyen yönetim biçimlerinden bağımsız olarak tanımlamayı önerirler. Siyasal ilişkileri yerine ge-

tirdikleri işlevlerle nitelerler. Siyasal ilişkiler, “belli bir toprak parçası içinde, toplumsal düzenin bekası için iktidarı veya yetkeyi kullanan şahıs ve zümrelerin” başvurdukları ilişkilerdir. Middleton ve Tait, bu ilişkileri içe veya dışa dönük yönelimleri açısından farklılaştırır; içe dönük ilişkiler, siyasal birlik bünyesinde iş görür ve bu birliğin bütünlüğünü, bekasını veya uyarlanışını sağlarlar. Dışa dönük ilişkiler, farklı siyasal birlikler arasında iş görür ve esasen uyumsuz bir yapı arz ederler. Bütün bunlarda yeni bir şey yok. Radcliffe-Brown zamanında, siyasal ilişkileri, bu ilişkilerin doğurduğu gücün düzenlenişi üzerinden tanımlıyor ve bunların, gruplar arasında olduğu kadar gruplar içinde de etkin olabileceğini gösteriyordu.

J. Maquet, kendi araştırma deneyiminden –Doğu Afrika’daki merkezileşmiş toplumlardan– yola çıkarak ve analitik bir metot kullanarak, siyasal süreç içinde ortaklığa girebilecek üç ilişki düzeyini birbirinden ayırır. Bunlar, önemi sergilenegelmiş ortak bir formel niteliğe de sahiptir: her ilişki düzeyi net bir şekilde simetrisizdir. Maquet, –failler, roller ve özgül içerikler olmak üzere– üç öğeden oluşan üç ilişki modeli kurar ve bunları, aşağıdaki gibi sunar:

	Siyasal ilişkinin ilksel modeli	Toplumsal tabakalaşmanın ilksel modeli	Feodal ilişkinin ilksel modeli
Failler	Yönetenler ve yönetilenler	Tabaka düzenine göre üst, eşit ve madun	Bey ve tebaa
Roller	Emretme ve itaat	Kendi statüsüne göre davranmayı bilme	Koruma ve hizmet
Özgül içerik	Meşru bir şekilde kullanılan fiziksel zorlama	Mevki	Şahıslar arası mutabakat

J. Maquet, bu modellerin işlevsel bir değeri olduğunu, bilhassa da olguları sınıflandırmaya ve sadece belli bir soyutlama düzeyinde gerçekleştirilebilecek kıyaslamalı bir incelemeye yönelik olduğunu açıklıyor. Haklı olarak Maquet, işlev ve ilişkilerin, basit ve tek yönlü bir ilişki içinde olmadıklarına işaret ediyor; dolayısıyla, ikincileri kesin bir şekilde farklılaştırmak ve kıyaslamak amacıyla birincilerden yola çıkamayız. Maquet, ele alınan –Doğu Afrika’daki göller yöresindeki– geleneksel devletlerin, bu üç modelin her biriyle ilgili nasıl bir işlem uygulandığına ve bu üç temel ilişkiye kıyasla oluşturdıkları muhtelif kombinezonlara bağlı olarak farklılaştıklarını gösterir.¹⁴ Bununla birlikte sorunların ele alınışı şekilsel kalmaktadır.

Analitik yöntemin barındırdığı güçlüklerden daha önce bahsettik; bu yöntem, mantıksal ve reel bir bütün içindeki konumlarına göre anlam kazanabilen öğeleri birbirinden ayırmaktadır. Siyasal olduğu kabul edilen ilişkilerin düzenini tanımlamaya ve yaşıtmaya yönelik denemeler, derhal birtakım sınırlara toslar. Gerçi Max Weber, temel bir ilişkiden, emretme ve itaat ilişkisinden yola çıkar, ama siyaset sosyolojisini, bu sosyolojiyi tasavvur etmenin ve düzenlemenin muhtelif yollarını araştırarak kurar. Weber, emretme-itaat etme ilişkisine dar bir içerik tanımlamak için, onu daha geniş bir alan içine yerleştirir. Bu alan, “yasal egemenliğin” farklı şekillerde meşrulaştırıldığı ve örgütlendiği bir alandır. Çağdaş antropologlar da aynı engellerle karşı karşıya kaldılar: siyasal sistemleri ve örgütlenmeleri, siyasal olarak nitelendirilen süreç ve eylem türlerini düşünüp durdular, fakat siyasal ilişkileri, dişe dokunur ve ciddi bir şekilde belirginleştirmeyi beceremediler. M. G. Smith, siyasal ilişkiler mefhumunun formel olmaktan ziyade tözsel bir niteliğinin olduğunu hatırlatır. Siyasal ilişkileri diğer sosyal ilişkilerden farklı kılan “töz”, ancak siyasal fenomenin doğası aydınlatıldıktan sonra ortaya konabilir. Bu sebepten ötürü de, *African Political Systems*’e yazdıkları girişte E. Evans-Pritchard ve M. Fortes’in gayet uygun bir şekilde ifade ettikleri gibi, siyasal antropolojinin siyaset felsefesine yol vermesi mümkün değildir.

Analitik düzeyden sentetik düzeye –yani siyasal örgütlenme biçimleri düzeyine– geçtiğimizde, metot ve terminoloji sorunları basitleşmez. Gerçi bu geçiş sırasında, “kabile” toplumları ile “siyasal” toplumları karşı karşıya getiren tartışmanın aşıldığı düşünülebilir. Siyasal örgütlenme biçimleri düzeyinde, gerçekten de, geniş yorumlar ağır basmaktadır. I. Schapera, “formel yönü itibariyle hükümet her zaman, kamusal işlerin denetimini ve yönlendirilmesini içerir ve bu onun meşru işlevidir”¹⁵ demekle, kabul gören bir tanım verir. Böylece bütün toplumlar tanımın içine katılmıştır, ama bu sefer de, farklı hükümet biçimlerinin ayrımı sorun olarak ortaya çıkar. Sınıflandırma ölçütlerinin araştırılması, siyasal alanın belirlenmesinde karşılaşılan güçlüklerin aynısıyla karşılaşır.

İktidarın sahip olduğu yoğunluk ve toplumdan ne derece farklılaştığı, sık sık başvurulmuş bir saptama ölçütü olmaya devam eder. Bu ölçüt bilhassa da Lucy Mair’in üç hükümet türü ayrımına yön veren şeydir. En alt düzeyde *minimal hükümet* vardır. Bu hükümet türü üç özellikle belirginleşir: Siyasal cemaatin darlığı, iktidar ve yetke sahiplerinin sayıca azlığı, iktidar ve yetkenin güçsüzlüğü. Buna yakın konumda bir başka hükümet türü, *dağılmış hükümet* vardır. Bu hükümet ilkece, yetişkin erkek nüfusun bütününe aittir, fakat (yaş grupları gibi) bazı kurumlar ve (koşula binaen yetke sahibi olan) bazı görev sahipleri, teoride ve pratikte, kamu işlerinin yönetimini sağlarlar. Net biçimde farklılaşmış ve daha ziyade merkezileşmiş bir iktidara dayanan en gelişmiş form, *devletli hükümettir*. Bu üç ögeli tipoloji, itirazlara düşürülen (ve artık reddedilen) “devletli”, “devletsiz” toplum ayrımını aşar; fakat sadece kaba kategoriler ortaya koyduğu için, aşırı çeşitlilik gösterebilen ve bilimsel faydadan yoksun alt tiplerin belirlenmesini gerektirir. Bu tipoloji de tıpkı öncekiler gibi, somut siyasal toplumların basit bir sınıflandırmasına müsait değildir; çünkü siyasal toplumlar –tıpkı Leach’in Kaçın’larla ilgili incelmesinde gösterdiği gibi– iki kutup arasında salınım yapabilir ve karma bir form arz edebilir. Nitekim aynı etnik topluluk –Güney Nijeryalı Ibo’lar örneğin– siyasal örgütlenmenin farklı usullerini kullanabilir. Üstelik, her tipoloji, süreksiz tipler kurarak bu geçişleri kötü tarif eder. Lucy Mair, kuru-

lu geleneksel devletleri incelemenden önce “hükümetin genişlemesi”ni ele alarak, bu durumu zımnen kabul etmiş olur. R. Lowie de zamanında, “Amerikan Aborijinlerinde siyasal örgütlenmenin kimi veçheleri”ni sunarken ve genetik bir çözümlemenin zorunluluğunu ortaya koyarken, devletin “birdenbire ortaya çıkamayacağından” dem vuruyordu.

D. Easton, tipolojik araştırmaların hepsinde görülen bu zorlukların dökümünü yaparken, çıkarımsal olmaktan ziyade tasvirici bir karaktere sahip olacak bir “tipler continuum/sürekliliği” oluşturmayı önerir. Kendisi bu işi, siyasal rollerin farklılaşması ölçütünü kullanarak yapmayı dener. Bu ölçütün boyutları şunlardır: Siyasal rollerin, başka sosyal role nispetle farklılaşması; kendi içlerinde farklılaşmaları; ve üstlendikleri özgül veya dağınık işlevlere göre farklılaşmaları. Easton, böylece “üç boyutlu bir farklılaşma ölçeği” kurmayı denemektedir. Ancak, bir süreklilik oluşturmakla kazanılan avantaj, anlam boyutunda kayıp riski doğurur. Easton, “bu sınıflandırmanın, continuum’un her noktasına eşlik eden başka önemli karakteristiklerin değişimleri saptandığı taktirde anlamlı olabileceğini”¹⁶ açıklayarak bu riski kabul eder. Bu da hiçbir tipolojinin kendi başına bir anlam taşımadığını ileri sürmek demektir.

Max Weber, siyasal antropoloji alanını ele alan kimi araştırmacılara kerteriz sunmuş ideal tipler oluşturdu. Sınıflandırma ölçütünden daha önce bahsetmiştik: Bu ölçüt, bir devletin varlığına zorunlu olarak bağımlı olmayan “meşru egemenliğin” aldığı biçimdir. *Yasal egemenlik* tipi, en uygun şekilde *bürokrasi* üzerinden tarif edilebilir; ve Lloyd Fallers gibi antropologlar (*Bantu Bureaucracy*’de, 1956), geleneksel siyasal yapıların modern gelişim seyrini, “patrimonial” denilen bir yetke sisteminden bürokratik sisteme geçiş olarak yorumladılar. Şahsi ilişkilerin münhasıran siyasal yetkeyi desteklediği *geleneksel egemenlik* tipi çeşitli biçimler alır: İktidarı yaşlılıkla ilişkilendiren *ihtiyarlar yönetimi* (*gerontokrasi*), iktidarı belli bir ailenin içinde tutan *pederşahilik* (*patriarcalisme*), *patrimonializm* ve *sultanlık* gibi... Geleneksel egemenliğin en yaygın görünümü, atadan kalma niteliğini taşıyandır. Bu egemenliğin

normu, ihlal edilemez örfi âdet telakki edilir; yetke türü esasen şahsidir; örgütlenmesi modern anlamıyla idare denilen şeyden habersizdir. Geleneksel egemenlik, nüfuzlu kişilere başvurur, özel alan ile resmi alan ayrımını tanımaz. Antoropoloji yazınının en sık örneğini sunduğu iktidar biçimi, geleneksel egemenlik biçimidir. *Karizmatik egemenlik* ise, sıradışı bir tip teşkil eder. Bu türden egemenlik, devrimci bir güçtür, geleneksel veya yasal nitelikteki rejimleri sarsmakta kullanılan bir araçtır. Afrika ve Melanezya’da son birkaç on yıldır türeyen ve siyasal mecraya sıçramış mesihlik hareketleri, geleneksel düzene saldıran ve yerini ütöpik iştüyaka bırakan bu yıkıcı iktidara örnektir.

Bu tasvirici olmayan, “ideal” tipoloji de kırılğan gözükmeğtedir. Nitekim bu tipolojinin, muhtelif kombinezonlar kurarak, farklı ölçütleri bağdaştırması gerekir: İktidarın yapısı, iktidarı elde tutmanın biçimleri, özel ve resmi ilişkiler arasındaki kopukluk, potansiyel dinamizmin yoğunluğu, bu ölçütlerden bazılarıdır. “İdeal” tipoloji, siyasal tipleri muhkem bir şekilde belirginleştiremez; üstelik, –rasyonel ile geleneksel arasında; rasyonel ve geleneksel kategorileriyle karizmatik kategorisi arasında– olgusal verilerle çelişen ve siyasetin yapısını bozan zıtlıklar kurar. Bu üç öge her zaman mevcuttur; eşit olmayan yoğunlukta olsalar da, siyasal antropoloji alanında ulaşılan neticelerin doğruladığı bir genelliğe sahiptirler.

Siyasal antropoloji, geniş ölçekli bir karşılaştırmalı inceleme için araçlar sunmakla birlikte, tarihsel ve coğrafi çeşitlilikleri içinde göze çarpan siyasal biçimlerin sınıflandırılması sorununu çözemedi. Merkezileşmiş iktidara sahip toplumlar göz önüne aldındığı andan itibaren bu yetersizliğin daha iyi farkına varılır. Şeflik sisteme sahip siyasal sistemler ile monarşik sistemler arasındaki sınırlar henüz kesinleştirilmemiştir. Siyasal birliğin çapı, her ne kadar hükümetin örgütlenmesinde doğrudan etkili ise de, bu birliğin resmini çizmeye yetmez: (Kamerun’daki, Bamileke yöresinde olduğu gibi) boyutları oldukça geniş şeflikler de mevcuttur. Siyasal alan ile kültürel alanın kesişimi (yani iki boyutlu birlikçi bir yapı) de, ayırt edici bir ölçüt sunmaz; bu kesişim, şeflik kabilelerinde olduğu gibi geleneksel hanedanlıklarda da nadirattandır. Siyasal-yönetimsel

aygıtın karmaşıklığı göz önüne alındığında da aynı belirsizlikle karşılaşılır: Bamileke şefliklerinin siyasal-yönetimsel aygıtı, Orta ve Doğu Afrika'daki egemenlerin kullandıklarından daha az karmaşık değildir. Farklılaşmanın öğeleri bambaşka türdendir. Şef ve kral sadece uyguladıkları iktidarın yoğunluğu ve kapsamı yönünden değil, bu iktidarın *doğası* yönünden de birbirlerinden ayrılırlar. R. Lowie bu noktayı, Amerika yerlilerinin siyasal örgütlenmesini çözümlerken sezmişti. Nitekim Lowie, “asil şef” ile –İnka imparatorlarının örneğini sunduğu– “güçlü şef”i karşı karşıya getirir. “Asil şef”, gücün kullanımına tam olarak sahip değildir (görevleri çoğunlukla savaş şefinin görevlerinden ayırmıştır), yasa yapmaz (ancak örfi âdetin bekasını gözetir) ve icra erkinin tek sahibi de değildir. Asil şef, uzlaştırma yeteneği, cömertliği ve hitabet kabiliyetiyle (ikna gücüyle) göze çarpar. Güçlü şef ise tersine, zorlama yetkesine ve egemenliğin tamamına sahiptir; kelimenin tam manasıyla egemendir. Öte yandan, sosyal tabakalaşma ölçütü, şeflikle yönetilen toplumlar ile monarşik toplumları ayırmak açısından geçerli bir ölçüttür. Monarşik toplumlarda, zümreler, kastlar (veya sözde kastlar) ve sınıflar (veya ön-sınıflar) sistemi, toplumun temel iskeletini oluşturur ve bütün sosyal ilişkilere eşitsizlik hâkimdir. Sonuç itibarıyla siyasal tipoloji, sadece siyasal düzenden kaynaklanmayan farklılaşma biçimlerine başvurmak durumundadır.

İş, belirgin şekilde yapılanmış devletleri sınıflandırmaya geldiğinde de benzer güçlükler ortaya çıkar. Bir veya birçok iktidar merkezinin varlığı, çoğu araştırmacının kullandığı iki kategoriyi tanımlar: bir yanda “merkezileşmiş monarşiler”; öte yanda “federatif monarşiler” vardır.¹⁷ Bu kaba ayrıştırmanın sınırlı bir faydası vardır; bunun sebebi de federatif monarşilerin nadir oluşudur –ki örnek olarak genellikle Gana'daki Ashanti'lerin siyasal örgütlenmesi gösterilir. J. Vansina, Afrika krallıklarıyla ilgili karşılaştırmalı incelmesinde, “yapısal modellerin sınıflandırması” olarak takdim ettiği bir tipoloji önerir. Bu deneme, böylesi bir girişimin getirdiği çözülmemiş metot sorunlarını açıkça ortaya serer. J. Vansina, aslında *heterojen* ölçütlerle tanımlanan beş tipe başvurur: despotizm; egemenlerin ve madun şeflerin kabile içindeki hısımlık

ilişkileri; “kadim” güçlerin egemenlik altına alınması ve sindirilmesi; iktidar tekeline sahip aristokrasi; ve nihayet federatif örgütlenme.¹⁸ J. Vansina, sadece, başlangıçta seçtiği “çaprazlanmış” iki ölçütle, yani iktidara ve siyasal yetkeye ulaşma yordamı ve merkezileşme derecesi ile yetinememiştir. Zaten geleneksel devletlerin muhtelif biçimler sergilemesi sebebiyle *ve de* bunların sınıflandırılmalarında dikkate alınması gereken çok çeşitli –fakat bilimsel yararı son derece büyük olan– boyutların varlığı yüzünden başka türlü de olamazdı. Siyasal fenomenin yorumlanma şekline göre; ya siyasal örgütlenmenin merkezileşme derecesi ve türü, ya yönetenleri ve yönetilenleri belirleyen sosyal tabakalaşmanın doğası, ya da bütün “ilkel” hükümetlerin meşruiyetini tesis eden, kutsalla ilişki türü analizde baskın çıkacaktır. Tipolojinin bu üç düzeyi de olasıdır, fakat aynı işlemsel değere sahip değildirler.

Gördüğümüz gibi, siyasal örgütlenmelerin çeşitliliği, bilinen ve bilimsel olarak kotarılan bir olgu olmaktan ziyade varlığı kabul edilen bir olgudur. Siyasal antropolojik çalışmalarda –tasvirici anketlerde olduğu kadar kuramsal inşa boyutunda da– gözlenen geç kalmışlık barizdir. Ne ki en ciddi sorun da değildir bu. Siyasal sistem tiplerini tanımlamaya ve sınıflandırmaya girildiğinde; iktidarın düzenlenmesi hususunda toplumların ne açıdan denk veya farklı olduklarını göstermeye yarayan, ve bir tipten diğerine geçilmesini sağlayan dönüşümleri incelemeyi sağlayan modeller geliştirilir. Bu alandaki başarısızlıklar, insanı temel bir soruyu sormaya itiyor: Antropoloji ve sosyoloji, siyasal formları incelemeye elverişli modellere sahipler mi?

Şu an için cevap olumsuzdur. Siyasal süreçlerin ve ilişkilerin bilgisi, bunların farklı tezahürlerinin sistematik bir incelenmesiyle ilerletilmedikçe, bahsettiğimiz zorluklar olduğu gibi kalacaktır. Siyasal fenomenlerin, *sentetik* boyutları (yani bütün bir toplumun örgütlenmesiyle iç içe girmeleri) ve *dinamizm*leri (yani eşitsizlik ve rekabete dayanmaları) açısından farklılaştıkları kabul edilirse, bu fenomenlerin doğası daha uzun süre temel bir engel olmayı sürdürecektir. Siyasal fenomenleri sınıflandırmak için gereken modeller, gerçeğe uygun olmak için, heterojen ögler arasındaki ilişkileri ifa-

de edebilmeli ve sistemlerin içsel dinamiklerinin hesabını vermeli-
 dir. Yapısalcı antropologlar tarafından geliştirilen sınıflandırma
 modelleri, bu iki gereklilik yüzünden siyasal alanın incelenmesi işi-
 ne pek intibak edemediler. Nitekim, bu gereklerden ne birini ne di-
 ğerini yerine getirebildiler. Ne (dil veya mit gibi) bir “kod”a, ne de
 (akrabalık veya mübadele gibi) bir “ağ”a indirgenemeyen siyaset,
 henüz tatmin edici bir formel muameleden geçirilmemiş koca bir
 sistem olmayı sürdürüyor. Bu tespit, tipoloji alanında siyasal an-
 tropolojinin iddialarını sınırlandırmayı gerektiriyor. Şu an itibariy-
 le, benzer sistemlerin karşılaştırmalı bir incelemesiyle yetinmek söz
 konusudur. Bu sistemler bir nevi, aynı “tema” üzerine varyasyon-
 lardır ve aynı kültürel sahaya aittirler. Elinizdeki bu çalışma, dal-
 ları tarih ve kültür tarafından birbirine rapt edilmiş bir siyasal
 formlar ağacı vasıtasıyla, siyasal olanın bilgisini derinleştirme ve
 –bir mikro tipoloji denemesinde bulunarak– formalizasyon sorun-
 larını ele alma imkânı sağlayabilir.

III

Akrabalık ve İktidar

Pek çok yazara göre akrabalık düzeni, kuramsal açıdan siyasal düzeni dışlar. Morgan'ın, yukarıda da aktardığımız formülüne göre, akrabalık düzeni *societas*'ı, siyasal düzen ise *civitas*'ı idare eder. Yine o zamanlar moda olan bir terminolojiye göre akrabalık düzeni, karşılıklılık yapılarını çağrıştıırken siyasal düzen tabiyet yapılarını akla getirir. Her iki durumda da, açık bir ikilik vardır. Bu ikilik, sınıflı ve devletli toplumların, “ilkel toplulukların dağılması” sonucu ortaya çıktığını savunan Marksist kuramda da mevcuttur; siyasetin ortaya çıkması ancak “şahsi kan bağlarının” silinmesiyle söz konusu olabilir. Bu ikiliğin ilk hallerini, felsefe geleneğinde bulmak mümkün; tikel ile evrenseli, aile ile devleti, dışıl alan ile eril alanı (ki siyasetin alanı olduğu için üstün olan eril alandır), birbirleriyle koşturarak zıtlılaştıran Hegel'in fenomenolojisinde bu ikilik bilhassa barizdir.

Siyasal antropoloji, akrabalık ve siyaseti birbirlerini dışlayan veya zıtlık içinde olan terimler gibi görmek bir yana, iki sistem arasında varolan bağları ortaya çıkardı ve saha araştırmaları vasıtasıyla bunlar arasındaki ilişkilerin teorik boyutunu ve analizini temellendirdi. Siyasal kurum ve işlevlerin pek az farklılaştığı soy dü-

zenli veya parçalı, başsız yahut devletsiz denilen toplumlar, siyasal antropolojiye bu amaçla bir ilk deney sahası sundu. Nitekim, akrabalık ile siyaset arasına konan bariyerler, bu toplumlar sayesinde kalkmaya başladı. Böylece soy örgütlenmesinin ve onun mekânı yansımasının incelenmesi, soyzinciri ilkesinin akrabalığın dar alanı dışında kullanılmasına dayanan siyasal ilişkilerin varlığını açık seçik gösterir. Aynı şekilde yine bu toplumlarda akrabalık, siyasete bir dil ve bir model sunar; Malawi'deki Tongalar örneğinde Van Velsen'in gösterdiği şeydir bu: "Siyasal ilişkiler, akrabalık terimleriyle ifade edilir" ve akrabalıktan "istifade", siyasal stratejiler kapsamında başvurulmuş araçlardan biridir. Son olarak, devletli toplumlar çerçevesinde, bu iki ilişki tipi genellikle birbirleriyle hem çatışır hem de birbirlerini tamamlarlar; ve bunların birarada varolma tarzları vaktiyle, 1911 yılında, Ganda toplumu üzerine bir monografiye yazdığı yorumda, Durkheim tarafından ele alınmıştır.¹ Akrabalık ve iktidar arasındaki ilişkilerin analizi, yukarıda saydığımız belirtiler ihmal edilmeden yapılmalıdır.

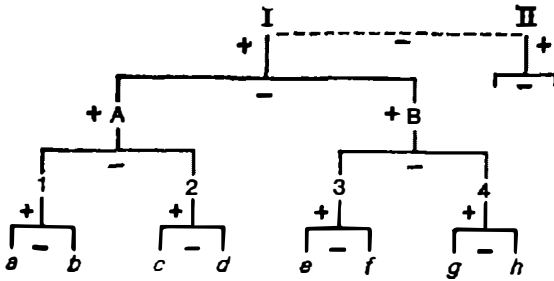
I. Akrabalık ve Soylar

Meyer Fortes, geleneksel olarak akrabalık boyutu içinde değerlendirilen gruplara ve ilişkilere, "siyasal örgütlenme" açısından yaklaşıldığı taktirde, bunları konu alan incelemelerin çok daha "verimli" hale geleceğini gösterdi. Yine de bu tespit, bütünü içinde akrabalığın, siyasal işlev ve anlamlar barındırdığını varsaymaz; daha ziyade (örneğin tekçizgili soyzincirine² dayanan grupların formasyonu gibi) akrabalık ilişkileri dahilindeki mekanizmaları, ve (evlilik alışverişlerinin sonucu olan ittifak ağları gibi siyasal ilişkileri barındıran ve doğuran) dışsal mekanizmaları ortaya çıkarmayı amaçlar. Bununla birlikte, "ilkel" toplumların pek çoğunda akrabalık ve siyasetin iç içe girmiş oluşundan ötürü, dışsal mekanizmaları ayırtırmak kolay değildir. Dolayısıyla ilk planda yapılması gereken, ayırım yapmayı mümkün kılacak ölçütlerin araştırılmasıdır. Bir siyasal topluluğa aidiyeti belirleyen ilke, bu ölçütlerden bir tanesidir. Soyzincirinin türü –babasoylu ya da anasoylu oluşu– bu toplumlarda "yurttaş"lığı belirlediği için,

soy zincirinin tesis ettiği grup ve ilişkiler, dar manada anlaşılan akrabalıkla tezat arz eden siyasal bir anlamla yüklüdür. Ev içi köleliğin mevcut olduğu parçalı toplumlarda, kölenin statüsünün öncelikle –bir soya ait olmayış, kamusal işlerin denetimine müdahil olmayış gibi– dışlayıcı terimlerle tanımlanışı, soy zinciri türünün bu işlevine açık bir örnektir.

Soylar, aynı silsile içinde yer alan ve tekçizgili bir zincirle, bir ve aynı şecereye bağlanan insanlara dayanır. Soyun genişliği gibi soyu teşkil eden öğelerin (ya da “parça”ların) sayısı da, kuşak sayısına göre (silsilenin uzunluğuna göre) değişir. Yapısal açıdan, soy gruplarına bu yüzden parçalı gruplar denir. İşlevsel açıdan bu gruplar “birlik olmuş gruplar”, yani İngiliz antropologların *corporate groups* dedikleri gruplardır. Bunlar, her üyenin paylaştığı ortak sembollere sahiptir, belli bazı pratikleri dayatırlar ve farklılaşmış birer birlik olarak benzerlerinden ayrışırlar. Bu grupların siyasal anlamı, öncelikle bu özelliklerinin bir sonucudur, zira siyasal rolleri, bu grupları kuran iç ilişkilerden ziyade birbirleriyle girdikleri karşılıklı ilişkilerle belirlenir. Anlaşmazlıkların çözülme şekli, çekişme ve karşı karşıya gelme tipleri, ittifak ve toprak örgütlenme sistemleri, soy parçalarının veya soyların genel olarak nasıl düzenlendiğine bağlıdır.

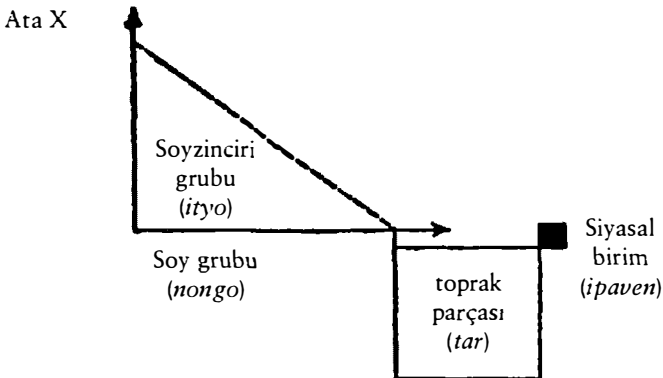
Bütün bu olguları açıklamak ve aydınlatmak için klasik yazından bir örnek vermek şart gibi görünüyor. Örneğimiz, Nijerya’daki Tiv’ler olacak: Tiv’ler, oldukça yüksek (800 000 kişiden çok) bir nüfusa sahip parçalı bir toplumun mimarlarıdır. Kurucu ataya –Tiv’e– kadar uzanan ortak bir şecere, prensipte, babasoylu soy zinciri kuralı uyarınca bütün Tiv’leri birbirine bağlar. Bu kural, muhtelif çaplardaki soyları eklemleyen “piramidal” bir yapıyı düzenler: *Nongo* adı verilen soy grubunun kapsamını belirleyen ortak ata bu yapının en tepesinde yer alır. Söz konusu eklemleme mekanik bir şekilde gerçekleşmez; bakışsız çekişme ve zıtlaşmaları düzenleyen bir kurala uyar: aynı şecereden gelen ve benzeşen gruplar kendi aralarında zıtlaşırken (–), aslen benzeşen gruplarla zıtlık ilişkisi içinde olan daha üstün bir birlik içinde bir araya gelir ve dayanışırlar (+). Aşağıdaki şema, gerçek hayattaki çekişmelerin açığa çıkardığı bu dinamiği ortaya koyuyor.



Bakışsız dayanışma ve zıtlasmalar yoluyla eklemleme

Bu modele uygunluk gösteren bütün toplumlarda, bu ilişkilerin siyasal getirileri ayrı ayrı tespit edilmiştir; siyasal hayata katılan soy birliklerini açığa vuran çatışma ve savaş rolleri de ayrıca gözlemlenmiştir.

Tiv ülkesinde, bu birlikler daha sürekli bir şekilde ortaya çıkar, zira belirgin bir uzamsal çerçeveye oturmuşlardır. Belli bir çapa sahip soy grupları, *tar* denilen belirli bir toprak parçasıyla özdeşleşmiştir. Öyle ki, toplumun parçalı yapısı, mekâna da parçalı bir yapı bahşeder ve süregelen eklemelenmeler yoluyla toplumsal yapı, nüfusun bütününe kucaklarken, uzamsal yapı, bütün ülkeyle örtüşür. Coğrafi birim olan *tar*'a, siyasal bir birim, *ipaven* tekabül eder. Böylece, (*ityo* denilen) soyzinciri grupları ile, soy grupları, toprak parçaları ve siyasal birimler arasındaki yakın ilişkiyi kavırıyoruz. Basitleştirilmiş bir diyagram bunu daha açık bir şekilde gösterebilir:



Soy yapısı, toprak yapısı ve siyasal yapı (Tiv örneği)

Soyzinciri ilkesi ve toprak ilkesi, bu örnekte hep birlikte, siyasal alanın belirginleşmesini sağlarlar; fakat soyzinciri ilkesi burada baskındır. L. Bohannan bu noktayı şöyle belirtiyor: Bir Tiv'in ait olduğu soyzinciri grubu, "siyasal yurttaşlığı, toprağı kullanma ve ikamet hakkını" belirlerken, evlenilmesi yasak olan kişileri de tanımlar.³ Soyzinciri ve soy gruplarının muhtelif işlevleri, siyasal alan ile akrabalık sahasını kesin bir şekilde ayırmayı daima zorlaştırır. Tiv'ler bu ayrımı, toprak ölçütüne başvurarak yaparlar. Üretim gruplarını da belirleyen temel yerleşim birimleri, akrabalık ilişkilerine göre bireylerin dağılımını örgütlerken, *tar* niteliğine sahip toprak birimleri, esasen siyasal karaktere sahip bir birim olarak ortaya çıkıyor.

Başka parçalı toplumlar üzerine yapılan incelemelerde de karşılığı olan bu basitleştirilmiş analiz, antropologların içine düştükleri kararsızlığı –ve sonu gelmez tartışmalarını– anlamamızı sağlıyor. Max Gluckman'ın işaret ettiği gibi mesele, siyasal formların çeşitliliğine, siyasal olanın tespitine ve nitelendirilmesine dair ince bir malumatsa eğer, soy düzeni ve akrabalık temeline dayanan ve düşük farklılaşma gösteren bu toplumlarda, söz konusu bu özgül boyutların nasıl kavranacağı henüz açıklanmayı beklemektedir. Bunu söylemek de zaten, maksimalist ve minimalistleri ele alırken üzerinde durduğumuz sorunu başka bir şekilde ifade etmektir.

M. G. Smith, bu bağlamda, son derece sistematik bir teorik çalışmada bulundu. Smith, bir tespit ve bir zorunluluktan yola çıkar. Tespit, çoğunlukla sınırları belirsiz sosyal gruplara ve birliklere bağlı kalarak –parçalı toplumlarda– siyasal olanı belirlemenin güçlüğüdür. Zorunluluk ise, terminolojideki kargaşayı ortadan kaldırmak ve daha kesin bir metodoloji geliştirmek gereğidir. Smith'in teorisini, önceki bölümde ele aldık, fakat soy düzenli ve parçalı sistemlere uygulanışına değinmemiştik. Smith'e göre, bir soyun *dış* ilişkileri, öncelikle siyasal niteliklidir; ya bu nitelikleriyle göze çarparlar (savaş veya *kan davası* durumunda), ya da dolaylı olarak bu niteliğe sahiptirler (evlilik alışverişi ve ritüeller vb durumunda). *İç* ilişkiler öncelikle, idari ilişkilerdir; bunlar yetkeye, sosyal ilişkileri belirli bir şekilde düzenleyen bir hiyerarşiye yasla-

nır. Smith, –bazı eleştirilere bakılacak olursa, kanıt sunmaksızın– “örtük çatışma tehlikelerini” azaltmaya yarayan iç mekanizmaların, ilkel idari mekanizmalar olarak görülebileceğini ileri sürer. Böylece siyasal alanın iki boyutu açığa çıkmış olur; ve soy düzenli parçalı sistem, siyasal eylem ile idari eylemin özgül bir bileşimi şeklinde ortaya çıkar. Bu bileşim, “tekçizgili soyzinciri üzerinden formel bir şekilde tanımlanan yapılar içinde (veya bu yapılar arasında)” mevcuttur. Ancak, soy düzenli sistemde bu iki boyutun (parçalılık/hiyerarşi, iktidar/yetke) iç içe geçtiğini belirtmek önem taşır: Bu iki boyut, sosyal gruplardan ziyade sistemin muhtelif “düzeylerine” ve şu ya da bu sistemin işe karıştığı durumlara göre birbirlerinden farklılaşırlar.

Bu tür toplumlarda, siyasal konumları belirleyen temel yasa, esasen soykütüksel yapıdadır –ve bu yasa, halihazırda varolan bir iktidarı meşrulaştırmak için de kullanılabilir. Bu tür toplumlarda siyasal yaşantı, öncelikle, soy gruplarını etkileyen ittifaklarla ve çatışmalarla, füzyonlarla ve parçalanmalarla; toprak sistemlerinin yeniden düzenlenmesiyle görünür hale gelir. *Political anthropology*’de D. Easton, bütünüleyici ve farklı nitelikler üzerinde durur; parçalar arasında gerçekleştirilen muhtelif bileşim ve “ittifaklar”dan oluşan “destekçi yapılar”ın kararsızlığını vurgular; bu parçalar “sık sık alt bileşenlere ayrılır ve ittifaklarını ancak büyük bir güçlkle yeniden düzenleyebilirler” ve siyasal iktidar “daimi bir sorgulanışa” maruz kalır. Bu suretle, siyasal mücadele özel bir karakter kazanır: Siyasal mücadele, sistemin dönüşümünü değil, kurucu öğelerin yeni bir düzenlenişini amaçlar; gruptan kopmalar, yeni ortaklıklar ve gruplaşmalar şeklinde kendini gösterir. D. Easton, parçalı denilen toplumların bu mekaniğinin, “her soyu, bağımsız bir siyasal sistem gibi; soylar arasındaki rekabeti de, dış ilişkilerin bir dışa vurumu gibi ele almayı” meşrulaştırabileceği tespitiinde bulunur. Siyasal sistemin karakteri, böylece, en basit ve en istikrarsız biçimi içinde tanınmış olur.

M. H. Fried, eleştirel bir döküm sunan makalesinde, varolmaya devam eden muğlaklıkları ve belirsizlikleri sayıp döker.⁴ Bireylerin toplum içindeki yerini belirlemeye ve ataya referansla nesebi teşkil

etmeye yarayan soyzinciri gruplarını, gerçek soy gruplarından ayırmak gerekir. Soy grupları, bazı koşullarda “*en coprs-yekvücut*” şekilde ortaya çıkarlar ve genellikle yereldirler. Gerçek soy gruplarını da, uzak (genelde de mitik) bir ataya referansla kendini tanımlayan kabilelerden ayırmak gerekir –bunlar arasındaki içsel eklemelenmeler tam olarak tespit edilmiş değildir. Üstelik, soylar belirli bir yerleşikliğe tabi olmalarına rağmen, cemaatler oluşturmazlar; sadece bu cemaatlerin “çekirdeği” dirler – evlilik vasıtasıyla dışarıya kadın verilir ve dışarıdan evlenilecek kadın alınır. Soylar, akrabalık ilişkilerine bire bir tabidirler ve böylece de Leach’in ifadesine göre, “uzlaşım” grupları olarak kalırlar. Bu düzeyde, akrabalık, ekonomi ve siyaset birbirine karışmıştır ve siyaset ancak kesintili bir şekilde açığa çıkar. Soy düzenli yapıların formel analizi, bunların siyasal karakteristiklerini açıkça ortaya koymaya yetmez; öyle ki, M. H. Fried tanımlama ölçütlerini sayıca çoğaltmak ve mevki ve tabakalaşmaya –yani, statü ve “stratejik kaynaklara erişim” konularındaki eşitsizliklere– daha çok önem vermek zorunda kalır.

Öte yandan, akrabalığı ve siyasal alanı çok keskin bir şekilde ayırtırmak, akrabalığın siyasal etkilerini ve özellikle de rekabet oyunu içindeki muhtemel faydalarını ihmal etmeye götürür. Kadınların, torunların ve ittifakların faydaya dönüştürülmesi, iktidarı güçlendirmenin (ve korumanın) sık başvurulan bir yoludur. Bu noktada karmaşık bağıntılar söz konusudur. G. Leinhardt, hepsi de babasoylu olan, ancak siyasal iktidar konusunda eşitsiz dercelerde farklılaşmış (Doğu Afrika’daki) Nil toplumlarını kıyaslayarak, merkezileşme derecesi, rekabet yoğunluğu ve anabir akrabalığa atfedilen önem arasında üçlü bir ilişki olduğunu gösterir. Bu ilişki, iktidarı ele geçirme çabalarına destek verir; bu olanaklardan yararlanıldığı ölçüde, rekabet kızışır ve sonuçta ortaya çıkan iktidar artar.⁵ Sembolik bağıntılar da mevcuttur. Akrabalık bağıını ko-partacak bir eylem (ensest, ebeveyn katli), geleneksel hanedanlıklarda sık sık görülen bir olaydır: kurucu, iktidarını yerleştirmek ve yeni bir düzen kurmak için, eski düzenle ters düşer; tarihsel mitler ve hanedanlık ritüelleri, bu “vakayı” anar ve böylece, hükümdarın sıradışı tabiatını sergiler.

2. Soy Dinamikleri

Akrabalık haricinde, siyasal alanın belirlenmesinde karşılaşılan güçlükler, parçalı toplumlara tatbik edilen yapısal analiz sırasında ortaya çıkan güçlükler, soruna farklı bir yaklaşımı gerektiren sebeplerdir. Günümüzdeki araştırmalar, formel yönlerden ziyade açıklayıcı durum ve dinamiklere; iktidar ve yetkeye ilişkin stratejilere ve manipölasyonlara önem verir. Siyasal hayatın tezahürleri açısından zorunlu olan koşulları ve bu tezahürlerin hangi araçları kullandığını daha fazla dikkate alır.

a) *Koşullar*: Parçalı denilen toplumlar, üstünlük ve tabiyet ilişkilerinin olmadığı eşitlikçi toplumlar değildir hiç de. Kabileler ve soylar birbirlerine denk değildir. Kabileler, farklılaşmış, uzmanlaşmış ve “nizami” olabilirler; soylar, kardeşlere ve ağabeylere eşitsiz haklar tanıyabilirler; kabileler ve soylar, ekonomik ve siyasal yansımalar ihtiva eden ritüeller düzenine göre de ayrıştırılabilir.

Uç bir örnek olan Sudanlı Nuer’leri bile, eşitsiz ilişkileri, asgariye indirmekle birlikte tam olarak ortadan kaldırmamıştır. Eşitsiz ilişkiler, belki etkin olmaktan çok örtük bir şekilde Nuer toplumu içinde mevcuttur. Muhtelif toprak parçalarında, önemli bir soy veya kabile, baskın bir konum işgal eder; Evans-Pritchard (üstün statülerine gönderme yapacak şekilde) bunlara aristokratik der, ancak “üstünlüklerinin onlara ayrıcalıktan çok saygınlık bahşettiği”ni de belirtir. Yetişkinler için zorunlu tutulan ünsiyet törenleri sırasında, ritüel imtiyaza sahip –“sürü başı”ların oluşturduğu– soylar, daireyi açmak ve kapamakla mükellef nüfuzlu kişileri aralarından çıkartırlar. Dolayısıyla soylar, bireylerin sosyalleşmesini sağlayan ve onları, farklılaşmış statülere ayrılmış “sınıflar” a –yaşıtlar, büyükler ve küçükler sınıfına– yerleştiren bir sisteme müdahildirler. Son olarak özel bir ayinsel işlev, “leopar derili” seçkin olma görevi, baskın kabilelerin haricindeki soylardan birine aittir. Bu ritüel, söz konusu kişiye, ciddi anlaşmazlıklarda uzlaştırıcı konumu; sürüyle ilgili meselelerde ise aracı konumu sağlar. Bu ayinsel işlevin, ayrıca siyasal içerimleri de vardır. Kabilesel veya soy düzenli uzmanlaşmalar ve eşitsizlikler, yaş sınıfları sisteminin sonucu

olan üçlü statü, toprak ve sürü üzerindeki haklara eşitsiz erişim, Nuer'lerin siyasal hayatını en az toprak ve soy birlikleri arasındaki ortaklık ve muhalefetler kadar belirler. Evans-Pritchard, bu noktaya değinirken, “en nüfuzlu kişiler”in, kabilelerinin (aristokrat olmaları) ve soylarının konumuyla (geniş ailenin reisi olmaları); sınıfları (büyükler statüsünden olmaları) ve zenginlikleri (sürü sayısı) yönünden; ve “güçlü şahsiyet”leriyle diğerlerinden ayrıldığını söyler. Farklılaşmış bir siyasal yetke olmadığı için, imtiyaz, saygınlık ve nüfuz, bu asgari eşitsizliklerin bileşkesinin sonucudur. Ayrılmış bir siyasal iktidar olmadığı için, toprak yapılarının belirlenmesi ve yaş sınıflarının düzenlenmesini, kabile-soy yapıları aracılığıyla işgören siyasi-dini (baskın olarak dini) bir iktidar gerçekleştirir. Bu iktidarı, sadece söz konusu yapılarla değil; iktidarı kuran eşitsiz ilişkilerle ve iktidarı görünür kılan çatışmalar ve muhalefetler dinamiğiyle de tanımlamak gerekir.

Afrika'dan bir ikinci örnek –Tiv'ler örneği–, bir öncekiyle aynı tür bir toplum üzerinden analizi daha da ileri götürmeye yardımcı olur. Soylar ve akrabalık, toprak birimleri ve yaş sınıfları, sosyal ilişkilerin temel sahasını oluşturur; ve bu sahada, siyasal merkezlerin ve eşitsizliklerin tezahürü daha da belirgindir. Sistemin dışında köle konumundaki insanlar yer alır: bunlar, hiçbir yaş sınıfına ait değildir, kamu işlerinden dışlanmışlardır ve bağımlılık durumunda yaşarlar. Sistemin içinde ise, önde gelenler (ki soy gruplarına ve yaş sınıflarına kendi isimlerini verirler); “saygın” kişiler (ki maddi başarıları ve cömertliklerinden ötürü saygındırlar) ve bu iki gruptan sonra gelen (*tyo-or* sözüyle tabir edilen) siyasal önderler şeklinde bir ayrışma vardır. İlk grup insanlar itibarlarını, soy içindeki konumlarına, yaşlı veya büyük olmalarına; sağlık durumunu, doğurganlığı ve düzenin bekasını koruyup kuvvetlendiren dini-büyüsel yeteneklerine borçludurlar. İkinci gruptakiler, ekonomik türden sebeplerden ötürü muktedir konumundadırlar. Pazarda bir mekân sahibi olmaktan kaynaklanan iktidar fazlası, Tiv ekonomisi içinde görülen kimi durumların siyasal yönünü açığa vurur: Pazarın başkanı olma görevi için sürdürülen rekabet, siyasal mücadelenin bir şeklidir. Sürekli bir göreve (bir makama) sahip olma-

yan “siyasal önderler”e gelince, onlar da *dış* ilişkiler söz konusu olduğunda, yani benzeşik grupların temsilcileriyle yapılan barış görüşmeleri veya hakemlik durumlarında ortaya çıkarlar.

Siyasal alanı ifade eden özel bir sözcüğe sahip olmayan Tiv’ler için, siyasal eylem, akrabalık ve soya, yaş sınıflarına bağlı araçlarla, pazar sistemiyle geliştirilen ilişkilerle gerçekleştirilir. Siyasal eylem, özel bir dille değil, bu araçların her birine özgü bir dille ifade edilir. Haklı olarak dağınık bir yönetimden ve şahıslar ve gruplar arasındaki bütün ilişkilerin zemini olan dağınık bir siyasal hayattan bahsedebiliriz; bu hayatta uzmanlaşmış kurumlar yoktur ve siyasetin başvurduğu sosyal formlar da bu hayatı ele vermez; ancak, rekabete, egemenliğe, ortaklıklara ve muhalefetlere dair muhtelif dinamikler yapabilir bunu. Siyaset asgari ifade alanı bulabilse de, dinamik bir sistem olma karakteristiğini kaybetmez. Tiv’lere ilişkin teori de bunu anlatıyor. Nitekim bu teoriye göre, meşrulaştırılmış iktidar, barış ve düzeni, kadınların ve tarlaların verimliliğini temin eden (ve *swem* denilen) mistik bir niteliğin elde tutulmasına bağlıdır; bu özellik, ona sahip olan kişinin gücüne göre etkide bulunur. Düzenin gücü, iktidarın bir tür özü olan bu mistik niteliğe kavuşmak veya onu başkalarından almak için verilen mücadeleler eksik olmaz. Diğer yandan, saygınlık ve nüfuz adına çekişmeler, siyasal bir rolün kapsamını genişletmek veya maddi başarı elde etmek için yapılan girişimler, daima büyücülük dili içinde yorumlanır. Bu girişimler, *tsav* denilen tehlikeli tözü kullanırlar. Bu töz, iktidarı, tesis ettiği eşitsizlikler ve neden olduğu çekişmeler boyutunda temsil eder. Tiv’ler şöyle der: “İnsanlar, başkalarının özünü çiğneyip yutarak iktidara ulaşırlar.”⁶ Bu yerli teorisi siyasetin ne muğlaklığından ne de dinamiklerinden habersizdir; nitekim siyaset, hem kırılğan bir denge, hem bir düzen yaratan ve hem de düzensizlik getiren bir faaliyettir.

Afrika coğrafyası dışındaki parçalı toplumlar, siyasal hayatın rolü açısından benzer koşullar arz eder. Devletin köklü olduğu Melanezya-Polinezya kuşağındaki durum, insan yönetimlerinin örgütlenmesinin sıradışı bir çeşididir. R. Firth tarafından incelenen, Polinezya’daki Tikopia’lar, dört kabile teşkil edecek şekilde, ve çeşitli prosedürler uyarınca bir araya gelen yirmi kadar soydan

müteşekkildir. Bu soyların her birinin başında birer “şef” bulunur, ki bu insanlar, bütün üyelerine üstün bir statü bahşeden bir soydan gelir. Özgül ritüel işlevlerle birbirinden ayrılan dört şef, siyasal hiyerarşiyle özdeşleşmeyen bir üstünlük düzenine göre sınıflanırlar. Kabileler, kendi aralarında eşit ilişkiler kurmadıkları gibi, soylar da, soydüzeni çerçevesi dışında, mevki farkları yoluyla ayrıştırılmazlar. Tikopia toplumu, kabile şeflerinden oluşan sınırlı grubun üstünde yer alan ve “yetke yapısı”nın üzerinde temellendiği iki üstünlük düzeni ortaya koyar. İlk grup, *saflar* veya “büyükler”dir ki, bunlar, büyük soyların başında yer alırlar. Bu insanların konumu, soydüzeni içindeki durumlarından kaynaklanır. Bu insanlar, soyların “sembolik babaları” addedilirler ve oynadıkları roller esasen törensel niteliklidir. Bunlar, birbirlerinin eşiti değildirler; hizmet ettikleri ilahları da kademelendiren törensel bir hiyerarşi içinde yer alırlar; yalnızca içlerinden en yüksek mevkide bulunanlar, kamusal düzenin bekasına katkıda bulunur. İkinci tür üstünlük, *maru*’lara aittir. Tanrılarla yakınlıkla değil, –doğuştan geldiği ve şefin oğlu veya yakın *agnatik* [babaerkil veraset sisteminde tahtın şefin kardeşine geçmesi –ç.n.] kuzeni, yahut kardeşi olmayı gerektirdiği için– mevki yoluyla meşruiyet kazanan bu üstünlük, tartışmasız bir otorite bahşeder: şef adına icracı olarak faaliyet göstermek ve barışı ve güvenliği koruma görevidir söz konusu olan. Kabile şefi, dini konumundan kaynaklanan siyasal bir erke sahipken (soydüzenli sistemle bağlantılı *kava* törenlerinin kontrolü, “fiziksel saflık” ve “ahlaki saflık”a sahip olma), *maru* ileri geleni ancak emaneten verilmiş ve laik bir yetkeye sahip olabilir.

Bu bağlamda, soydüzen dinamiği, mevki farklarına dayanan eşitsizlikten kaynaklanır. R. Firth, bu farkların temel önemde olduğunu söylüyor ve şöyle belirtiyor: “Mevkiyle birlikte güç ve ayrıcalık ve onlarla birlikte de tahakküm imkânı kazanılır.” Firth, Tikopia toplumunda siyasetin, “hiyerarşik sınıflar yapısı”nın, akrabalık ve soyzinciriyle belirlenen parçalı bir yapıya eklemlendiği ölçüde belirginlik kazandığını ima eder. R. Firth, “sınıf” çıkarlarının ve “sınıfların” örtük çatışmalarının, yerli teorisinde tanındığını belirtiyor. Böylece, şefleri, iler gelenleri (*maru*’ları) “büyükle-

ri” kendi aralarında ve halka rapteden siyasal sistem, bir “bütünleyici güçler sistemi” olarak görünmektedir –ve bazı koşullarda bu yapı uzlaşmaz da olabilmektedir. R. Firth, çözümlemesini sonuca bağlarken, “hiçbir siyasal sistemde denge olamayacağı”nı ileri sürüyor ve böylece siyasetin esasen dinamik olan karakterine vurgu yapıyor.⁷

Melanezya’dan alınan son örnek, aynı tema üzerinden gelişen çeşitlemeleri genişletmeyi sağlıyor. Bu örnek, “Büyük Toprak”lı Yeni Kaledonyalılara ve çevre adalarda yaşayan toplumlara dairdir; bunlar, aynı temel düzenlemeler çerçevesinde, karışık ve farklılaşmış siyasal formlar sergileyen toplumlardır. Akrabalık ve soyzinciri ilişkileri, evlilik alışverişinden doğan ağlar, kabile olarak tanınan gruplar arasında kurulan “sistematik hısımlıklar” Yenikaledonyalılarda toplumsal harcı karan unsurlardır.⁸ Bu hısımlıklar, siyasal hayatta temel rolü oynar: ortaklık ve muhalefet alanlarını düzenler; iktidarın üzerinde temellendiği statü ve saygınlık hiyerarşisine ortam hazırlarlar. J. Guiart bu hısımlıkları, “hem bir ağı hem de hiyerarşiyi andıran karmaşık bir fenomen” oluşları yönünden ele alır. Kabile (*moaro*), pek çok ölçüte göre belirlenir: Soyağacına göre, –yerleşim açısından, erkek şeceresine ve onun agnatik soyzincirine göre– tanımlanan kabile, belirli bir toprak parçasına kutsal ve hayati bir bağla bağlanır. Kabile ayrıca, sembollerle –isimler, totemler– ve sahip olduğu özel tanrılarla; başka gruplarla geliştirdiği intibak ve bağımlılık ilişkileri, silsile ilişkileri üzerinden tanımlanır. Halbuki gerçek, bu tanımla anlatılmak istenenden çok daha muğlaktır: yerel gruplar, “soyların coğrafi dağılımı” olgusuna yol açan müteselsil kırılmalar sebebiyle, kararlı bir yapı göstermezler; kimlik özdeşliği ve bağlılık ilişkileri, mesafelere rağmen sürdürülür; yerel yapılara yabancı öğeler sirayet eder.

Siyasal iktidarın koşulları, hem kabileye özgü dinamikler içinde, hem de, “aristokratik tipte” denilen (J. Guiart) toplumların karakteristiği olan eşitsizliklerde bulunur: gerçi bu toplum türü, siyasal gelişiminin en ileri halinde bile “büyük şeflik” düzeyini aşamaz. İktidarın hamisi ulu ata ve “büyük soy” ile aradaki mesafe, sosyal statüleri belirler. J. Guiart, bu olguyu bir formülle ifade edi-

yor: “Son noktada, parialar da, ulu şefe uzak düşmekle birlikte, doğrudan agnatik bir akraba olacaktır.” “Büyük daldaki, en büyük baba-oğul ikilisi”⁹ konumunda bulunanların şefliğin başında oluşu, kabilesel hiyerarşi ve eşitsizliklere hükmeden kuralı doğrulamaktadır. Klanı tanımlayan bir öge olan toprakla ilişki de yine bir eşitsizlik unsurudur: çok eskiden beri üzerinde yaşanan topraklara sahip olmak “en otantik asalet”¹⁰ payesi kazandırır; en eski sakinler, yeni gelenlerin hilafına, en iyi toprakları alırlar ve bu “çelişki”, “toplumsal dinamizmin temel bir boyutu”dur. Bütüncül düzeyde, bireylerin toplumsal konumları son noktada, üstünlük ve aşağılık terimleriyle değerlendirilir: şef/tebaa; “büyük insanlar”/“küçük insanlar”; (iktidar ve saygınlık sahibi) *orokaul*/(madun soy gruplarının üyeleri ve küçükler) *kamoyari*.

Yeni Kaledonya toplumu, kendi içlerinde statüleri dengeye oturtmaya çabalar, fakat toplumu kuran ve aynı zamanda da varoluşunu tehdit eden çelişkileri ortadan kaldırmayı başaramaz. Bu çelişkiler, şefin şahsına ve şeflik örgütlenmesine de yansır. Kabilenin başında, “büyük oğul” (*oro kau*) bulunur; onun için bütün kabile üyeleri, terimin sınıflandırıcı anlamıyla, “kardeşler”dir. Fakat kardeşlik ideolojisi, şefi akrabalığın dışına oturtan bir egemenlik ilişkisini maskelemeye kadar varmaz ve gözlemcilere ilk anda despotik gelen bir iktidar kurar. Şeflik, ikili bir iktidara dayanır: Şef (*orakau*), sözüyle hükmeder, hem düzenleyip hem karar verir, büyük bir itibara sahiptir; toprağın hâkimi (*kavu*) ise tanrılarla ilişkiden mesuldür, ölçülü fakat etkili bir yetkeye sahiptir ve şefin kararlarını yönlendirir. İçerdiği zıt kutupların –siyasal/dini, yabancı/yerli, dinamizm/muhafazakârlık– sezdirdiği bu ikilik, “kurumsal dinamizmin önemli bir parçasını oluşturan” (J. Guiart) bir çelişkiyi dışavurur. Bunlar en görünür olgulardır, ancak statüye, toprak sahipliğine, rütellere ve soydüzen içindeki konuma göre şekillenen muhtelif zıtlıkları gözden gizlememelidirler. Bu zıtlıklar, siyasal hayatın kurucu öğeleridir ve “birlik sağlayan faktörler ile anarşiye yol açabilecek sebepler arasında bir denge” içinde çözünürler.

Bu son örnek, çözümlemenin basitliğine karşın, yine de önceki gözlemleri doğruluyor. Nitekim bu örnekte, siyasal olgunun dina-

mik karakterinin, formel boyutu kadar (hatta bu durumda daha da çok) önem kazandığı görülüyor. Böylece siyaset, görünümünün çeşitliliği ve muğlaklığıyla, üniter bir yönetim kuramamış toplumlardaki dağınık mevcudiyetini ortaya serer. Bununla birlikte, bu karşılaştırmalardan, siyasal dinamizme ilişkin temel bir sonuç çıkarmak mümkündür. Söz konusu toplumlar, (statülerine göre) insanlar arasındaki toplumsal konum farklarının ve (genellikle ilkel olan bir hiyerarşi içindeki konumlarına göre) gruplar arasına konulan mesafenin tetiklediği bir enerjiyi kullanarak işleyebilirler ancak. Bu toplumlar, soydüzenini, ritüel düzenini ve ekonomik düzeni kotaran eşitsizliklerin yarattığı potansiyel farklılıkları kullanırlar; bu amaçla da, teknik ve ekonomik gelişimin düzeyi sebebiyle, ekonomik düzenden ziyade ritüellere ve soydüzenine başvururlar. Bu toplumlar, –kendi çaplarında sınırlı raddede olan– istikrarsızlık ve çekişmeleri, toplumsal birlik ve düzeni yaratan bir etken haline getirirler. Bu bağlamda, siyaset çoktan ve zorunlu olarak bu toplumlar tarafından kullanılan bir enstrümandır. Bununla birlikte, çekişmelerin işbirliğine, istikrarsızlığın istikrara dönüştürülmesi, daimi suretle aksama riskiyle karşı karşıyadır ve bazı prosedür ve ritüeller, siyasal aygıtta yüklenen gerilimi periodik olarak boşaltma işlevine sahiptir. Bundan başka, yerli siyaset kuramları (Tiv’lerinki örneğin), yerlilerin, düzenin arkasında düzensizliğin başgöstermesinden ve siyasetin zulüm aracına dönüşmesinden duydukları daimi kaygıyı yansıtır.

b) *Göstergeler ve araçlar*: Parçalı denilen toplumlarda, dağınık siyasal hayat, siyasal kurumlardan ziyade *koşullar* çerçevesinde belirgin hale gelir. Nitekim bu toplumlar, G. A. Almond’un tabiriyle, siyasal yapıların en az “görünür” ve en “kesintili” olduğu toplumlardır. Ayrıcalıklı insanlar, üst kademedeki insanlar, ihtiyar konseyleri, sürekli veya geçici şefler, topluluğu ilgilendiren kararların alınışı sırasında görünür hale gelirler. Yasaların ve törelerin işleyişi sırasında ortaya çıkan bireysel çatışmalar ve zararların tanzimi, savaşa veya *feud*’a (kan davasına) varan çekişmeler, hep, iktidar sahiplerini veya aracıları sahneye çıkartan koşullardır. Bunlar, Nuer’ler ve Tiv’lerin sistemleri üzerine yapılan çö-

zümlemelerde öne çıktı. I. M. Lewis'in Doğu Afrika'daki Somalili besiciler üzerine yaptığı incelemesi (*A Pastoral Democracy*, 1961), uç bir örnek üzerinden, soyzinciri ilkesine göre kurulan gruplar arasındaki çekişmelerin siyasal işlevini ortaya koyuyor. Bu çekişmeler, öncelikle kabileler arası ilişkileri düzenleyen –sayısal üstünlük, askeri potansiyel gibi– güç ilişkileridir ve muhtelif siyasal birliklerin ve bunların tabi olduğu hiyerarşinin kapsamını belirler.

Soydüzenli toplumlarda, gizli çatışmalar da, doğrudan çatışmalar kadar siyasal hayata ışık tutan göstergelerdir. Bu göstergelerden bazıları, zenginlik ve iktidar birikimini sınırlandıran dolaysız (ancak etkili) mekanizmalara sahiptir. Mesela, kendi hırslarının, şahsi çıkarlarının tatminini önceleyerek, kabile dayanışmasını ve eşitlikçi eğilimi tartışma konusu haline getiren herkesin, ölüm tehlikesiyle karşı karşıya olduğu Gabon'lu Fang'ler, eşitsizliği sınırlandırmak için kullanılan araçları meşru görürler. Geleneksel yoruma göre, bir şahsın umabileceği kazanımlar (eşler, oğul ve torunlar, ürünler, itibar sembolleri), sınırlı sayıda ve sabittir. Kabileden veya babasoyundan gelen bireyin elde ettiği her türlü aşırı birikim, diğerlerinin zararınadır; aynı şekilde bir soyzincirinin sayıca aşırıya gitmesi, tekil bir soy grubuna ait diğer insanların hakları olan şeyin “çalınması” olarak değerlendirilir. Bu eşitlikçi ideoloji, madde zenginliklerin paylaşımını gözetken birtakım prosedürleri alttan alta desteklemekle birlikte, ortaya koyduğu gerekler itibariyle gerçeğe uzlaşmaz. Bir yanda, malların ve itibar sembollerinin *nedreti*, diğer yanda, iktidar ve güç peşindeki bireylerin girişimlerini denetlemekteki güçlük, öyle yoğun bir çelişki yaratır ki ayrıcalıklılar, muğlak veya nazik bir durumla karşı karşıya kalırlar ve mallara eşitsiz erişim olgusu, büyücülüğe hamledilir.

Uyum sağlama veya karşı çıkma diyalektiği, talep edilen ve rıza gösterilen iktidar diyalektiği çoğunlukla, gizli bir çekişmeyi dolaylı yoldan ortaya koyan büyücülük dili içinde ifade edilir; tabii doğrudan doğruya saldırı amaçlı büyü pratiklerine başvurulmuyorsa... Nadel (1952'de yayımlanan ve dört Afrika toplumunu ele alan karşılaştırmalı incelemesinde), büyücüyle ilgili inanışları, sos-

yal hayattan kaynaklanan gerilim ve kaygıların semptomları olarak ele almakla yukarıdakine benzer bir yoruma kapı araladı. Her bireyin tasarrufuna açık bir teknik olan büyücülük –veya *sorcery*– ile doğuştan gelip sonradan kazanılmayan bir güce dayanan sahi-ci büyücülük –veya *witchcraft*– arasında İngiliz antropologlar tarafından önerilen ayrım temel önemdedir. Sahici büyücülük esasen, soyzinciri ilkesinin en temel ilişkilere yön verdiği toplumlarda uygulanır. Bu tip büyücülük, bu toplumlarda baskındır ve görev ve işlerin aktarıldığı biçimde, kuşaktan kuşağa aktarılır. J. Middleton ve E. H. Winter, yönetimini üstlendikleri ortak bir çalışmada, bu olguyu vurgularlar (*Witchcraft and Sorcery in East Africa*, 1963). İki yazar, büyücülüğün tezahürünün, şefler ve cari düzene göre muğlaklık gösterdiğini de ortaya koyuyorlar. Büyücülük, imtiyazdan yoksun olanların muhalefetini dışa vuran, gözü yukarıda olanların başvurduğu bir strateji olmakla birlikte, yarattığı korku dolayısıyla iktidarın güçlenmesine de katkıda bulunabilir. İktidar, büyücülüğü kendi yararına kullanabilir veya büyücülükle suçlama tehtidi yine iktidar tarafından, düzeni ve asayişini sağlamada bir araç olarak kullanılabilir. Buna benzer bir şekilde, Malawili Kageru’larda, büyücülük girişimi muhalif grupların çatışmasını dışavurduğu gibi, iktidar ve imtiyaz sahiplerinin konumunu da kuvvetlendirebilir; hatta bu insanlardan bazıları, “büyücü” namına sahip çıkmaktan da çekinmez.

Pek çok Doğu Afrika toplumu benzer örnekler sunar. Bu toplumlarda, ileri gelenler, kendi önderliklerini ve kabile veya boy-ları içindeki nüfuzlarını temin amacıyla büyücülüğe başvururlar. Kenya’daki Nandi’lerde, baskın figür *orkoiyot*’tur: şef ya da hakem değil, “ritüel uzmanı” olan bu şahsın kabile işlerine katılımı belirleyicidir. İki yönlü bir şahıstır bu: Kalplere saldıgı korkuyu ve törensel yetkesini kuvvetlendirmeye çalışan bir büyücünün tehli-keli güçlerini, ve faydalı nitelikleri (ki kâhinlik de bunlardan biri-dir) şahsında bir araya toplar. *Orkoiyot*’un şefle aynı kimse oldu-ğu için, onun bu iki yönlülüğü iktidarın iki boyutunu, yani hayır-lar getiren düzen boyutunu ve zorlama yahut şiddet boyutunu yansıtır.

Öte yandan, bunun tam tersi bir strateji de benzer sonuçlar doğurabilir; hiç kayıtsız şartsız, mutlak kötülükle ve dalaletle eş tutulan büyücülük, normlara ve mevcut toplumsal konumlara aykırı olan her türden eylemle iç içe girer. Bu takdirde büyücülük, her an ondan faydalanmaya kalkan kişiye karşı dönme tehlikesi arz eder. Örneğin Uganda'daki Gisu'larda, büyücülükle suçlanma riski, soydan gelen önceliklere ve ihtiyar kuşağa karşı saygıyı, uyumsuz olma korkusunu güçlendirir; aynı soyun maddi refaha ulaşmış üyelerini cömertliğe teşvik eder. Böylece muhalefet ve saygınlık rekabetine girenler, en etkili engellerden biriyle karşılaşır: Büyücülük artık, iktidar tarafından kullanılan aygıtlardan biri değil, iktidarın en güvenli korunma yoludur: Nitekim büyücülük, muhalefet etmek veya yarışmak için onu kullananlara karşı aniden geri dönebilmektedir.

Melanezya takımadalarındaki soydüzenli mikro toplumların incelenmesi, siyasal nitelikli ilişkiler ile büyücülükle ilgili karmaşık ilişkiler arasındaki iç içeliği net bir şekilde ortaya koyuyor. R. F. Fortune'un klasik yapıtı *Sorcerers of Dobu*'sunda (1932) ortaya koyduğu serimleme bu alanda en açıklayıcı olanıdır. Dobuan'lar, Yeni-Gine kıyısındaki adalarda ikamet ederler; sayıca pek az (anket sırasında 7000 kişi) olan Dobuan'lar, son derece küçük köylere dağılmış durumdadırlar ve benzer siyasal birliklerle yürüttükleri savaş sırasında, içeriden evlenen ve birbirleriyle dayanışan birlikler teşkil edecek şekilde komşu köylerle ittifak içindedirler. Bu birlikler, anasoyludur ve her yerel soy grubu, kendi toprağının sahibidir. Dobuan'ların siyasal sistemi o kadar asgari bir düzeydedir ki, bu sistemi, sadece muhtelif köy koalisyonları arasındaki sürekli muhalefetin bir sonucu olarak değerlendirmek mümkündür. Yine de şeflik, "embriyon" halinde bile olsa mevcuttur ve statülerin eşitsizliği, önemli adamları (*big men*) diğerlerinden ayırır. Yukarıda bahsettiğimiz iki şekliyle büyücülük, R. Fortune'un kitabı için seçtiği isimle de sezdirdiği gibi, önemli bir rol oynar. Şef sayılabilecek kişi, soy içindeki konumuyla, güçlü şahsiyetiyle, törenlere ve büyüye hâkim oluşuyla ve sihirbazlık teknikleri alanındaki yetkinliğiyle öne çıkar; örfün ve kamusal iynin hizmetindeki en güçlü kişidir. Kötü büyücü ise, bir iç düşman olarak karşımıza çıkar; arz ettiği

tehlike, coğrafi yakınlığıyla doğru orantılıdır. Kötü büyücü, müttefik köy grupları *içindeki* gerilim ve çekişmeleri temsil eder; içerideki, örtük çatışmalar (büyücülük) ile dışarıdaki açık çatışmalar (savaşlar) arasındaki ayrımı belirgin hale getirir; siyasal hayatın bütün biçimlerinde mevcut olan ihtilaf ve işbirliği oyununu dışavurur.

Verilen örnekleri çoğaltmak, bu analizlerimizi değiştirmeyecektir. “Kan davası” (*feud*) veya “dışarıyla savaş” gibi, büyüculük de soy-düzenli toplumların siyasal ve toplumsal dinamiklerinin temel göstergelerindendir. İhtilaf ve çatışmanın bu üç kipliği, dönüşümlü bir şekilde, yerel cemaatlerden dışarıya sıçrayarak iş görürler; yani akrabalık ilişkilerinin hâkim olduğu düzlemde siyasal denetimin geçerli olduğu düzleme doğru genişleyen bir ilişkiler alanı içinde işlerler. Büyücülük de, bir iktidar aracıdır; gerek, iktidarın cebrini güçlendirmesi ve/veya iktidarı muhalefet girişimlerine karşı koruma manasında, gerekse soy düzenli otoriteleri tehdit eden düşmanlıkları ve kuşkuları, büyüculükle suçlanan kişiye yönlendirmesi açısından... Son olarak R. Firth’in gayet güzel şekilde açıkladığı gibi büyüculük, “bir söyleme usulü”, toplumsal zümreler ve şahıslar arasındaki ilişki türlerini ifade eden bir *dildir*. Bu manada büyüculük, siyasal çatışmalar sırasında başvurulmuş bir koddur ve kabile toplumlarında örtük şekilde varolan siyasal ideolojiye argüman temin eder.

Kimi zaman tam birlikçi olarak nitelenen, önemli her kararı umurun rızasına dayandırdığından bahsedilen devletsiz toplumlar, muhtelif sınıflardan zümreler arasındaki ihtilaf ve ittifakı, siyasal birliğin kurucusu olarak ön plana çıkaran mekanist bir yaklaşımla değerlendirilmiştir. Yukarıda sıraladığımız gözlemler, bu indirgemeci yorumlarla pek uyumuyor. Çelişkilerin, rekabetin ve çatışmaların açığa çıkarılması, yönetim aygıtının dağınık veya asgari olduğu toplumlarda, siyasal stratejilerin önemli yeri olduğunu düşündürüyor ve araştırmacıları, kullanılan siyasal araçların çeşitliliğini göstermeye zorluyor. Soyzinciri yasası, akrabalık, evlilik alışverişi vasıtasıyla kurulan ittifaklar, iktidar savaşında başvurulmuş gereçlere dönüşebilir, çünkü bunlar, hiçbir zaman, otomatik bir şekilde siyasal statüleri paylaştıran ve görevleri dağıtan mekanizmalar boyutunda kalmazlar. Soyzincirlerinin sayıca çeşitlemesi, etnografların düşün-

düğünden çok daha sık rastlanan bir durumdur. Etnograflar bu konuda, genellikle çok güvendikleri istihbarat kaynaklarının kurbanı olmuşlardır. Kamerunlu bir denemeci olan Mongo Beti, kendi toplumu –büyük Fang topluluğuna ait Beti’ler– içinde cereyan eden siyasal çekişme ve hırslar yüzünden ne tür dalaverelerin çevrildiğini ortaya koydu. Mongo Beti, ulus-kabilenin (*mvog*), kararsız tarihsel değişimlerin bir ürünü olduğunu; soyzincirsel referansların, koşullara en iyi şekilde intibak etmiş, kabile örgütlenmesini meşrulaştıran bir savlama düzeni olduğunu gösteriyor. Beti şöyle iddia ediyor: “Ortak ata keşfedildiği kadar uydurulur da.” Beti ayrıca, kabilenin dinamik karakterinin altını çiziyor; başta bağımsızlık, ardından da, girişimci kişilerin liderliğinde kabile vasfı kazanmak isteyen babasoylu zincirlerin, sürekli meydana geldiğini vurguluyor. Bu soylar, atalardan ve tabilerden müteşekkil bir sülale efradı yaratmak için, belli bazı prosedürlere başvururlar ve ardından da, ayrılıkçılığı tetiklerler; ayrılma ancak, söz konusu grup ayrı bir isim –kurucunun adını– aldığında kesin bir şekilde tanınır.

Bu yeni durumu meşrulaştırmak için soyzincirleri genellikle damıtmıştır, ve kabile aidiyeti, aslında böyle bir aidiyete sahip olmayan yeni grup üyelerine atfedilir. Kurucunun siyasal yükselişi, ve onun tahkim ettiği siyasal birlik, ataların ve “yandaşların” paylaşılmasıyla mümkündür. Bu paylaşım, evlilikle gelen, tabilerin yararına kullanılacak nüfuz ve mallara sahip olunmasını gerektirir. Dolayısıyla, akrabalığı, kadınlar üzerindeki hakları, zenginlikleri ve soyzincirsel uzlaşımları işin içine katan, *global bir siyasal teşebbüs* söz konusudur. Bu girişime yön veren süreçler aşağıdaki şemaya göre düzenlenir:

1. *Evre*: Evlilikle gelen mal ve nüfuzun paylaşımı.
- ↓
2. *Evre*: Ataların ve tebaanın paylaşımı.
- ↓
3. *Evre*: İtibar ve etki gücünün paylaşımı.
- ↓
4. *Evre*: Soyzincirsel meşrulaştırma ve kopuş.

Soydüzenli toplumlar, cari iktidarı sürekli etkileyen ve çoğunlukla da gruplar arası ittifakları kararsızlaştıran bir rekabete zemin oluşturur. J. Van Velsen, gayet manidar bir şekilde *The Politics of Kinship* (1964) ismini verdiği incelemesinde bu noktayı ortaya koyuyor. J. Van Velsen bu kitapta, Nyassa gölü kıyısında ikamet eden Tonga'ları tasvir eder ve inceler. Tespiti şu: "Etkin siyasal güç ve nüfuza sahip olanlar, illa ki veya sadece, soyzincirsel veya yasal kurallar uyarınca onda hak iddia edebilen kişiler değildir." Yazara göre, akrabalık ve hısımlık ilişkileri sistemi, siyasal ve ekonomik birtakım özel amaçlara göre manipüle edilebilen bir ilişkiler bütünüdür ve iktidar mücadelesi, ayrı köylerin bir araya gelmesine yol açarak, "şefler" için daimi bir tehdit oluştururlar; zira şefler, şeflik vasıflarını "takipçiler"inin sayısına borçludurlar. Söz konusu örnekte siyasal değişimleri dışı vuran şey, kişi ve grupların mekândaki hareketliliği olmakla birlikte, bu değişimler ayrıca, kabileler veya soylar arasında kurulan ittifakların seyrine göre de şekillenir.

R. F. Salisbury tarafından incelenen Yeni Gine'deki Saine'lerin durumu, bu açıdan örnek teşkil ediyor. Babasoylu kabileler, köyleleri oluşturur ve kararsız topluluklar teşkil ederler; öyle ki on, on beş yıllık bir süre içinde "dostlar" "düşmanlara", düşmanlar ise dostlara dönüşebilir. Bu değişimleri tetikleyen mücadeleler iktidarın konumunu, saygınlık hiyerarşisini etkiler ve şiddete (savaşa) yol açabilirler: bu savaşlar asla fethetme gibi bir amaca yönelik olmayıp, aşağı konuma itilen kabileler üzerinde birtakım haklar ele geçirmeye yöneliktir. Bu çatışmalar, törensel mübadelelere ayrılmış zenginliklere ve ritüel değere sahip domuzlara ve kadınlara sahip olmak etrafında döner. Bu başsız toplumlarda, hareketli siyasal dengeler hem savaşlar ve ittifakların, hem de itibar sembolü malların dolaşımının sonucudur. Siyasal dengeler, otomatik sayılabilecek bir düzenlemeden ziyade tek tek her kabilenin katıldığı bir stratejinin sonucudur; ve bu strateji de, iktidarı ve hiyerarşiyi Sian kültürü çerçevesinde tanımlayan illkelere uygun olmalıdır.¹¹

Bu örnek, göstergeler ve zenginlikler için girilen rekabetin siyasal çekişmeler alanında oynadığı rolü net bir şekilde gösteriyor.

Soydüzenli toplumlar, zenginliğin, onu görünür hale getiren birikime göre değil, cömertliğe veya cömertliğin gerektirdiği meydan okumalara göre tanımlandığı toplumlardır. Dorothy Emmet, bu toplumlardaki cömertliğin çıkargütmez olmaktan ziyade, hesap yapan bir cömertlik olduğunu gayet güzel gösterdi. Bu cömertlik, aslında toplum içindeki sosyal konumları belirlemeye yardımcı olur ve son noktada, iktidarın bir gereği ve aracıdır (*Function, Purpose and Powers*, 1958). Yine E. Sapir de, yüksek mevkilerin, “potlaç ve aşırı harcamalar yoluyla” elde edilebileceğini ve bu yola sadece “alt kademedeki soylara mensup bireyler” tarafından değil, soy grupları tarafından da başvurulduğunu hatırlattı. Ekonomik amaçlara yönelik bir strateji olan zenginlikten istifade, *aynu zamanda*, itibar ve iktidar hiyerarşisini, sosyal iletişimin bütün türlerini de hedefleyen bir stratejidir. Bu strateji, siyasal mücadeleler alanı içinde yer alır. Singh Uberoi’nın ele aldığı, Trobriand’lar (Melanezya) üzerine yapılmış bir inceleme, bu tezi çarpıcı bir kesinlikle doğruluyor. Yerel bir soyun toplumsal mevkii üç unsura, yani ekonomik kapasitesine, komşularının ekonomik faaliyetlerini “bünyesine katan” bir merkez olma derecesine, ittifaklar ağı içerisindeki konumuna bağlıdır. Bu mevki bilhassa da, *kula* adıyla bilinen törensel mübadeleler sırasında ve sırf bu amaca yönelik malların değiş tokuşunda görünür hale gelir. Büyük *kula* seferlerinde (ki bunlara *uvalaku* denir), köyler ve soylar arasındaki rekabet doruk noktasına ulaşır. Soy statüsü, ittifakların paylaşımına dayandığı için siyasal dinamikler serbest kalır ve mümbit bölgelerin sakinlerine üstünlük kurma şansı verir. Soyların toplumsal mevkiini belirleyen üç unsur altüst olur ve siyasal bağlar, ekonomik avantajları koşullar.

“Göstergeler”in kullanılması stratejisi de, çoğu zaman siyasal bir anlama bürünür; din ve iktidar arasındaki ilişkilerin incelenmesi bunu ortaya koyacak.¹² Yine de bu önermenin anlamını belirginleştirmek için kısaca bir vakaya değinmek gerekiyor. J. Middleton, Uganda’daki Lugbara’ların dini hayatını inceleyen bir araştırmasında (*Lugbara Religion*, 1960), “tören ve yetkeyi” birbirine bağlayan bağın gücünü vurgular. J. Middleton, ölümler kültürünün, soydüzenli iktidarın bekasıyla yakından ilintili olduğunu unuttu-

ğumuz takdirde bu halkın törensel davranışlarını anlayamayacağımızı ileri sürer ve bu kült etrafında dönen çatışmaların “mistik tabirler”de ifade bulunduğunu savunur. Middleton, imtiyazları elinde bulunduran “büyükler” ile talepkâr “küçükler” arasındaki rekabeti, ataların sunakları ve törensel sembollerin sahnesi olduğu bir mücadele olarak tasvir eder. Kaldı ki bu siyasal eylem türü, sadece soydüzenli toplumlara özgü olmayıp, keskin tabakalaşmaların bulunduğu ve farklılaşmış yönetime sahip toplumlarda da mevcuttur. M. Gluckman bu noktayı, pek çok Afrika monarşisindeki siyasal törenlere gönderme yaparak ispatladı; E. R. Leach ise aynı şeyi, Kaçin’lerin, özgül durumlarına göre o anki çıkarlarına en uygun olan mitik referanslara başvurdıklarını göstererek yaptı.

3. “Parçalı İktidarın” Boyutları

Artık siyasal sistemler olduğu kabul edilen “parçalı” sistemler, daha önceleri, siyasal ölçütlere dayanan tartışmasız bir sınıflandırmaya tabi değildi henüz. Bu toplumların tipolojisinin sorunlu olmasının iki tür sebebi vardır: İlk olarak bu toplumlar temelli bir istikrarsızlık sergiler (bu toplumlarda iktidar dağınık veya kesintilidir; siyasal birlikler değişim içindedir; ittifaklar veya mensubiyetler kırılmalıdır) ve ikinci olarak, kimi zaman bütün bir etnik gruba yayılmış çeşitli varyantlar söz konusudur –iktidarın, soydüzen ilkesinin (bababir soylar), yaş zümreleri ilkesinin ve törensel uzmanlaşmalara göre bir araya gelme ilkelerinin farklı bileşimlerine dayandığı Güney Nijerya’daki İbo’lar vakası, bu duruma bir örnektir.

Kabile ve soyların düzenlenişine ve bunları meşrulaştıran soyzinciri yapılarına öncelik tanıyarak, söz konusu eklemlenmenin gerçekleşme şeklini ortaya koyan *tipler* belirleyebiliriz. Bu suretle, J. Middleton ve D. Tait ortak çalışmaları *Tribes without rulers*’da (1958), yerel soy düzenli grupları tanımlayan soyzincirsel örgütlenme kipliği, bu grupların özerkleşme veya karşılıklı bağımlılık dereceleri, siyasal işlevler açısından uzmanlaşma dereceleri ve çekişme durumunda şiddete başvurma şekilleri arasında korelasyon kurdu. Middleton ve Tait, karşılaştırmalı şekilde inceledikleri Afrika ör-

nekleri üzerinden üç sınıflandırıcı model kurdular: (I) Tek bir soyzincirine sahip ve “tek bir piramidal sistem” içinde entegre olmuş soylardan oluşan toplumlar; (II) birbirine bağımlı kılınmış küçük soy gruplarından oluşan toplumlar; (III) aynı soyzinciri içinde yer alamayan, “işbirliği” halindeki soylardan oluşmuş toplumlar. Temel ölçütlerden (pozitif/ + veya negatif/ -) oluşan aşağıdaki tablo, üç tipi de, diğer ikisiyle ilişkisi içinde konumlandırmayı sağlıyor:

Ölçütler	Tipler		
	I	II	III
Soyzincirin derinliği	+	—	+
Üniter soyzinciri	+	—	—
Sistemin nispi kararlılığı.....	—	+	+
Siyasal birimlerin karşılıklı bağımlılığı.....	—	+	—
Mümkün heterojenlikler	—	—	+
Bariz şeflikler.....	—	—	+

Soydüzenli sistemlerin sınıflandırıcı modelleri

Bu sınıflandırma türü, anlamlı farklılıkları ortaya çıkartır (örneğin sistemin kararlılığı ile siyasal birimlerin karşılıklı bağımlılığı arasındaki ilişki; siyasal birimlerin heterojenliği ile şefliğin arz ettiği farklılıklar arasındaki ilişki); ama yine de yetersiz kalmaktadır. Bu sınıflandırma türü, her modele özgü dinamiği, –siyasal eylemin girdiği biçimleri ve onu yansıtan çatışmaları– gereğince açıklayamaz. Sadece tekçizgili soy ölçütüne ve farklı parçaları tanımlayan bir soyzincirsel koda dayanan bu sınıflandırma türü, soydüzenli toplumların siyasal örgütlenmesine katılan ve rekabeti etkileyen öğeleri gözardı eder. M. H. Fried, bu güçlüğü, tekçizgili soy gruplarını ayırtırmaya yönelik ölçütleri çeşitlendirerek aşmayı dener: soyzincirsel referansın açık veya zımni oluşu; birliğin “*en corps*/yekvücut” karaktere sahip olması veya olmaması; bir tabaka içinde veya mevkiler arası hiyerarşinin varlığı veya yokluğu...¹³ “*En corps*” grupları inceleyen Fried, sekiz tip soy ve kabile tipi kurar:

Mevkiler	Tabakalaşma	Soylar	Tipler	Örnekler
— +	— —	— —	Eşitlikçi kabile Mevkilerin varolduğu kabile	Güneyli Tongular Tikopia
— +	+ +	— —	Tabakalı kabile Mevkilerin varolduğu tabakalı kabile	
— +	— —	+ +	Eşitlikçi soylar Mevkilerin varolduğu soy	Nuer Tikopia
—	+	+	Mevkilerin varolduğu tabakalı soy	Tsu'lar (Çin)

Tekçizgili “en corps” soy grupları (M. H. Fried’e göre temel tipler)

Bu deneme, mevkiler arası hiyerarşilerin ve tabakalaşmanın (her ne kadar tabakalaşmanın varlığını bazı toplumlarla sınırlasa da) soy ve kabile sistemleri üzerindeki etkilerini açıkça ortaya koymak gibi bir faydaya sahiptir. Fried bu yolla, siyasal hayatın ifadesi açısından *zorunlu* olan koşullardan birini dikkate almaktadır – ki soylar ve ittifaklara yoğunlaşan analizler bu koşulu genellikle görmezden gelir veya hafife alır. Ancak tipoloji toptancıdır ve sınırlı bir bilimsel verimliliğe sahiptir. I. M. Lewis, *Problems in the Comparative Study of Unilineal Descent Groups*¹⁴ isimli çalışmasında, bu duruma parmak basar ve soy ilkesinin farklı işlevsel anlamları üzerinde durur. Soy ilkesi, (bir tür ulusal soybilim yoluyla) bütüncül toplumlara her zaman uygulanamaz ve zorunlu olarak “siyasal bütünleşme” veya “dini bütünleşme” sağlayamaz; daha çok yaptığı, hakemlik ve uzlaşmanın içinde cereyan edeceği hukuksal birliği tanımlamaktır. Lewis, aynı şekilde, tekçizgili soyların “çoklu karakteri”ni ve soyları, bir toplumdan diğerine farklılaştıran çeşitlenmeleri vurgular. Lewis, tekçizgili soyların, parçalı toplumlarda yegâne “siyasal ilke” olarak işlemediğini gösterir ve onları, diğer yapısal ilkelerle birlikte ele alır. Bu ilkeler: Yerel benzeşim, yaş sınıflarına göre örgütlenme ve akdî işbirliğidir. Olgula-

rı tek boyutlu ele almak, bu tespitlerle çelişeceği için tatmin edici olmayacaktır. Siyasal alan, parçalı siyasal sistemlere yönelik olarak kurulan her tipolojinin kırılğanlığı pahasına, bütün genişliği ve karmaşıklığı içinde ele alınmalıdır.

“İlkel siyasal sistemler”i karşılaştırmalı analiz metoduyla inceleyen bir çalışmada S. N. Eisenstadt, en çok kararlılık gösteren ölçütleri araştırır.¹⁵ Eisenstadt, asli olan dört tane ölçütü ayırıyor. Bu ölçütler: Siyasal rollerin farklılaşma derecesi, siyasal eylemin baskın karakteri, siyasal savaşımın doğası ve yayılımı, mazur görülen değişimlerin yoğunluğu ve biçimidir. Eisenstadt, metodunu “parçalı kabilelere” uygulayarak, analizin tatbik noktasını kaydırmaya çalışır. Bu nokta, akrabalığın, soy zincirinin ve ittifakların siyasal boyutundan gerçek manada siyasal olan tezahürlere kayar. Eisenstadt, altı tip belirliyor:

1) Toplumsal ve siyasal örgütlenmenin en basit şekli olan “takım”lar; Avusturalyalı ve pigme kabileleriyle bazı Amerikan yerli kabileleri örneğinde görülmektedir. 2) Siyasal rol ve görevlerin soy gruplarına bağlı olduğu “parçalı kabileler”; burada vurgu, siyasetten ziyade törenlerdedir ve rekabet, soydüzenli veya kabilesel yetkeyle soylar arasındadır. 3) Siyasal hayatı, akrabalık ve veraset alanına dağıtmış “tikelci olmayan parçalı kabile”; burada da toprakla bağlar, bir yaş sınıfına veya bir birliğe aidiyet, asli törenlerle ilişki, siyasal işlevlerin dağıtılmasını belirler. Makama ulaşmak için girilen rekabet ve kamu işleriyle ilgili “çekişmeler”, bu durumda görünür hale gelir. 4) Siyasal görevlerin, bu konuda tekel olan “soy grupları” ile muhtelif ortaklıklar arasında dağıtıldığı “ortaklaşmacı kabile”. Bu iki tür grup ve toprak temeli üzerinde örgütlenmiş diğerleri, bu tür kabilelerde tamamlayıcı görevler ifa ederler. Bununla birlikte gerilimler yok edilmiş değildir; rekabet özellikle ortaklıkları karşı karşıya getirir. Kuzey Amerikalı yerli toplumları (Hopi, Zuni, Kiowa kabileleri) bu kategoriye dahildir. 5) Hiyerarşik düzen ve farklılaşmanın, özellikle “sembolik-törenselsel alan” a referansla dışa vurulduğu, “törenselsel tabakalaşmanın hâkim olduğu kabileler” (Sudan ve Etiyopya sınırındaki Anuak’lar). Bu kabilelerde yine de, aristokratlar ve sıradan insanlar arasında

ayrım vardır: Aristokratlar, iktidardan ziyade törensel üstünlükle tanımlanan “siyasal makamlar” için rekabet ederler. 6) Örgütlenme temeli, köy veya semt olan “özerk köylere sahip kabileler”; akrabalık ve soyun siyasal getirileri, (bireysel vasıflar dikkate alınarak toplanan) köy meclisleri ve (“dereceler”in elde edildiği) ortaklıklara ayrılmıştır; bu konumlara ulaşmak adına şiddetli bir rekabet cereyan eder.

Bu tipoloji sınıflandırıcı olmaktan ziyade tasvircidir. Eisensadt’ın da kabul ettiği gibi sınırlı sayıda örnekler üzerine kurulmuş olan tipoloji, yeterince soyut bir düzleme kaydırılamaz ve sonuç olarak, ancak modelimsiler sunabilir. Son olarak, her tipin isminden bile anlaşılacağı üzere, bu tipoloji homojen değildir. Siyasal sistemlerin, biçimlenmeye gösterdiği direnç, bu girişimin sınırları içinde, bir kere daha kendini gösteriyor. Parçalı toplumlar örneğinde, siyasal olanın soylar ve ittifaklarca idare edilen yapılara indirgenmesi, siyasal olanın bazı özgül boyutlarını elden kaçırmaya yol açıyor; siyaseti “akrabalık dışı”nda araştırmak ise, yetersiz sonuçlar veriyor. Parçalı toplumlarda “akrabalık” ve iktidar, diyalektik bir ilişki içindedir; tek boyutlu bütün yorumların başarısızlığı da buradan kaynaklanır.

IV

Sosyal Tabakalaşma ve İktidar

Siyasal iktidar, meşru egemenliği ve tabiyeti örgütler ve kendisine has bir hiyerarşi yaratır. Siyasal iktidarın “resmi şekilde” dışı vurduğundan daha temel bir eşitsizlik söz konusudur bu hiyerarşide: sosyal tabakaların ve sosyal sınıf sisteminin, kişiler ve gruplar arasına yerleştirdiği eşitsizliktir bu. Toplumsal birimlerin farklılaşma biçimi, bu birimlerin içinde yer aldıkları muhtelif zümreler ve siyasal eylemin aldığı biçimler birbirleriyle yakından ilintili olgulardır. Bunlar arasındaki ilişki hem olgusal düzeyde –ki siyasal toplumların tarihsel seyri bu ilişkiyi açıkça ortaya koyar– hem de mantıksal zorunluluk düzeyinde ortaya çıkar –nitekim iktidar, sosyal ilişkileri etkileyen simetrisizliklerin bir sonucu olduğu gibi; sosyal ilişkiler de, toplumun işleyişi için zorunlu olan bir farklılaşma yaratırlar.

Her toplum, muhtelif derecelerde heterojendir; tarih, eski ilişkilerin hepsini yok etmeden, toplumlara yeni ilişkilerin ağırlığını yükler. Toplumsal işlevlerin farklılaşması, bu işlevleri üstlenen grupları da çeşitlendirir veya bu grupları, durumlarına göre, belli bir işlevin farklı boyutlarını temsil etmeye zorlar. Bu farklı unsurlar, ancak kendi aralarında belli bir şekilde düzenlendikleri takdir-

de uyumlu hale gelebilirler. Siyaset, bir düzen dayatarak bu öğeleri bir arada tutar ve gayet yerinde söylendiği gibi siyaset “üstün düzenleyici erktir” (J. Freund).

Velhasıl, siyasal iktidarın varolmadığı toplum bulunmadığı gibi, bireyler ve sosyal gruplar arasında yerleşmiş eşitsiz ilişkilerin ve hiyerarşinin olmadığı toplum da yoktur. Siyasal antropoloji bu olguyu ne yok sayabilir ne de gözardı edebilir; tersine, onun görevi, iktidarın ve iktidarın dayandığı eşitsizliklerin, “egzotik” toplumlarda büründüğü özgül biçimleri ortaya koymaktır.

Asgari bir hükümete sahip olan veya bu hükümetin ancak bazı durumlarda ortaya çıktığı toplumlar için de aynı zorunluluk geçerlidir. Bu toplumlarda iktidar, nüfuz ve itibar, bugün artık daha iyi vâkıf olduğumuz, birtakım toplumsal durumlardan kaynaklanır. Bunlar, atalarla ilişki, toprağı ve maddi zenginliği elde bulundurma, dış düşmanlara karşı koyabilecek erkeklerin denetimi, göstergelerden ve törenlerden istifade etmedir. Bu uygulamalar, zaten içlerinde çelişki, rekabet ve çatışma barındırıyorlar. Söz konusu toplumlar, temel sosyal hiyerarşileri de içerirler; ilkel bir devlet tarafından yönetilen daha karmaşık toplumlarda “sınıf savaşının temel formlarını” haber veren bir diyalektik, bu temel sosyal hiyerarşileri birbirine bağlar.

I. Düzen ve Tabiyet

Antropolojik teoriler belirsizlikle malul gibi gözüküyor: bazı teoriler, “doğa”da bile hiyerarşi ve egemenlik ilişkilerinin tecellisini görüyor –kuş topluluklarındaki *peck-order* (çene kuvveti düzeni), veya maymun sürülerindeki “egemen erkek”lerin durumu gibi–; ilişkilerin formel yönünü önemsemeyen bazı teoriler ise tersine, toplumsal tabakalaşmanın “kültürel kaynaklı” (L. Fallers) olduğunu düşünüyor. Kolektif ideal ve değerlerin sembolü ideal bir insan imgesiyle ilişkili olan tabakalaşma, bireyleri ve toplumsal grupları bu modele referansla değerlendirir. Bu bakış açısından hiyerarşi, doğadan kültüre geçiş demektir ve bu değişim, en basit toplumlarda çok daha kolay görülebiliyor olmalıdır.

Tartışma bu şekilde kısa ifadelerle indirgenmiş haliyle bile, toplumsal tabakalaşma kavramını bulanıklaştıran bazı muğlaklıklar getiriyor. Toplumsal tabakalaşma kavramını tanımlamak adına eşitsizliklerin doğasıyla ilgili düşünülmesi gereken çelişkiler var olamaya devam ediyor. Doğal denilen, cinsiyet ve yaş farkları üzerinde temellenen, fakat yine de içinde tezahür ettikleri kültürel çevre tarafından “elden geçirilen” eşitsizlikler, erkekleri kadınlara karşı, ve her iki grubu da kendi içlerinde yaşa göre konumlandıran bir şahıslar hiyerarşisi şeklinde ortaya çıkar. 1940’da yayımlandığı bir makalesinde R. Linton, “toplumsal örgütlenmenin bu boyutu”na dikkat çeker. Linton, kadınları ve erkekleri yaşlarına ve atalara yakınlıklarına göre konumlandıran ikili bir hiyerarşi arz eden Madagaskar’daki Tanala’lar ile, yine ikili bir hiyerarşi gösteren ve üreme yetenekleri dorukta olan erkeklerle doğurganlığın zirvesinde olan kadınları en tepeye yerleştiren Komançi yerlilerini karşı karşıya koyar. İlk durumda hiyerarşi daima yukarı doğrudur ve atalara kadar uzanır, diğerinde ise, hiyerarşi önce yukarı sonra aşağı doğrudur. Tanala’larda, dini değerlerin, Komançi’lerde askeri değerlerin başatlığı, bu farkı açıklamaya yardım eder ve doğal “sınıflandırma” ölçütlerinin, bu ölçütleri kullanan kültür içinde mana kazandığını gösterir.

Bu ilkesel eşitsizlikler bile, imtiyazları ve yükümlülükleri belirlemeye başlıyor. Akrabalık ve hısımlıkla tanımlanan ilişkiler ağına dahil olmalarıyla birlikte bu ilişkiler daha da karmaşıklaşıyor;¹ üstelik, çeşitli sosyal grupların ve şahısların karşılıklı konumlarını belirleyişine göre eşitsizliklerin siyasetle bağları farklılık arz ediyor. Akrabalık, şahısların konumunu düzenlerken, bu yapılar da akrabaların “sınıf”larına, (örneğin kardeşler arasında) eşitliğe ya da (örneğin ebeveyn ile çocuklar arasındaki) egemenlik-tabiyet ilişkilerine göre şekilleniyor. Akrabalık, karşılıklı hitap ve davranışları, hak ve yükümlülükleri düzenleyen bir sisteme bağlı yetke ilişkilerini kurar ve bu kurduğu sınırlı bir çerçevede iş görür. Fakat akrabalığın siyasal bir anlam kazanması, sadece şahıslar arası değil, sosyal gruplar arası ilişkileri de düzenlemesiyle mümkündür; yani iktidar veya yetke temin eden görevlere erişimi düzenlemesi dola-

yısıyladır. Hısımlığa dayanan sosyal birimlerin hepsi birbiriyle eşit ve denk değildirler; gruplar arası hiyerarşik bir düzen içinde yer alırlar, (her ne kadar eşitsizlik sadece itibara ve imtiyazlara dairse de) eşitsiz statüler içerirler ve iktidara eşitsiz katılımı getirirler. Bu düzenin temelindeki başat ilke, yaşlılık ve soyzincirsel yakınlıktır: ortak ataya veya kurucuya en “yakın” olan hısım grubu, üstün bir konumdadır, siyasal önderliği elde tutar, ve iktidarı, en eski kuşaktan en yaşlı üyeye tevdi eder.

Haklı olarak bu hiyerarşinin, sosyal tabakalaşmanın ilkel formlarını haber verdiği düşünülebilir. Tarihsel bir üretim olan bu hiyerarşi, mitlere referansla meşruiyet kazanır –“başlangıç”taki atalar, tanrılarla veya kahramanlarla bir tutulur veya bunların yoldaşları addedilir. Kabilelerin ve soyların konumları, başlangıçtaki şecereye göre, kuruluşlarını belirleyen olaylara; kuruluş merkezine göre ise toprağa tedrici yayılımlarına bağlı olarak belirlenir. Örneğin Zambiya’daki Bemba’larda, kabile-soy düzeninin referansı, Atimukulu adındaki fatihtir: siyasal iktidar tekeline “onun” soyu sahiptir ve evveliyatına mahsuben, en üstün statüye sahip olan da “onun” kabilesidir (timsahlar kabilesidir); diğer soy ve kabilelerin sıralanışı, kurucularının, kahraman fatihle birlikte mi yoksa daha sonra mı yaşadığına göre değişir. Geleneksel devlete sahip toplumlarda da, aynı ilkeler işleyebilir. Güney Afrika’daki Swazi’lerde, şifahî gelenek tarafından bilinen kralların ilki, hükümdarlar çıkaran üstün kabileyi kurmuştur ve bu kabileyi oluşturan soylar, en baştaki şecereyle ilişkileri içinde bir hiyerarşi oluştururlar. Tarih, kabile ve soyların hiyerarşisini yönlendirir; kabile sistemi içinde “mevki” farkları yaratır, sosyal alanın örgütlenmesini belirler.

Tarih çoğunlukla, statü eşitsizliklerini sembolik şekilde ifade eden bir mitolojiye dayanır ve bu eşitsizliklerin yol açtığı egemenlik-tabiyet ilişkilerini meşrulaştırır. Mitlerin bu işlevi, bazı Amerikan yerli toplumlarında net bir şekilde ortaya çıkar. Wisconsin’daki Winnebago’ların mitolojisi, biri “ulvi” öteki dünyevi, iki “parça”nın; biri törensel güçlere sahip, öbürü maddi geçimi sağlayan tekniklerin sahibi iki parçanın, zamanın başlangıcında, şefin makamını ele geçirmesine yol açacak şekilde karşı karşıya geldiğini nak-

leder. İlk parça ötekine galip gelir ve egemenliğini kurar: sonuç olarak, bu parçayı teşkil eden kabilelerden biri –yıldırım kuşu kabilesi– kavmin şefliğini tek elde toplar. Winnebago kavminin ikili örgütlenmesi, statü ve siyasal kapasitedeki bu eşitsizliğe dayanır. “Yukarıdan olanlar”, daha üst bir mevkidedir, kavme ait toprak parçasının sağ yarısında ikamet ederler ve bu bölgedeki kabilelerin totemleri kuşlardır. “Yerden olanlar”, daha aşağı bir konumdadır, toprakların sol yanında ikamet ederler ve bu kabilelerin totemleri kara hayvanlarıdır. Bu kabileler, siyasal alana ancak ikinci sırada dahil olurlar; örneğin, polisiye işlevleri (ayılar kabilesi) ve çığırtkanlık görevini (bizon kabilesi) üstlenirler; “doğüstü güçler”in amaçlarına hizmet ettiğini iddia eden bir iktidarın yamacında yaşarlar.

Bir akrabalık sisteminde bireyler arası hiyerarşinin ve bir parçalı toplumda “parçalar” arasındaki hiyerarşinin, benzer düzenleyici ilkelere uyduğu söylendi. Aslında bu sav, parçalı sistemin politik içerimlerini silikleştiren bir kestirimdir. Yine benzer bir yol tutturarak yaş ölçütünün, akrabalık çerçevesinde veya soy düzenlemeleri içindeki etkisi ile yaş grupları hiyerarşisi içindeki etkisinin benzer olduğunu düşünmek de riskli olacaktır. S. N. Eisenstadt, *From Generation to Generation* (1956) isimli eserinde, isabetli bir şekilde, yaş grupları kurumunun, akrabalık ve hısımlık tarafından çizilen sınırları aştığını, yeni bir dayanışma ve tabiyet türü ortaya çıkardığını, soydüzenli grupların tikelliğini aştığını gözlemledi. Yaş grupları kurumu, ilkel siyasal iktidara fazladan bir destek sunarak ve “evrensel” değerleri “tikelci” değerlerin üstüne çıkartarak, kimi zaman akrabalık ve hısımlığa dayanan toplumsal ilişkiler sistemiyle çelişkili bir şekilde işler; bilhassa da, önder bir yaş grubunun (savaşçılar örneğin), üyelerine bekârlığı ve hısımlık ilişkilerinden uzak kalmayı dayattığı toplumlarda bu çelişki barizdir. Doğu Afrika’daki Meru’lar bu duruma örnektir.

Yaş gruplarının tabakalaşması, basit bir kuşaklar arası hiyerarşiden farklı bir şeydir. Bu tabakalaşma, sisteme erişimi belirleyen törensel prosedürlerden ve yaştan kaynaklanır; gerçek bir yurttaşlık ekolü oluşturur ve yetişkinlik statüsü bahşeder. Yaş gruplarının örgütlenmesi, dayanışma ilişkilerini olduğu gibi, bir telafi sistemi

tarafından yumuşatılan yetke ilişkilerini de yerleştirir. Güney Kamerun'daki pek çok toplumda görüldüğü gibi bu telafi sistemi, ardıl "sınıflar" (1-2) arasındaki egemenlik ilişkileri ile alması "sınıflar" arasındaki (1-3) serbest ilişkileri bir araya getirir. Bununla birlikte, *kurumsallaşmış* yaş gruplarının esas niteliği, hısımlık ve akrabalığa yabancı bir toplumsal tabakalaşmayı temellendirmek ve –törenselleşen, askeri ve/veya siyasal– kimi özgül işlevlerin görülmesine hizmet etmektir.

Bu sistem bütün çeşitliliğiyle en iyi siyah Afrika'da ortaya çıkar.² Doğu bölgesindeki Nandi'ler ve Kikuyu-Kamba'lar toprak temelli bir toplumsal örgütlenme arz ederler; *doğrudan doğruya* topluluğun idaresiyle ilgili olan askeri, siyasi ve adli işler yaş grupları hiyerarşisi tarafından yürütülürken, kabile ve soylar ikincil rollerle yetinirler. Batı Afrika'da, örneğin Nijeryalı İbo'larda ve onların komşularında, yaş grupları köy yapısının temel yapı taşlarından biridir; ekonomik bir işleve sahiptirler ve köy işlerinin idaresine katılımı belirlerler. Güney bölgesinde, Swazi ve Zulu krallıkları örneği, yüksek düzeyde merkezileşmiş bir iktidarın, güçlü bir yaş grubu kurumundan nasıl destek aldığını gösteriyor: yaş grupları, hükümdara bağlı olan ve askerliği aşan roller üstlenen alaylar oluştururlar. Bu örnekler, bu bağlamda Afrika toplumlarının arz ettiği muhtelif varyasyonları açıklamak için yeterli değildir. Daha ileri götürülecek karşılaştırmalı bir inceleme, düzenli yaş gruplarının, kabile-soy hiyerarşisinin hâlâ faal olup olmadığıyla, tam manasıyla siyasal nitelikte tabakalaşmaların oluşup oluşmadığıyla ilgili olarak evrensel düzeyde farklı konumlandığını gösterecektir. Duruma göre yaş gruplarının konumları, yapıları ve işlevleri de değişecektir: Yaş gruplarının en çok sayıda ve en önemli işlevleri yüklendikleri durum, –salt parçalı toplum/geleneksel devletli toplum gibi– iki kutup arasındaki durumlardır ve bu işlevler, idareyi mümkün kılan işlevlerdir.

Toplumsal tabakalaşmanın, kabileleri veya soyları ve yaş gruplarını düzenleyen bu *temel* formları asla ilga olmamıştır. Genelde bu ilkesel formlar, onları kapsayan ve kullanan daha karmaşık formlarla işbirliği ederler. Bu karmaşık formlar muhtelif prosedür-

lere başvurarak temel formlar üzerinde hâkimiyet kurarlar ve G. P. Murdock gibi kimi antropologlara göre “tabakalaşma” sıfatını sadece bunlar hak eder. Murdock’a göre, tabakalaşma terimi yalnızca, farklılıkları sebebiyle *esaslı şekilde* eşitsiz ve ayrık olan grupların ortaya çıktığı toplumlara uygulanabilir: örneğin, özgür insanlarla köle durumundaki insanlar arasına bir mesafe koyan toplumlar bu türdendir. Demek ki belirleyici ölçüt haline gelen akrabalık *dışında* ve de soydüzenli gruplar ve yaş grupları arasındaki yerleşik ilişkiler *dışında* ortaya çıkan statü veya konum eşitsizlikleridir. İlgili toplumsal statüler ve bunların idare ettiği katman ve tabakalar, bu üç ilişki modelinin (akrabalık, soydüzenli gruplar ve yaş grupları modellerinin) yaşandığı alanla yabancı olan ilişkilerin sonucudur ve fetih, toprak kontrolü, törensel yetkinlikler, köleleştirme v.b. şeylere dayanırlar. Bu karmaşık tabakalaşmalar, iktidara, zenginliklere, saygınlık sembollerine eşitsiz (veya dışlayıcı) erişimle ve de farklılaştırıcı kültürel niteliklerle belirginleşir. Bu tür tabakalaşmalar, toplumsal sınıf yapısının habercisi olabilirler; her halükârda tarihsel olayların yansımalarını bariz bir şekilde görünür kılarlar.

Etnoloji yazını, coğrafi açıdan geniş alana yayılmış pek çok örnekle, bu türden kademeli, kastlı veya tabakalı toplumları irdelemektedir. Bu tip toplumlar Kuzey Amerika yerlilerinde görülür: Kuzey Batı yerlilerinde ve Mississippi aşağı deltasındaki Natchez’lerde örneğin... Natchez’ler –öyle pek gurur okşayıcı olmayan “pis kokulular” ismiyle anılan– avamı, aristokratlardan ayırır. Aristokratlar da kendi aralarına üç kategori içinde hiyerarşiye tabidir: “yüz akları”, “soylular” ve “güneşler”. Bu hiyerarşinin tepesinde, izole bir konumda bulunan büyük şef, “Büyük Güneş” namını alır. Bu kademeler sistemi, liyakat ve evlenme yoluyla hareketliliğe izin veren açık bir sistemdir yine de (J. R. Swanton, *Indian Tribes of the Lower Mississippi Valley*, 1911). Polinezya’da, toplumsal ayrımlar daha da belirgindir. Samoa’da örneğin, hür insanlarla diğerleri arasına çekilen belirgin sınırın dışında, muhtelif kademeler kurulmuş ve düzenlenmiştir. J. B. Stair, bunlar arasında, kendi iç hiyerarşilerine sahip olan beş “sınıf” tespit ediyor. Özgür insanlardan oluşan bu sınıflar şunlar: Siyaset “sınıfı” (kendi arala-

rında hiç bir şekilde eşit olmayan şefler), din “sınıfı” (rahipler), toprak soyluları, büyük toprak sahipleri ve avam. Kimi görev ve rütbelere kalıtsaldır (*Old Samoa*, 1897). M. D. Sahlins, karşılaştırmalı bir incelemede, tabakalaşma formlarının sergilediği çeşitliliği, Polinezya toplumlarındaki olağanüstü karmaşıklıklarını açığa çıkardı ve bu formların, iklim durumları ve ada ekonomileri ile, siyasal örgütlenme ve yapılarla nasıl bir korelasyon gösterdiğini araştırdı (*Social Stratification in Polynesia*, 1958).

Afrika, karmaşık toplumsal tabakalaşmalarla ilgili geniş bir yelpaze sunar. Bazı tabakalaşma türleri, “kastlar” denilen global bir yapı arz eder; birbirlerinden bütünüyle farklılaşmış, uzmanlaşmış ve temelden eşitsiz bir yapı gösteren az sayıdaki kapalı grubu hiyerarşi altında toplar. Eski Ruanda’da ve Burundi’de durum böyledir; bu toplumlar, üstün –ve azınlıktaki– grubun imtiyazlarını ve hâkimiyetini temellendiren ilke, J. Maquet’nin ifadesiyle “eşitsizlik önermesi”dir. Bilhassa da Senegal ve Mali’deki kimi toplumlar, zümreler sistemini (aristokratlar, özgür insanlar, köleler) ve mesleğe dayalı bir “kastlar” sistemini bir araya getirmiştir. Bu toplumların her biri kendine özgü tabakalaşma ve hiyerarşilere sahiptir; Ulof’lar, Serer’ler ve Tukulör’ler bu kategoridendir. Kuzey Nijerya’daki Haoussa’lar gibi başka bazı toplumlar, M. G. Smith’in sözleriyle, muhtelif tabakalaşma ve hiyerarşi tarzlarını, “aşırı karmaşık” bir bütün içinde bir araya getirmişlerdir. Bu vakalarda, etnik heterojenlik, toplumsal ve ekonomik işlevlerdeki yüksek düzeyli farklılaşma, iktidar tekeli elde tutan grubun bunu bir zaferle kazanmış oluşunun izleri, bu yapıyı açıklayan unsurlardır. *Geleneksel* Afrika toplumları arasında, ön-sınıflar veya doğuş halindeki sınıflardan müteşekkil olanlar nadirdir; toprak mülkiyetinin ağırlığı ve bireysel girişimlere verdiği önem itibarıyla Buganda krallığı bunlardan biridir. Ganda toplumunun, modernleşme sürecine, bilhassa da siyasal modernleşmeye en açık geleneksel toplum olmayı bugün de sürdürdüğünü belirtmekte fayda var.

Asya, tabii Hindistan sayesinde, kastlı toplumlar açısından en büyük zenginliği gösterir. Bu toplumların birliği, ne (“merkezkaç” olarak nitelenebilecek) aile yapısından ne de (“nominal” denilen)

kabile sisteminden değil, kastlardan kaynaklanır. Kast, katı bir düzen getirir; belirgin bir farklılaşma ve uzmanlaşma yaratır; bir grubun diğerine tevacüz etmesini engelleyerek, farklılıkları arttıran hudutlar çizer ve son olarak, mekânları, bütün bu sistemin icaplarına uygun şekilde bölüştürür. Bu toplumsal ilişki tarzını ve onun yerleştirdiği eşitsizlikleri açıklayan ve meşrulaştıran şey, –her şeyin ölçüsü olan – dini sistem ve törensel göreneklere yapılan göndermelerdir. Dört *Varna* modeli (temel sınıflandırıcı kategoriler), bu geniş ölçekli düzenlemenin teorik yorumunu mümkün kılan bir araçtır. Gerçek ise çok daha karmaşıktır, zira bölgeden bölgeye ve tarihsel dönemden döneme farklılaşan bir durum söz konusudur. Ayrıca kastların çokluğu ve iç bölünmeleri, bunların birbirlerine nispetle konumları konusunda süregiden bir tartışma yaratır. İçeriden evlenme, bu iç tabakalaşmanın her düzeyinde işleyebilmektedir; Benegal'deki Brahman'lar buna bir örnektir.³ Kast dinamiği, siyasal dinamiklere bağlıdır ve kastların her şeyden önce donmuş bir sistem olarak tanımlanması aşırı bir basitleştirmenin ürünü olabilir ancak. Pek çok Asya toplumu karmaşık toplumsal tabakalaşmalar sergiler; E. R. Leach tarafından incelenen Birmanyalı Kaçın'lar bunun bir örneğini sunuyor. Leach, Kaçın'leri, “sınıflar sistemi” ile “soydüzenli sistem”in karışımı olarak niteler; toplum, “feodal bir sistem”e doğru sancılı bir değişim sürecindedir. Kaçın'lerde üçü temel, ikisi aracı olmak üzere beş nizam veya “zümre” bulunur: 1) Şefler veya beyler zümeresi (*du*); 2) Özgür insanlar zümeresi (*darat*); 3) Köleler zümeresi (*mayam*); 1. ile 2. zümre arasında, eski şeflerin soyundan kabul edilen aristokratlar ve 2. ile 3. arasında, bir *darat* erkeği ve bir *mayam* kadınından doğma insanlar zümeresi (*surawng*). Bu tabakalaşma ne katıdır ne de ekonomik statülerle doğrudan bağıntılı olarak değişir. Törensel ayrışmalarla ve siyasal mütalaalarla ilintili bir tabakalaşmadır; her zümreye, aşağıdaki zümre karşısında “şerefini” yüceltme imkânı tanır. Fakat temel nokta kuşkusuz, bu tabakalaşmanın akrabalık, hısımlık ve müttefiklikle tanımlanan ilişkiler alanına kök salmış oluşudur. Nitekim bu tabakalaşma, söz konusu ilişkiler alanında var olan eşitsizliklerin, daha üst düzeyde ifade edilmesi ve sistematikleştirilmesi olarak ortaya çıkar.

Karmaşık tabakalaşma ve hiyerarşilerin hızlı ve de noksan bir şekilde gözden geçirilişi bile, bunların geleneksel biçimlerinin sergilediği çeşitliliği ortaya çıkartıyor. Bu gözden geçirme aynı zamanda, sınırlı sayıdaki tiplere indirgeme yapıldığı takdirde karşılaşılabilecek güçlükleri de hissettiriyor. Tabakalaşmanın temel ve gelişmiş formları arasındaki farklılaşma kolay kolay açığa çıkmaz, zira gelişmiş olanlar, bir şekilde temel formlardan doğarlar ve onları, hiyerarşik rejimde bazı değişiklikler yaparak kullanırlar. Uzmanlar arasında süren tartışmalar, bu iki form arasındaki sınırlar sorunun da düğümüdür. Her halükârda, tabakalaşma kavramının kullanımını, hiç değilse iki şarta uyan toplumlarla sınırlandırmak makul görünüyor; bu şartlar şunlar: 1) Başat eşitsizliklerin, yaş, cinsiyet, akrabalık ve hısımlık ölçütleri haricinde ortaya çıkması; 2) Hiyerarşiye tabi gruplar arasında oluşan kopmanın bütün bir toplum çapında veya ulusal siyasal birlik düzeyinde şekillenmiş olması. Yine de bu sınırlamalar da işleri kolaylaştırmaz, zira teorik yorumlamadan, toplumsal gerçekliği aydınlatmaya giden yollar engellerle doludur. Somut haliyle toplumlar, “birbirleriyle diyalektik ilişki içinde olan toplumsal tabakalaşmalar zinciri” olarak göze çarparlar. R. Bastide’in bu ifadesi (*Formes élémentaires de la stratification sociale*, 1965), G. Gurvitch’in, “her yapı”yı, “hiyerarşi çoklukları arasında, biteviye bir çabayla tekrar tekrar kurulması gereken kırılğan bir denge” olarak değerlendirdiği formülasyonunu çağırıştır. Üstelik, toplumsal tabakalaşmayı siyasal örgütlenme ve yapılarla bağlayan etkin bağ, muhtelif tarzlara göre kurulur; ve bu bağ ne basit ne tek yönlüdür. Bu olgu, antropoloji başlığı altında sürdürülen araştırmaların yok sayamayacağı bir olgudur.

2. Toplumsal Tabakalaşma Biçimleri ve Siyasal İktidar

Yukarıda bahsettiğimiz bağın incelenmesi için öncelikle, en sık kullanılan ve aynı zamanda en sorunlu olan kavramların incelenmesi gerekiyor. R. H. Lowie, *Social Organisation* adlı kitabının “*Social Strata*” isimli bölümünde eleştirel bir döküm yapıyor. H.

Maine ve H. Spencer'dan miras kalan *statü* kavramı, modern sosyologlar ve sosyal antropologlar tarafından kullanıldı. Statü kavramı, bir grup içindeki bireyin diğer bireyler karşısındaki konumunu tanımlar; şahıslar arasındaki toplumsal mesafeyi değerlendirmeyi sağlar, nitekim bireyler arası hiyerarşiye hükmeden de odur. *Rol*, statünün sosyal eylem boyutunda ifade edilmiş halidir ve statünün dinamik boyutunu sergiler. Haklar ve ödevler bütünüyle ilişkide olan her rol ve statü, kâh özgül bir tören veya prosedür, kâh örf tarafından, bir şekilde meşrulaştırılmak zorundadır. Önceki ikisiyle bağlantılı olan *makam* kavramı, bunları içerir; ve belki de, rol ve statü kavramları, bir tür terim olarak makam kavramının, müşahhas örnekleri sayılabilir. Makam, “toplumun vekaleti” uyarınca, doldurulan mevkii ifade eder; siyasal, ekonomik ya da başka türden örgütlenmeler çerçevesinde tevdi edilen iktidarı veya yetkeyi belirler; ve nihayet, şahsın bir süreliğine üzerine aldığı görevin sınırlanmasını mecbur kılar.

Makam (veya payeler), muhakkak suretle, ayinsel ve törensel unsurlar içerir; ve bu unsurlar, “müzakere edilmiş ve resmi bir prosedür” vasıtasıyla, yeni “bir toplumsal hüviyet”e kavuşmayı ve malik olmayı sağlar. Makam ve makamın sahibi arasında karmaşık bir bağlantı vardır: makamlar boş kalırsa, toplumsal düzen tehdit altında demektir; şayet makam sahibi, görevinin empoze ettiği icap ve yasaklara uymazsa –ve sadece makamın getirdiği ayrıcalıklardan istifade ederse de– yine aynı tehlike söz konusudur. Makamın sadece teknik bir boyutu yoktur; ahlaki ve/veya dini bir boyutu da vardır. Bu sonuncu boyut ise, siyasal-törensel görevlerin söz konusu olduğu durumlarda elbette daha ziyade ön plana çıkartılır. Mayer Fortes, bu siyasal-törensel görevler hakkında şu tespitte bulunuyor: “[bunların] dini nitelikleri, toplumun esenliği ve gönencine katkıda bulunan ahlaki yükümlülüklerle zorlayıcı bir güç bahşetmeyi sağlayan bir araçtır; dolayısıyla bir makamı kabul eden kişi, bu görevleri kılı kırk yararak uygulamaya geçirir.”⁴

Kimi payeler, doğuştan gelen bir yeteneğe sahip olmaya veya yaş ve hısımlık durumu sebebiyle “şayan olunmuş” bir statüye

bağlıdır ve sınırlı sayıdaki insana vakfedilmiştir. Diğer bazıları ise, toplumun bütün üyelerine açık olabilir veya belli bir grubun imtiyazı olabilirler –örneğin, söz konusu paye münhasıran bir soyun tasarrufundaydısa durum budur. Devletli geleneksel toplumların pek çoğunda, siyasal makamlar, “nüfusun küçük bir kısmını temsil eden bir yönetici sınıfın” (Peter C. Lloyd) üyelerine ayrılmıştır.⁵ Bu sınıf, çoğulcu bir topluma birlik kazandırmış bir etnik topluluk olabileceği gibi, soylar ve kabilelerden oluşan bir bütünün en tepesinde yer alan bir soy grubu yahut çoğunluğunkinden farklı, seçkin bir kültüre sahip bir kan aristokrasisi olabilir.

Her durumda, makam veya paye kavramları, kademe, tabaka veya zümre kavramlarıyla yakın anlamlıdır.⁶ Makam, siyasal iktidarı ve ona özgü hiyerarşiyi, sosyal tabakalaşma ile ilişkisi içinde açığa vurur. Kademe ve tabaka (veya zümre), antropoloji yazınında sıkça birbirlerine karıştırılan veya birbirleri yerine kullanılan kavramlardır; gerçi bu üç kavramın büyük oranda kesiştikleri de doğrudur. Bununla birlikte kademe, özgül bir hiyerarşiye gönderir; bu hiyerarşi, hısımlığa göre kurulmuş toplumsal gruplara, sosyo-profesyonel gruplara veya siyasal örgütlenme içindeki paye getiren görevlere özgü bir hiyerarşi olabilir. Tabaka ise, tarihçiler tarafından yerleştirilen bir kullanıma göre, daha bütüncül bir hiyerarşiye gönderir: bu hiyerarşi, neredeyse dışı kapalı, yasal olarak tanımlanmış “sınıflar”ın varolduğu bütün bir toplumda varlığı hissedilen bir hiyerarşidir. Bu sınıflar için aidiyet esasen doğumla belirlenen bir şeydir. Zümreler veya tabakalar sistemi, kast ve sınıf sistemlerine paralel şekilde, sosyal tabakalaşmanın karmaşık biçimleri olarak değerlendirilmelidir.

Kast ve sınıf sistemi ise, enine boyuna, ayrıntısıyla ele alamaya çağımız bir tartışmanın merkezinde bulunuyorlar. Kimi yazarlar (mesela Rivers), kast tabirini sadece Hindistan için kullanırlar; kast nitelemesi için dört ölçütleri vardır: İçeriden evlenme, kalıtsal işleyiş, katı bir hiyerarşi ve “sakınma” kuralları. Diğer yazarlar (mesela Lowie), kast kavramına daha geniş bir tatbik sahası ayırırlar; sınıf ve kast arasına koyulan sınırı reddederler ve toplumu hiyerarşiye tabi bir sınıflar dizgesi üzerinden düşünürler; burada

kast, sadece “aşırı kapalılığı” ile farklılaşır. Bu düşünme şekli de, Lowie’ye göre, bir toplumda az “geçirgenliğe” sahip katmanlar (kastlar) ile çok geçirgen katmanları (sınıfları) ayırıştırma imkânı tanır. Şayet bu yoruma –ve onun açıklık veya “geçirgenlik” ölçütüne atfettiği ayırıştırma yeteneğine– itibar edecek olursak, kastlar, tabakalar (veya zümreler) ve sınıflar, toplumsal grupların bir hiyerarşi içinde kapalıdan açığa doğru gelişen üç uğrağı olarak görünür. Bu yorum doğrultusunda, kabile toplumlarının veya özel görevlerle yükümlü yaş gruplarından oluşan toplumların, toplumsal tabakalaşmanın bu üç karmaşık biçimini, nüve halinde barındırdığını tespit etmek gerekir.

Son birkaç on yıldır antropologlar tarafından bir araya getirilen gözlemlerden destek alan tartışmalar iyice kızıştı. Hindistan’daki kastlar, klasik tanımların düşündüğü derecede ne “kapalı” ne de donmuşlardı; Françis Hsu, bu sistemin “daima yeni kast gruplarını bünyesine kattığını” ve sistemi etkileyen kopuş ve çekişmelerin “modern görüngüler olmadığını” hatırlatıyor. Üstelik, kısmen kast rejiminin kurduğuna benzer bir tabakalaşmaya Hindistan dışındaki toplumlarda da rastlanır. Afrika’dan bazı örnekler sunmuştuk: bu örnekler, tabaka ve kastların aynı siyasal birlik çerçevesinde ortaklaşa yaşayabildiğini gösterir (örneğin Uolof’lar, Serer’ler ve Senegalli Tukulör’lerde). Bilimsel ihtiyat, kast, zümre ve sınıf sistemlerini, gerçeklikle asla tam olarak örtüşmeyen ideal tipler olarak görmeye iter insanı; bunlar olsa olsa, gerçekliği açıklamak için biraz ona biraz öbürüne başvurduğumuz tiplerdir. Kast ve zümre sistemlerinin bir şekilde “akraba” olduklarını ve sınıf sistemlerinin bunlardan ayrı bir yerde durduğunu vurgulamak son derece önemlidir. Kastlar ve zümreler bir yanda, sosyal sınıflar öbür yandadır; bu zıtlasma, “dayatılan” gruplaşmaların “olgusal gruplaşmalarla; (siyasal, törensel, ekonomik vb.) dominant işlevli gruplaşmaların, işlevler ötesi gruplaşmalarla; birbirlerini tamamlayıcı ilişkiler içindeki gruplaşmaların, çelişkili ilişkiler içindeki gruplaşmalarla karşıtlığı görünümünü alır. Bu üç “asal ölçüt”, G. Gurvitch’in (*Le concept de classes sociales*, 1954), sınıfları tanımlamak için saydığı altı ölçüt arasında yer alır

ve sınıflar arası farkı ortaya çıkarmaya yarar. Öte yandan eğer sosyal sınıfları, zümreleri ve kastları, göstergeler, nesneler ve insanlar arasında kurulmuş bulunan bir hiyerarşi dizgesinin üç kipliği addedecek olursak, kastların bilhassa da, sembolik alana ve dine gönderdiğini; zümrelerin, insanları eşitsiz kılan ve doğuştan olduğu farz edilen niteliklere; sosyal sınıfların, üretim ve dağıtım boyutunda değerlendirilen şeylere gönderdiğini görürüz.

Geleneksel toplumları, sınıflı toplum terimiyle okumak, antropolojide sınırlı uygulama alanı olan bir okumadır; bunun sebebi de esasen olgulara ve ikinci olarak da araştırmanın yönelimine dayanır. Marksist kuram bile bu alanda ya mütereddittir ya eksik; sınıfsız toplumlardan (ilkel topluluklardan) sınıflı toplumlara geçişi düşünür fakat, bunu yaparken sorunu bütünlüğü içinde ele almaz ve kapitalizmden önceki toplumsal yapıların hangi noktalarda daha “karmaşık” bir yorum gerektirdiğini açıklığa kavuşturmuş da değildir. Karmaşık sıfatını, *Histoire et conscience de classe* isimli eserinde G. Lukacs kullanıyor: Bu toplumsal yapılarda “ekonomik güçleri başka türden güçlerden ayırmanın mümkün olduğu hiç de kesin değildir”, “toplumu harekete geçiren güçlerin rolünü keşfetmek için çok daha karmaşık ve inceltilmiş analizlere muhtacız.” Engels tarafından düzenlenen gelişim modellerini kullanan Sovyet etnografların pek çoğu, geleneksel devletin varlığını, *ön-sınıflar* olarak değerlendirilebilecek toplumsal gruplara bağlar; bunlar içinde bazıları diğerlerini sömürür ve egemenliği altına alır. Toplumsal ön-sınıflar kavramına başvurmak, hiç olmazsa güçlükleri dışa vurur: 19. yüzyıl kapitalist Avrupa toplumuna eleştirel bir yaklaşımın sonucu olan sınıf kavramına nispetle birtakım farklılıkları tespit etmenin zorunlu olduğunu göstermektedir. Marksist olmayan antropologlar bu kavrama daha da mesafeli yaklaşır. Örneğin L. A. Fallers, Batı kültür ve tarihinden “ayrı” bir toplumsal sınıf kavramının, bu sınıflar tarafından şekillendirilen toplumlar haricinde kullanım alanı olmadığını, bu kavramın “genele tatbik edilebilecek bir anlam” ihtiva etmediğini ileri sürer. Avrupalı olmayan geleneksel toplumları ele alan sosyolog ve antropologların çalışmaları, muhkem sınıflardan ziyade –sömürgelikten kurtuluş

ve modernleşme hareketinin etkisiyle ortaya çıkan– sınıf yönelimlerinin varlığını ortaya koyar. Bu uzmanlar, söz konusu yapısal değişimi, çok yakın tarihteki gelişmelere bağlarlar.

Toplumsal sınıf kavramının ortaya çıktığı alanın dışında uygulanması, bu kavramın geçerliliğini soru konusu etmektedir. Bu kavramı, yalnız ve yalnızca “ekonomik güçler”in baskın toplumsal tabakalaşmayı belirlediği ve uyuşmaz ilişkilerin cari siyasal rejimi ve düzeni tehdit ettiği birlik halindeki toplumlara (ki bu devletin varlığını gerektirir) uygulamak meşru olabilir. Ancak, antropolojinin alanına giren toplumların, bu şekilde tanımlanan bir tipe ancak sayılı durumda yaklaşabileceği de kabul edilmelidir. Çok yakın tarihli bazı incelemeler, bu sayılı durumlar çerçevesinde, sınıf ilişkilerini ve bunların yol açtığı “uyuşmaz çıkarları” tespit etmeye çalıştılar. J. Maquet’nin eski Ruanda’yla ilgili denemesi bunlardan biridir. Maquet, eski Ruanda’da “iki katman” [Tutsi ve Hutu’lar] “arasında ekonomik bir ilişki” olduğunu teslim ediyor; bu ilişkiler, söz konusu iki katmanı “sahici toplumsal sınıflar olarak değerlendirmeyi”⁷ mümkün kılıyor. Nitekim olaylar da –monarşiyi ve Tutsi egemenliğini deviren 1960 ‘devrim’i– bu analizi doğruluyor. Üstelik, eşitsiz ilişkilerden ve siyasal iktidarın dağıtılma tarzından türemiş ideolojik ifadeleri olduğu kadar, muhalefet ve isyan gösterilerini de konu alan pek çok araştırma yapıldı. L. de Heusch, Ruanda vakasında, hal ve gidişata yönelik itirazların, mitler ve dini yenilikler alanında nasıl ifade bulduğunu gösterdi: Hutu köylüleri içinde eşitlikçi bir kült (*Kubandwa*) doğdu ve eşitsizliğe dayanan gerçek toplumun karşısına hayali bir toplum çıkardı.⁸ Max Gluckman, siyasal dinamiklerin (iktidar için edilen mücadelelerin) ve isyan şekillerinin (iktidar sahiplerine karşı gösterilen tepkilerin) analizine önem verdi. Fakat Gluckman bilhassa da, gerek törensel çerçeve içinde kalmaları, gerekse sistemi değil siyasal yetki sahiplerini hedef almaları dolayısıyla isyanların siyasal rejimi değiştirmek değil sağlamlaştırmak yönünde etkide bulunduğunu göstermek istiyordu.

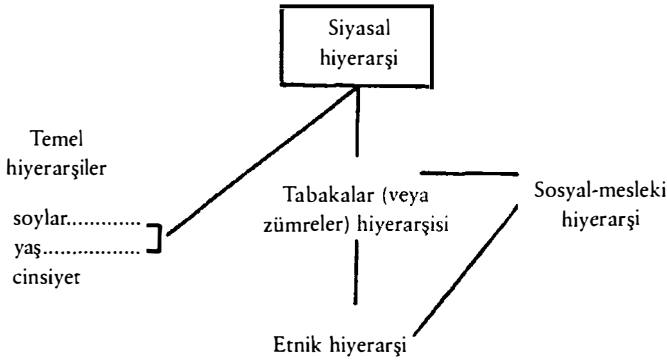
Bu yeni yönelim bir ilerleme sağlıyor; zira toplumsal tabakalaşma sistemlerinin iç dinamiklerini yakalamaya çalışıyor –ki bu,

sosyal sınıflar kavramını, antropolojinin konusu olan kimi toplumlara uygulamanın zorunlu, hatta yeter şartıdır. Muhtelif tabakalarla kaynaşmış “alt-kültürlerin” tespiti, sahip olunan mevkiyi muhafaza etmek veya toplum içinde yükselmek için kullanılan araçların incelenmesi, içeriden evlilik, çok eşle evlilik veya farklı çevrelerden evlilik yoluyla, hiyerarşik sosyal gruplar arasındaki mesafeyi korumayı sağlayan evlilik uygulamalarının incelenmesi vb gibi artık klasikleşmiş, kimi zaman rutin hale gelmiş ilgi alanları bu yaklaşımla birlikte genişlemiş oldu. Ekonomik antropolojinin daha iyi yapılanması ile birlikte –zira böylece geleneksel denilen toplumlara özgü “üretim biçimleri” hakkında çok daha çeşitli ve incelikli bilgi ortaya çıkacaktır–, ve de siyasal antropolojinin teorik katkılarının zenginleşmesiyle birlikte daha başka ilerlemeler de sağlanacaktır. Kurulan bazı korelasyonların sağlamaları daha bir kesinlik kazanacaktır: Hsu’nun tabiriyle “merkezkaç karakteristiği” ile tanımlanan bir sistem içinde işleyen zayıf iktidar ile kastlar arasında; muhalefete karşı bir savunma ve kapalı daire adam alımına bağlı görünen kuvvetli iktidar ile tabakalar (veya zümreler) arasında; ve nihayet azami bir açıklıkla tanımlanan ve değişime karşı olsun muhalefete karşı olsun büyük bir duyarlılık sergileyen etkin iktidar ile ön-sınıflar arasında kurulan korelasyonlar daha ziyade kesinlik kazanacaktır.

Toplumsal tabakalaşma ile siyasal iktidar tipleri arasındaki bu ilişkinin sağlamasını yapmadan önce, hem karmaşık hem üst üste binmiş “grup hiyerarşileri”ni çözümlemeyi sağlayacak araçları inşa etmek önem taşır. Bu zorunluluğu ifade etmek için tek bir örnek yeterli olacaktır; o örnek de, Güney Nijerya’daki Haoussa’lardır. Bu toplumda aristokratları ve avamı (*talakawa*) karşı karşıya getiren kaba ikilik, muhtelif tarihsel değişkenin sonucu ortaya çıkan bir durumu açıklayamıyor. Bu vakada söz konusu olan, güncel boyutlarıyla önümüzde duran, yakın tarihte (19. yüzyılın başında) yaşanmış bir fetih hareketi sonucunda kurulmuş bir toplumdur. Haoussa’lar birbirinden oldukça farklı etnisitelerden oluşmuş, devletin hâkimiyetini kesin bir şekilde dayattığı, sosyal ve siyasal hiyerarşilerin iç içe geçtiği karmaşık bir yu-

maktır. Bununla birlikte, kraliyet iktidarıyla ortaklık içindeki makamlar (*sarautu*), azami imtiyaz ve itibara sahiptirler, ve bir şekilde, referans haline gelmiş temel hiyerarşiyi oluştururlar. Cinsiyete, yaşa, hısımlık ve akrabalık grupları içindeki konuma göre kurulan temel eşitsizlikler; ve de etnisiteler arasında yerleşmiş eşitsizlikler, sistemin içinde alttan alta kendini hissettirir. Yürütülen görevler, her bireye bir statü ve mevki bahşeden hiyerarşik bir düzeni belirler: En tepede, siyasi işleri tekellerinde tutan aristokratlar; en tabanda, on birinci sırada, en itibarsız grubu oluşturan kasaplar bulunur. Her grubun az çok biçimsel olan kendine ait bir iç hiyerarşisi vardır ve şahsi başarı (*arziki*) grup içinde bir tür terfi sağlar. Uzak gruplar arasında, yetke ilişkisi haricinde hemen hiç ilinti yoktur; yakın gruplar arası sosyal ilişkiler hareketlidir ve “şaka yollu” denilen bir ahbaplık biçiminde sürdürülür. Aslında sosyal-mesleki grupların bu muntazam tertipleri, bir zümreler veya tabakalar hiyerarşisi içinde bulunur. Bu zümreler şunlardır: 1) Aristokratlar; 2) Eşraf ve İslam uleması; 3) Hür şahıslar; 4) Serfler ve hizmetçi köleler. Siyasal ve idari örgütlenme, toplumun bütününe hâkim olan statü, kademe ve makam hiyerarşisini yönetir. Bu hiyerarşi statülere (kral soyu elbette en baştadır) ve sahip olunan makama göredir (bazı köleler, sivil ve askeri “memuriyet”lere kavuşabilirler). Çeşitli eşitsizlik ve bağımlılık sistemleri arasındaki temel ilişkiler, aşağıdaki biçimde resmedilebilir (bkz. aşağıdaki şema).

Bu şemanın getirdiği basitleştirme, Haoussa tabakalaşmasının karmaşıklığını gizlememelidir; zira bu şema, tabakalaşmalar içinde ayrılmış hiyerarşi ve kademeleri dikkate almıyor. Akdî niteliği daha ön planda olan “hamilik” (himaye gören: bara) ilişkilerini için içine katsaydık, şemamız daha da karmaşıklaşır. Hamilik ilişkileri, toplumsal ve siyasal açıdan eşit olmayan kişiler arasında gerçek bir ilişki ağı yaratır. Bu örnek dolayısıyla, siyasal iktidarın karmaşık ve muhtelif hiyerarşiler için kök saldıği toplumlarla ilgili analizleri inceltmenin zorunlu olduğunu fark ediyoruz.



Houssa'larda tabakalaşma ve hiyerarşiler

3. “Feodalite” ve Bağımlılık İlişkileri

Antropologların, “feodal” diye nitelendirdikleri toplumlara ilişkin incelemeleri, siyasal bir rejim ile bir eşitsizlikler sisteminin nasıl eklemlendiğini somut bir şekilde gösterir. Bu tespit, –Ortaçağ Avrupa’sındaki– gerçek feodaliteler ile –Asya ve Afrika’da görülmüş ve hâlâ da görülen– sözde-feodaliteleri zıtlastıran görüşlere rağmen yapılmaktadır. Bilhassa da son yıllarda Afrika’daki vakalardan yola çıkılarak sürdürülen bu tartışmanın gündeme getirilmesi zorunludur, çünkü onun sayesinde, feodaliteyi *birlikte* nitelleyen toplumsal bağları ve siyasal ilişkileri daha iyi belirleyebiliriz. J. Maquet’ye göre feodalite, “bir üretim tarzı değildir”, (her ne kadar tüketim malları fazlasını hedefleyen bir ekonomiyi gerektirse de) feodalite, “bir siyasal rejimdir”, “yöneten ve yönetilenlerin rollerini tanımlamanın bir şeklidir.” Belirleyici olgu, kişiler arası bağıdır. “Feodal kurumlar, iktidar açısından eşitsiz iki kişi arasında, bir yana koruma, öbür yana ise hizmet etme ve sadakat gösterme sorumluluğu yükleyen ilişkiler kurar.” Feodal kurumlar, (toplumsal tabakalaşmanın en üst düzeyinde) beyi vassal ile; (tabakalaşmanın yukarı düzeyinden aşağıya doğru) hamiyi himaye edilen ile bağlar. J. Maquet “feodalite fikrinin evrensel içe-

riğini” burada görür; feodaliteyi, Weberci manada “ideal tip” olarak kurmayı sağlayan ayırıcı özellik buradadır.⁹

Lucy Mair’e göre, kişisel bağımlılık ilişkileri (hamilik), her ne kadar “devlet iktidarının içinden çıkarak gelişecek bir nüve” olsa da, özellikle, siyasal rekabetin araçlarından birisidir (*Primitive Government*). Mair’in analizlerinde feodaliteye anıştırma pek bulunmaz.

J. Goody ve J. Beattie gibi yazarlar tartışmayı daha ileri boyuta taşırlar.¹⁰ Goody, feodalite teriminin iki manada düşünülebileceğini hatırlatıyor: “Ortaçağ Avrupa’sında yüzyıllar boyunca baskın olmuş siyasal ve sosyal örgütlenme biçimleri”ni tanımlayan genel bir anlam; bir de daha özgül bir anlam, (bey/vassal arasındaki) bağımlılık ilişkisini ve bu ilişkinin dayanağı olan tımarların varlığını zorunlu ölçüt olarak alan bir anlam söz konusudur. Afrika ve Asya ile karşılaştırma ilk düzeyde yapılabilir, ancak böylesi bir karşılaştırma, takribidir ve bilimsel açıdan pek az fayda getirir. İkinci düzeyde, Afrikalı “feodaliteler”in gösterdiği sapma çok barizdir; Afrika örneğinde şahsi bağlar, devletin zayıflaması sonucunu doğurmak bir yana, tersine, sonu merkezileşmiş bir iktidarın örgütlenmesine varan bir süreci doğurur. Afrika’da *fief*’ler, 11. yüzyılın sonundan itibaren Avrupa’da olduğu gibi, sürekli bir niteliğe kavuşmaz, zira kararsızdırlar; hükümetin keyfine veya hanedan değişikliklerine göre el değiştiren siyasal veya idari bir fonksiyona bağlıdırlar.

J. Beattie de aynı şekilde, Marc Bloch’un feodalizm tanımına başvurarak ve “feodal model”i (Uyanda) Bunyoro örneğine uygulayarak bu ikisi arasındaki mesafeyi ortaya koyuyor. Beattie, bir düzineye yakın “geniş toprak şeflikleri”nin varlığının, Bunyoro örneğinde kralın, *mukama*’nın merkezi konumunu değiştirmedini gösteriyor. Her türlü iktidar ve yetke krala bağlıdır. Kral, iktidar ve yetkeyi törensel bir usule göre dağıtır; onları, belli bir toprak üzerinde geçerli olan haklar biçiminde başka insanlara geçirir. İktidarın ve yetkenin dağıtılmasına bağlı olan bu haklar, köylüler üzerinde de geçerlidir. Köylüler bu toprak parçasında barınabilmek karşılığında belli hizmetlerde bulunurlar –sömürgeci-

lik dönemine kadar bu hizmetler esasen askeri hizmetlerdir. Aynı şekilde kral da mistik bir özdeşleşmeyle ve kurumların faaliyetleriyle halka bağlanır. Aristokratik klandan kopmuş olan kralın etrafında her klandan, her meslek grubundan temsilciler vardır. Kral, sırayla alıp veren bir mübadele sisteminin ortasındadır. Bunyoro’da “feodal” denilen ilişkiler ağı, hükümdar ile farklı zümrelerin şefleri ve tebaa arasında kurulmuş olmayıp, aslen, “merkezeleşmiş bir idare sistemini desteklemenin aracı”dır.

Ruanda ve Burundi monarşilerini konu alan yakın tarihli çözümler de aynı şekilde Afrika feodalizmi imajını değiştiriyor.¹¹ R. Lemarchand, Ruanda’nın siyasal sistem itibarıyla, Ortaçağ Avrupa’sı feodalizmini değil, Japon feodalizmini andırdığını gözlemliyor. Ruanda’da, toplumsal tabakalaşma, iktidar ve yetke hiyerarşisi; şahıslar arası ilişkiler, toprak ve sürü hayvanı mülkiyetine dayanan “haklar ve ayrıcalıklar kompleksi” ile bağıntılıdır. Yerel siyasal hayat, “üç büyük kurum”dan destek alır: Soy, şeflik ve bir “hami” etrafında örgütlenmiş “sadakat” grupları. Yerel siyasal yaşayış, tam manasıyla birlik olmamış, farklı yapılarıdaki siyasal ve sosyal ilişkiler yumağı olan bir toplumu gözler önüne seriyor; feodal denilen ilişkiler, bu kurucu kümelerden sadece bir tanesidir –ve soy hakları ve farklı iktidarların etkisi tarafından tehdit edilen bir siyasal örgütlenmeye destek sağlarlar. A. Troubworst, Ruanda toplumuyla ilgili önceden yapılmış tanımları doğrulayan bir yeniden değerlendirme sunuyor. Troubworst, iktidarın tekelinin Ruanda’da, dar bir aristokrasiye ait olduğunu gösteriyor: gerçek yöneticiler “soylu kanına sahip prensler” olmuşlardır ve “hamilik” ilişkileri özellikle de hâkim sınıfın (Tutsi’lerin) içinde iş görür ve burada toplumsal terfinin bir aracıdırlar. Hamilik ilişkisi, ya sürüye dairedir; ki bu durumda, şahsi bir niteliğe sahiptir ve kolayca azledilebilir türdendir, ya da toprakla ilgilidir; ki bu durumda, zorunlu olarak siyasal bir anlama sahiptir. Toprakla ilgili olan ilişkiler, himaye görenler ve gözdeleler grubu yaratır ve “siyasal-bölgesel hiyerarşiler” çerçevesine yerleşirler. Ancak Burundi’de baskın olan durum, “kastlar” sistemini aşan bir toplumsal tabakalaşma ile siyasal iktidara katılım arasındaki sıkı ilişki-

dir. Bölgesel yetke sahipleri, hem en zengin hem de en güçlü insanlardır; “malların denetim tekeline” sahiptirler. Feodal denilen ilişkiler, küçük bir aristokrasi ve onun bağlılarının, iktidara sahip olma ve koruma amacını güden bir stratejinin hizmetinde kullandıkları bir araçtır. Bu son örnek, Afrika feodalizminin yeni bir türünün varlığını gösteriyor; bu feodalizmin varyantlarını ve onunla kontrast arz edecek şekilde nasıl çoğunlukla istikrarsız olduğunu ortaya koyuyor. Asya bölgesiyle ilgili olarak bu istikrarsızlığı, bilhassa da, E. Leach açığa çıkardı. Nitekim Leach, Kaçın toplumunun net bir şekilde kurulmuş feodal türden bir sisteme doğru nasıl “zorlu bir dönüşümden” geçtiğini gösterdi.

V

Din ve İktidar

Egemenler, tanrıların aracıları, benzerleri ve akrabalarıdır. İktidarın ve kutsalın temsilcilerinden oluşan topluluk, bu ikisi arasında daima varolan bağı görünür kılar. Tarih, bu bağı gevşetmekle birlikte asla çözmeyi başaramamıştır. Saltanat ailesinden birine atfedilen üstün güçler, ünvan törenleri ve ayinler, kral ile tebaası arasına *mesafe* koyan prosedürler ve nihayet meşruiyetin dışavurumu gibi konular düşünölmeye başlar başlamaz, tarihçilerin ve antropologların verdiği bilgiler, kendini bütün açıklığıyla ortaya koyan bu kopmaz bağı görünür kılar. Ama bu ilişkiyi en çok görünür kılan yine de, başlangıç dönemleri, saltanat erkinin büyüden ve din-den doğduğu anlardır; bu dışa vurum, söz konusu olayların tek “anlatısı”nı teşkil eden ve insanların –tanrı ve krallara olan– iki yönlü bağıllığını ortaya koyan bir mit yoluyla gerçekleşir. İktidarın kutsallığı, hükümdar ile tebaasını birleştiren bağda da açığa çıkar: Aklın gerekçelendiremediği mutlak bir itaat ve yüceltme; itatsızlıktan günahkâr bir ihlal, bir küfürmüş gibi korkma...

Tanrı-kralın, ilahi yasanın veya kerametın sahibi kralın varlığı, iktidar ile kutsal arasında varolan bu bağıın kabul edilmesinde zorunlu bir şart değildir. Kabile tipi toplumlarda, atalar kültü veya

kabilelerin kendine has tapınç kültü de, henüz yeterince belirginleşmemiş bir siyasal alanın kutsanması görevini yerine getirirler. Yaşayanlardan oluşan, gerçek bir kabile (veya soy), eski atalarla sembolize edilen, nihai değerlerin taşıyıcısı, idealize edilmiş bir kabile (veya soy) arasındaki bağlantı noktası, kabilenin veya soyun “şefi”dir. Nitekim, ataların sözünü yaşayanlara, yaşayanlarınkini de atalara taşıyan kişi şeftir. Kutsal ile siyasalın iç içe geçişi, bu durumda tartışılmaz bir vakadır. Laikleşmiş modern toplumlarda da bu bağ hâlâ görünür durumdadır; iktidar, artık indirgenmiş ve gizli olmakla birlikte mevcut olan dini içeriğinden asla tamamen soyunmuş değildir. Köken itibarıyla devlet ve kilise “bir ve aynı şey” ise eğer, –Herbert Spencer’in *Principles of Sociology*’sinde tespit ettiği gibi– sivil toplum kurulduğunda bile, devlet, uzun bir laikleşme sürecinden geçiyor olsa bile daima kilise karakterinden bir parça muhafaza eder. Açık veya örtülü bir biçimde, tam manasıyla siyasal bir dini teşvik etmek iktidarın doğasında vardır. İşte bu bağlamda Luc de Heusch, paradoksallığı göze çarpan bir ifadeyle “siyaset bilimi, karşılaştırmalı dinler tarihinden çıkmıştır”¹ der.

Marx’ın siyaset felsefesi, bu bağlamda sosyologların ve antropologların çalışmalarını haber verir ve her devletli toplumda, dünyevi ve kutsal olanı karşı karşıya koyan bir düalizmin var olduğunu göstererek onlara bir başlangıç noktası temin eder: “Siyasal devletin üyeleri, sivil toplum ve siyasal hayat, bireysel ve türsel hayat arasındaki ikiliğin sonucu olarak, dindardır.” Marx’ın siyaset felsefesi, devletin kendine özgü aşkınlığının doğasını irderler ve devlete nüfuz etmiş dindarlığı ortaya çıkartır. Dinin ve –her ne kadar devlet kiliseden ayrı ve onunla kavgalıysa da– devletin iktidarı, Marx’a göre doğaları açısından benzer yapıdadır. Bu esaslı benzerlik, devletin gerçek hayatın ötesinde, uzaklığıyla Tanrı’nın veya tanrıların ait olduğu alanı çağrıştıran bir ötede bulunması (veya bulunuyor görünmesi) sebebiyledir. Devlet, sivil toplumu, dinin profan dünyayı dize getirmesi gibi dize getirir. Bu ilk gözlemler, siyasalın kutsal karakterinin daha ince bir izahıyla doğrulanmalı ve tamamlanmalıdır; bu da, antropolojinin katkısıyla mümkündür.

I. İktidarın Kutsal Dayanakları

İktidar toplum ilişkisi –daha önce de vurguladığımız gibi– Durkheim’a göre, Avusturalya totemleriyle kabile arasındaki ilişkiye benzerdir. Bu ilişki, esas itibarıyla kutsiyet yüklü bir ilişkidir, zira her toplum, kendi düzenini, onu aşan ve geleneksel toplumlar da kozmosu kapsayacak şekilde genişleyen bir düzenin parçası telakki eder. İktidar kutsallaşmıştır, çünkü her toplum, ölümü demek olacak kaosa dönüş korkusuna ve ebediyet arzusuna sahiptir.

a) *Düzen ve kargaşa*: Siyasal antropoloji incelemeleri, toplum tarafından talep edilen bir düzenin zorunluluğundan ziyade, düzene tabi kılmada kullanılan temel araç üzerinde durur: Bu araç da, meşru fiziksel zor kullanımıdır. Bu incelemeler, –L. de Heusch’un da not ettiği gibi– “her yönetimin, her hükümdarın, çeşitli düzeylerde hem fiziksel zorlama gücünün maliki ve hem de bir Erk kültürünün vaizi” olduğunu göz önünde tutar. Ciddi bir inceleme, bu ilk veriler bütününe dikkate almayı gerektirir; bir yanda, emniyet, gönenç ve beka açısından zorunlu görülen bir düzenin kutsallaştırılması; diğer yanda ise, kelimenin her anlamıyla düzene sokmayı sağlayan ve iktidarın canlılığına şahadet eden güç kullanımı vardır.

“Yerli”lerin iktidar teorileri incelendiğinde, yerlilerin genellikle iktidarı özel bir güçle bağlantılandırırları görülür. Yerli düşüncesinde, bu güç, iktidarın özü veya boyun eğdirme kapasitesi olarak iktidarın koşulu, yahut meşruluğunun kanıtı olarak takdim edilir. Bu gücü iki anlamlı veya muğlak bir şekilde ele alan söz konusu teoriler, iktidarın kendine has karakterini yansıtmaktadır. Bu teoriler, güce, insanlar ve şeyler üzerinde, yarar veya zarar verecek şekilde eyleme yeteneği bahşederler; gücü, komuta etme aracı olarak görmekle birlikte, gücün onu elinde bulunduran kişiyi hâkimiyeti altına aldığını vurgularlar; gücü, hükümdarın ölümlü şahsından ziyade, ebedi olduğunu ileri sürdükleri bir işlevle ilgili görürler. Egemenlik mücadeleleri, yerli teorilerini doğrular ve bu mücadeleler öncelikle, iktidarın gücünü sabitleyip bir yönde akıtan aygıtların ele geçirilmesi içindir.

Son yirmi yıldır Afrika’da sürdürülen araştırmalar, iktidarın bu tezahürünü daha iyi anlamaya yardımcı oluyor. Bu araştırmalar, iktidarın özünü niteleyen kavramların, sadece siyasal sözvarlığından değil, dinsel söz dağarından da kaynaklandığını; bütün bu kavramların, kutsal veya sıradışı olan şeyler alanına göndermede bulunduğunu gösterir. Mesela Ugandalı Nyoro’ların geliştirdiği saltanat teorisi, *mahano* kavramına başvurur. *Mahano*, hükümdarın kabul gören düzeni devam ettirmesini mümkün kılan bir iktidardır ve katı bir ayin usulüne göre siyasi-idari hiyerarşi boyunca aktarılır. Gelgelelim *mahano* sadece siyaset alanında etkin olmakla kalmaz. J. Beattie, onun, hiç değilse bir ortak niteliğe sahip olması gereken çok farklı durumlarla bağlantılı şekilde ortaya çıktığını gösterdi. Kaygı verici ve tekinsiz, birdenbire patlak veren olaylarda, şiddet gösterilerinde açığa çıkan *mahano*, bu gibi durumlarda dışarıdan gelen bir tehdidi ifade eder. Kabile içi ilişkiler, akrabalık veya (kankardeşliğiyle kurulan) türedi akrabalık ilişkileri; cinsiyete, yaşa veya mevkie göre düzenlenmiş statü belirten ilişkiler gibi temel toplumsal ilişkilerin muhafazasını sağlayan temel yasaklar, toplumsal davranışlarca ihlal edildiği andan itibaren *mahano* etkin hale gelir ve harekete geçer. Bu durumlarda *mahano*, toplumun kendi içinde barındırdığı tehlikeleri açığa çıkaran bir şeydir. *Mahano* ayrıca doğum, erginlenme ve ölüm gibi anlarda –yani dirimsel güçlerin ve bu güçleri kontrol eden “ruhlar”ın işe karıştığı “geçiş” dönemlerinde– şahısların hayatına da etki eder. Dolayısıyla gördüğümüz gibi, bir toplumun içinde yaşadığı evrenle, *nyoro* insanının kendi toplumuyla, bireyin, onun kaderine yön veren güçlerle ilişkisinde *mahano* her zaman varlığını hissettirmektedir. *Mahano*, bir tabiyet ilişkisini ifade eder ve akıp gitmesi için dirimsel harekete, üstün gelmesi için ise düzene ihtiyaç duydukları mesafeyi sağlar. Siyasal aygıt, diyebiliriz ki, *mahano*’nun düzenleyicisidir. Siyasal aygıtın tanımladığı yetke ve iktidar konumları, düzenin bekasını sağlayarak hayatı idame ettiren bu güce sahip olanların, ondan eşitsiz pay almasıyla gerekçelendirilir.

Nyoro hükümdarı, ülkesi ve tebaası açısından, *mahano*’nun en üst düzey malikidir. Saltanat ailesinden gelen kişiyi, hayatın bir

sembolü olarak kuran ve koruyan muhtelif ayinler, bu şekilde toplumu ölümden esirgemektedir. Kral, kişilere ve eşyaya hükmeden ve onların düzenini sağlayan kişidir; dünya düzeninin ve toplum düzeninin icapları, kral aracılığıyla beraberce gökten indirilmiştir. Kralın görevlerini yerine getirmesini sağlayan şey, onun *mahano* üzerindeki, yani evren ve toplumu yaratan dinamikler üzerindeki hâkimiyetidir. Bu hâkimiyet, kendi başına bir tehlike kaynağıdır, zira iktidar, *mahano*'ya sahip olana kendi yasasını dayatır; ve kişi bu yasa olmaksızın gücü hatalı kullanarak korumaya çalıştığı şeye zarar verecektir. *Mahano* kavramı, bu ölümcül riski çağrıştırtırken, düzen/kargaşa, doğurganlık/kısırlık, hayat/ölüm gibi uzlaşmaz kavramlarla anlamsal yakınlığa da sahiptir. Böylelikle, hükmetme ve itaat etme diyalektiği, bu toplumların dilinde, daha esaslı bir diyalektiğin dışavurumu şeklinde ortaya çıkar —o da, *bütün yaşayan sistemlerin varolmak için barındırmak zorunda olduğu bir diyalektiktir*. İnsanların tanrılar ve krallar vasıtasıyla yücelttikleri şey, varolmak ve bir arada olmak imkânıdır.²

İktidarı ve iktidarın özünü ifade eden Afrikalı kavramların incelenmesi, ortak bazı noktaları —ki bunlar en mühimidir— ve anlamlı bazı farklılıkları ortaya çıkarıyor; zira bu kavramlar, içinde bulundukları siyasal sistemlerle paralel şekilde farklılık arz ediyorlar. Belirgin bir toplumsal iktidardan yoksun komşuları üzerinde hâkimiyet kurmuş şefliklerin kurucuları Ugandalı Alur'lar için, *ker* kavramı, siyasal teorinin en temel unsurlarından biridir. *Ker*, şef olma niteliğini, hayırhah bir egemenlik yürütmeyi sağlayan “erk”i ifade eder ve bu o kadar elzem bir şeydir ki, *ker*'e sahip olmayan halklar onu Alur'lardan istemek durumunda kalırlar. *Ker* maddeleşmiş bir şey değildir ve şeflikle ilintili maddi sembol ve makamların oldukça dışındadır. *Ker*, niceliksel bir boyuta sahiptir, örgütleyici ve bereket bahşeden bir güç olarak yoğunluk kazandığı olur; bu durumda “*ker* soğudu” veya “şefliğin dişleri soğudu” denir. *Ker*'in insan işlerine nasıl karışacağını üç unsur belirler: Devamlılık (zira *ker*, köklü bir soy içinde “sıcaklığını” muhafaza eder); onu kullanan kişinin şahsiyeti ve kutsalla geliştirilen ilişkilerin muvafakatı. Bu sonuncu koşul hiç de tali değildir. Alur şefleri, “doğa-

üstü güçler”le tebaaları arasında imtiyazlı şefaatçiler olarak hareket eder, zira şefler, kendi atalarıyla ve şefliğin tarihi boyunca gelmiş geçmiş atalarla bağlantı halindedir. Şefler yönetme kapasitelelerini, doğa üzerindeki dini tasarrufları vasıtasıyla gösterirler – örneğin “yağmur yağdırınlar” olarak bilinirler– ve insanlar üzerindeki hâkimiyetlerini meşrulaştıran şey, bir açıdan, dirimsel güçler ve nesneler üzerindeki bu hâkimiyetleridir. Şefler nasıl tebaasına hâkimse, iktidar da onu elinde bulundurana hâkimdir; çünkü iktidar kaynağını kutsaldan alır. Entropi, sosyal sistemi tehdit ederken, iktidar bir düzenleyici unsur olarak dayatır kendini, ve ölüm, kuşaklara ve kuşaklara hükmedenlere üstün gelirken iktidar, sürekliliğin teminatı olarak ortaya çıkar.³

Afrika kıtasının batı bölgesinden vereceğimiz iki örnek, yerli teorilerindeki iktidar terminolojisini konu alan analizlerin bilimsel boyutunu ve faydalarını doğrulayacak niteliktedir. Örneklerden biri, önceki bölümde değindiğimiz Tiv’lerdir. Nijerya’nın kabarık nüfuslu halkı, hükümetin “dağınık” olduğu bir toplumu örgütlemeyi bilmiştir. Tiv’ler örneğinde, her türlü üstünlüğü, hem tamamen iyicil bir boyutta (yani barışı ve refahı temin eden bir düzen boyutunda) ve hem de tehlikeli bir boyutta (yani başkası aleyhine elde edilen üstünlük boyutunda) ifade eden, zıt olmakla birlikte birbirini tamamlayan iki kavram vardır. Siyaset kuramı, en gelişmiş şekliyle, din ve büyü dilinde ifade bulur. Her meşru iktidarın, *swem*’e, yani yaratımın özüyle uyum içinde olma ve onu koruma kapasitesine sahip olması gerekir. Bu terim, daha geniş bir kapsam içinde, hakikat, hayır, ahenk gibi kavramlarla yakın anlamlıdır. *Swem*, ayrıca, destek veya aracısız etkin olamayan bir güçtür; ve bu aracının niteliği de, insan işlerine müdahil olan *swem*’in ne gibi sonuçlar doğuracağını belirler: zayıf bir aracılık, genel bir “güçsüzleşme”ye yol açar; çok güçlü bir aracılık, kargaşa unsuru haline gelebilir. Yine de *swem*, esasen müspet addedilen bir gücü niteler. İkinci kavram (*tsav*) ise tersine, varlıklar üzerinde hâkimiyete, maddi başarıya ve hırsla yön verir. Yeteneğe ve şahsi inisiyatife dayanan yetkinliği çağrıştırdığında –örneğin, bir şefin seçilmesi, eşrafın veya zengin birinin nüfuzu söz konusu olduğunda– müspet ma-

nada kullanılan bir kavramdır; buna karşın, kavram aynı zamanda başkaları aleyhine elde edilen başarıları, ötekilere yönelik zorlamaları, aşağıda olanların “öz”lerinden beslenen eşitsizlikleri ifade eder. Bu sonuncu durumda *tsav* kavramı, büyücülük ve toplum karşıtlığı ile ilintilidir. Tiv’lerin kuramı, iktidarın muğlak niteliğini ve iktidara karşı takınılan tutumların çift yönlülüğünü vurguluyor; bu da iktidarı, hem insanların işlerine en uygun düzenin teminatçısı (iktidar bu anlamda tanrıların iradesidir) kabul etmekle, hem de öte yandan, imtiyaz ve egemenlik aracı olarak iktidardan korkmakla sonuçlanıyor, zira iktidar sahipleri, hoş görülen hudutarı her an aşabilirler.

İkinci örnek, eski ve büyük bir devlete sahip bir toplum olan Yukarı Volta’lı Mossi’lerdir. Mossi’lerin hükümdarları (*Mogho Naba*) evreni ve Mossi halkını sembolize eder. Siyaset alanındaki anahtar kavram, *nam*’dır. Bu kavram, kuruluş dönemindeki iktidara –yani kurucuların devleti kurmak için kullandıkları iktidara– ve Tanrı’dan gelip “bir insanın diğerine buyurmasını sağlayan” güce gönderir. *Nam*’ın, dini ve tarihsel nitelikli bu iki kökeni, onu, bu gücü elde tutan gruba yönetme kapasitesi ve üstünlük (“asil bir statü”) bahşeden bir kutsal erk haline getiriyor. Her türlü iktidar ve yetkenin kaynağı olmakla birlikte kendisine temelli sahip olmanın mümkün olmadığı *nam*, siyasal rekabet oyununu şekillendirir; bu oyun sırasında başarısız olmak, *nam*’ın kaybedilmesiyle ve iktidardan, itibardan vazgeçilmesiyle sonuçlanır. Bu kavramın akla getirdikleri, öncelikle meşru egemenlik ve bu egemenliği kullanmayı sağlayan görevler için girilen rekabettir.

Nam terimi, geniş bir anlam bütünü içine raptolmuştur. Kavram, mutlak üstünlüğe; Tanrı’nın, kralın ve toplumsal ilişkilere hükmeden siyasal düzenin üstünlüğüne de dairdir. *Nam*, üstün toplumsal konumlara eşlik eden imtiyazları; yani, zenginlik, hizmet, kadın, itibar sembolleri talep etme hakkını meşrulaştırır; kültürel yozlaşma, kaosa sürüklenme gibi tehlikelere karşı bir kalkan olarak iktidarın zaruretiyi ifade eder. İşte bu anlamda, kral ve şefler, kargaşa insanların işlerini “yutmasın” diye, “*nam*’ı yemek” zorundadır. En kâmil ve kutsanmış haliyle *nam*, meşruiyetin temina-

tıdır, çünkü *nam*, devralınan iktidarın, kraliyet soyunun atalarından geldiğine ve bu iktidarın, Mossi halkının yararına olacak şekilde kullanılacağına delalet eder. *Regalia*'lara ve hükümdarın şahsıyla ilgili kutsal sembollere, *namtibo*'lara sinmiş olan *nam*, bunlar yoluyla, bir içki ayinine geçirilir. Bu ayin, kralı atalarına ve kutsal toprağa, şefi ise kendi atalarına ve *Mogho Naba*'ya bağlar. “*Namtibo*'yu içmek”, *nam*'ı almak ve krallığın kurucuları tarafından yaratılan düzene ve onun meşru haleflerinin emrine boyun eğme ve itaat etme andı içmek demektir.⁴

P. Valéry'ye göre siyaset, insanlar üzerinde “doğal sebepler”i çağrıştıracak şekilde işler; insanlar iktidara, “gökyüzünün, denizin ve yeryüzünün kaprislerine” katlanır gibi maruz kalırlar (*Regards sur le monde actuel*). Bu benzetme, iktidarın durduğu mesafeye –toplumun dışında ve uzağında oluşuna– ve zorlama gücüne gönderme yapmaktadır. Değindiğimiz dört siyasal kuram, bu yorumu doğruladığı gibi onun sınırlarını da göstermektedir. Bu teoriler, iktidarı, evrene hükmeden ve hayatı idame ettiren güçlerle iç içe geçmiş bir güç ve egemenlik erki olarak görüyorlar; tanrıların vaazettiği dünya nizamı ile devletin kurucusu (veya başlangıç döneminde yaşamış atalar) tarafından kurulan toplumsal düzeni bir arada düşünüyorlar. Ayinler, tanrılardan gelen düzenin bekasını sağlarken, siyasal eylem toplumsal düzeni idame ettirir: *bu ikisi akraba addedilen süreçlerdir*. Ayinler ve siyasal eylemler, her ikisi de, bütün bir hayatın ve toplumsal varoluşun koşulu olarak takdim edilen bütüncül bir düzene muvafakatı dayatırlar. Kutsal olan ile siyasal olan arasındaki bu dayanışma; iktidarla zıtlaşan her girişimi küfür haline getirir ve siyasal rejimlere göre farklı şekillere bürünür. Bu dayanışma, “devletsiz” toplumlarda kutsal olanı ön plana koyarken, “devletli” toplumlarda, insanlar ve şeyler üzerinde kurulan hâkimiyete ağırlık verir. Zaten ele aldığımız teoriler de, iktidarı dinamik boyutlarıyla ortaya koyuyorlar: İktidar, ya düzenin gücüne ve büyücülüğe ya da kültürel yozlaşmaya hamledilen değiştirici unsurlarla mücadele etme aracıdır. Bu mücadelede iktidar, kişiye, rekabetle elde edilen ve muhafaza edilmesi gereken bir güç bahşeder. Afrikalı krallıkların pek çoğu fetret dönemlerinde, ikti-

darın ihyasını arzu ettiren kontrollü bir kargaşaya düşer ve bu durum, iktidara talip olanlar arasında, kimin daha ehil olduğunu ortaya çıkaracak mücadeleleri davet eder. Son olarak, bu siyaset kurlarlarını teşkil eden kavramlar, iktidarın çokanlamlılığını gösteriyor: İktidar, evreni ve toplumu kuran dinamikleri destekleyecek bir egemenlik icra etmelidir, fakat aynı zamanda, iktidarın suiistimale uğrama veya egemenliğin icap sınırları haricinde kullanılma tehlikesi de vardır.

Bu çözümleme yöntemi, şayet gereken miktarda malumat toplanabilirse, arkaik denilen ve Afrika kıtası haricinde incelenen toplumlara da uygulanabilir hale gelecektir. Aslında, siyasal örgütlenmelerin ve işlevlerin tanımlanması, araştırmacıları, “sorgulanan” insan topluluklarının sözvarlığını ve siyasal teorilerini incelemekten daha çok cezbetmiştir. Gerekli veriler kimi zaman dinsel tezahürleri ele alan incelemelerde bulunabilir –ki bu da epey manidardır. Nitekim bu incelemeler, iktidarın toplumla ilişkisinin, kutsalın dünyevi olanla girdiği ilişkinin benzeri olduğunu ileri sürerler. Her iki düzeyde de mücadele, düzen ve onun karşıtı olan kargaşa boyutunda görünür hale gelir.

Doğaya hâkim olmaktan ziyade ona bağlı olan –ve doğada kendi yansımasını ve kendinden bir parça gören– toplumlarda, iktidar ile kutsal arasındaki yakınlık güçlü bir şekilde tesis olmuştur. Bu iki kategori de, koşut şekilde tanımlanabilir ve bunların gerektirdiği ilke ve ilişkiler, karşılıklı birbirlerini davet ederler. Her ikisi de, hem “yönetilen”lerin alanı olan sivil toplumla, hem de dünyevi olanla belli bir mesafeyi, bir kopmayı gerektirirler. Her ikisi de, bir emir ve yasaklar sistemine; Greklerin *themis*’i gibi, dünyanın ve sosyal alanın nizamını temin eden birtakım formlara, bir yasaklar sistemine veya düzene referansta bulunurlar. Her ikisi de muğlaklıkla damgalıdır. Kutsal olan ve siyasal olan, birbirlerini tamamlayan ve birbirleriyle zıtlaşan güçleri oyuna sokar ve bunların *concordia discors*’u da, bir örgütlenme amili haline gelir. Bu güçler böylelikle, ikili bir kutuplaşma üzerine otururlar: bir yanda, saf ve saf olmayan kutuplaşması, öbür yanda “örgütleyici” (ve adil) iktidar ve “şedit” (ve zorlayıcı veya yadsı-

yıcı) iktidar kutuplaşması vardır. Her ikisi de, aynı sembolik dünyaya aittir; saf olan “içeri”yle, merkezle; saf olmayan “dışarı”yla, çevreyle ilgilidir. Paralel şekilde, faydalı iktidar, (geometrik manada) merkezi olduğu toplumun kalbinde yer tutmuşken, tehditkâr iktidar, dağınık durumdadır ve bu sebeple, büyücülük yoluyla iş görür. R. Caillois, *L’homme et le sacré* (1939) adlı eserinde, bu zıtlığı “birlik ve dağılma terimleri”yle tanımlıyor; birlik terimlerine, “kozmetik uyuma yön veren”, “maddi refahı ve düzgün idari işleyişi gözetken”, insanı “fiziksel varlığı içinde bütünüyle” koruyan güçler tekabül eder –hükümdar bunları şahsında somutlaştırır; dağılma terimlerine ise, kargaşayı tetikleyen güçler, anomaliler, siyasal veya dini düzeni sarsan ihlaller denk gelir –bunların temsilcisi ise büyücüdür. Son olarak, siyasal ve kutsal kategorileri, önemli bir erdem üzerinde ittifak ederler: kutsalın dilinde *mana* benzeri terimlerin, siyasetin dilinde ise *mahano* veya *nam* gibi (biraz önce değindimiz) terimlerin ifade ettiği şey, hep faal ve müdahaleci bir iktidardır. Bu iki kavram dizisi birbiriyle kesişir. Bunların çağrıştırdığı güçler veya özler, hep aynı çelişkili duyguları yaratır: Saygı ve korku, bağlılık ve soğuma.

Kutsal ve siyasal olanın bu benzerliği, ancak bu iki kavrama hükmeden bir üçüncüsünün varlığıyla mümkündür: bu kavram da, düzen veya Marcel Mauss’un merkezi önemini ortaya koyduğu *ordo rerum* kavramıdır. Arkaik denilen toplumlarda, dünyaya ve muhtelif sosyal çerçevelere ait unsurlar, aynı sınıflandırıcı modellere uyarlar. Aynı kanunlara tabi olduğu düşünülen bu unsurların düzenlenişi, ikici bir form içinde ifade olur: Bu nizam, düzen içindeki evren (kozmos) ve toplum ikiliğini yansıtır ve uzlaşmaz fakat birbirlerini bütünleyen ilkelere dayanır. Bu ilkelerin çekişmesi ve ittifakı, canlı bir bütünlüğe, bir düzene hayat verir. “Şeylerin” veya “insanların” düzeni, iki dizi unsurun veya karşıt toplumsal grupların birliği *ve* ayrılığından kaynaklanır: bir yanda doğayı oluşturan unsurlar, mevsimler, gündeğumları; diğer yanda cinsiyetler, kuşaklar, *fratri*’ler vardır. Karşı karşıya konulmuş kategoriler dizisi arasında örtüşmeler kurulur. Bu temsiliyet kipliğinin bas-kın özelliği, “sınıflar” arasında hem bir ayrılık *hem de* birlik tesis

etme zaruretidir. Zıtların ayrılığı, düzeni mümkün kılan şeydir; zıtların birliği ise, düzeni kaim ve verimli kılar. Bu temel diyalektik, doğanın yorumlanış tarzına yön verir ve türdeş grupların ittifakının meydana getireceği bir “sosyolojik homoseksüellik”ten doğamayacak olan toplumu yönlendirir.

Kutsiyet ve siyaset kavramları, tıpkı paralelliklerinin sezdirdiği gibi, bu temsiliyet sistemine birlikte nakşolmuştur. Hiyerarşilerin ve yetkelerin net bir şekilde ayrıştığı, karmaşık denilen toplumlar örneğinde, iktidar ve din arasındaki ilişki, diğerlerine nispetle köklü bir farklılık arz etmez. Bu toplumlarda, “yönlendirilen” ilişkiler içinde olan hiyerarşiye tabi ve eşitsiz grupların ötesinde, hükümdar ve halk arasında, yöneticiler grubuyla yönetilenler grubu arasında bütünüleyici bir ilişki bulunduğu varsayılır. Kral ve tebaasından *herbir* kişi arasında kurulan ilişki, yetke prensibi-ne göre sürdürülür. Bu prensibe itiraz küfür demektir. Kral ve kullarının *bütünü* arasında kurulan ilişki, yine bütünüleyici bir ikilik boyutunda değerlendirilmektedir. Eski Çin kaynaklı bir söz şöyle der: “*Yang* prensip, *yin* çokluktur.” Siyaset ve kutsal, cari düzenin idamesine beraberce katkıda bulunur; bunların karşılıklı diyalektiği, düzeni tesis eden diyalektiğe benzer –ve bu ikisi birlikte, ister gerçek ister ideal, her sisteme özgü olan bir diyalektiği yansıtır. Kutsalın koruyucuları ve iktidar sahipleri aracılığıyla insanların ululadıkları şey, örgütlü bir bütünlüğü, bir kültürü, bir toplumu kurma ve yaşatma ihtimalidir.

b) *Entropi ve düzenin yenilenişi*: *Ordo rerum* ve *ordo hominum*, içlerinde barındırdıkları yıkıcı güçlerce olduğu kadar; devamlarını sağlayan mekanizmaların suiistimali ve entropi tarafından da tehdit edilirler. Bütün toplumlar, hatta en atıl görünenler bile, kendi kırılğanlıklarını aşırı derecede önemserler. Malili Dogon’larla ilgili bir çalışma, “söylem kuramı” ve temsiliyet sistemlerinin analizi üzerinden, bu toplumun, nasıl kuvvetle yıkıma karşı savaştığını ve dengesizliği nasıl ana modele uygun *gözüken* bir dengeye çevirmeye çalıştığını gösteriyor.⁵

Çeşitlilikleri bir yana, yeniden-yaratma ve yenilenme usulleri ortak bir karaktere sahiptir: Bunlar hem doğayı hem de toplumsal

alanı sahne alırlar ve oyunun aktörleri hem tanrılar hem insanlardır. Bolluk ve coşkunluk içinde, ilk yaradılış anının taşıyıp getirdiği bir tür kökensel kaosa yeniden hayat veren ve kutsal olanı serbest bırakan bayram, bu yenilenme çabalarının en başlıcası olarak ortaya çıkar. Aslında bu süregelen ihya çabasına az çok dramatize edilmiş, az ya da çok bariz şekilde katkıda bulunan pek çok uygulama vardır. Bu uygulamalar, arkaik denilen toplumların, son zamanlarda daha az şematik ve statik hale gelmiş bir yorumuyla görünür hale geliyor. P. Métais, “Yeni Kaledonyacı sosyoloji”nin verilerinin yeni bir bakışla değerlendirilmesi vesilesiyle, Kanak evlenmelerinin kapsamı üzerinde durdu; bu toplumda evlilik törenleri, sosyal ilişkilerin tazelenmesini sağlar –toplum, yeni bir ailenin ve onun belirlediği yeni ittifakların tesisi vesilsiyse, kendini yeniden kuruyor gibidir.⁶

Erişkinliğe ve tam “yurttaşlığa” erişimin şartı olan erginlenmeyi düzenleyen öğreti ve törenler de genellikle aynı amaca yöneliktir: Toplum, kendi yapılarını ve içinde bulunduğu dünyanın düzenini, yeni bir kuşağa açılarak ihya eder. Eski Kongo’da, bilhassa da toplum kendini zayıflamış veya tehdit altında hissettiği dönemlerde, *Kimpasi* denilen erginlenme usulünün işlevi temelde budur. Toplum, kendi düzenini, medeniyetini ve tarihini şekillendiren kolektif çabanın başlangıcını, genç kuşağa canlandırarak kendi bekasını temin etmeye çalışır –nitekim bu özel ritüeller, sembolik olarak, yaratılış dönemine, başlangıç zamanlarına referansta bulunur. Böylece toplum, kendi doğumunu canlandırarak, tazeliğine kavuşur; erginlenmenin biçimlendirdiği genç insanları, normlara uygun şekilde hayata getirerek, kendi yeniden doğuşunu temin eder.⁷

Ölüm, kargaşa ve skandal alameti olarak değerlendirildiği için, cenaze törenleri de bir ihya usulüdür; o da kendi aktörleriyle, temel sosyal ilişkileri ifşa eder, kutsalla yoğun bir ilişki tesis eder ve yasın bitimiyle birlikte, atalar güruhuyla yeni bir ittifaka ve saflaşmaya varılır. Toplum karşıtlığı, düzenle mutlak uyumsuzluk ve hileli savaşla özdeşleştirilen büyücülüğün nasıl iktidarı güçlendirme aracı haline dönüştürülebildiğini hatırlarsak, parçalayıcı unsurlara karşı savaşta gösterilen iştiağın boyutunu daha iyi anlayabiliriz.

Toplum, kendi kötüsünü, saldırganını, büyücüsünü veya radikal muhalifini tanımlayarak “sabitler” ve bu kötüyü etkisizleştirerek kendini yeniden tesis etmeye çalışır. E. Leach, Birmanya Kaçın’leri üzerine incelemesinde, büyücülüğün işleyişini “günah keçisi bulma mekanizması”yla kıyaslar.

Düzeni yeniden-yaratma girişimleri, zorunlu olarak iktidar sahiplerini sorgular ve bu girişimlerden bazıları, böylelikle siyasal aygıtın idamesine katkıda bulunmuş olur. Amerika yerlilerinin “toplumsal örgütlenmesinin kimi boyutları”nı ele alırken R. Lowie’nin değindiği şeydir bu. Lowie, iktidarın dini dayanaklarını, şeflerin toplumsal düzeni doğaya bağlayan (hasat gibi) mevsimsel olaylarla ilişkisini ve yine şefler ile doğaüstü alanla ilgilenen uzmanların dayanışmasını ortaya çıkarır. Melanezya’da, olaylar daha büyük berraklıkla ifade edilir. Yeni Kaledonyalı şef, sözünün gücüyle hükmeder –şef, kelimenin her manasıyla *düzen veren* kişidir– ve J. Guiart’ın tabiriyle “neredeyse kozmik bir sorumluluğa” sahiptir. Şefin hasat döngüsüne etkin katılımı, bu zorunlulukla açıklanır; bu katılım, bir şekilde doğanın yenilenmesi ile insanların yeniden güç tedarik etmesini ilintilendirir. Yeni şef, ayinlerin en saygın ve en kapsayıcısı olan ve bizzat yürüttüğü *pilulu-pilu* sayesinde, “herkese belli olur” ve yetkesini, “sözdeki ustalığıyla” ve verilen söylevlerin akışını takip etme yeteneğiyle kanıtlar. Gelgelelim bu sosyal tören, toplumu bütünlüğü içinde kucaqlayan bir törendir: Ataların rızası için yapılır, ölüleri onurlandırır, yasların bitişini ilan eder, yeni doğumları kutlar ve “gençlerin eril hayata girişini” sağlar; her kategoriden katılımcıya belli bir yer ayrılır ve “siyasal geçmiş”i yansılayan ve ekonomik boyutu da olan bir düzen içinde malların sergilenmesini kapsar. Bu tören ayrıca, evrenin ve toplumun dinamizminin, insanların, ataların ve onların tanrılarının, zenginliklerinin ve sembolik değerlerinin dansla ifade edildiği görkemli bir gösteriyi de barındırır.⁸ Bu tören, temel sosyal ilişkilerin eksiksiz bir sahneye konuşudur ve uzlaşmaz ilişkiler burada “karşıtlıklar oyunu”na dönüşür. Toplumsal bütünün bir tür özetini gözler önüne seren tören, teorik formülasyonuyla örtüşür şekilde *oynanan* bir sosyal sistemi, ya-

zırsız toplumlara özgü ifade araçlarıyla dışa vurulan bir sistemi anlamaya olanak tanır: Sembolik davranışlar, anlamlı bir uzlaşıyla muvafakat halindeki spesifik danslar ve söylemler... Törenin tedavi edici bir etkisi de vardır: Topluluk içindeki potansiyel gerilimleri boşaltır, birbirleriyle mesafeli kabileler arasındaki bağı güçlendirir. Toplumun kendisinin ve uyum içinde yaşadığı dünyanın şuuruna vardığı bu anlarda, şef merkezi bir figür olarak ortaya çıkıyor. Sosyal güçler kümesi, şefin etrafında ve dışarıya yönelen bir tür meydan okuma çerçevesinde yeniden tesis edilir. Bu yenileme işlemi, periyodik olarak, iki tören arasında en az üç yıl geçecek şekilde gerçekleştirilir; çünkü törenler, büyük bir maddi birikime ulaşılmasını gerektirir. Bayramların döngüsü, yeniden canlanma döngüsüyle kesişir; bu sonuncusu sayesinde şef, muhafet edilmez hale gelir ve herkesin gözünde *oro kau*, “büyük oğul” olmayı sürdürür.

c) *Başlangıca dönüş ve törensel isyanlar*: Entropiye karşı savaş, daha dolaysız bir siyasal nitelik kazanabilir. Monarşik devlete sahip toplumlarda, her saltanat değişikliği, tam bir “başlangıca” dönüş hareketini tetikler. Yeni kralın başa gelişi, ilk krallığı kurma girişimlerini, krallığı inşa eden ve meşru kılan eylemleri sembolik düzeyde tekrar etme vesilesidir. Taç töreni, krallık iktidarının temeli olan fetihi, kahramanlığı, büyüsel veya dini edimleri-tacın geçmesini sağlayan usul veya törenler yardımıyla- canlandırır. G. Dumézil, bu vakaya, Roma krallığıyla ilgili olarak değinen ilk kişi olmuştur. Dumézil, “Roma’nın ilk krallarının” birbiri izleyişinde, nasıl iki “krallık tipi”nin dönüşümlü olarak sırandığını gösteriyor; bunlar, Roma’dan çok daha eski bir gelenekten gelmekle birlikte, sitenin yaratıcıları olarak görülür. Romulus ve Numa’nın doğrudan haleflerinin hâkimiyeti, belli bir düzen içinde dönüşümlü değişerek, ilk önce Romulus’un “*celeritas* yönüne” ve yaratıcı şiddetine; ardından da Numa’nın “*gravitas* yönüne” ve örgütleyici bilgeliğine yeniden hayat verirler. Bu iki tip, ikici bir iktidar teorisiyle uyum içindedirler ve uzak kaynaklara bir çeşit geri dönüş yoluyla, topluma yeniden dirlik kazandıran araçları uygulamaya koyarlar.⁹

L. de Heusch'ün ifadesiyle, Afrika krallıklarının “büyüsel kutuplaşma”ında bu sürecin daha net bir şekilde ortaya çıktığını görüyoruz. İktidara gelirken kralın, kurucu eylemi çağrıştıracak şekilde, kendisine kral niteliği veren kutsal bir eylemi gerçekleştirdiğine inanılır. Kral, ya mevkiine layık olduğunu ispatlayan kahramanlık dolu bir savaş yapmış ve krallık “yönü”nün, feodal unsurların hırslarına galip geldiğini göstermiş olmalıdır; yahut da, eski toplumsal düzeni ilga etmiş ve bir kopuş hareketiyle –bir enestle– yeni bir düzen tesis etmiş olmalıdır; devlet, bu düzenin koruyucusudur ve hükümdar da böylece cari düzenin dışında bir kişi haline gelir.¹⁰ Tahta çıkma töreni de aynı şekilde iktidarı sağlamlaştıran bir süreci içerir. Örneğin kadim Kongo krallığında bu tören, ileri gelenleri, halkı ve yeni kralı kaynaştıran sembolik bir köklere dönüş hareketi başlatır ve bu, başlangıçta kimin olduğunu sorgulayan bir süreçtir: Kurucunun soyundan gelenler, kraliyet yurdu olmuş bölgenin eski sakinlerinin temsilcileri böylece, Kongo’nun hükümdarının “müttefikleri” haline gelir. Tahta çıkma töreni, ilk kralların kutsal ruhlarına ve onlarla birlikte olan “on iki kuşağa” bir müracaattır ve en eski simge ve sembollerin lehte kullanılması gerektirir. Bu tören, mit haline gelmiş bir tarihe gönderir ve hükümdarı Kongo’nun birliğinin muhafızı ve “mimar” olarak lanse eder. Kralın tahta çıkışı, sadece iktidarın meşruluğunu temin etmekle kalmaz, krallığın gençleşmesini de sağlar; halka (bir süreliğine), “taze” bir başlangıç duygusu verir.¹¹

İktidarın ve düzenin sağlamlaştırılmasının, hükümdarlığın zaruretinin ve masumiyetinin ilanıyla birleşen bir etkisi de, “aykırı hareketler” pratiği ve temsili isyan veya iktidarı devirme ritüelleri sırasında ortaya çıkar. Antik Yunan tarihi, bu mekanizmaların çok eski kullanımlarına örnektir. Greklerin Kronia’ları, tıpkı Romanların doğaüstü güçleri gibi, yetke ilişkilerinin altüst edilmesini ve sosyal düzenin yeniden canlanışını tetikler. Roma gibi Babil’de de soytarıya kral gibi davranılır ve Sakalar bayramı [adını, Kyros tarafından yenilgiye uğratılan Sakalar –Doğu İskitler– kavminden alan bayram –ç.n.] sırasında mevkiler tersine çevrilir. Bu vesileyle, kral rolünü oynayan, emirler veren, hükümdarın kadınlarından istifade

eden, bir süre lüks ve sefahat içinde yaşatılan köle, daha sonra ya asılır ya da çarpmıha gerilir. Zincirlerinden boşanmış bu iktidar, sahte bir iktidardır, düzen yaratıcı değil, bozgunluk çıkaran bir iktidardır; ve halk açısından kuralların hâkimiyetine dönüşü istenir kılar.

Modern antropologlar, aykırı güçleri terbiye etmek suretiyle sosyal sistemi saflaştırmaya ve iktidarı belli fasılalarla izafileştirmeye yönelik bu usulleri incelediler. Max Gluckman, eski metinlerden oluşturduğu bir seçki olan *Order and Rebellion in Tribal Africa*'da (1963), Afrika'dan örnekler verdi. Bu örnekler, teknolojik gerilik ve "iç ekonomide farklılaşma"nın yokluğu sebebiyle istikrarsız olagelmış devletlerle ilgili olduğu için anlamlıdır. Swazi'lerde, ulusal nitelikli, senelik bir tören olan *incwala*, ilk hasat zamanı yapılan toplu gösteriler ile iktidarı devirme ayinini birleştirir. Bu törenin iki safhası vardır. İlk safhada başşehir, sembolik bir yağmaya sahne olur ve krala karşı da yine sembolik bir nefret gösterisinde bulunulur –ilahiler, kralın "düşmanı" olan halkın, onu reddettiğini ilan eder. Ne var ki kral, bu sınamalardan daha da güçlenmiş şekilde çıkar; yeniden Boğa, Aslan, gem vuru-lamayan haline gelir. İkinci safha, ilk hasatın tüketimiyle başlar: Törene hükümdar vekalet eder ve tören, muhtelif sosyal statüleri ifşa eden öncelik haklarına ve bu statüleri düzenleyen hiyerarşiye uygun şekilde yürütülür. Toplumsal düzen bu vesileyle teşhir edilmiş olur; doğayla ve kozmosla bağların sıkılaştırıldığı bu anda, toplumsal düzen de ihya edilmiştir. Kralın şahsıyla ilgili muğlaklık yine de sürüp gider. Hükümdar hem hayranlık ve sevginin, hem de nefret ve antipatinin hedefidir; tekrar ulusun başına geçmeye tereddüt eder gibi davranır, fakat en sonunda, kraliyet kabilesinin üyelerinin taleplerine ve savaşçıların ricalarına boyun eğer. İktidar böylece yeniden tesis edilir; birlik yeniden kurulur; kral ve halk arasındaki özdeşleşme yeniden sağlanır. *Incwala*, muhalif güçleri törensel boyutta serbest bırakır ve onları, birlik, emniyet ve gönenç unsuru haline dönüştürür. Toplumsal düzeni, dünya düzeninin bir izdüşümüymüş gibi koyar ve bu iki düzeni zorunlu bir şekilde birbiriyle bağlı gibi gösterir; zira yoldan her ayrılış, kaosa dönme tehlikesi yaratacaktır.

Yakın geçmişte Fildişi Sahili'nde yaşayan Endenie'li Agni'ler ile ilgili yürütülen bir araştırma, fetret dönemlerinde işleyen sosyal bir altüstlük töreninin (*Be di murua*) varlığını ortaya koyuyor. Bu dönemlerde hür insanlarla sarayın köleleri arasındaki ilişkiler “ters çevrilir”. Kral ölür ölmez, bu köleler, kraliyet makamını zapt ederler ve içlerinden birisi –esir kral– iktidarın bütün simgelerini ele geçirir; yeni bir saray erkânı seçer ve geçici bir hiyerarşi tesis eder; ölü hükümdarın makamına oturur ve krallığın bütün imtiyazlarından istifade eder; kendisine hediyeler verilmesi zorunludur ve başşehirdeki yiyecek stoklarını koruyan insanların yerine kendi adamlarını koyabilir. En üstün iktidar makamı boşalır boşalmaz ve yöneticiler ile yönetilenlerin rolleri değişir değişmez, her şey, toplum sanki kendi karikatürüne dönüşmüş gibi cereyan eder. Esir-kral, insanlar üzerindeki hâkimiyetini ve dünya üzerindeki egemenliğini kesin bir şekilde ileri sürer; hür insanlar, bu kral taklidine boyun eğler, ama bir yandan da, gerçek bir kral naibinin gizliden gizliye işleri yürüttüğünü ve yeni hükümdarın geliş için hazırlık yaptığını bilirler. Esirler, geçici terfilerini yansılayan aşırı cüretkâr bir tutum takınırlar –kralın ölümü onları zincirlerinden kurtarır– ve bu, hür insanların tutmaları gereken yasın yasak ve icaplarıyla tezat arz eder. Esirler, en gösterişli peştemalleri giyerler; ziyafetler çeker, su gibi içki içerler; yeniden haklarına ve itibarlarına kavuştuklarını ilan ederler. En kutsal emirleri ihlal ederler. Sivil topluma ve hükümdarın koruyucusu olduğu iktidara sırtını dönen esirler, bu iktidarın yerine ancak bir soytarı kral; düzenin yerine sapkın bir düzen, sahte kurallar sistemi koyabilirler. Böylece bir şekilde, cari toplumsal nizamın, gaflet ve kaos tehlikesi dışında bir alternatifi olmadığını ispatlamış olurlar. Daha kralın gömüldüğü gün, sahte iktidar ilga olur; esirler ipek peştemallerini parçalar, esir-kral katledilir. Böylece her şey ve herkes yeniden kendi yerine ve sırasına yerleşir; yeni hükümdar, düzene girmiş bir toplumu ve nizama kavuşmuş bir dünyanın yönetimini ele alabilecektir artık.¹² Törenselleşme formu içinde muhalefet, böylece, iktidara periyodik olarak yeni bir soluk kazandıran stratejiler arasına katılır.

2. Kutsalın ve İktidarın Stratejileri

Kutsal, siyasal alanın boyutlarından birini oluşturur; din, bir iktidar aygıtı olabileceği gibi, iktidarın meşruluğunun bir teminatı, siyasal rekabet çerçevesinde başvurulacak araçlardan biri de olabilir. J. Middleton, Uganda'daki Lugbara'ların dini üzerine yaptığı çalışmada (*Lugbara Religion*, 1960), esasen “tören” ve “yetke” arasındaki ilişkiyi inceler. Ayinsel geleneğin ve yetke yapılarının sıkı sıkıya bağlı olduğunu, ve bunların dinamizmlerinin örtüştüğünü gösterir. Bu soydüzenli toplumda, atalar kültü iktidara destek oluşturur; ihtiyarlar (ve önde gelenler) bu kültü, küçüklerin bağımsızlık taleplerini kontrol altında tutmak için kullanırlar; (eşitsiz statüleriyle birbirinden ayrılan) kuşaklar arasındaki çatışma, bilhassa da “mistik ve ayinsel terimlerle” ifade edilir. Lugbara yerli-soyları, soy zincirine ve ayinlere göre tanımlanır: bunlar, hem hısımlık grupları ve hem de “bir atanın ruhuna bağlı insanlar” topluluğudur. Bu soyların başında bulunan seçkinler, kendi iktidarlarını ve imtiyazlarını, ataların sunağına girme ayrıcalığıyla olduğu kadar, soyzinciri içindeki konumlarıyla da meşrulaştırırlar; öyle ki, “atalarını başarıyla yardıma çağırabilen biri, *gerçek* bir yaşlı olarak kabul edilebilir.” Siyasal amaçlara yönelen kutsalın stratejisi, görünüşte çelişkili olan iki boyutta ortaya çıkar; varolan toplumsal düzenin ve edinilmiş konumların hizmetinde kullanılabilir ya da yetkeyi ele geçirmeye ve bunu meşrulaştırmaya can atanlara hizmet edebilir. Siyasal rekabet, ruh çağırma usulüne olduğu gibi büyücülük usullerine de başvurur; ilk araç, iktidar sahiplerinin silahıdır; ikincisi, iktidar sahiplerini suçlayan ve başarısızlıklarını veya uğradıkları istismarları büyücülük uygulamalarına konu edenlerin kullandığı araçtır. Lugbara'lar, kutsal olandan bu şekilde istifade edilmesi hususunda oldukça bilinçlidirler ve ayinlerde ortaya çıkan çelişkiler, aslında bu insanların gerçek hayatlarındaki çelişkileri yansıtır. J. Middleton, siyasal stratejinin muhtelif failleri arasında bu yolla kurulan ilişkinin altını çizer: “Tanrı, ölümler ve büyücüler, siyasal sisteme en az yaşayan insanlar kadar katılırlar.”¹³

M. Fortes, Gana'daki Tallensi'lerle ilgili incelemeleri doğrultusunda bu söylediğimize çok yakın bir sonuca varıyor. Fortes, bu kabile toplumunda, atalar kültünün, bir metafizik veya bir etiğe benzetilerek değil, daha ziyade siyasal-hukuksal bir sisteme ve toplumsal ilişkiler sistemine nazaran değerlendirilmesi gerektiğini gösteriyor: Tallensi'ler, ölümlerden korktukları için –ki böyle bir korkuları yoktur– ya da ruhun ölümsüzlüğüne inandıkları için –ki buna benzer bir kavramdan habersizdirler– değil, toplumsal yapıları bunu gerektirdiği için bir atalar kültüne sahiptirler.”¹⁴ Bu gereklilik, bir kültü himaye eden, doğaüstü bir güce sahip atalar ile, üstün bir toplumsal statüye ve siyasal iktidarın bir kısmına sahip yaşayanlar arasında tesis edilmiş mümtaz bir ilişki görünümünde ortaya çıkar. Gerçekten de, bütün ölümler ata kabul edilmezler; sadece, imtiyazlarını, görevlerini ve mallarından bir kısmını miras alan bir “temsilci”yi ardında bırakan ölümler, ata kabul edilir. Atalarla, dolaylı ve sıradan bir ilişkiye sahip insanların karşısında, bu ataların bazılarıyla doğrudan ve özel bir ilişki kuran ayrıcalıklı insanlar bulunur. Siyasal strateji bu ayinsel ilişki üzerinden örgütlenir. Ata statüsü kazanmış seçkin ölümler ile, itibar ve rütbe sahibi yaşayan seçkinler sıkı bir dayanışma bağıyla bağlanırlar. Atalar “kadiri mutlak”tır, “ölümüne” bir itaat talep ederler ve bu durum, bireyin belli bir sosyal düzene raptolmasını sağlar. Atalar, toplum içerisinde, temsilcilerinin iktidarını temellendirirler ve her yeni iktidar, ancak onlara referansla kurulabilir.

İktidar ile kutsal arasındaki ilişki, mitler boyutunda da aynı şekilde barizdir. B. Malinowski, miti “toplumsal bir yasa”, “iktidar, imtiyaz ve mülk” sahipleri tarafından kullanılan bir araç telakki ederken bu ilişkiyi öne çıkarmıştı.¹⁵ Bu boyutuyla mitler, *ikili bir işlev görürler*: Varolan düzeni, tarihi terimlerle *açıklarlar* ve bu düzeni, hakça kurulmuş bir sistem gibi takdim ederek, ona ahlaki bir temel verip *meşrulaştırırlar*. Bir grubun başat konumunu gerektirendiren mitler elbette diğerlerine nazaran daha manidardır; bunlar, bir üstünlük konumunun bekasına hizmet ederler. Monica Wilson, Güney Afrika'daki Sotho'lar ve Nyakyusa'lar örneğinde mitin bu türden kullanışlarını vurgular. Bu halklar, ateşi, zirai bit-

kileri ve evcil hayvanları ikamet ettikleri bölgeden getirdiklerini iddia ederler ve bu medenileşme hareketinde siyasal iktidarın tekeline kendilerinin sahip olduğunu ileri sürerler; ülkenin bütününe aktarabildikleri dirimsel bir gücün sahibi olduklarını söylerler. Şeflik törenleri ve tahta çıkma ayinleri, bu iddiaları sembolik olarak çağrıştırır; böylece mitler, iktidara yeniden güç kazandıracak şekilde tekrar tekrar gündeme gelir.¹⁶ Daha teorik nitelikli bir çalışmada, A. Richards, “siyasal haklar”ın aktarılması ve korunması “mekanizmaları”nı– yani, iktidar, imtiyaz ve itibarı korumaya yönelik strateji ve yöntemleri– ele alır ve bunların, az çok mitik bir geçmişe, kurucu eylemlere, belli bir geleneğe göndermeler içerdiklerini gösterir. Mitlerin muhtelif versiyonları, tarih niteliği kazanır ve mitlerin uyuşmazlığı, gerçek çelişkilerin ve muhalefetin varlığını yansıtır. Bu farklı versiyonlar, siyasal haklara yönelik mücadeleleri kendilerine özgü dil içerisinde ifade ederler.¹⁷

Merkezileşmiş iktidara sahip toplumlarda, mitik bilgiye (“temel yasa”ya), çoğunlukla, faaliyetleri gizli olan bir uzmanlar grubu sahiptir; bu bilgi, siyasal görevler gibi paylaşılmayan bir bilgidir. Zambiya’daki Bemba’larda *bakabilo* denilen kişiler, mitik-tarihsel geleneğin tek koruyucuları ve krallığın düzgün işleyişi için gerekli olan kültlerin geleneksel rahipleridirler. Muhafazakâr failer olan bu insanlar, kaçılmaz toplumsal değişimleri gelenek kisvesine sokarlar. Eski Ruanda’da mümtaz kraliyet danışmanları – *abiiru*’lar– “hanedanın ezoterik yasası”nı elde bulundururlar. *Abiiru*’lar, krallığın kurumlarına ve kralın sembolik davranışlarına ilişkin her türlü kuralın tatbikine nezaret ederler. Bu insanların işlevleri hem siyasi hem dinidir; hükümdarı bağlayan icaplara riayet edilmesini ve “yasa”nın yeni şartlara uyacak şekilde, yerleşik kanunlarla çelişen değişimleri meşrulaştıracak yönde düzenlenmesini sağlarlar. Kutsalın, siyasal stratejiler sahasına müdahalesi bu insanlar aracılığıyla gerçekleşir.

Bu örneklerden yola çıkarak, siyasal iktidarın bütünüyle kutsalı denetim altında tuttuğu ve onu her şartta kendi çıkarına göre kullandığı sonucu çıkarılamaz. Şefliklerin, çok eski bir siyasal yapıya göre eklemlendiği Avustro-Melanezya’da, sorumlulukların

ikiye ayrılması –insanlar ve tanrılarla ilgili faaliyetler– iktidarın ayinsel sınırlarını belirginleştirir. Melanezya’daki şefliklerin yapısal analizini gerçekleştiren J. Guiart, şef (*orakau*) ile, toprak sahibi (*kavu*) arasındaki “görev” paylaşımını düzenleyen ilkeleri belirliyor: Şef, emretme demek olan söylemle eylemde bulunur; toprak sahibi ise *ordo rerum*’un gereçleri olan ayinlerle iş görür. Bu iki ortak arasındaki uzalaşmazlıklar, toplumsal dinamizmin büyük bir parçasını oluşturur; kutsala ve iktidara dair stratejilerin her zaman birbiriyle örtüşmediğini gösterirler. Geleneksel krallıkları güçlendirme teşebbüsleri, genellikle krallıkların din üzerindeki hâkimiyetini genişletmesiyle sonuçlanır. Örneğin Uganda’daki Ba-Ganda’larda, “Afrika despotizmi” kesin şeklini aldığı anda, kabile kültürlerinin denetimi de (*lubal* denilen ataların ruhularını şerefliendirme) sıkışmıştı. Başka uygulamaları dışlamayan bu kültürler, hem uzmanlaşmış hem de bir hiyerarşiye tabi şekilde ortaya çıkarlar. Hükümdar tarafından onurlandırılan *lubale*’ler, ilk sıraya yerleşirler ve ulusal bir boyuta sahiptirler, zira bu kişiler, savaşımlara, maddi güçlere, doğurganlığa ve berekete hükmederler. Üstelik, hükümdarlar, sadece hüküm süren kralın menfaatine faaliyet gösteren kraliyet *lubale*’lerine de sahiptirler; bu insanlar aynı zamanda, kabile ayinlerine ayrılmış sunakları başşehirin sınırlarına taşır ve kabile şeflerinin iktidarının sınırlandırılmaya çalışıldığı bir dönemde, bu sunakları denetimleri altında tutarlar. Ganda kralları, ulusal bir din tesis edemedikleri için, kutsal boyuta müdahale etme güçlerine ağırlık kazandırır.

Bu değindiğimiz tam tersi şekilde kutsalın stratejileri aynı zamanda, iktidarı sınırlandırmaya ve ona muhalefet etmeye de hizmet ederler. “Siyasal iktidarın suiistimalleri”ni içeren mekanizmalarla ilgili çalışmada, J. Beattie, “kategorik” boyutlarla (ve normlarla), “şartlı” boyutları (ve normları) birbirinden ayırır. Bunların ilki, sürekli, anayasal diyebileceğimiz bir niteliğe sahiptir; ikincisi ise, ancak bazı durumlarda, kurumsallaşmış usullerin etkin bir şekilde çalışmadığı durumlarda ortaya çıkar. Her halükârda söz konusu olan, yöneticileri ve onların aracı faillerini, “sahip oldukları makam telakkisiyle” uzlaşmayacak şekilde davran-

maktan menetmektir. Tahta geçme ayinleri ve onun gereği içilen andlar, hükümdar aleyhinde yapılan ayinlerin reddedilmesi, ayinsel kusurlar sebebiyle hal etmeler, hep, en üstün iktidara gem vuran veya yöneticilerin suiistimalini engelleyen, kutsallık boyutu olan araçlardır.

Bir araç olarak din, daha köklü muhalif amaçlara da hizmet edebilir. Peygamberlik veya mesihlik hareketleri, kriz durumlarında, varolan düzeni ve rakip iktidarların iktidara erişimini sorgulayan araçlar olarak ortaya çıkarlar. R. Lowie, “Amerikan Yerlileri”nin siyasal örgütlenmesiyle ilgili analizinde bu noktanın altını çiziyor. Lowie, Amerikan yerli kabilelerinde şeflerin hâkimiyetinin, “mesih”lerin hâkimiyetiyle karşı karşıya geldiği her seferinde, zayıfladığını gösteriyor. Lowie, mesihlerin, yabancıların sızmalarına karşı gösterilen tepkinin sözcüleri olmaktan ziyade, tehdit altında ve bozulmakta olan bir toplumda çok ihtiyaç duyulan güven ve umudu vaat eden kişiler olduklarını gözlemliyor. Siyah Afrika’da ve Melanezya’da, sömürge döneminde geleneksel şefliklerin zayıflaması, yenilenmiş bir toplumsal çerçeve ve ihya edilmiş bir iktidar modeli öneren yerli kiliselerin mimarlarına, yeni kültürler icat eden insanlara uygun ortam sundu. Dini mücadeleler, cari iktidarın zayıf düştüğü konjonktürlerde siyasal rekabeti net bir şekilde dışa vurur –ve bunlara bir dil ve faaliyet araçları temin ederler.

Dini yenilikler, çözümünü muhayyile sahasında bulan bir zıtlasmaya veya ayaklanmayla sonuçlanan bir muhalefete dönüşebilirler. Hükümdarın mutlakiyetçiliği ve aristokratik imtiyazların bekasını sağlayan köklü eşitsizlikler sebebiyle, bu tepkilerden her ikisi de Doğu Afrika’da, eski Ruanda’da ortaya çıkmıştır. Köylülükten doğan *Kubandwa* kültürü, gerçek bir toplumun yerine, müntesiplerinden oluşan devasa kardeşlik cemaatini geçirdi. Bu kültür, *Imandwa* denilen ruhlara hâkim olan mitik kralı, tebaasını despotik bir şekilde yöneten gerçek kralın karşısına koyar. İlk krala, toplumsal statü farkı gözetmeksizin, bütün müritlerin hayrına hareket eden kurtarıcı sıfatı bahşedilir. Böylece, gerçek hayatta yaşanan tabiyet ilişkilerinin ötesinde, mistik bir eşitlik tesis edilmiş olur. L. de Heusch’ün yerinde ifadesine göre bu kültür, cari dünyevi düzeni de-

fedip yerine “daha iyi bir düzen hayaleti” koyar. İkinci muhalefet kültü, daha geç bir tarihte, 19. yüzyılın ilk yarısına doğru ortaya çıkar. Bu kült *Nyabingi*’ye adanmıştır. *Nyabingi*, kralla bir tutulan bir hizmetçi, geri dönüşü beklenen bir müteveffa, dişilikten yoksun bir kadındır. Bu kadın, Hutu köylülerini, Tutsi aristokratlarının boyunduruğundan ve “rahiplerini” maruz kaldıkları işkenceden kurtarmak için geri dönecektir. *Nyabingi* böylece, gaipten hükümdarlık sürer ve kültünün muhafızları, Ruanda hükümdarının vekillerine karşı çıkan gerçek bir iktidara sahiptir. Böylece *Nyabingi* bir karşı-toplum kurmuş olur: Onun adına isyanlar çıkar ve bu isyanlar, Tutsi egemenliğinden önceki eski düzene duyulan nostaljiyi açığa vurur. *Nyabingi* kültü, Ruanda’nın tarih öncesi dönemleri ve devrim öncesi tarihi boyunca, kutsal olanı, iktidar ve imtiyazlarını sağlamlaştırmak amacıyla kullananlara karşı döndürüp duran bir toplumsal hareketin ilkel şekillerinden birine örnektir.¹⁸

VI

Geleneksel Devletin Veçheleri

Her türlü siyasal düşüncenin başta gelen konusu olmuş devlet, bugünlerde itibarını yitirmiş görünüyor; o kadar ki, G. Berger-son'un bambaşka bir devlet kuramı öneren kışkırtıcı tezi, devletin “temel bir kuramsal kavram” olmadığı sonucuna varıyor.¹ J. Freund'un tanımına göre devlet “bir topluluğun siyasal birliğini sağlamak ve kaderine yön vermek için kullandığı tarihsel yapılardan biri”dir² sadece; ki bu anlayış da, Max Weber'in devleti, siyasal olanın “tarihsel tezahürlerinden” biri olarak gören kavrayışının bir sonucudur. Bu tarihsel tezahür ise, özellikle de 16. yüzyıldan itibaren Avrupa'daki siyasal toplumların geçirdiği ve modern devletin doğuşuyla neticelenen evrimdir.

Devleti, her türlü özerk siyasal örgütlenmeyle özdeşleştiren daha geniş yaklaşımlar gerilerken³, siyaset fenomeninin analizi, artık devlet teorisiyle iç içe değildir; ki zaten devlet kavramının teorik değeri, yorumlama iddiasında bulunduğu gerçekliğin geçirdiği dönüşümlerden çok daha önce azalmaya başlamıştı. Antropolojinin, “başka” siyasal formların tanınmasını zorunlu kılan gelişimi ve gerek sosyalist ülkelerde gerek sömürgeleştirilmiş ülkelerdeki siyasal toplumların yeni boyutlarını yorumlamak durumunda kalan si-

yaset biliminde görülen çeşitlenmeler, kısmen bu evrimi açıklıyor. Hem bilgi hem olgu düzeyinde karşılaşılan bir zorunluluk, uzmanları düşüncelerinin odak noktasını değiştirmeye zorluyor; ve bunu başaranlar, “kurumların kurumu: devlet”ten eskisi kadar etkilenmiyorlar. D. Easton, siyasal alanın sadece devlet üzerinden tanımlanmasındaki kusurları ifşa etmek suretiyle yirmi senedir bu değişimi ifade ediyordu. Nitekim böylesi tanımlamalar, az çok bariz bir şekilde, modern devletin ortaya çıkışından önce siyasal bir hayatın olmadığını ileri sürmeye varıyor; belli *bir* siyasal örgütlenme şeklini incelemeyi teşvik ederken, siyaset fenomeninin özgüllüğünü araştırmayı ihmale sürüklüyor; ve devlet, sınırları gereğince çizilmemiş genel bir çerçeve addedildiği ölçüde (D. Easton, *The Political System*, 1953), belirsizliklere kapı açıyor. Tartışma halen devam ediyor. Siyasal antropoloji bu tartışmaya katkı sunabilir: konuyu aldığı toplumlar özelinde, devlet kavramının kullanılmasına getirdiği sınırlandırmaları kesin bir şekilde belirlemek suretiyle ve ilkel devlet biçimleri, bunların nitelikleri ve ortaya çıkışları sorununu giderek daha kesin bir şekilde ele alarak bunu yapabilir. Siyasal antropoloji böylece, kendi doğuşuna sebep olan kimi sorulara yeniden –bu kez yeni bilimsel araçlar ve bilgilerle– eğilebilecektir.

I. Devlet Kavramının Sorgulanması

En geniş yorumlar devleti, her türden sosyal hayatın bir özelliği, tarım toplumuna geçildiği andan itibaren iş görmeye başlayan bir düzenleme kipliği, “insan doğasının özünden” kaynaklanan bir zorunluluk olarak takdim ediyor. Bu durumda devlet, toplumsal açıdan berirlenmiş bir uzamın sınırları içinde düzeni tesis etmeye ve korumaya yönelik araçlar bütünü ile özdeş tutulur: devlet “yerel grupta tecessüm eder.”⁴ Bu yaklaşım tarzı, özellikle de devleti *tarihsel boyutundan sıyrarak* yüceltmek isteyen muhafazakâr kuramcılara ait bir tarzdır. Örneğin Bonald’a göre, devlet, *ilkel* bir realite, *bütün* toplumların idaresinde başvurulmuş bir aygıttır. Benzer –ve Aristoteles’in siyasal düşüncesinin uzak mirasçısı olan– bir kabule göre, devlet, en üst toplumsal birliğe, bütün bir toplumun ör-

gütlenişine karşılık gelen en geniş toplulukla özdeştir. Tarihçi E. Meyer, bu bağlamda bir tanım öneriyor: “Kendi temelini yine kendisinde bulan bütüncül bir birlik şuurunu, özü itibariyle kapsayan en baskın sosyal topluluk türüne devlet diyoruz” (*Histoire de l’Antiquité*, 1912). Devlet biçimini tanımlamakta kullanılan ölçütler, demek oluyor ki, devletin bütünleyici karakteri, özerkliği ve egemenlik gücüdür. Devlet kavramının geniş bağlamda kullanılışından kaynaklanan güçlükler karşısında hukukçular, kavramın kullanılışını sınırlandırmak ve devleti cari hukuki normlar sistemi olarak tanımlamak yolunu tuttu. Bu yorum yanıltıcıdır, zira devlet olgusunu “resmi” veçhelerine indirger ve sorunları, öncelikle siyasal olan asli boyutu içine yerleştiremez.

En çok kabul gören tanımlar –biri fazlaca geniş; öbürü indirgeyici olan– bu iki konum arasında bulunur. Bu tanımlar devleti, üç temel veçhesiyle niteler: uzamsal bir çerçeveye, bir *toprağa* referansla; bu sınırlar içinde yaşayan nüfus veya nüfusların rızasıyla; siyasal birliğin temelini teşkil eden az çok karmaşık ve organik yapıların varlığıyla. Bu ölçütler, tam manasıyla özgün değildirler ve siyasal alanın sınırlandırılması çabalarıyla iç içe girerler;⁵ nitekim, çok çeşitli siyasal toplumlara uygulanabilir olan bu ölçütler, devlet kavramının sınırları fazlasıyla geniş bir telakkisine götürürler. Zaten tereddütler ve belirsizlikler işi ortaya koyar ve devlet formunda olmayan bir siyasal örgütlenmenin, kabilesel denilen toplumlar için bile, düşünülmesinin ne derece zor olduğunu gösterir. Hiç değilse referans gösterilebilecek bir tipi, tam olarak tanımlamak için pek çok girişimde bulunuldu: Bu, Avrupa’da ortaya çıkmış olan modern devlet tipidir ve bunun, kuruluş aşamasındaki yeni siyasal toplumlara model sunması beklenir. J. Freund, bu amaçla, “Max Weber’in ideal tipler yöntemi”ne başvuruyor. Freund, devletin üç özelliğini ön plana çıkarıyor: 1) Alman sosyolojisi tarafından zaten vurgulanmış olan ilk özellik, “dış ve iç” arasındaki kesin ayırmadır: Hâkimiyet konusunda tavizsizliği belirleyen bu özelliktir; 2) İkincisi, devletin siyasal birliğindeki kapalılıktır: Bu özellik, net bir şekilde sınırlandırılmış bir uzamı işgal eden, Weberci anlamıyla “kapalı toplum”u tanımlar; 3) Sonuncu özellik ise, devletin si-

yasal iktidarın bütününe malik olmasıdır: Bu, özel alandan kaynaklanan bütün iktidar türlerinden farklı bir iktidar türünün belirmesini gerektirir. Modern devletin bu ideal tipinin kuruluşu, güçlükleri sona erdirmiyor, çünkü bu özelliklerden ilki, her türlü siyasal birliğe tatbik edilebilir bir özellikken, ikincisi, hiç değilse takriben, geleneksel denilen devletlerin bir kısmını tanımlamak için de kullanılabilir. Bu yüzden J. Freund, başat kabul edilen bir ölçütün altını çizmek durumunda kalır: Bu ölçüt, devlet aklıdır. Bu ölçüt Freund’a, (kabile veya siteler gibi) “güdüsel” siyasal teşekküller ve (imparatorluk veya krallık gibi) fetih sonucu ortaya çıkan “doğaçlama” siyasal yapıları, “aklın eseri olan” devletten ayırma imkânı verir. Bu da, her devlet inşasının, varolan siyasal yapının tedrici akılcılaştırılmasının ürünü olduğunu kabul etmeyi dışlamaz.⁶

Devlet sosyolojisinin sorunları, genellikle çözülmeyen hatta sorulmadan bir köşeye atılmış sorunlardır. Örneğin az önce değindiğimiz yorum, yani devleti aklın gerçekleşmesi ve imgesi olarak gören ve Hegel’in siyaset felsefesinden mülhem bir yaklaşımın sonucu olabilir. Dolayısıyla da bir soru ortaya çıkıyor: Siyaset felsefecileri, sosyologların ve antropologların henüz teklif etmeyi beceremedikleri bazı cevaplara mı sahiptirler? Siyaset felsefecilerinin katkılarının, genellikle, normatif ilgileri dolayısıyla, teorilerinin altında yatan bağlanmalar veya karşı çıkışlar yüzünden reddedildiğini göz önüne alarak bu soruyu düşünmekte fayda var. Böylesi bir karşılaştırma basit bir taslaktan ibaret olursa gülünç bir şey haline gelir; mesele daha ziyade bu karşılaştırmının, bilimsel açıdan etkili ve zorunlu olduğunu göstermektir. Benzer şekilde Hegel’in pagan devlet üzerine yaptığı yorumlar ile –Afrika uzmanı Max Gluckman gibi– bazı siyasal antropologların, geleneksel devletler üzerine geliştirdikleri kuramları yan yana koymak, önemli benzerlikleri açığa çıkartacaktır. Her iki durumda da vurgu, eski devletin etnik temellerine; cinsiyetleri, geniş anlamıyla hısmınlığı ve devlet organını karşı karşıya getiren içsel çelişkiye, devletin hiç de devrimci olmayan karakterine dairdir. Devlet bu durumda, bir “dünya”yla, dinamik bir denge içinde olduğu düşünülen toplumla iç içe geçmiştir.

Siyasal antropolojinin katkısı üzerinde daha geniş durmadan önce, devlet sosyolojisi kuramcılarından alınma bazı nirengi noktalarını ortaya koymak gerekiyor. Marx, devletin ne aşkın bir akıldan sudur ettiğini ne de topluma içkin bir aklın ifadesi olduğunu gösterir; devlet-toplum ilişkisinin farklı yönlerini, eleştirel niyet taşıyan bir dikkati muhafaza ederek ortaya koyar: 1) Devlet, toplumun örgütlenmesiyle özdeşleşmiştir; önerme muğlaklık barındırmaz: “Devlet, toplumun örgütlenmiş halidir.” 2) Devlet, toplumun “resmi hülasası”dır; ki Marx yazışmalarından birinde, bu noktayı şu tespitle açıklıyor: “Aynı sivil toplum, onun resmi tezahürü olan aynı devletten başka bir sonuç doğurmaz.” 3) Devlet toplumun bir parçası, toplumun üzerinde yükselen bir parçasıdır; o, belli bir gelişme düzeyine ulaşmış toplumun bir ürünüdür. Bu tanımlar ne birbirine denktir ne de birbirleriyle tam manasıyla uzlaşıp, birbirlerini tamamlarlar. En kabası olan ve F. Engels’in kendi devlet teorisini üzerine kurduğu, üçüncü yorum üzerinde durduğumuz takdirde sorun daha net şekilde ortaya çıkacak:

“Toplum, ortak çıkarlarını, içeriden ve dışarıdan gelen saldırılara karşı savunmak için kendini bir örgüt şeklinde yaratmıştır. Bu örgüt de devlet iktidarıdır. Bu iktidar doğar doğmaz, toplumdan bağımsızlaşır ve devlet belli bir sınıfın örgütü haline geldiği ölçüde ve doğrudan doğruya başka bir sınıf üzerinde egemenlik kurduğu ölçüde bu bağımsızlık da artar.”⁷

Çözümüne kavuşturulmamış zorluklar bir yana, Marksist yöntem yine de bir devlet sosyolojisinin temellerini sunmuş durumdadır. Buradan çıkan teori için, haklı olarak sosyolojik ve tarihsel denilebilir, zira bu teori, devleti toplumun bir ürünü, dinamik bir ürünü haline getirir, çünkü içsel çatışma ve çelişkilerin devleti zorunlu kıldığını gösterir. Son olarak, bu teori eleştireldir, çünkü devleti toplumun resmi tezahürü ve “insan üzerindeki ilk ideolojik güç” olarak düşünür.

Proudhon’un siyaset sosyolojisi de, eleştirel bir devlet teorisi ihtiva eder. Hatta bu o kadar köktencidir ki, son noktada devlet otoritesine gösterilene benzer bir saygı talep eden her türlü siyasal sisteme tam bir muhalefet haline dönüşür. Oysa ki devlet, sosyal ha-

yattan doğar. Devlet, toplumsal bir hiyerarşi ve eşitsizlik ilişkisini tesis ederek ve bu ilişkiyi dışavurarak, gücünü ele geçirdiği toplumdan sudur ederken, onun dışında kalır ve “kamusal erkin” soğurulması işini yerine getirir. Siyasetin toplumla ilişkisi, emek ile sermayeyi bağlayan ilişkiyle kıyaslanır: Toplumsal hayat ve merkezileşmiş devlet, zorunlu olarak, köklü bir çelişki içinde bulunur; aşağıdaki şema bu ilişkiyi açıklıyor:

Toplumsal hayat	→	Mücadeleler	Karşılıklılık yasası
Devlet	→	Zorlayıcı yetke	Karşılıksızlık

Proudhon, devleti kuran eşitsizliklerden ziyade, devlet ile toplum arasındaki çelişkiye vurgu yapar: Çelişki, muhtelif olan (toplumsal hayat, gruplar arasındaki ilişkilerin çoğullarıyla nitelenir) ve üniter olan (devlet, kendi birliğini kuvvetlendirmeye çalışır); kendiliğinden olan ile mekanik olan; değişmekte olan ile donmuş olan; yaratım ile tekrar arasındadır.⁸ Bu çelişkilerin ilki, Proudhon’un “ademi merkezileşme” veya “siyasal federasyon” lehindeki düşüncelerini gerekçelendirir. Bu çelişki ayrıca, siyasal antropologlar arasında oldukça bilinen daimi tartışmayı, yani *bütün* toplumlarda parçalı ile üniter arasında sürüp giden çelişkiyi yansıtar. Proudhoncu siyaset teorisi, bazı yönlemsel icaplara önem verir: Toplumun kendini bir devlet olarak kurma hareketini anlama zorunluluğu ve devleti, toplumun bütünüyle ilişkisinde kavrama; onu, toplumsal olanın resmi (ve sembolik) bir ifadesi ve cari eşitsizliklerin muhafazası aracı olarak düşünme gereği söz konusudur.

Durkheim, devletin işbölümünün, dayanışma biçimlerinin dönüşmesinin sonucu olduğunu gözlemler ve devletin siyasal toplumun aldığı tarihsel görünümünden biri olduğunu göstermeye gayret eder. Zaten Durkheim’in derdi de bu ikisini birbirinden ayırtırmaktır: Devlet, siyasal toplumu oluşturan sosyal gruplar bütünü içinde öne çıkmış bir örgüttür. Egemen yetkeyi elinde bulunduran, uzmanlaşmış bir grup olan devlet, bütün bir toplumu ilgilendiren kararların bünyesinde şekillendiği ve müzakerelerin yü-

rütüldüğü bir ortamdır. Bu yorum, mistik diyebileceğimiz bir devlet kavrayışına götürür. Durkheim bir metafora başvurarak, devleti, “düşünme” ve “eyleme” kapasitesiyle tanımlar ve toplumsal düşüncenin bir faili haline getirir. Durkheim devlete ayrıca, toplumsal despotizm risklerine karşı koruyucu bir işlev atfeder, zira ikincil gruplar devlete, devlet de ikincil gruplara zorluk çıkarabilirken, devletin faaliyet sahasının genişlemesiyle birlikte özgürlükler ve bireysel haklar da artar. Dolayısıyla Durkheim, eski eleştirel teorilerden hiç faydalanmaz ve L. Coser’in tabiriyle “tuhaf bir soyut ve entelektüalist kavrayışla”, uyguladığı güç kullanımını ve toplumla muğlak ilişkisini bir tarafa bırakarak devleti rözselleştirir.⁹ Durkheim devletin oluşumunu, modern uygarlığın özelliği olan akılcılaşıma hareketine bağlamasına karşın, Max Weber, devletin tarihsel yapısından çok, siyaset fenomenini genelliği içinde yorumlamaya önem verir. Weber, Durkheimci analizin örtülü bıraktığı bazı özellikleri vurgular: Devlet, bir hâkimiyet aracıdır, meşru fiziksel güç kullanma tekelini elde tutan bir topluluktur –ve askeri güç gibi, bu amaçla oluşturulmuş bir aygıtı sahiptir; her egemen grup gibi, devlet de toplumun genel gidişatını yönlendirme ve belirleme araçlarını bir azınlığa bahşeder. Bu anlamda devlet, her alana müdahale etmeye yönelir ve bunu “akılcı” bir yönetimin yardımıyla iş görerek yapabilir. Devlet, bir şekilde kendini, egemen grubun süreklilik gösteren ve gelişmiş şekli, ve siyasal toplumu ileri derecede akılcılaştıran bir fail olarak tanımlanır. Max Weber, devletle ilgili eleştirel ve dinamik bir teori geliştirmede, ama Durkheim’in teslim olduğu tarafa giriliğin tuzaklarına da düşmedi. Weber, bilhassa da, devletin toplumsal hayatla ilişkisi ve dinin (veya kilisenin) ahlaki yaşayışla ilişkisini koştut olarak koyan Proudhon’un gözlemlerini kullandı. Nitekim Weber, devlet yapısının evrimi ile tam bir hierokratik iktidar kuran kiliselerin evrimi arasındaki yakınlığı gösterdi. Weberci analizler, bu açıdan, yakın tarihli devlet görüşlerine öncülük eder. Bu görüşlerden birisi de, Kilise-Devlet kavramını kullanan antropolog Leslie White’a aittir. White, her iki alanda da, sivil toplumu düzenleyen ve bir arada tutan aynı mekanizmayı tespit eder.¹⁰

2. Siyasal Antropolojinin Belirsizlikleri

Yukarıda ortaya koymaya çalıştığımız felsefi ve sosyolojik nirengi noktaları, geleneksel denilen devleti tanımlamaya ve onun ortaya çıkma koşullarını tespiti çalışan siyasal antropologların girişimlerini daha iyi görmeye yardım edecektir. Bu girişimler, henüz tam manasıyla aşılamamış bir güçlkle karşılaşır: Güçlük, bir yanda siyasal örgütlenme ve devletin net bir şekilde ayrıştırılmasıyla; diğer yanda, tipoloji alanında ise, devletli toplumun, benzer sosyal biçimlerden, bilhassa da şefliklerden ayrıştırılmasıyla ilintilidir. Yapılan tanımlar genellikle aşırı geniş ve dolayısıyla da özgül olmaktan uzaktır. R. Lowie'ye göre “devlet, şef veya yönetici olarak kabul edilen bireyler tarafından kullanıldığında gücün meşruluğunu kabul eden, sınırlı bir alanda yaşayan insanları kapsar” (*Social Organization*, 1948). Toprak bütünlüğü, yöneticiler ile yönetilenlerin ayrılması, meşru zor kullanımı, böylece, “ilkel” devleti tanımlayan nitelikler haline gelir. Gerçekten de bu nitelikler zorunlu şart olmakla birlikte yeter şart değildir, çünkü bunlar aynı zamanda, devlet aygıtından yoksun olduğu düşünülen siyasal toplumlara da tatbik edilebilirler. Aynı belirsizlik, “siyasal düzenin, belli sınırlar içinde bekası” olgusuyla devleti bir tutan tanımlarda da görülür. Lakin, en basit şekliyle devletin, bir hısımlık grubunun topluluğu sürekli biçimde yönetecek ve kendi iradesini dayatacak iktidarı ele geçirmesinden sonra ortaya çıkabildiği kabul edilir edilmez, yeni bir özellik ortaya çıkar. Bu durumda, uzmanlaşmış bir grubun, hısımlığın hüküm sürdüğü ilişkilerle araya mesafe koyarak farklılaşması ve bu grubun iktidarın tekeline ve imtiyazlarına sahip olması, en mühim ilk özellik olarak belirir. Toprak kıtasının önem kazanması ve toplumsal düzenin muhafazası işlevi, bir şekilde bu ilk özellikten kaynaklanır.

Amerikalı antropolog Leslie White, geleneksel devleti işlevleri ve biçimleri üzerinden belirlemek istedi. İşlevlerle ilgili olarak White, devleti, “bir parçası olduğu sosyokültürel sistemin bütünlüğünü” –hem içten hem dıştan gelen tehditlere karşı– koruma görevini üstlenmesi noktasında tanımladı; bu da devletin, insan kay-

naklarını ve maddi araçları harekete geçirme kapasitesine sahip olmasını ve örgütlü bir güce yaslanmasını gerektirir. Bu “sistemi bir bütün olarak” koruma görevi, daha özel bir işlevi perdeler: O da, tabiyet ve sömürü ilişkilerinin muhafazasıdır. Gerçekten de devlet örgütlenmesi, sivil toplumun *bütün* biçimlerinin ortaya koyduğu “köklü ve derin kopma”yla ilintilendirilmelidir; bu kopma da, (krallar, asiller, ruhbanlar ve savaşçılardan oluşan) başat ve yönetici bir sınıfin, (işçiler, serfler, köleler ve hür köylülerden oluşan) ve meta üretiminin tamamını gerçekleştiren tabi bir sınıfı birbirinden ayırır. Eski devletler, öncelikle bu eşitsizliğin ürünü olarak ortaya çıkar ve bu eşitsizliği, onu üreten ekonomik sistemi koruyarak, onu dışa vuran “sınıflar” sistemini savunarak ve yıkımını hedefleyen güçleri denetim altına almaya uğraşarak sürdürürler. Marksist teoriye benzer şekilde, bu teoriden ilham alan ve onu işlevselcilikle harmanlayan bu yorum da, devleti “siyasal olarak örgütlenmiş yönetici sınıf”la özdeşleştirerek tanımlar. Geleneksel devletin özgünlüğüne gelince, bu özgünlük, bir yönüyle, Spencer’in vaktiyle altını çizdiği ve L. White’in (*The Evolution of Culture*, 1959) Kilise ve Devlet’in aynı siyasal mekanizmanın iki *veçhesi* olduğunu ileri sürerken vurguladığı, siyaset ve dinin iç içe geçmesi olgusunda aranmalıdır.

Siyasal antropolojinin en mahir ustalarından olan S. Nadel, temel kavramları açıklığa kavuşturmaya çalıştı. Nadel, siyasal örgütlenmeyi iki temel özelliklerle tanımlar: 1) Bütüncül kapsama yeteneği; ki bu yetenek, bütün toplumun yönetimini ve muhafazasını sağlayan “her türlü kurum”u içerir; 2) Devletin nihai –yani kesin– müeyyideler uygulanması ve meşru güç kullanımında tek hâkim olması. Bu durumda devlet, siyasal örgütlenmenin özgül *bir* formu olarak nitelenmiş olur. Nadel önemli eserinde –*A Black Byzantium* (1942)–, esasen üç ayrıştırma ölçütünü muhafaza ediyor: 1) Toprak egemenliği: Devlet, bu egemenlik üzerine kurulmuş bir siyasi birliktir; ırklar veya kabileler üstü bir temele sahiptir ve bahşettiği aidiyet, belli bir toprak üzerinde doğmuş veya ikamet ediyor olmakla ilgilidir; 2) Yasayı ve düzenin bekasını korumaya yönelik ve yasadan bağımsız her tür hareketi dışlayan bir idare aygıtı; 3) Uz-

manlaşmış ve imtiyazlı bir yönetici grubu veya eğitimi, statüsü ve örgütlenmesi yönünden nüfusun bütününden farklılaşmış bir sınıf; –ki bu grup veya bu sınıf, birlik olarak, siyasal karar mekanizmasını tekeline alır. Nadel, devlet derken, modern ve tarihsel bir dizi örneği olan özgün bir siyasal örgütlenme biçimini anlıyor. Bu örneklerin bir tipini kurmak kolay değildir; nitekim belli bir anda, bu özelliklerin hepsini sergilemeyen “geçiş formları” mevcuttur. Nadel tarafından önerilen çözümlemeyi son noktasına götürürsek, geleneksel devletin, tam olarak inşa edilmiş durumda olmaktan ziyade, çoğunlukla takribi bir biçimde varolduğunu düşünebiliriz.

Siyasal antropolojiden alınmış tanımların daha ileri derecede bir dökümü, fazla fayda vaat etmez, çünkü bu tanımlar, zaten devlete dair sosyolojik teorilerin karşılaştığı aynı güçlükleri yansıtır ve bu teorilerin kiminden daha az eleştirel fayda sağlarlar. Yine de çoğunlukla kullanılan genel ölçütleri incelemek ve geliştirmek gerekiyor.

a) *Toprak bağı*: H. Maine ve L. Morgan’dan sonra Lowie de, ilkel devleti toprak ilkesinin oynadığı rol üzerinden tanımlar; fakat buna, hısımlık ilkesiyle uzlaşmaz olmak bir yana, toprak ilkesinin aslında belirlediği yerel bağların öne çıkışıyla belirgin hale geldiğini ekler:

“Devletin temel sorunu, eski halkları, şahsi ilişkilerle yönetimden, basit toprak birliği yönetimine geçiren tehlikeli sıçrama değildir. Daha ziyade, yerel bağların hangi süreçler yardımıyla sağlamlaştığını araştırmak önem taşır; nitekim bu bağların diğer bağlardan daha az eski olmadıklarını görmek gerekir.”¹¹

R. Lowie bunu takiben, devletin kuruluşunun, mekânsal yakınlığın ve doğrudan hısımlığın sınırlarını genişleten bir “birlik”i düşünme kapasitesini gerektirdiğini öne sürerken, zımnen bir *boyut* veya *kademe* ölçütünü de işin içine katar. Böylece iki unsur da, yani hem belli bir toprak bütünü içinde gerçekleştirilen birlik, hem de devlet aygıtının emri altına girmiş siyasal toplumun kapsamı, muhafaza edilmiş olur.

L. White, aynı doğrultuda, “yerel hısımlık gruplarının nasıl siyasal sistem bünyesinde toprak temelli birlikler haline geldikleri-

ni” araştırır. White’a göre bu dönüşüm, kabile ve aşiretlerin boyutlarındaki değişime bağlıdır: bunlar genişlediği ölçüde, hısımlık ilişkileri zayıflar ve hısımlık örgütleri, kendi ağırlıklarının etkisi altında güç kaybetmeye başlar. Bu durumda toprak faktörü, başat hale gelmeye başlar: “Zamanla, uzmanlaşmış bir yönetim, işbirliği ve özümlenme mekanizması gelişir ve toplumsal örgütlenme temeli olarak hısımlık, yerini mülkiyet temeline bırakır; siyasal örgütlenme ilkesi olarak anlamlı hale gelen hısımlık gruplarından ziyade toprak birliğidir.”¹² Pek çok devletlerle ilgili örnekler, bu yorumu doğruluyor. İnka İmparatorluğu’nda *ayllu*’lar, köken itibarıyla, dışarıdan evlenen anasoylu gruplarken, belli bir toprağa bağlı standart boyutlarda birlikler haline gelir ve nihayet, dörtlü gruplar halinde bir araya gelerek “vilayetleri” oluşturan “kabileler” şeklinde örgütlenirler; bu vilayetler, her birinin başında bir *apo* (kral naibi) olmak üzere, imparatorluğun dört parçasını oluştururlar. Azteklerde, *calpulli*’ler, önce, dışarıdan evlenen babasoylu kabilelerken, daha sonra İspanyol işgali sırasında, herbiri kendine has bir külte, özel memurlarıyla kendi konseylerine sahip ayrı kazalar olarak örgütlenir; sayıları yirmi kadar olan bu kazalar, yönetim kademesi olarak yapılandırılmış dört bölüme ayrılmıştır.¹³ Hısımlık örgütlenmesinin, toprak temelli ayrılmış bir siyasal örgüte dönüşebileceğini gösteren antropoloji çalışmaları bu sürecin üç özelliğini ortaya koyuyor: Hısımlığın ortadan kalkmasını belirleyen insan nüfusu, mekânın siyasal amaçlarla örgütlenmesi, eski şahsi ilişkilerle rekabete giren mülkiyet bağının ortaya çıkması.

Bu üç terim –hısımlık, toprak ve siyaset– arasındaki ilişkiler, tek bir modele indirgenemez. Eski Çin ve Japonya, daha çok erken bir tarihte hem toprak merkezli hem siyasal olan, karmaşık nitelikli yapılar arz eder; o derece ki, kadastro, sadece kaynakların dökümünü vermekten çıkıp, mal ve iktidar paylaşımında etkin olan bir araç haline gelir. Polinezya’daki Tonga takımadalarında, merkezileşmiş bir siyasal örgütlenme tesis olabilmış ve mekâna, denizci bir imparatorluğu kurup yaşatabilecek şekilde yayılabilmektedir. Hiyerarşinin başındaki insanlar, yani *Tui Tonga*’lar, böylelikle Pasifik bölgesinde eşi benzeri olmayan bir devlet kurabildiler. Hısımlık ve

yerel babasoylu gruplar (*haa*) tarafından yönetilen toplumsal ilişkiler, her şeye rağmen, bu devlet içinde işlemeye devam etti; fakat hısımlık, kendi içinde mertebe ve hiyerarşiye bağlı ayrışmalar gösteriyordu; babasoylu gruplar ise taşrada kurulmuş yerel iktidarlar sistemi tarafından güdülüyordu. Bu yetkeler, hükümdarın vekillerine bahsettiği arazi haklarıyla meşrulaştırılıyordu. Hükümdar, bu arazi ellerinde bulunduranlara sadece kullanım hakkı tanımış ve onları, ağır bir ayni vergi demek olan “yıllık sungu”yla mükellef tutmuştu.¹⁴ Siyah Afrika’da, çok çeşitlilik gösteren durumlar söz konusudur. Siyasal alanın yapıları bu bölgede genellikle, toprak yapılarından ayırdır: toprağın efendisi veya onun muadili kişi, şefin maiyetindedir; kabile otoriteleri, devlet iktidarından destek alan otoritelerle (sorunlu bir şekilde) işbirliği ederler; arazi mülkiyeti sıklıkla egemenlikten ayrılmıştır.

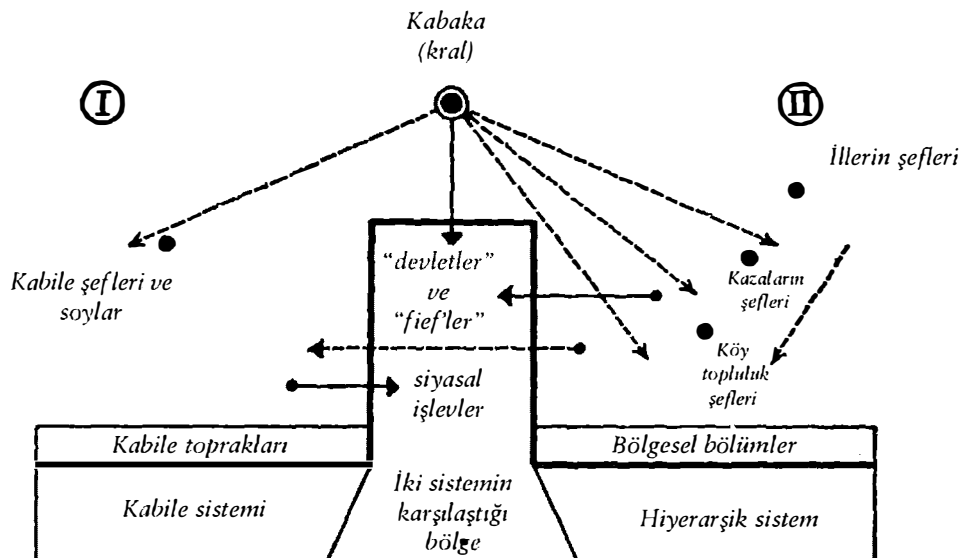
Afrika’dan bir örnek, arazi ile devlete ait topraklar arasındaki ilişkiler sistemini belirginleştirmede yardımcı olabilir. Bu örnek, 18. ve 19. yüzyıllar boyunca konsolide olmuş ve artık modernist bir otokrasi biçimini almış (Uganda’daki) Buganda krallığına da-irdir. Bu krallığın karmaşık devlet yapısı su götürmez. Bir Ganda atasözü, insanlar üzerindeki iktidarın (siyasal ilişkinin), toprak üzerindeki iktidardan (toprak mülkiyeti ilişkisinden) net bir şekilde ayrılmış olduğunu hissettiriyor: “Şef, toprağa değil insanlara hükmeder.” Gerçekte, ayırım ne bu derece açıktır, ne de hakların dağıtılması söz konusu olduğunda bu denli basit şekilde ortaya çıkar; hatta, 1900 yılından beri toprak zengini bir aristokrasi yaratmaya çalışan sömürgeciliğin getirisi olan köklü düzenlemeler göz ardı edilse bile durum hiç de bu kadar basit değildir. Bir yanda, yerli-soylar veya yerli-kabileler, kabile otoritelerinin ikamet ettikleri ve kutsal ataların mezarlıklarının bulunduğu toprağa (*bata-ka’ya*) bağlıdır. Soy zinciri çerçevesinde sağlanan devamlılık ve miras, ilişkilere hükmeder, fakat toprak birliklerini kabileler teşkil etmez; kabile, aidiyeti mutlak suretle belirlemez ve yerel cemaatler ve yerleşim bölgeleri heterojendir. Diğer yandan, hükümdara dayanan siyasal iktidar, iller, kazalar, köy grupları gibi toprak birimleri ve rekabet tarafından belirlenen çeşitli kademeler arz eder.

Kralın fermanı ve şahsi bağlılık ilişkileri devlet örgütlenmesini temin eder, ve bu örgütlenme de, bir şekilde “kralın adamları” tarafından oluşturulan bir şebeke olarak tanımlanmalıdır: (Bir kısmı atadan kalma görevlere sahip) *bakungu* denilen şefler ve *batongole* adı verilen memurlar. Şefler de memurlar da, görevlerine bağlı olarak “*fief*’ler” edinebilirler, ama bu görevler nispetinde değişken olabilir. Kral ise, farklı illerdeki özel mülkünü teşkil eden “devletler”e sahiptir. Böylece iktidar, krallığın bütün bölgelerinde toprağa bağlı bir yerleşime sahip olur. Tersine, kendi kabilelerine ait toprakların koruyucusu olmayı sürdüren bazı kabile şefleri, siyasal ve idari örgütlenmenin içinde, yetke veya itibar sağlayan görevlere ulaşabilirlerken, diğer şeflerin görevleri yerel işlerle sınırlıdır.

Bu örnek üzerinden, soy gruplarının üstelendiği siyasal işlevlerin (devletin kökleşmesiyle birlikte) sahneden silinmesini; siyasi-idari aygıtın destekçisi olarak, toprak yapısına atfedilen rolü; kabile toprakları dışında kalan alanlarda, toprak üzerindeki hakların nasıl kurulduğunu; arazi üzerinde hakları beraberinde getiren akrabalığa dayanan parçalı bir sistem ile şahsi bağımlılık ilişkilerine ve toprağın idari taksimine dayanan merkezileşmiş hiyerarşik bir sistemin nasıl iç içe geçmiş olduğunu kavrayabiliriz. Basitleştirilmiş bir şekil, bu farklı boyutları daha iyi açıklamayı sağlayabilir (bkz. s. 136’daki şema).

II. kısım açık bir şekilde I. kısma baskın geldiği için bu şema, kişiyi geleneksel devletin kuruluşunda bölgesel işlevlere temel bir önem atfetmeye sürükleyebilir. Bununla birlikte, bu iki kısmın karşılaşma bölgelerinin geniş oluşu, kabile sistemi (parçalı sistem) ile devlet sisteminin (merkezileşmiş sistem) üst üste bindiğini ve bir ölçüde de birbirleriyle rekabet halinde olduklarını gösteriyor.

b) *Parçalı ve merkezileşmiş*: Devletin “mantık olarak merkezileştirici” olduğu kabul edilir ve başkent –yani iktidarın uzamdaki merkezi–, merkezin yerel veya tikel iktidarlara üzerindeki üstünlüğünü somutlaştırır. En azından, herkesin kabul ettiği tarihsel süreç bu şekildedir. Bununla birlikte, devletin eski formları, bu mantığı sonuna kadar götürmeyi güçlüklerle başarır; bunun sebebi de,



(-----> Bağımlılık ilişkilerini gösterir)

Buganda'da iktidar, bölge ve toprak

teknik ve ekonomik koşullar ve hâkimiyetiyle pek uyuşmayan toplumsal ilişkilerin varlığını sürdürmesidir. Daha o zamanlar İbn Haldun, *Evrensel Tarih*'e giriş olan *Mukaddime*'sinde, her hanedanın sınırlı bir mekân parçasını yönetebileceğini ve sınır bölgelerinde iktidarını yitirdiğini gözlemlemişti: "Bir hanedan, merkezinde, sınırlarında olduğundan çok daha güçlüdür. Hanedan, otoritesini en uzak sınırlara kadar yaydığında zayıflar."¹⁵ Böylece Arap sosyolojisi, uzanın siyasal amaçlarla tanziminin ortaya koyduğu sorunları açıklar. Merkezileşmiş iktidarın, varlığını sürdürmek ve etkili olmak için sahip olduğu araçlar, entelektüel ve maddi iletişim araçlarına ve teknik gelişime sıkı sıkıya bağlıdır. Afrikalı pek çok imparatorluk ve krallık, aşırı geniş bir mekân içinde dağılıp gitmiştir: Batı Sudan imparatorluklarından Kongo'ya, Lunda İmparatorluğu'na kadar... Gezici (veya birden çok) başkent uygulaması, bu zorluklara çare bulmak içindir; hâkimiyetini topraklarına eşit bir şekilde yayamayan merkezi iktidar, onu, merkezini hareket ettirerek sergiler. Buganda kralları, bu usule başvururken, çevre bölgelerinde kendilerine doğrudan bağlı temsilcilerin sayılarını da artırır.

İktidarın icrasına dair bu koşullar, merkezileşmeyi zorunlu olarak sınırlandırır; geleneksel denilen devletin örgütlenmesini ve kaderini etkiler. Hükümdar, yerel iktidar sahiplerini bir araya getirir: Ya onları bir şekilde sarayına bağlar ya da oldukları yerde, bu kişilerin ağırlıklarını dengeleyecek veya ayaklarını kaydıracak görevler icat eder. Örneğin Bugandalı Kabaka'lar (krallar), bazı kabile şeflerine özel görevler verirler: Bazı soylar sadece onların denetimine verilir; taşrada bölgelerine, şeflerin lehlerine işleyen bir denge ve rekabet yaratan otorite makamları kurulur. Merkezileşmenin güçlükleri, sık rastlanan başka bir sonuç daha doğurur. Merkezi iktidarın görece güçsüzlüğü, ülke topraklarının farklı noktalarında, *tabi* konumda olmakla birlikte, merkezi iktidarın türdeşi olan iktidarlara sürmesini sağlar. Bu durumda, taşra bölgeleri, maddi açıdan birliğini kurma araçlarından yoksun bir devletin yapılarını bir şekilde yeniden üretirler. Örneğin (Orta Afrika'daki) Lunda hükümdarları, imparatorluğun güneyindeki bölge-

lerde kendilerini temsil eden bir yönetici –*sanama*– bulundurulur. Bu kişi, emrindeki siyasal askeri örgütü, merkez bölgedeki örgütün kopyası haline getirir. Kadim Kongo krallığında bu nitelik net bir şekilde açığa çıkıyor. Kral, eyalet şefleri ve derebeylik topraklarının şefleri, her biri kendi çapında, benzer bir durum içinde bulundurlar ve siyasal düzen, kendini tekrar eden bir boyuta sahiptir: Şefler, hükümdarın benzerleridir; küçük merkezi şehirler ise, kraliyetin konaklama yeri San Salvador’un benzeridir.¹⁶ Ve nihayet, üçüncü bir sonuç daha: Devletin toprak yapısı parçalı olduğu sürece, yani hiyerarşiye tabi olmakla birlikte türdeş unsurlardan kurulmuş olduğu sürece, kopma ve parçalanma riski yüksektir. Zayıflayan devlet, yıkılırken kendiyle birlikte bütün toplumu sürükleyemez; tedrici şekilde ufalır ve kontrol ettiği uzam, en sonunda, düşkün başşehrin merkezi olduğu bir bölgeyle sınırlanır. Bazı Afrikalı geleneksel devletlerin dağılımı –ki Kongo da bunlardan biridir– bahsettiğimiz bu olgunun bir teyididir.

“Merkez”in, siyasal alana hâkim olma kapasitesi meselesi, mutlak bir iktidara tabi olan ve etkin bir hükümet aygıtına sahip geleneksel toplumlarda da gündeme gelir. K. Wittfogel, Doğu Despotizmi’ni (*Despotisme Oriental*, 1964) konu aldığı tartışma yaratan eserinde, bunu net bir şekilde gösteriyor. Tikellikleri sindirme konusunda uyanık davranan tam despotik iktidar, varoluşunu borçlu olduğu bürokratik ve maddi olanaklara rağmen, en kısıtlayıcı sınırlarla mekânla ilişkisinde karşılaşır. Wittfogel, bu siyasal örgütlenme şeklini, –su idaresini sağlayan büyük eserler üzerine kurulu– “suyla işleyen medeniyet”e bağladıktan sonra, onun, kendine özgü kurumları eşit şekilde dağıtamamış olduğunu gözlemler. Bu sistem çerçevesinde, *en geniş* siyasal birimler, birlik ve bütünlüğün gevşemesi ve süreksizliğinden mustarıptır. Tarihsel bir aksaklık bu zayıflığı belirgin hale getirir ve buradan beslenir: “Göçebe kabileler”in istilasına pek çok kere maruz kalmış Kuzey Çin, “tarımsal-despotik iktidarın geleneksel yapıların”dan¹⁷ izler taşıyan çeşitli bölgelelere ayrılır. Bu vakada da yine, devletin maruz kaldığı felaketler, bölgesel bir bölünlenmeye, coğrafi gücünde bir azalmaya yol açar; buna rağmen, bu tecrübeler, iktidarın yapısını derinden dönüştür-

mez. Amerika'dan manidar bir örnek, İnka İmparatorluğu örneği, hatalı yorumlara konu olmuştur. İnkalar da, despotik bir iktidara sahip "suyla işleyen" bir toplumdur. İmparatorluk, mütemadi fetihlerle kurulmuştu ve uyumsuz bir dünya görünümünü muhafaza ediyordu; kendi bütünlüklerini muhafaza eden devletlerden, konfederasyonlardan ve köylü toplumlar ve kabilelerden oluşuyordu. İnkalarda, standarda bağlanmış idari bölümlerin çoklu birliği, siyasal alanın sert örgütlenmesiyle üst üste binmişti. Bu örgütlenmenin, bürokratik bir kurgu niteliği arz ettiği söylenebilir. İmparatorluk, İnkalılar kastının lehine işleyen bir ekonomiyi yönetmekten ziyade, geniş ölçüde yerel iktidarların eline teslim edilmiş insanların idaresini sağlıyordu. A. Métraux bu boyutun altını şöyle çiziyor: "Nitekim İnka İmparatorluğu, tabi nüfusun sosyal ve siyasal düzenine karşı gösterilen müsamaha ile mutlak bir despotizmi uyuşturmuştu." Métraux, göreneklerin ve bölgesel yapıların sürekliliğini, İnka despotizminin karşılaştığı sınırlar olarak ortaya koydu; zira İnkalarda devlet tam olarak merkezileşmemişse de, böyle olması istenen bir şeydir.¹⁸ Siyasal alan, öyle görünmesine rağmen hiçbir zaman homojen olmamıştı ve merkezi iktidar, mutlakiyetçiliğine rağmen, taşralı tikelliklerle birleşmiş durumdaydı.

Parçalı ve merkezi ikiliği, sadece geleneksel devletin yasaması altında bulunan bölgelere referansla kavranan bir şey değildir. Bu ikilik, devletin örgütlenmesi içinde de mevcuttur; bu durum, birlikçi eğilimlerle çatışır ve çoğunlukla da, devletlerin, kabile veya soy yapılarının geçici biraradalıkları şeklinde kendini gösterir. Nitekim bu yapılar, birbiriyle göreceli uyuşmazlık, bazı durumlarda ise muhalefet ilişkisi içindedir; arz ettikleri tezatlar basit bir şekilde vurgulanabilir: Parçalı düzenlenme/hiyerarşik düzenlenme; çok merkezli iktidar/merkezi iktidar; eşitlikçi değerler/aristokratik değerler vb. Bazı politist/siyasalcı antropologlar bu tezatların altını çizer. L. Fallers, "Ugandalı Soga"ları konu alan bir çalışmasını, hiyerarşik devlet ile soydüzenli örgütlenme arasında "yapısal karşıtlık" bulunduğu hipotezi üzerine kurar. D. Apter, iki yetke sistemi ve bunların içerdiği iki değerler dizisi arasında "temel bir ayrılık"ın varlığını tespit eder. Buna rağmen kopma asla kesin değildir:

devlet düzeni, eski kabile düzenini egemenliği altına alırken, kendi nispi entegrasyonunu da sağlar; hükümdar, bir yanda hâkimiyetini sağlamlaştırırken, öte yandan kendini, bu iki düzenin kesiştiği yerde, yani *kral ve kabilelerin başı* olarak takdim edebilir –ki Buganda örneğinde durum budur.

Devletin güçlkle teşkil olduğu ve bazen de dışarıdan bir eylemin sonucu kurulduğu toplumlarda (Tahiti ve Havai’de örneğin), bu iki sistemin karşı karşıya gelişi ve nasıl kırılğan bir tanzim içinde oldukları net bir şekilde görülebilir. Polinezya örneği bu bağlamda aydınlatıcıdır. Tonga toplumu, “kutsal yasanın bin yıllık mutlak monarşisi”ni yaşamıştır ve bu yönüyle diğer Polinezya toplumları arasında ayrıcalıklıdır. Tonga toplumunun adalara dağılmış oluşu, siyasal örgütlenmenin üzerine kurulduğu soy gruplarının bekasını kolaylaştırır; zira Tonga aristokratik sistemi temel dayanağını bu gruplarda bulur ve iller arasındaki ilişkiyi sağlayan, siyasal stratejiler kuran da yine bu soy gruplarıdır. Samoa’da bölgesel dağılım (kazalar), kabile aidiyetlerinden kaynaklanan dağılımla iç içe geçmiştir ve bir meclis (*fono*) tarafından denetlenen şefliklere destek sağlar. Farklı kazalardan unvanları şahsında bir araya getiren “üstün şef”, adaları arası siyasal birliğin sembolüdür. Üstün şefin iktidarını, yerel iktidarlar ve kabile iktidarılarıyla bir araya getirip düzenleyen denge, o kadar kırılğan görünmektedir ki, ülkenin iki “kısmı” ayrılması, siyasal örgütlenmenin sabit bir niteliği haline gelir. Bu kısımlardan biri güçlü ve baskındır (*malo*), onun kararlarına tabi olan diğeri ise şartlı bir iktidara sahiptir (*vaivai*). Güçlü konumda olmak bir gruba veya bir kazaya, diğerlerini sömürme imkânı verir. Bu durum da, rollerin değişmesini sağlayan bir çatışma anına kadar sürer. Samoa tarihi, 19. yüzyılın sonuna kadar, bu güç kavgaları ile şekillenir: doğum halindeki bir devletin ilerleyişi söz konusu değildir. Tahiti’deki bölgesel birimler açıkça, kabilelerin nüfuz sahalarıyla örtüşür. Tahiti’de bölgesel iktidarlar kurulabilmişti ve bir kabile –Teva kabilesi– diğerlerine baskın çıkabilmişti; ancak, her an cayılabilir ittifaklarda ifade bulan güç ilişkileri, sürekli bir üstünlüğün oluşmasını engelleyecek şekilde iş gördü. Teva grubunun içinde bile, iki “dal”, rekabet iliş-

kisi içindedir ve kabilenin denetimini sağlamak adına çekişirler. Göreceli istikrarsızlık, sistemin karakteristiğidir ve II. Pomare, ancak 1815 yılında –aslen dışsal nitelikli sebeplerden– “şefler sınıfına pratikte son verebilmiş” ve “Tahiti’nin kralı olarak tanınabilmiştir.” Williamson’un ifadesine göre doğmakta olan “despotik” iktidar, “kabile sistemini” yenmek veya yok etmek zorunda kalmıştır. Tahiti’de despotik iktidar, İngilizlerin –misyonerlerin ve başkalarının– desteğiyle geçici yenik düşmüştür.¹⁹

Geleneksel devletteki parçalı boyutların sürekliliği, A. Southall’u, “gelişmiş tamamlayıcı” olan *üniter* devlet ile parçalı devleti karşılaştırmaya götürür. Southall, bu iki siyasal formdan ilkinin nadiren gerçekleştirilebildiğini ileri sürer: “Dünyanın çoğu bölgesinde ve tarihte de çoğunlukla, insanların ulaştıkları siyasal uzmanlaşma derecesi, üniter olmaktan ziyade parçalı türden olmuştur.” Temel ayırıcı ölçütü oluşturan iktidarın yapısı, ilk durumda *piramidal* denilen şekildedir. Türdeş iktidarlar, farklı boyutta kendilerini tekrar ederler; kurucu birimler, basit bir idari bölge, bir idari aygıt karakteri taşımayan topraklara ve görece özerkliğe sahiptir. Kendi aralarındaki ilişkiler, parçaları kabile toplumu bünyesinde birbirine bağlayan ilişkilere benzer; global sistem ise, siyasal eylem alanında olmaktan ziyade törensel boyutta merkezileşmiştir. İkinci durumda, iktidar, hiyerarşik denilen yapıdadır: Şu anlamda ki, iktidarlar, yer aldıkları düzeylere göre net şekilde ayrılmıştır ve tepede yer alan iktidar, tartışmasız bir egemenliğe sahiptir.

A. Southall, parçalı devleti tanımlayan altı özellik üzerinde duruyor: 1) Toprak hâkimiyeti tanınmıştır fakat sınırlıdır: yetke merkezden uzak bölgelere uygulanırken silikleşir; 2) Merkezileşmiş hükümet, üzerinde ancak görece bir denetime sahip olduğu iktidar odaklarıyla bir arada varolur; 3) Merkez, farklı bölgelerde küçük çaplı varolan özelleşmiş bir idareye sahiptir; 4) Merkezi yetke, meşru güç kullanım tekeline sahip değildir; 5) Tabiyet düzlemleri ayrılmıştır, ama düzlemler arasındaki ilişki piramidaldir: yetke, her düzlemde, modele uygunluk gösterir; 6) Tabi yetkeler, merkezden uzak oldukları oranda itaatten kurtulma imkânına sahip olurlar.²⁰

Bu kuramsal katkıyı, önemi nedeniyle, eleştirel bir incelemeye tabi tutmak gerekiyor. Öncelikle bu katkı, şu olguyu ihmal ediyor: Hiyerarşik yapının açıkça üstün gelmesi için, *baskın* toplumsal ilişkilerin bizzat hiyerarşik tipte olması gerekir; yani *ordres* [toplumsal tabakalar] (veya devletler), kastlar ve ön-sınıfların, ittifaklar ve soylardan kaynaklanan mütemadi ilişkilere baskın olması gerekir. Üstelik Southall'un yaklaşımı, geleneksel devletlerde ve çeşitli modern devletlerde aslında bir arada varolan hiyerarşik ilişkiler ile piramidal ilişkiler arasındaki kopukluğu çok köklüymüş gibi koyar; nitekim siyasal antropoloji kaynakları, geleneksel devletlerle ilgili olarak bu ortak varoluşu gösteriyor. Ve son olarak, rekabet ve çatışmaların, siyasal faaliyet içindeki rolü de, modern devletlerin parçalı bir yönü barındırmayı sürdürmesini sağlayan şeydir.

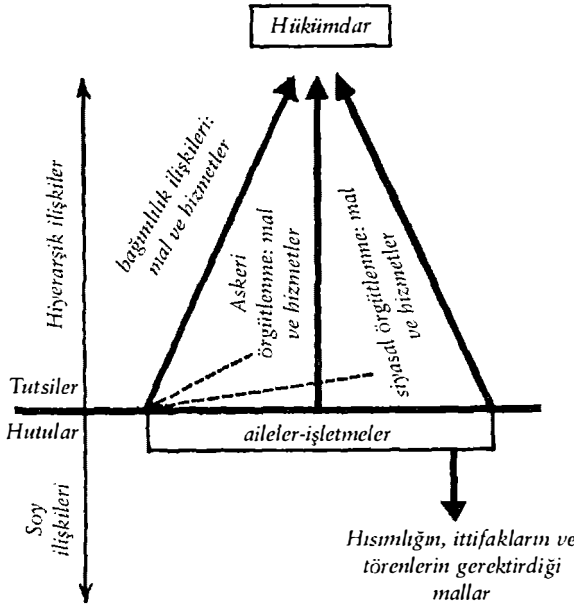
Yönetici grup da devlet gibi tamamen üniter bir niteliğe sahip değildir. Yönetici grubu teşkil eden ögeler, iktidarı, itibarı ve maddi gücü temin etmek için rekabete girerler; ve bu rekabet, hiç değilse geçici olarak, bütün toplumun parçalı bölünmesinden istifade eden stratejileri gerektirir. Güç birliği oyunları (Polinezya örneğinde olduğu gibi), devletin şekillenmesini engelleyebilir veya (geleneksel Afrika devletleri örneğinde olduğu gibi) iktidarı geçici olarak ilga eden veraset savaşlarına yol açabilir. Hısımaların, müttefiklerin ve bağlıların yardımıyla kurulabilecek şahsi bir erkin veya siyasal elitten kişilerin desteğini gerektiren mevki yarışı için de aynı şey geçerlidir.²¹ Yönetim hiyerarşisi içindeki şahsi konumlar, parçalı denilen ilişkiler sisteminin sağladığı takviyelere başvurularak yükseltilir.

C) *Geleneksel devletin akılcılığı*: Max Weber'in takipçisi kuramcı sosyologlar için devlet, siyasal yapıların yavaş yavaş akılcılaşmasının sonucudur; bu yapılar, üniter bir irade, açık tüzüklere dayanan yetkin bir idare ve kolektif hayatın *bütünü*nü örgütleme eğilimi sergiler. Pek çok geleneksel devlette, bu şekilde anlaşılan bir akılcılığa nadiren rastlanır. Bu devletlerde birlik ve merkezileşme tanımlanmamış ve kırılımandır; tikel hukuklar varlıklarını sürdürür; idarenin dayanağı, liyakatten ziyade yasaya uygun durumlar ve şahsi bağımlılık ilişkileridir. Devlet iktidarı, yerel olaylara pek

az (ve merkezden uzaklığa göre eşitsiz oranda) müdahale eder. Sadece K. Wittfogel tarafından geliştirilen “Doğu despotizmi” tipinde, akılcılık yoğundur –veya doruk noktasına taşınmıştır. Bu tipin özgül görülen çizgileri açıklayıcıdır: Devlet, eksiksiz bir iktidara sahiptir ve yönetici sınıf, kullandığı aygıtla iç içe girmiştir; temel üretim araçlarına hâkim olan devlet, ekonomik hayatta çok büyük bir rol oynar; bürokrasinin hâkimiyetini kurar ve egemen olduğu toplumda “*bürokratik* bir toprak mülkiyeti, *bürokratik* bir kapitalizm, *bürokratik* bir kırsal aristokrasi yaratır.” Devletin –onu “toplumdan daha güçlü” hale getiren– bu biçimi, araçlar ve koşullardan oluşan bir bütün tarafından açıklanır. Bu bütünün öğeleri şunlardır: Özel mülkiyetin sınırlandırılması ve büyük teknik girişimler üzerinde üst düzeyde denetim; iletişimin etkin bir şekilde örgütlenmesi ve askeri faaliyetler üzerinde tekele sahip olma; hükümete sabit bir gelir sağlayan vergilendirme işi için zorunlu olan dökmüm ve arşiv sistemi; rejime hierokratik veya teokratik bir karakter veren baskın dine itaat.²²

Weberci manada ideal bir tip olan Doğu despotizmi, Wittfogel tarafından sayılan “suyla işleyen toplumlar”ın hepsine uygulanamaz; merkezileşmenin sınırları ve önündeki engeller ile ilgili çözümleme de bunu gösteriyor zaten. Ayrıca tipin, kurulmasına neden olan toplumlar için de sınırlı bir kullanım değeri vardır. Eski Çin’de, “despotizm”e ve bürokratik sistemin yaygınlığına rağmen, siyasal yapı geniş ölçüde parçalı kalmayı sürdürmüştü; resmi hiyerarşi içinde, köyler, kabileler, loncalar gibi geniş özerkliğe sahip birimler varolagelmıştır ve bunların çıkarları söz konusu olduğunda devlet iktidarı, hakem olarak işler. Max Weber, Çin’in “ilkel idari yapısı”nı Afrika krallıklarınıninkiyile kıyasladı: Weber, merkezden çevreye doğru yetke kaybını, veraset unsurunun etkisini, siyasal sistem içinde kabile yapısının rolünü, teokratik ve karizmatik öğelerin değişken işlevini vurguladı. Geleneksel despotik devletin kurumlarına içkin akılcılık, olgunluğa erişmesini engelleyen sınırlar içinde tutulur. Bununla birlikte bu devletlerin akılcılığı, yönetici grubun *kendi optimum akılcılığını* elde edip muhafaza edebileceği noktaya kadar gider; veya mallar, semboller ve itibara ulaşmanın en yüksek düzeyiyle tanımlanan bir duruma yaklaşır.

Bu noktada çözümlemenin bir örneğe başvurarak açıklık getirmesi gerekiyor. Monarşik Ruanda, krallığın ölçeği açısından, yakın zamanda kurulmuş oluşu ve hakkında varolan etnolojik bilgilerin kalitesi sebebiyle en uygun örnek gibi gözüküyor. Yabancı uyruklu hâkim azınlık, Tutsiler, açık ara çoğunluk olan (nüfusun %82'sinden fazlası) köylülere Hutularla eklemlenmiştir. Tutsiler, devleti tedrici bir şekilde kurdular, toprakları genişlettiler, siyasal ve ekonomik hâkimiyeti sağlayan mekanizmaları yerleştirdiler. Bu mekanizmalar: şahsi bağımlılık ilişkilerinden örülü bir ağ, siyasi-idari bir hiyerarşi ve orduydı. Tutsiler, güvenliği ve insan birikimini sağladılar; öyle ki, son yıllarda nüfus yoğunlu kilometre kare başına yüz kişiyi geçti. Son olarak, –insanların ve ülkenin mutlak hâkimi– hükümdarın muhafızı olduğu üniter bir sistem kurdular ve ulusal bir kültür yarattılar. Ruanda devletine özgü akılcılık, süreci sekteye uğratan çok sayıda engelle karşılaşır. Bölgeler, merkezden uzaklaştıkça devlet denetimine daha az maruz kalırlar; kabile ve soy yapıları, bu denetim gevşediği yerlerde daha güçlüdür; sonuçta çeşitli iktidarlar arası denge'de aynı şartlar uyarınca değişir. Devlet, hâkimiyetini her yerde eşit şekilde kuramamıştır ve bölgesel “farklılıklar”, idari sistemin genelleşmesini engelleyen sınırlara delalet eder. Karşılaşılan dirençler, teknik yetersizliklerle (yani, mekânı düzenlemeye, iletişimi sağlamaya yarayan araçların yetersizliğiyle ve ilkel bürokrasinin ayrılmaz bir parçası olan yetersizliklerle) açıklanamaz sadece; dirençler, Tutsi aristokrasisinin egemenliğine karşı olma özelliğine sahiptir. Bunun sebebi de, Ruanda sisteminin akılcılığının, bütünüyle toplumu örgütleyen devlete ait olmaktan ziyade bir “sınıf”a ait oluşudur; bu sınıf, muhtelif yükümlülüklerinin yanı sıra üretimden de sorumlu olan köylü çoğunluğun çalışmasını örgütler. Sosyopolitik mekanizma, bu amaç doğrultusunda çalışır. Temel toplumsal ilişkilerin –ki hepsinin de ekonomik içerimleri vardır– tanzimini, grafikte temsil etmeye çalıştığımızda, bu ilişkilerin hükümdara (*mwami*), siyasi-idari hiyerarşinin elemanlarına ve aristokrasiye yöneldiğini görüyoruz.



Yönetici ve hâkim azınlığın lehine işleyen bu akılcılık o kadar apaçık ki, siyasal örgütlenme bir “mücadele sistemi” olarak değerlendirilebildi. Kral, şefler ve eşraf, bahşedebilmek ve böylece de üstünlüklerini gösterebilmek için, çeşitli zenginliklere sahip olmalıdır.²³ Tutsiler ve Hutular, *eşitsiz* mücadele oyununun bir araya getirdiği, esasen birbirine yabancı olan gruplar olarak görünür ve bir şekilde birbirlerini de böyle görürler. İnceden inceye işlenmiş bir ideoloji, bu temel eşitsizliği dışa vurur ve maruz kalınan egemenliği, kutsal bir yasanın sonucu olduğu için hem doğal hem tarih alanında temelleri olan bir şey gibi gösterir. J. Vansina, sarayın tarihçileri için “Ruanda’nın tarihinin, hanedanlık hakkı gökten inen seçilmiş bir halkın, Tutsilerin kesintisiz bir ilerleyişi” olduğunu belirtir. Devlet tam manasıyla inşa edilmediği halde, muğlaklığı gözler önündedir: Devlet, egemenliğini pekiştirdiği bir azınlık grubunun aygıtıdır; ama yine de bütün toplumun lehine işleyen aşkın bir aklın suduru olarak sunar kendini. Bu gözlem, yeri gelince politist/siyasalcı olan pek çok antropologun –ki Malinowski de bunlardan biridir– yorumlarını çürütür niteliktedir.

D) *Geleneksel devletin nitelikleri*: B. Malinowski'ye göre "ilkel devlet, kendi tebaası için tiranik değildir." Malinowski, bu baskıcı olmayan karakterin açıklamasını, temel ilişkilerin akrabalık, kabile aidiyeti, yaş grupları sistemi vb tarafından şekillendirilmesi olgusunda buluyor. Bu ilişkiler, "herkesi, kurgusal veya gerçek olarak, herhangi bir başka kişiye bağlayan"²⁴ ilişkilerdir. Toplumsal ve siyasal ilişkilerin şahsileşmesi, böylece ilkel devleti bürokratik devletle zıtlastıracaktır ve sonuçta da, devlet iktidarıyla, devletin yasamasına tabi toplum arasındaki kopuşu ortadan kaldıracaktır (veya azaltacaktır). Bu görüş açısı, –her ne kadar yetkenin şahsi boyutunu doğru bir şekilde vurgulasa da– olgular tarafından çürütülmüştür. Bu görüş açısı ancak kısmen, devlet henüz doğma süreci içindeyse ve toplumun gücünü kendine henüz mal etmemişse doğrulanabilir. Bu ikilik bakış açısı, yine de bazı yazarları, geleneksel devleti, bütün bir toplumu kuşatan bir "büyük aile" gibi görmeye teşvik edebildi.

Çözümlemesini, Afrika araştırmalarının sonuçlarına dayandıran Max Gluckman, Afrikalı devletli toplumlara özgü niteliklerin üzerinde durdu ve bu niteliklerin daha geniş bir geçerliliği olduğunu düşündü. Gluckman, pek çok durumda teknolojinin sınırlı, ekonomideki uzmanlaşmanın zayıf olduğunu, "mekanik dayanışma"nın hâlâ rol oynadığını hatırlattıktan sonra, bu devletlerin içsel istikrarsızlıklarını ortaya koyar. Bu devletler, aygıt oldukları iktidar tipinden ziyade toprak sistemlerindeki kırılmalardan ötürü parçalanma tehlikesi içindedir. Tabir yerindeyse bu devletlerin fiziksel hassasiyetleri, içerdikleri siyasal örgütlenmenin direniş kapasitesiyle tezat arz eder. Bu bariz çelişkinin açıklamasını nerede aramalıyız? Gluckman, yöneten ve yönetilenlerin ekonomik çıkarları arasında çatışma ve ayrım olmadığını ileri sürer: "Sınıflar" mücadelesi henüz işlememektedir; iktidar ve yetke sistemine yönelik köklü itirazlar söz konusu değildir. Çatışmalar, sistemin ayrılmaz parçası olan çatışmalara, yani iktidar savaşına ve makamlarla uğraşmak adına girişilen rekabete indirgenmiştir. Gluckman, "Afrikalı devletlerin, devrimleri değil süregelen bir ayaklanma sürecini bünyesinde taşıdığı"nı açıklayarak teorisini tamamlıyor. Bu

devletlerin yapısı değil, sadece iktidar ve yetke sahipleri sorgulanır. Bu durumda ayaklanma, kopuşlara ve makamların el değiştirmesine yol açar; ve hatta ayaklanma, periyodik bir tören çerçevesinde, siyasal örgütlenmeyi güçlendiren bir unsur olarak kurumsallaşabilir bile.²⁵ Geleneksel devletin içsel dinamizmi, böylece, siyasal alanın yayılımını, iktidar için girilen çekişmeleri ve devrimci etkinlikten yoksun ayaklanmaları etkileyen bir istikrarsızlık görünümü altında keşfedilir; dönüştürücü güçler ise, sistem içinde süren muhalefetten ziyade dışsal koşullara bağlıdır. Bu yorum ancak kısmi bir gerçekliğe sahiptir, zira G. P. Murdock için bir tür “Afrika despotizmi”ni çağrıştıran devlet zorunu küçük görür; eşitsiz toplumsal gruplar arasındaki, yöneten ve yönetilenler arasındaki zıtlığı geçiştirir. Antropolojinin alanına giren toplumlarla ilgili olarak, geleneksel devletlerin doğasını açıklamada başvuru hata imgeleri düzeltmek için, *toplumsal hareketlerin* incelenmesine girilmelidir. Zaten bu konuda gelişmeler var. Örneğin, P. Lloyd, yakın tarihli kuramsal denemesinde, çatışmanın kaçınılmazlığı özelliğinin ve zora başvurma zorunluluğunun *bütün* devletleri tanımladığını vurguluyor ve çatışma kavramının geçerli olduğu alanları belirliyor. Çatışma: “Siyasal elit”in içinde; bu eliti teşkil eden alt gruplar arasında, bütün toplumun bünyesinde, imtiyazlı azınlık ile onların hâkimiyeti altında bulunan “kitleler” arasındadır. Öte yandan M. H. Fried, toplumsal tabakalaşma ile devlet biçimleri arasındaki korelasyonların sistematik bir incelemesini yaptıktan sonra, her devlet iktidarını, bir eşitsizlik aracı olarak tespit eder.²⁶

Başka türlü olması da pek düşünülemez. Geleneksel devlet, onu modern devletle *kökten biçimde* zıtlastıran bir sosyolojik tip (veya model) üzerinden tanımlanamaz. Geleneksel devlet de bir devlet olduğu için, öncelikle devlet olmanın ortak niteliklerine uygunluk gösterir. Geleneksel devlet, idari ve siyasi faaliyetleri mümkün kılan, farklılaşmış ve uzmanlaşmış bir organ olarak, içeride ve dışarıda güvenliği sağlamaya yetkin *bir* hükümet aygıtını gerektirir. Bir toprak parçası üzerinde işler ve siyasal alanı o şekilde örgütler ki, yapılan düzenlemeler iktidar ve yetke hiyerarşisiyle örtüşür ve devletin yasamasına tabi olan bütün ülke sathında, temel kararların

icraatı temin edilir. Siyasal karar alma tekeline sahip bir azınlığın elinde egemenlik aracı olarak, geleneksel devlet, ortak çıkarlarını savunacağı toplumun üstünde yer alır. Sonuçta, geleneksel devlet örgütlenmesi, kendinin ve onu kontrol eden grubun üstünlüğünü sağlayan stratejilere sürekli olarak başvurmayı gerektiren esasen dinamik bir sistemdir. Yeni antropolojik araştırmalar, bu boyutları ihmal etmemeyi (veya görmezden gelmemeyi) gerektiriyor: Geleneksel devlet, bir azınlığın, daimi egemenliğini icra etmesini mümkün kılar; bu azınlık içindeki iktidar mücadeleleri –ki bu toplumlarda politika genellikle bu mücadelelere indirgenir– icra edilen egemenliği zayıflatmaktan çok güçlendirir. Bu rekabetler sayesinde, siyasal sınıf “pişer” ve bir grup olarak sahip olduğu iktidarı azami noktaya çıkartır. Bu karakteristiklerin en yoğun şekilde görüldüğü tip, “Doğu despotizmi” tipidir.

Geleneksel devlet ayırıcı bazı çizgilere de sahiptir. Bunlardan bir kısmı daha önce ele alındı veya anıldı. Geleneksel devletin kuruluşunda, deneyciliğin, zorunlu olarak, geniş payı vardır: kendisinden önce varolan ve ilga edemediği siyasal birliklere göre kurulur ve kendi yapısını da bunlara dayandırır. Geleneksel devlet, siyasal merkezin üstünlüğünü yerleştirirken zorlanır ve onu merkezileşmiş modern devletten farklılaştıran bir dağınıklık niteliğini bünyesinde barındırmayı sürdürür; bölgesel parçalanmanın tehdidi altında yazar. Öte yandan, siyasal örgütlenmenin bu şekli, Max Weber’in tanımladığı patrimonializm tipiyle genel olarak örtüşür. Hükümdar, (dışsal ve resmi ölçütler temelinde değil) şahsi nitelikleri sayesinde iktidarı elinde tutar; iktidarının dayandığı vekalet gökten, tanrılardan veya soylu atalardan gelir ve böylece, hükümdarın, dokunulmaz addedilen bir gelenek adına hareket etmesi ve reddetmenin küfür sayılacağı bir itaat talep etmesi mümkün hale gelir. İktidar ve yetke öyle güçlü bir şekilde şahsileşmiştir ki, kamu yararı, görevleri üstlenen kişinin şahsi çıkarlarından güçlülükle ayrılabilir. İdari ve yönetsel aygıt, memurlardan ziyade, nüfuzlu kişilere, şahsi bağımlılık ilişkilerinden kurulu bir oyunu oynayan eşrafa başvurur.

Bu tip siyasal iktidarın siyasal stratejileri kendine göredir: hısmılık ve ittifak ilişkilerini, hami ile himaye edilen arasındaki iliş-

kileri, bağımlılıkları arttıran çeşitli prosedürleri, iktidara kutsal dayanaklar kazandıran törensel araçları kullanır. İkinci olarak, siyasal çelişkiler, soy düzeni ile devlet tarafından yerleştirilmiş hiyerarşik düzenin karşı karşıya gelişinde ortaya çıkar veya dini veya büyüsel bir mücadele görünümü alabilir. Ve son olarak, kutsalla ilişki hep bariz durumdadır, zira geleneksel devlet meşruiyetini tanımlarken, en saygıdeğer sembollerini yaratırken ve kendisini tanımlayan ideolojiyi ifade ederken hep kutsala referansta bulunur. Geleneksel devletin kuramsal akılcılığı, bir şekilde baskın dinde ifadesini bulur; tıpkı, pratik akılcılığının, iktidar tekeline sahip grup (veya ön-sınıf) bünyesinde ifade bulması gibi.

3. Devletin Kökenine Dair Hipotezler

Antropolojik araştırmalar, ilk ve ilkel kurumların kökenini aydınlatma arzusundaydı ve bu arzusundan da hiçbir zaman tamamen vazgeçmemiştir. Devletin doğuşu meselesi, dönem dönem yol açtığı kuramsal girişimlerle, disiplinin tarihine yön veren meselelerden biridir. Devletin doğuşu konusu, disiplinin kurucuları tarafından düşünülen ve yakın tarihli çalışmaların bazılarını yönlendirmeye devam eden bir konudur. Bu çalışmalardan doğan kuramlar, her ne kadar ilkel devletin çeşitli özelliklerini belirginleştirmeye ve devlet iktidarının tanımındaki bulanıklıkları ortadan kaldırmaya yarasa da, yine de düş kırıklığına uğraticıdır. W. Koppers'in önerdiği gibi, "bilinen manada devletin, insanlık tarihinin en eski dönemlerine kadar uzandığı" kabul edildiği andan itibaren, bu kuramsal girişimlerin bilimsel önemi de sifıra iner. Bu durum, devlet iktidarının şekillenme sürecini, farklılaşma, eşitsizlik ve hâkimiyetin yaratıcısı addedilen *fetih* olgusuna bağlayan yorumlar –ki sayıları kalabalıktır– göz önüne alındığında daha bariz hale gelir. F. Oppenheimer, *Der Staat*'ta (1907), bilinen bütün devletleri, bir sınıfın diğeri üzerinde, ekonomik sömürü amaçlı egemenliği üzerinden tanımlar. Oppenheimer, "sınıflar sistemi"nin oluşumunu ve bunun sonucunda bir devlet iktidarının inşasını, *dışsal* bir müdahaleyle bir arada düşünür. Bu müdahale: (yerli) bir gruba, (yaban-

cı ve fatih) bir diğer grup tarafından boyun eğdirilmesidir. Bu bakış açısı, bazı nüanslar ve değişiklikler farkıyla, pek çok antropolog tarafından kabul edilir. Hatta bunlardan bazıları, teorik kesinlik konusunda kılı kırk yaran antropologlardır. Örneğin R. Linton, *Study of Man*'de (1936), devletlerin inşasında başvuru olan iki yolu göz önüne alır: İradi birleşme ve daha üstün bir güç tarafından dayatılan hâkimiyet yoluyla... Linton'a göre en sık gerçekleşen bu ikinci olasılıktır: "Devletler, ya iki veya daha çok kabilenin kendi istekleriyle kurdukları federasyonlardan oluşur ya da güçlü grupların daha zayıf olanlara, siyasal özerkliklerini kaybettirecek şekilde boyun eğdirilmesi yoluyla kurulur... Fetihle kurulan devletler, konfederasyonlardan daha çoktur."²⁷ R. Beals ve H. Hoijer, 1953'te yayımladıkları antropolojiye giriş kitabında, daha sakıncasız bir şekilde, güce ve zora meşru başvuru hakkının –hükümet iktidarını tanımlayan dışlayıcı hakkın– "sadece fetih devletleriyle ortaya çıktığını" söylüyorlar (*An Introduction to Anthropology*). Aynı bağlamda S. Nadel, (Nijerya) Nupe'lerin siyasal sistemine dair çalışmasına eşlik eden kuramsal mütalalarında, fetih olgusunu, devlet iktidarının teşkilinde zorunlu görünen unsurlardan biri olarak kabul ediyor.²⁸

Bu yorumlama tarzının, antropoloji disiplininin haricinde faaliyet gösteren bir dizi yazarla da ilişkisi vardır: bunlar arasında, az önce zikrettiğimiz F. Oppenheimer'dan başka, L. Gumplowicz (*Grundriss der Soziologie*, 1905) ve, siyaseti egemenlik olgusu üzerinden tanımlarken, dışarıdan fetihleri bu ilişkide kurucu olarak değerlendiren Max Weber de vardır. A. Rüstow, yakın tarihli bir yapıtta, karmaşık sosyal tabakalaşmaların egzojen gelişimi kuramına ve bu bağlamda feodal olarak nitelenen siyasal iktidar teorisine gösterdiği bağlılığı yineler.²⁹ H. E. Barnes'ın "devletin kökenini sosyolojik açıdan belirginleştiren kuramı" payesini verdiği bu "açıklama"nın gösterdiği dirence rağmen, eleştiriler, kısa sürede bu kuramın sınırlarını ortaya koydu. W. MacLeod, Kuzey Amerika yerlileriyle ilgili verilerden yola çıkarak, bazı toplumsal hiyerarşilerin ve bunların koşulladığı siyasal iktidarın, esasen endojen bir şekilde geliştiğine işaret eder.³⁰ İlk antropologlar arasın-

da, en net itirazı ortaya koyan R. Lowie'dir. Lowie, içsel koşulların, "kalıtsal veya neredeyse kalıtsal olan sınıfları" ve hatta devleti yaratmak için yeterli olduğuna dikkat çekiyor ve –eşitsiz farklılaşma ve fetih gibi– iki temel faktörün, "illa ki birbirleriyle uyumsuz olmadığını" gözlemliyor (*The Origin of the State*, 1927). Lowie, devlet iktidarının oluşması lehindeki içsel karakteristikleri sergileme niyetiyle başlayıp, daha uç bir konuma geçiyor ve devlet iktidarının, çok sayıdaki toplumda *potansiyel* bir halde bulunduğunu gözlemliyor. Lowie şöyle ileri sürüyor: "Çok eski bir çağda ve çok ilkel bir ortamda, siyasi bir devlet kurmak için akrabalık bağlarının parçalanmasına ihtiyaç duyulmuyordu. Nitekim, aile ve kabile ile birlikte, aynı anda, sayısız asır boyunca ortaklaşmalar da mevcut olmuştur; erkek "klüp"leri, yaş grupları veya akrabalıktan bağımsız gizli teşkilatlar, tabir yerindeyse akraba gruplarından çok farklı ve –şayet en baştan öyle değilse– sonradan kolayca siyasal bir nitelik kazanabilecek bir alan oluşturmuştur."³¹ Kısacası Lowie, ilkel devletin kuruluşu için uygun iki içsel koşul üzerinde duruyor esasen: Akrabalık dışı sosyal bağların varlığı –ki bu bağlardan bazıları "mekân yakınlığı" ilkesine göre işler; ve de –ortaklaşmalar denilen– grupların varlığı. Bu grupların getirdiği eşitsizliklerin temeli cinsel ayrımda, yaş veya ünsiyettedir. Yine de pek çok zorluk olduğu gibi kalıyor: bu nitelikler geneldir ve bunları taşıyan toplumların hepsi de çok farklı siyasal örgütlenme biçimleri sergiler. Bu yüzden Lowie, daha az geniş bir plana dağılmış ve iktidarın merkezileşmesini teşvik eden unsurlara başvurmak durumunda kalır. Bu unsurlardan bazıları içsel düzene aittir: Her ne kadar, Çayen kızilderililerinde olduğu gibi sezonluk bir niteliğe sahip olsa da, askeri ortaklaşmaların ön plana çıkması; Polinezya toplumlarında olduğu gibi mevkîye göre belirlenen hiyerarşilerin üstünlüğü; kendilerine kutsallık atfedilen ve eylemlerine "olağanüstülük halesi" vererek otokrasi kuran şahısların varlığı. Diğer unsurlar dışsal düzene aittir: Fiji'de olduğu gibi, yerel şeflere iktidar desteği sunan yabancıların müdahalesi; Afrikalı pek çok krallık ve imparatorlukta olduğu gibi, siyasal birliğin genişlemesine ve bir egemenliğin tesisine yol açan fetih. R.

Lowie, böylece, merkezileşmiş iktidara uzanan pek çok yolu göz önüne alırken, toplumsal ilişkilerin yaratıcısı olan ve bu tür bir iktidarı zorunlu kılan *ekonomik koşulları* göz ardı eder. Üstelik Lowie'nin çok geniş devlet tanımı, “potansiyel ve daimi şekilde varolan fiziksel zor kullanımı” “toplum tarafından cezalandırılmaya” başladığı andan itibaren, onu ortada (nüve halinde) bir devlet iktidarı görmeye iter. Kapsamı çok geniş olan bu yorum, son olarak, geleneksel devletlerin en ileri boyutta gerçekleşmiş inşası sürecini kesin bir şekilde belirlemeye izin vermez.³²

Daha yakın tarihli antropolojik araştırmaların sayesinde, bu süreçlerin içinde fetih rolü, yeniden ön plana çıkmaya başladı. M. Fried, *ilk* devletler ile *ikincil* veya türedi devletleri net bir şekilde ayırtırmayı önerir. İlk devletler, içsel veya bölgesel bir gelişme sonucunda, önceden varolmuş devlet biçimlerinin etkisine maruz kalmadan oluşabilmiş devletlerdir; bunlar sayıca azdır: –devletli toplumların en eski beşiği olan– Nil havzası veya Mezopotamya'daki devletler, Çin, Peru ve Meksika devletleri bunlardandır. *İkincil* devletler, komşu devletin varlığının zorunlu kıldığı bir “karşılık”tan kaynaklanır. Komşu devletin varlığı, az çok geniş bir uzamda yerleşmiş dengeleri değiştiren bir iktidar kutbudur. Asya, Afrika ve Avrupa'daki çoğu devletli toplumlar, –farklı usullerle de olsa– bu tarzda kurulabildi. H. Lewis, Afrikalı krallıklar ve imparatorlukları inceleyerek, bu devletlerin kuruluşuna yeni katkılarda bulunmuş bazı süreçleri tespit eder: 1) Zayıflamış siyasal birlikler aleyhine işleyen hızlı veya ani fetihler (Doğu Afrika göller bölgesindeki krallıklar örneği); 2) Zaferler ve yenilgiler dizisiyle, yeni bir siyasal kopuşa yol açan savaşlar (Etiyopya'daki Galla örneği); 3) Merkezi iktidarın yerel faillerinin hırsları sebebiyle (Mossi İmparatorluğu) veya kabileye karşı ayaklanmanın (Dahomey) sonucu gerçekleşen kopmalar; 4) Etkinliğine güvenilen yabancı bir iktidara gönüllü boyun eğiş (Tanzanya'daki Shambala örneği).³³

Lewis'in bu yöntemi, devletlerin oluşum süreçlerinde iki tipi birbirinden ayırmasıyla, K. Wittfogel'in “fetih toplumu”na uyguladığı yöntemle türdeşdir. Wittfogel de, gelişmiş bir toplumsal tabakalaşmanın yaratıcısı *ilk* fetih ile tabakalaşmış toplumlarda da-

ha ileri derecede bir farklılaşma yaratan *ikincil* fetih arasında ayırım yapar. Her iki yöntem de, dolaylı yoldan endojen gelişim sorununu gündeme getiriyor; nitekim bu gelişim olmadan, ele alınan etkiler, güçlü bir iktidara sahip ve baştan beri tabakalaşmış toplumlar için geçerli olamaz. Yine de her iki yöntemin getirileri aynıdır: Dış etkilerin karmaşıklığını ve önemini sergilerlerken, açıklamayı sadece fetih olgusuna dayandıran kuramların sınırlarını gösterirler. Her iktidarın, içsel ve dışsal düzene ait olmak üzere iki boyutlu zorunluluklara boyun eğdiğini hatırlayacak olursak, dışsal faktörlerin, dışarıya yönelen ilişkilerin siyasal yansımaları daha da bariz hale gelir. İlkel devletlerin doğuşuyla ilgili, ilişkisel diyebileceğimiz yorumların bir örneğini de A. Southall öneriyor. Southall, doğuş sürecinin gerçekleşmesine elverişli koşul olarak, bölgesel bir çerçeve içindeki etnik ve kültürel *heterojenliği* ele alıyor. Zıtlaşmış sosyal yapılara sahip, çeşitli etnik grupların etkileşimi, bunları, egemenlik/tabii kılma yapısı içine yerleşmeye uygun hale getirir; devlet iktidarının farklı türleri de bu yapı üzerinden inşa edilme imkânına kavuşur. Southall'e göre, bu evrime elverişli iki durum vardır. Varolan gruplardan biri, zaten *büyük çapta* etkin olan bir siyasal teşkilata sahiptir; geniş bir uzamı siyasal olarak düzenlemeyi mümkün kılan araçlara sahiptir ve son noktada, ilişkide olduğu mikro toplumlar üzerinde üstünlük kurar. Yahut gruplardan bir tanesi, karizmatik tipte liderler çıkartır ve bu insanlar, komşu toplumlar tarafından beklenen şefler veya "modeller" haline gelirler; diğer toplumlar da, iç iktidarı bu modellere göre örgütlerler. Birinci durumda, yayılmış bir siyasal alanı yöneten şey rekabettir; diğerinde ise, egemenlik yapısını tesis etmeyi mümkün kılan liderin vasfıdır. Bu yolla devletin nüvesi oluşturulacaktır.

Bütün bu kuramlar, aynı silahlara başvurarak yok etmeye çalıştıkları bir güçlkle karşılaşılır: Devletsiz toplumlar içerisinde, devletin oluşumu için yeterli koşulları bulamadıklarından, egemenlik ilişkisini kurabilecek ayrımsal sapmanın sebeplerini dışarıda ararlar.

Marksizmin taslağını çıkardığı zımni veya açık antropolojiye gelince, burada da tersine, içsel dönüşüm süreci ön plana çıkar: ya-

ni, ilkel topluluktan, devletin toplumsal entegrasyonunun temel mekanizması, birleştirici ilke haline geldiği bir topluma geçiş ön plandadır. F. Engels, “ailenin, özel mülkiyetin ve devletin kökenleri”ni ele aldığı meşhur çalışmasında, fetih kuramını göz ardı etmez. Engels, bu kuramı ve demografik nitelikleri kullanarak, Germenlere devlet iktidarının doğuşunu açıklar. Bu doğuş, “*gens* rejiminin hâkim olmayı başaramadığı geniş yabancı toprakların fetih”nin doğrudan sonucudur. Bununla birlikte Engels, devletin *gentes* toplumunda varolan uzlaşmaz çelişkilerden “en saf ve klasik biçimiyle” *doğrudan* doğuşunu Atina örneğinde bulur. Engels, esasen, kabileler konfederasyonunun aşılmasını sağlayan beş koşul üzerinde durur: Merkezi bir idarenin ve ulusal bir hukukun oluşturulması; parasal ekonomiyi yıkan faaliyetler; özel mülkiyetin ortaya çıkışı; kan yakınlığı bağının yerini bölgesel bağlara bırakması. Birbiri içine giren, karmaşık bir sürecin sonunda, sömürü araçlarına ve imtiyaza sahip sınıfın lehine olarak ve “sınıflar”a ayrılmış toplum temelinde, devlet kurulur. Engels, Atina’da, Roma’da ve Germenlerde devletin oluşumunu kıyasladıktan sonra, tartışmasız kuramsal etkiler içeren genel birtakım sonuçlara varır. Bazı politist/siyasalcı antropologlar, genellikle itiraf etmeksizin, bu sonuçlardan feyz almıştır. Esasen bu genel sonuçlar şu üç önermeyle özetlenebilir: Devlet toplumdaki doğmuştur; devlet, toplum “kendisiyle çözümü olmayan bir çelişki içine girdiği”nde ortaya çıkar ve “çatışmayı düzenin sınırları içinde tutarak yumuşatır”; devlet kendisini, “toplumdan doğmuş, fakat onun üstünde olmak isteyen ve giderek ondan bağımsızlaşan bir iktidar” olarak tanımlar.

Ancak Engels bütün güçlükleri ortadan kaldıramadı, çünkü en nihayetinde, çizgisel bir siyasal ve toplumsal gelişme kavrayışını kullanarak, Asya tipi üretim tarzı ve Doğu despotizmini konu alan eski değerlendirmeleri bertaraf etti ve antropolojinin bazı ilkel devletlerle ilgili topladığı belgeleri göz ardı etti. Nitekim Engels, Batı tarihinin hareketini, toplum ve medeniyetlerin evrimi açısından tipik bir model olarak görür; fakat öte yandan, bu hareketin, devlet teşkilatlarının kurulumu söz konusu olduğunda, farklı eğilimler barındırabildiğini de kabul eder. Bununla birlikte

bu yönelim verimli olmayı sürdürüyor, çünkü geçiş formlarını –yani hâlâ cemaat toplumu görünümü arz eden, aynı zamanda da muhkem devlet iktidarına ve “sınıflı” ya da (ön-sınıflı) toplum görünümüne sahip formları– belirlemeyi sağlıyor. Şu an için aciliyeti olan şey, *eşitsizliklerin tesisini, toplum içinde çelişkilerin ortaya çıkışını sağlayan ve bu çelişkileri kapsamakla yükümlü farklılaşmış bir teşkilatın oluşmasını gerektiren farklı süreçleri araştırma*ktır. Güncel olarak, ekonomik antropoloji alanında ve de antropologların sorguladığı toplumlarla ilgili tarih bilgisinde kaydedilecek ilerlemelere bağlı olan bu girişim, hiç değilse bir süreliğine, devlet iktidarının doğuşunu “açıklayan” ve kendini tekrar eden değerlendirmelerin tarafısızlığına yol açabilir.

VII

Gelenek ve Modernlik

Siyasal antropoloji olgunluğa erişmek için, bugün her antropolojik araştırmanın karşı karşıya kaldığı sınamalarla yüzleşmelidir. Eski iktidar şekilleri çürüyor veya dönüşüyor, ilkel hükümetler ve geleneksel devletler, yeni modern devletlerin ve onların bürokratik idarelerinin baskısıyla sahneden siliniyor –ya da bu devletlerin yoluna dönüyorlar. Gelişmekte olduğu söylenen ülkelerin pek çoğunda, siyasal dönüşüm başladı ve sömürge nüfuzundan veya bağımsızlık hareketlerinden kaynaklanan değişikliklerin bir devamı olarak sürüyor. Bu dönüşümün süreci, pek çok vakada *dış ilişkiler* oyunu tarafından belirlenen uzun bir siyasal tarihtir. Dış etkilere ezelden beri açık olan Asya örneklerden sadece birisidir. Avrupalı girişimlerin ve kuramların (18. yüzyıl) ürünü olarak Polinezya’da, Samoa’da, Tahiti ve Havai’de “merkezi monarşiler” ortaya çıktı ve ardından da, sömürgecilerin hâkimiyeti altında ya gerilediler ya da silindiler. Siyah Afrika’da, Batı kıyılarına açılan siyasal unsurlar –bilhassa da Gine Körfezi ve Kongo bölgesindekiler– Avrupalı aktörlerle aralarındaki seküler ilişkilerden etkilendiler; içlerinden bazıları bu ilişkilerde, yıkıcı etkilere maruz kalmadan evvel güçlerini pekiştirme fırsatını buldular. Örneğin, Portekiz’le 15. yüzyılın

sonunda ilişkiler kuran Kongo krallığında, Portekiz kralının başkentteki temsilcileri, 16. yüzyılın başından itibaren kurumsal bir reform önerisinde bulundular; bu reform bir *regimento*'yla tanımlanıyordu.

En dikkat çekici siyasal değişimler, elbette yakın tarihli ilişkilerin ürünü değildir; pek çok geleneksel toplumda uzun bir dönem boyunca sahnelenmekle birlikte, bu değişimler, bugün için çok daha esaslı bir kesinlik arz etmek ve yaygınlaşmak suretiyle yapı değiştirmiş durumdadır. İşte bu sebepten ötürü siyasal antropoloji, hareket sahası olan kurumsal sistemleri dönüştüren tarihsel hareketi ve dinamik yapıları daha fazla görmezden gelmez; örgütleri ve yapıları değişime uğratan eğilimleri tespit ederken aynı anda siyasal değişimin hesabını vermeye yetkin dinamik modeller de geliştirmelidir. Siyasal antropoloji, birkaç sene önce dendiği gibi hükümetin ilkel şekilleriyle birlikte yok olup gitmiş değildir, çünkü o, çok çeşitlilik gösteren siyasal toplumlarla ve de gelenekselciliğin oldukça karmaşık tezahürleriyle bugün de karşı karşıyadır. Siyasal antropoloji, çok çeşitli tecrübeleri ele alıyor –ki bunlardan bazıları hiç bilinmemektedir– ve böylece siyasetin ve hükümet şekillerinin karşılaştırmalı bilimi haline gelmesini sağlayan bilgileri ayıklıyor, geliştiriyor.

I. Siyasal Değişimin Boyutları ve Failleri

Geleneksel siyasal sistemlerin Avrupa ve Beyaz Amerika kıtaları dışındaki dönüşümü genellikle modern sömürgecilikle veya onun yumuşatılmış bir varyantı olan bağımsızlık hareketiyle ilişkilendirilir. D. Apter sömürgeciliği “modernleştiren bir güç”, “modernleşmenin evrensellesmesini sağlayan bir model” olarak değerlendiriyor (*The Politics of Modernization*, 1965). Sömürgeci girişimler ve zorlamalardan kaynaklanan yeni örgütlenme modelleri, yapısal değişimlerin etkileri ve kopuşlar göz önüne alındığında, Apter’in iddiasının doğruluğu ortaya çıkar. Bununla birlikte, bu genel tespitin yerine sömürgecilik durumunun *doğrudan siyasal sonuçlarını* açığa çıkaran daha detaylı bir analiz koymak gerekir. Bu

fenomenlerin adeta uç verdiği sömürgeleştirilmiş Afrika referans alınarak, beş temel karakteristiği yakalamak mümkündür.

a) *Geleneksel siyasal birliklerin yozlaşması*: Sömürgeleşmenin tesadüflerine göre çizilen sınırlar, istisnalar bir yana, Afrika tarihi boyunca tesis edilmiş olan siyasal sınırlarla veya kültürel benzerliklerin tanımladığı topluluklarla çakışmaz. Kadim Kongo Krallığı bu açıdan en manidar örneklerden biridir; çünkü krallığın kontrol ettiği ve yüzyıllardır örgütlediği topraklar, sömürgeci paylaşım sırasında bölünmüş, modern iki Kongo ve mağlup başşehirin bulunduğu Angola olmak üzere parçalara ayrılmıştır. Ve tarihten miras kalmış anılar, özellikle bugün kaybedilmiş birliğe yeniden kavuşma nostaljisini sürmesini sağlamaktadır.

b) *Depolitizasyon yoluyla bozulma*: Geleneksel siyasal birlik, (Eski Dahomey Krallığı örneğinde olduğu gibi) sömürgecilerin yerleşimine muhalefeti yüzünden yok edilmemişse şayet, kayıt ve şart altında bir varoluş içine hapsediliyordu. Sömürgeleştirme, her türlü siyasal sorunu, idari yetkilere ilişkin *teknik* bir soruna dönüştürdü. Sömürgecilik, kolektif hayatın her türden tezahürünü, kendi egemenliğini tehdit eder veya sınırlar görünen her tür girişimi hapsedti; bu noktada, yerel siyasal topluluğun yahut tahakkümü örgütleyen sömürgeci rejimin şekli önemli değildir. Sömürgecilik durumu çerçevesinde, gerçek siyasal hayat ya kendini kısmen yasadışı bir şekilde ifade eder yahut da tam bir aktarımdan geçerek dışa vurur. İlk duruma örnek, idari açıdan tanınan otoritelerin *ikiliğidir*; bu ikilik, perde arkasında kalmakla birlikte etkin olan otoriteler tarafından tanınır ve ortadaki yöneticiler bu ikiliği kendi icraatları önünde bir engel olarak görürler. Siyasal nitelikteki tepkiler, dolaylı yoldan da verilebilir ve ifade imkânı bulabildikleri yerlerde, örneğin 1920'den sonra çoğalan yeni dini akımlarda, mesihlik ve peygamberlik hareketlerinde veya siyasal görünümünden yoksun gelenekselcilik ve yeni gelenekselcilik kisvesi altında ortaya çıkarlar. Sömürgeler, büyük bir stratejik beceriyle, genellikle sömürgecilerle kendilerini ayıran kültürel uçurumdan faydalanmayı bilirler.

c) *İktidarı geleneksel yollardan sınırlandıran sistemlerdeki kopma*: Sömürgeci yönetimlerin sadece varlıkları bile, iktidar ve ka-

muoyu arasındaki ilişkileri, yönetilenlerin rızasını sağlayan ve özellikle de kutsal olanı devreye sokan mekanizmaları bozulmaya uğrattır. Yönetenler ancak dentim altında hareket edebilirler ve kendi tebaalarına karşı daha az sorumlu hale gelirler; halkın sözcüleri –Gana’daki Ashanti’lerin şefleri nezdinde aracılık yapan kişilere benzer türden sözcüler– işlevlerini yitirir. Egemenlerin elindeki iktidar daha keyfi ve çok daha sınırlı bir iktidar haline gelir ve sömürgeci iktidarın rızası, yönetilenlerin rızasından daha mühimdir. Yönetilenler ise tersine, geleneksel otoritelerin bazı kararlarına karşı çıkmak için, yabancı yöneticilere başvurmayı deneyebilirler. İlişkiler her şekilde bozulur ve karşılıklı mükellefiyetlerin tanımı bulanıklaşmaya başlar.

Sömürgeciliğin sebep olduğu ekonomik, toplumsal ve kültürel dönüşümler, yine benzer türden, dolaylı sonuçlara da sahiptir. Soga ülkesindeki (Uganda’daki) siyasal durumu analiz ederken L. Fallers, şeflerin itibarının, iktidarlarının koşullu karakterine bağlı olarak nasıl düşüşe geçtiğini, ekonomik konumlarının nasıl zayıfladığını ortaya koyar. Yine Fallers, tersine, bürokratikleşmiş şefler ile köylüler arasında toplumsal bir mesafe tesis edildiğini gösterir –söz konusu şefler, özgül bir alt kültüre sahip olan elitlerdir. Sonuç: İktidarın suiistimaline karşı çıkan geleneksel vasıtaların kötü işleyişinden kaynaklanan bir otokratizm öylesine güç kazanır ki, sömürge yönetimi, farklı derecelerden şeflerden oluşan bir “resmi konsey” kurmak durumunda kalır (*Bantu Bureaucracy*, 1956). Bu örnek, eski siyasal örgütlenmenin resmi devamlılığının ne kadar yanıltıcı olabileceğini gösterir: geleneksel modele gerçekten uymaya devam edenler, sadece köy topluluklarının başında bulunan alt tabakadan şeflerdir.

d) *İki iktidar ve otorite sisteminin uyumsuzluğu*: Max Weber’in sosyolojisini takip ettiklerini söyleyen politist/siyasalcı antropologlar, sömürge iktidarının tesisinde, “patrimonial” türden bir otoriteden bürokratik otoriteye geçiş sürecinin başlangıcını görürler. Sömürge olma durumunun, *şahsilik* niteliğine sahip doğrudan tabiyet ilişkilerini yürüten ve kuvvetli bir kutsallık atfedilen geleneksel bir sistem ile daha az şahsi ilişkiler tesis eden, bürokrasi üzeri-

ne kurulmuş modern bir sistemin bir aradalığını getirdiği doğrudur. Her ne kadar iki sistem de meşru olarak kabul edilse de, doğaları gereği, aralarındaki kısmi uyumsuzluk baki kalır. L. Fallers, Soga'lar örneğinde, biri geleneksel diğeri modern olan bu iki sistemin bir aradalığını doğuran stratejileri ve sapmaları göstererek bu uyumsuzluğu açığa vurur. Birinde düzene bağlılık demek olan şey, öbüründe hamicilik haline gelir, bunun sebebi de şahsi ilişkiler ağı ve kadim dayanışma şekilleridir; üstelik kişiler, duruma ve çıkarlarına göre bu iki sisteme de başvurarak bir tür “ikili oyun” oynamaya imkânına sahiptir. Bu gözlemlerin de ötesinde Fallers, sömürgecilik dönemi boyunca işleyen idari-siyasi örgütlenmenin karmaşık ve bileşik yapısını ortaya koyar. Fallers, üç hükümet ve idare sisteminin birbiriyle rekabet halinde varolduklarını da açığa çıkarır: sömürgecilik sonucu ortaya çıkan sistem ile gelenek tarafından yürütülen sistem, nispi bir uyumsuzluk içindeyken, bunların gizli artıkları, akrabalığa ve kabilelere ilişkin düzenlemelerle ortaklık içindedir. İlk iki sistem kırılğan bir şekilde bir arada varolurken, sömürgeci idare, geleneksel hükümet şeklini kelimenin Weberci manasında rasyonelleştirmeye çalışır; bunu da söz konusu sistemi bürokratikleştirerek ve vergilerle, ücretlerle ve hizmetlerle ilgili kesin düzenlemelere başvurarak yapar. En eski sistem olan kabile sistemi ise, yenilikçi güçlere en kuvvetli direnişi göstermeyi sürdürür; ve Fallers'e göre bu sistem, ortadan kalktığında her türden modernleşme girişiminin başarıya ulaşabileceği bir “büyük engeldir”.

e) İktidarın kısmi dünyevileşmesi: Sömürgeciliğin bütün sonuçları, siyasal yetkileri üstlenmiş kişilerin kuşandıkları iktidar ve otoriteyi zayıflatmaya katkıda bulunur. Bunlar kadar belirleyici olan bir başka etki daha göz önünde bulundurulmalıdır. Krallığın ve şefliğin kutsallığını kaybetmesi, her ne kadar vakalara göre değişen derecelerde seyretse de, daima işleyen bir süreçtir. Şeflerin ve hükümdarların iktidarı, eski törensel süreçlerden ziyade, bu iktidarı denetleyen, kimi zaman ise ona karşı çıkabilen sömürgeci hükümete referansla meşru hale gelir. İktidar, her türden hâkimiyet işlevine zorunlu şekilde raptolan güçlerin veya tanrısallığın, ataların kutsanması olgusunun tek başına sahibi değildir artık. Ashan-

tili (Ganalı) şeflerin durumunu ele aldığı incelemesinde K. Busia, geleneksel dini onamanın zayıflamasına, siyasal otoritelerin iktidar kaybının eşlik ettiğini gösterir.¹ Ve yaşanan bazı olaylar –1960’da Ruanda’da olduğu gibi– halen kutsal addedilen kralların da alaşağı edilebileceğini gösterir.

İktidarın kutsallığını yitirmesi, yanıltıcı bir paradoksla, dışarıdan gelen dinlerin ve misyonerlerin etkisinden de kaynaklanır; nitekim bunlar, şeflerin ve hükümdarların sembolü ve çoğunlukla da koruyucusu oldukları ruhani birliği parçalarlar. Böylece de, bürokratik gelişimle aynı yönde işleyen bir etkiyle, siyasal alanın *laikleşmesine* katkıda bulunurlar. Siyah Afrika’daki köylü toplumları bu türden bir laikleşmeye hazırlıklı değildirler. Bu süreç, ortaya karizmatik şefler çıkartan modern dini hareketlerin lehine iktidarın yeniden kutsallık kazanmasına yol açmış girişimleri anlamaya da yardımcı olur.

Afrika’daki modern sömürgeciliğin *doğrudan* siyasal yansımalarını tanımlayan bu nitelikler, diğer kıtalarda, sömürgeci zorlamalara daha güçlü karşı koyabilecek (tarihten gelen veya kültürel ve teknik donanımdan kaynaklanan) silahlara sahip olan ülkelerde de mevcuttur. Birinci Vietnam savaşının sosyolojik bir çözümlemesini yapan P. Mus’un iddiası da budur.² Bu vakada söz konusu olan, “yüzyıllar boyu süren anlaşmazlıklarla, devrimler, entrikalar, direnişler ve fetihlerle” şekillenen, her tür tarihsel istikrarsızlığa maruz kalmış bir siyasal toplumdur. P. Mus, biri monarşik diğeri sömürgeci olan iki idare ve hükümet sistemi arasındaki kurnaz kavgayı büyük bir incelikle tasvir eder: “Temsiliyet gücü pek düşük insanlar”ın ardında gizlenip keyfi kararlar alan köylerin ve örfi şeflerin sergiledikleri sapmalar, gerçekte sömürge iktidarı tarafından yönlendirilen soylu meclislerinin direnişi... P. Mus, geleneksel hükümetin maruz kaldığı vesayet, onun “göğün vekili” olarak elinde bulundurduğu “uhrevi iradeyi” ifade etme kapasitesinden yana kuşku uyandırdığını gösterir. Bu durum, derin dönüşümler imkânına kapı aralayarak, rekabet halindeki siyasal girişimlerin yolunu açar. Buradan hareketle P. Mus, köylüleri yoldan çıkaran ve yöneticilere mesuliyetlerini unutturan dünyevileşmenin altı-

nı çizer: “Kainatın anlamı ve insanların yazgısını yükümlülükleri arasına koyan hiçbir devlet dini” artık köylü toplumu kuşatmaz; idare anlayışı olduğu gibi dünya kavrayışı da laikleşir; yöneticiler, “Kainatla uyumu kaybettikleri için” doğal felaketlerden yana mesuliyet almazlar. Aktif siyasal hayat –yani sömürgecilerin kurduğu ortaklaşa egemenliğe dayanan idareyle yetinemeyen siyasal hayat– bu durumda kendini yeni araçlarla ifade etmeye çalışır; bu araçlar da henüz modern siyasal hareketin araçları olmaktan uzaktır. Aktif siyasal hayat, gelenek kisvesi altında ve dini-siyasi tarikatlar çerçevesinde iş görür; bu tarikatlar, “tam manasıyla ikame dinler” yaratır ve kendi yandaşlarına “militan bir tavır” aşımlarken, serpilip gelişirler. Demek ki, Vietnam örneğinde ortaya çıkan bu süreçler, daha derin bir tarihsel yapıya ve daha karmaşık bir kültürel arka plana sahiptir ve bunları ortaya çıkarmak, Afrika’daki sömürge örneğine göre daha zordur. Başka bağımlı toplumları konu alan karşılaştırmalı analizler de benzer sonuçlara ulaşacaktır.

Sergilediğimiz bu eğilimlerin genel bir niteliği vardır, çünkü sömürgeleşmiş toplumların pek çoğunda yaşanan siyasal değişimin yönünü ifade etmektedirler. Bununla birlikte, geleneksel siyasal sistemler çeşit çeşit olduğundan, bu sistemlerin sömürgecilik tarafından tetiklenen dönüşümlere verilen *ayrım*sal tepkileri ne ölçüde temsil edebildiklerini sorgulamak gerekir. “Devletsiz” toplumların ve “devletli” toplumların, ithal edilen idari sistemlere uyum sağlama kapasiteleri, genellikle bu türden bir sorgulamaya temel oluşturan ölçüt addedilir. Şayet bu ayrımı kullanırsak –ki her iki türden ilkel siyasal toplumlar köklü bir şekilde birbirinden ayrılamayacakları için tartışmalı bir ayırımdır bu–, devletsiz toplumların alımlamaya daha yatkın oldukları görülür. Birbirini destekleyen bazı iddialar kadar, yakın tarihli kimi gelişmeler de bu tezi doğruluyor. “Devletsiz” toplumlar, modern bürokrasiye karşı koymaya kabil bir hiyerarşiye sahip ilkel bir idareden bile yoksundurlar ve bu yüzden de bürokratikleşmeye daha açıktırlar. Bu toplumlar genellikle, siyasal rollerle dini rolleri ayırmıştır; halbuki iktidarın merkezi olduğu toplumlarda dini ve siyasal statüler çoğunlukla işbirliği içinde veya mukaddes krallıklarda olduğu gibi iç içe geçmiş

haldedir. Kutsalın kendine ait geniş bir alanı muhafaza ettiği toplumlarda, bürokratik laikleşme ve dünyevileşme, mukaddes kraların ve bağlularının korktukları türden yıkıcı etkiler doğurmaz. Ayrıca bu toplumlarda eşitlikçi değerlerin, hiyerarşik değerlere üstünlüğü olduğundan, herkes için eşitlik vaadeden bir idarenin tesisi, temel kültürel yapıyla ters düşen bir şey değildir.³

Mantıksal analizin verileri bunlardır. Bu veriler, Afrika sahasından toplanan olgularla doğrulanmalıdır. Düzenli bir anarşinin yaratıcısı olan Gabonlu Fanglar ile uzun bir devlet mirasına sahip Kongoluların kıyaslanması, bunların, aynı sömürge durumuna gösterdikleri tepkilerin farklılığını gözler önüne serer. 40'lı yıllarda Fanglar, toplumsal bir yeniden yapılanma girişiminde bulundular; bu girişim onları kabile sistemine yeni bir canlılık getirmeye yöneltti. Fanglar bunu, özellikle de kabilelere aidiyetleri yeniden gündeme getirerek, köyleri dönüştürerek *ve de* sömürgeci yönetim sistemini, sömürgeci hiyerarşiyi kaba bir şekilde taklit eden bir bürokrasi kurarak yaptılar. Fanglar sömürgeci hâkimiyete karşı çıkarken, bir yandan da sömürgecilik tarafından getirilen kimi modernleşme araçlarını kabul ettiler. Kongolular, her ikisini de reddettiler ve her ikisine de muhalefet ettiler. Çok erken bir tarihte, 1920'ye doğru, Kongolular ayrılıklarını ilan ettiler ve kendi özerkliklerini geri kazanmaya çalıştılar. Toplumsal yeniden yapılanma çabaları, benzersiz bir yol izledi: Bu girişimler, sonunda bir kabile bürokrasisine değil, yerel kiliselerin kurulmasına yol açtı. Bu kiliseler, temel kutsiyet bağlarını yeniden tesis etti, yeni bir yerel iktidar formu ortaya çıkardı, yeniden işlemeye başlayan toplumsal entegrasyon mekanizmaları yarattı. Bu dini yenilikler sayesinde Kongolular, ulusalcı hareketin başlatıcıları olarak ortaya çıkabildiler ve bağımsızlığın serbest bıraktığı siyasal güç oyununda bu etkin kurumların bütün ağırlığını çekebildiler. Kongolular, Fanglar gibi, sömürgeci idare modelini kendi toplumlarını ıslah etme projesine dahil etmek yerine, sömürgecilikten kaynaklanan krize bir tür cevap buldular. Bu kriz, daha Kongo Krallığı zamanından bu yana, bilhassa da 18. yüzyılın başından beridir kendini dayatan bir krizdi.⁴

Hâlâ yaşamlarını sürdürmekte olan kimi geleneksel Afrika devletlerinin maruz kaldığı yakın tarihli değişimler, bu devletlerin modern uyum süreçlerinin bazı dar sınırlar içinde kaldığını, bu sınırların ötesinde ise bizzat rejimin kendini tehdit altında hissettiğini gösteriyor. Bu bağlamda, D. Apter tarafından tanımlanan “modernleştirici otokrazi” (*modernizing autocracy*) tipi, çağdaş siyasal toplumların ancak çok az bir kısmını açıklama riskiyle karşı karşıyadır (*The Political Kingdom in Uganda*, 1961). Ruanda’da, kraliyet iktidarına yapılan muhalefet, Kasım 1959’da bir köylü ayaklanmasıyla sonuçlanır. Bu ayaklanma, “ilerlemeci demokratikleşme”yi her alanda sarar ve 1961’de Cumhuriyetin kurulmasına yol açar. Buganda’da (Uganda), hükümdarın kraliyet çerçevesinde elinde tuttuğu geleneksel iktidar ile, Uganda devleti düzeyinde kurulan modern iktidar arasındaki uyuşmazlık, 1966 yılında, ciddi bir siyasal kriz vesilesiyle açık bir uzlaşmaz çelişkiye dönüşür. Kriz, kralı kaçmaya ve sürgüne zorlayan kısa bir iç savaşla neticelenir. Aynı yıl Burundi’de, tahtın varisi genç bir prens tarafından başlatılan monarşik sistemi modernleştirme girişimi, kısa sürede başarısızlıkla sonuçlanarak darbenin yolunu açar. Darbe sonucunda iktidar yüksek bir memura verilecek ve rejim değişikliği gerçekleşecektir. Doğu Afrika’daki göller bölgesinde bulunan geleneksel devletler, ardı ardına sallanır veya yıkılır; modernleşme süreci son noktada onların zararına işlemiştir.

Burada andığımız krizler, sömürgeciliğin ve sömürgecilikten kurtuluşun sadece *doğrudan* siyasal sonuçlarını ortaya çıkarmakla kalmaz, aynı zamanda bu süreçlerin *dolaylı* siyasal yansımalarını da dışa vurur. Ruanda’da asırlardan beri varolan monarşinin reddinin ardından, ikisi de kurucu fakat birbiriyle eşit olmayan iki büyük grup arasında bir hesaplaşma meydana geldi: Köylü çoğunluk, önce “içeride sömürgecilikten kurutulma” talebinde bulunarak, ve ardından da bağımlılığın yerine şiddeti koyarak aristokrasie karşı çıktı. Sömürgeciliğin sonucu olan kültürel ve sosyal dönüşümleri takiben, ilkel biçimiyle bir sınıf savaşı ortaya çıkabildi; eski Ruanda toplumunu karakterize eden temel eşitsizliklerin reddini, geleneksel iktidarın ve onun faillerinin reddi izledi. Ve bu çift

yönlü muhalefet, köylüler söz konusu olduğunda, bürokratik ve modern hükümet sisteminin kabulünü kolaylaştırdı.

Sömürge işgali sırasında başlayan modernleşme süreci, siyasal hareketleri ve örgütlenmeleri toplumsal tabakalaşmadaki değişiklik vasıtasıyla, *dolaylı* şekilde etkiler. Modernleşme süreci, etnisitelerin dar çerçevesi dışında kurulan toplumsal sınıfları üreten güçleri yürürlüğe sokar. Siyah Afrika’da, sömürgecilik dönemi boyunca genel olarak beş toplumsal tabaka ortaya çıkar. Hem net bir şekilde –genellikle isimleriyle de– birbirinden ayrı, hem de düzenli olan bu tabakalar, sömürgeci iktidarın faillerini siyasal ve ekonomik formları içinde; Batılılaşma yanlılarını “okumuş elitler” olarak; zengin tarım işletmecileri, tüccarlar, küçük girişimciler ve ücretli çalışanları ise profesyonel gruplar altında örgütlenmiş (veya örgütsüz) olarak sınıflandırır. “Ortak çıkarlar, bu toplumsal tabakalardan bazılarını bağdaştırmaya çalışır, ve tepki yoluyla da, içlerinden en kötü durumda olanlarda bilinçlenme yaratır. Böylece bürokratik bir burjuvazi, ekonomik bir burjuvazi ve henüz sayıları epey az olan bir işçi sınıfı şekillenmeye başlar.”⁵ Sömürgecilik durumu, bu dinamizi iki şekilde yönlendirir: Bir yandan toplumsal sınıfların oluşumunu frenlerken bir yandan da özerklik talebi ifade edilmeye ve örgütlenmeye başlar başlamaz oluşmaya yüz tutan sınıflar arasındaki keskin çelişkileri sınırlayan bir muhalefet “cephe-si” yaratır. Bağımsızlık bir kere elde edilince, siyasal hayattaki donukluk çözülmeye başlar, çünkü bağımsızlık, sınıfların kendilerini ifade etmesine daha uygun koşullar yaratır ve iktidar mücadelesinin kızışmasını mümkün kılar. Yine de durum basitleşmiş değildir. İçinde bulunulan durum, ekonomik bir geri kalmışlıkla ve bağımlılıkla nitelenir ve bu da, toplumsal sınıfların farklılaşmasını engellemek eğilimindedir. Üstelik üretim ilişkileri (hatta en modernleri bile), Siyah Afrika’da henüz, Batılı toplumlardaki gibi belirleyici role sahip değildir. Dolayısıyla açıklamayı siyasal verilerde, yani iktidarla geliştirilen ilişkiler düzeyinde aramalıyız: İktidara ulaşma çabası –ve onun doğurduğu mücadeleler–, tam manasıyla tesis olmuş tek sınıfın, yani yönetici sınıfın kuvvetlenmesine yarar. Ekonomiye etki eden şey iktidara katılımıdır; tersinden ziyade geçerli

olan budur. Bu açıdan, genç ulus devletin geleneksel devlete çok benzer boyutları vardır, nitekim sosyal statüyü belirleyen, ekonomiyle ve maddi güçle ilişkinin şeklini belirleyen şey devlet aygıtı karşısında sahip olunan konumdur.

Güneydoğu Asya’da, benzer dönüşümler ortaya çıkabilmiştir. Birmanya en öğretici örneklerden biridir. Birmanya, bağımsızlığını kaybettikten sonra, 1885’te geleneksel yönetim biçimini de yitirerek sömürge yasalarına tabi olmuştur. Sömürgeciliğin doğrudan siyasal sonuçları son derece hoyrattır: Birmanya krallığının ortadan kalması ve ülkenin, Hindistan’da uygulanan idari sisteme dahil edilmesi; diğer etnik gruplar ve “azınlıklar” yararına baskın etni-site olan Birmanlara uygulanan müsadere; devlet ve dinin ayrılması ilkesinin uygulanmasıyla birlikte siyasal hayatın kutsallıktan arındırılması; siyasi-idari birimlerin, sınırlarının değiştirilmesi ve sömürge yönteminin tesisi yüzünden yozlaşması; örfi hukuk kertelelerinin ve uzlaştırma mekanizmalarının zayıflaması. Birmanya örneğinde, daha önce tasvir ettiğimiz sürecin en uç noktasıyla karşılaşırız. Dolaylı siyasal etkiler de daha az bariz değildir. Birmanya ikili bir sömürgeleştirmeye maruz kalmıştır: Bu sömürgeleştirmenin failleri İngilizler ve onların Hindistan’dan ithal ettikleri muhtelif faillerdir; bu sonuncular Birmanyalılar açısından, ekonomik olsun idari olsun modern bir faaliyet düzeyine kavuşma anını geciktirmişlerdir. 1948’de bağımsızlık elde edildiğinde, yüksek düzey memurların sadece küçük bir kısmı Birmanyalıydı. Sömürge dönemi yine de, bir yönüyle etnik çerçeveden kopmuş yeni bir toplumsal katmanın oluşumunu tetikledi. Çapça sınırlı ve bilhassa da eski baskın etnik grubun dışından devşirilmiş bu toplumsal katman, ordu ve idareye katılımlar yoluyla şekillendi. Yerel ücretliler, Hindistan’dan getirilen işgücüyle rekabet içinde, yavaş yavaş yapılandı. Bununla beraber, en belirleyici değişimler tarım sektöründe oldu, zira sömürgeciler, geleneksel toprak hukuku sistemini altüst etmişlerdi: Sömürgeciler, bir toprak mülkiyeti yarattılar, gayrimenkul ticaretini kolaylaştırdılar ve bir ipotek hukuku tesis ettiler. Üstelik, ülkedeki eşitsiz ekonomik gelişme sebebiyle, delta bölgesi yararına diferansiyel rant açığa çıktı ve katlandı. Toprak sahiplerin-

den –ki bunlardan bazıları oy kullanmıyordu– ve tefecilerden meydana gelen bir toplumsal katman giderek genişledi ve yerel “girişimciler”den oluşan dar bir grup da bunlara eklendi.

Bağımsızlık elde edildiğinde, sömürgecilere muhalefetten kaynaklanan birlik çöker. İçerideki kopuşlar ve uzlaşmaz çelişkiler bütün netliğiyle ortaya çıkar: Bu kopuşlar ve çelişkiler, modernleşmeye eşitsiz oranda açık etnisiteler arasında; (gerileyen fakat yok olmayan) geleneksel iktidarlar ile modern iktidar arasında; şekillenmeye başlayan toplumsal sınırlar arasında varolur. Yeni hükümetin denetiminden kaçan geniş sahalar söz konusudur; siyasal mekanizmalar çok hızlı bir şekilde tıkanır; idare kötü işler ve bürokratik mevkiler, şahsi ekonomik çıkar arayışında kullanılır. Bağımsızlıktan on sene kadar sonra, 1958’de kısa bir “yeniden düzen sağlama” dönemi için ordu müdahale eder. Modern siyasal sistem, henüz denge noktasına ulaşmış değildir. Farklı etnik aidiyetler yüzünden parçalanmış olan köylüler, pek de ısınamadıkları uzak bir iktidar karşısında çekingen kalırlar. Doğmakta olan işçi sınıfı ve sayıca zayıf olan girişimci burjuva, iktidar üzerindeki baskılarını arttırmaya çalışırken, yönetici sınıf, neden olduğu mücadeleler vesilesiyle kendi ayırıcı çizgilerini daha da belirginleştirir. Sömürgeciliğin ve sömürgecilikten kurtuluşun etkileri üst üste yığılır: sömürgeciliğin etkisi, eski iktidar odaklarını, modernist bir boyutta tekrar yapılanamayacakları kadar çok geriletmiştir; kurtuluşun etkileri ise, yeni bir toplumsal tabakalaşmayı modern siyasal faaliyetin *yegâne* faili haline getirebilecek değişimleri, siyasal etnik limitlerin ötesinde ve yeterli yoğunlukta henüz üretememiştir.⁶

Somut durum analizlerini ve örnekleri daha fazla uzatmadan, toplumsal tabakalar dinamiği ile siyasal modernleşme dinamiği arasındaki ilişki sorununa, teorik bir yaklaşım sunma çabalarını geliştirmek yerinde olacak. Bu çabalar arasında en yenilerinden biri D. Apter’in 1965’te yayımlanan *The Politics of Modernization*’da ortaya koyduğu girişimdir. Apter, modernleşmenin en doğrudan yansımasının, yeni sosyal rollerin ortaya çıkışı olduğu tespitinden hareket eder: Geleneksel addedilen rollere, bunlar arasından kimilerinin kısmi bir değişikliğe uğraması şeklinde anlaşı-

lan “uyumlayıcı” roller ve “yenileyici” roller eklenir. Bu üç tür rol, az ya da çok şiddetli olabilen bir uyumsuzluk ilişkisi içindedir. Bundan başka D. Apter, modernleşmekte olan toplumlarda sıklıkla bir arada varolabilen üç toplumsal tabakalaşma şeklini ele alır: Kastlar sistemi (ki geniş anlamıyla düşünülür, zira bu sistem, ayrılmış kültürler ve ırklar barındıran toplumlarda görülür), sınıflar sistemi ve de bireyler arası rekabetin şiddetli bir şekilde dış vurulduğu statülü hiyerarşiler sistemi. Bahsettiğimiz üç rol türü, bu tabakalaşma sistemlerinin her birinde mevcuttur ve aynı toplumsal tabakalaşma kategorisi içinde, bir roller çatışması doğabilir: bu çatışma hem bir kategoriden diğerine benzer roller arasında, hem de bu üç kategoriye göre kurulmuş gruplar arasında olabilir. Bu çatışmalar, farklı çıkarları ve farklı değerler arasındaki zıtlığı dışa vurur. Çatışmalar yoğunlaştığı andan itibaren, çözüm siyasal sahada aranır; yani ya farklı roller arasındaki rekabeti düzenleyen bir rejim çerçevesinde ya da ihraç yoluyla iş gören ve toplumda bütüncül ve zoraki bir yeniden örgütlenme sağlayan bir rejim çerçevesinde...

D. Apter tarafından geliştirilen terminolojiye göre, ilk çözüm, uzlaştırıcı denilen sistemlerin (*reconciliation system*) özelliğidir; ikincisi ise devindirici denilen sistemlerin (*mobilization system*) özelliğidir. Bu son sistemde, ekonomi devlet aygıtına tabidir; tek parti modernleşmenin aygıtı haline gelir; toplumsal roller ve tabakalaşma, köklü bir dönüşüm politikasının hedefidir. 1949’dan beri sürekli devrimler yaşayan Çin –ki en zorlayıcısı “kültür devrimi”dir– bu tip sistemin en uç noktadaki örneğidir. Uzlaştırıcı denilen sistemde, rollerin ve tabakalaşma türlerinin çeşitliliği muhafaza edilmekle birlikte, “modern kesim”in genişlemesi siyasal eylemle, ekonomi ve eğitim vasıtasıyla sağlanır. Gruplar açık rekabet halinde kalırken, toplumsal tabakalaşmadaki değişimler her bir grubun iktidar üzerindeki baskısı sonucu gerçekleşir. Böylece sistem, “hamiler” türeten yozlaşmanın, siyasal istikrarsızlık veya donukluğun tehdidi altındadır. Modernleştirici otokrasiler (*modernizing autocracy*) daha çok bu sisteme yakındır ve askeri oligarşiler bu tipin en sık görülen türüdür.

D. Apter'in, bilhassa da sömürge dönemini takip eden değişim koşullarına uygulanan bu analizi, sömürgeciliğin ara ara ortaya çıkan etkilerini yeterince hesaba katmadığı ve basitleştirici modellerle başvurduğu ölçüde kusurludur. Bu analiz, gelenek ile modernite arasındaki ilişkiler dinamiğini sistematik bir şekilde de incelemes; halbuki bu dinamikte belli bazı analogiler vardır. Ekonomik belirlenimlerin zayıf olduğu, hiyerarşilerin ve toplumsal rollerin öncelikle başka etkenlere, bilhassa da siyasal ve dini etkenlere tabi olduğu geleneksel toplumlarda, bu rol ve hiyerarşilerin az çok dengeli düzenlenimi genellikle siyasal alanda gerçekleşir. Modernleşme yolundaki toplumlarda, siyasetin başatlığı ön planda olmayı sürdürür; ve bunun görünür iki sebebi vardır: Siyasi-idari iskelet, modern ekonominin kurulmasından çok daha önce, ulusal düzeyde yerleşmiştir; ve bu yapı, muhtelif sosyal grup ve tabakaları birbirine bağlayan temel aygıttır. Durumdaki bu benzerlik, geleneğin hâkim olduğu alanlardaki kimi "siyasal modelleri", modern kesimlere aktarma imkânını kısmen de olsa açıklıyor. Bu benzerlik ayrıca -D. Apter'in vurguladığı gibi- modernleşme süreci içinde siyasal aygıtın, toplumsal tabakalaşmanın temel formlarını belirlemeyi sürdürdüğüne de işaret eder. Nitekim bu formlar, bağlı oldukları yönetim sistemiyle karşılıklı ilişki içinde olmayı sürdürür.

2. Gelenekselcilik ve Modernlik Dinamiği

Yakın tarihli araştırmalar, geleneksel sistemlere ve gelenekselciliğe herkesçe atfedilen nitelikleri sorgulamaya tabi tuttu. Bu araştırmalar siyasal antropolojiyi, gelenek ile "immobilizm"i özdeşleştirmekten sakınmaya ve geleneksel toplumun "dinamik boyutlarını" tespit etmeye yöneltir. Gerçi geleneksel toplumlarda birtakım süreçler, değişim karşısında frenleyici bir rol oynar ve yenileşme, varolan formlara ve cari değerlere dayanılarak gerçekleştirilmek durumundadır; ama buna rağmen bu toplumlar, kendi geçmişleri içinde hapsolmak zorunda değildirler.

Gelenekselcilik kavramı belirsizliğini koruyor. Modernlik bir kopuş gibi algılanırken, gelenekselcilik bir *süreklilik* olarak görü-

lüyor. Gelenekselcilik çoğunlukla, *ezeli* normlara uymak olarak tanımlanıyor. Bunlar, başat ideolojinin veya mitin doğruladığı ve meşrulaştırdığı, geleneğin çok çeşitli usuller kullanarak kuşaklar boyu aktardığı normlardır. Bu tanımın bilimsel bir elverişliliği yok. Aslında kavram, ancak gelenekselciliğin muhtelif güncel yansımalarını ayrıştırdığımız taktirde kesin olarak belirlenebilir. Bu yansımaların ilki –ve bu sıfatın gündelik kullanımına en çok uyanı– *köktenci gelenekselciliğe* tekabül ediyor. Bu tür gelenekselcilik, değerlerin ve geçmiş tarafından en çok himaye edilen toplumsal ve kültürel düzenlemelerin korunmasına çalışan bir gelenekselciliktir. Hint toplumunda, kast sisteminin ve onu yaşatan ideolojinin dayanıklılığı, onu modernliğe bağlayan muğlak ve çok biçimli ilişkiler bir yana, bu muhafaza edici gücün göstergesidir. Gerçekten de, bu sistem içinde değişimler gerçekleşse de, sistemin kendisi bütüncül olarak değişmez, çünkü bu durumda, dönüştürücü faillerin çabasının karşısına kırsal Hint toplumunun yapısı dikilir.⁷ Şekli gelenekselcilik, genellikle ilkiyle bir arada varolur. Bu gelenekselcilik türü, sosyal ve kültürel çerçevenin, kurumların devamıyla birlikte yürür, ama bunların içeriği de değişir: Geçmişten devralınan mirastan sadece bazı araçlar muhafaza edilir, amaçlar ve işlevler ise değişmiştir. Sahra'nın güneyindeki sömürge yerleşim bölgelerinden doğan Afrikalı şehirlerle ilgili bir araştırma, geleneksel modellerin şehir ortamına aktarıldığını; ve böylece şekillenmekte olan yeni bir topluma asgari bir düzen getirildiğini gösterdi. Sömürge egemenliği dönemi boyunca, *direnmeçi gelenekselcilik*, reddetme tepkilerini örtmeye yarayan bir kamuflaj veya koruyucu bir kalkan vazifesi görmüştür. Sömürgecilerin gözünde, nüfuz altına alınan kültürün temelden farklı oluşu, direnmeçi gelenekselciliğe tuhaf ve pek de anlaşılmayan bir boyut verir: Değişime uğrayan veya yeniden hayata katılan gelenekler, bağımlılık ilişkilerini koparmayı hedefleyen girişimler ve muhalif çıkışlar için verimli bir zemin teşkil eder. Bu süreç en sık dini planda işler: Kutsalın geleneksel temsili, modern siyasal açılımları maskeler. Sömürgecilik döneminin ertesinde, *sabte-gelenekselcilik* olarak nitelendirebileceğimiz yeni bir fenomen ortaya çıkar. Bu durumda, manipüle edilen gelenek, yeni

toplumsal gerçekliklere anlam verme aracı haline gelir; veya aynı şekilde modernist cepheden kopuşu gösteren bir başkaldırının ifadesi olur.

Bu tür gelenekselcilik daha ileri bir analizi ve bir örneklendirmeyi gerektiriyor. J. Favret'nin, Cezayir'de bağımsızlık sonrası ortaya çıkan iki köylü hareketine hasrettiği yakın tarihli çalışması, bu bağlamda manidar bir örnek sunuyor.⁸ “Devlet karşıtı bir gelenek”in mirasçısı Aures’li köylüler, “parçalı” topluluklarının merkezi iktidarına boyun eğmeyi reddetme şeklinde sık sık gündeme gelen bir ayaklanma dönemi –*siba*– yaşarlar. Bağımsız hükümet karşısındaki talepleri ise bir nevi karşı yönde gerçekleşir: Köylüler yerel yönetimleri ve modernliğin araç ve göstergelerinin bölgelerindeki yavaş yayılımını protesto ederler. Bu amaçla geleneksel siyasal mekanizmalara başvururlar. Sahip oldukları imkânlarla, modernleşme talepleri arasındaki farkı kapatmaları için otoriteleri zorlamaya çalışırlarken, “aşırı modernlikten” ötürü ayaklanırlar. Küçük köyler, yönetimle bağlarını keserek siyasal olarak yönetimden ayrılırlar, ve imanın savaşçıları, *mücahitlerle* özdeşleştirilen ayrılıkçı şahıslar, “devletin dikkatini çekmek” için şiddete başvururlar. Gelenekselcilik bu durumda, geleneğe ters düşen amaçlara ulaşmak uğruna yeniden doğar. Kırsal alanların ve yerel güçlerin, bağımsızlığı takip eden aylar boyunca örgütlendiği Kabilî’de durum çok daha farklıdır; sahte gelenekselcilik, bu vakada, *semantik* diyebileceğimiz bir işlev üstlenerek yeni siyasal formalara anlam kazandırır. Bu durumda söz konusu olan sadece Berberilerin demokratik fikirlerini ya da Kabilî’nin tikelciliğini tatmin etmek değildir. Soyut görülen ve tarihsel gelenekle beslenmeyen bir devlete ne şekilde bağlı olduklarını henüz kavrayamamış köylüler, eski siyasal ilişkilerin yeniden canlanmasını talep ederler. Köylüler, bu ilişkileri modern iktidarla bağlarını daha iyi kavrayabilmek ve bu iktidar üzerinde baskı yapabilmek için kullanırlar; köylülerin siyasal elitleri böylece, Cezayir hükümetinin kararlarını etkilemek ve ayaklanma tertiplemek imkânına sahip olurlar. Bu koşullarda gelenekselcilik, önde gelen grupların idamesi olmaktan çıkıp onlara “tepkisel bir varoluş” kazandırır. Bu

gruplar, yakın zamanlı bağımsızlıktan sonra ortaya çıkan duruma referansla, bir anlam kazanırlar.

Bu basitleştirilmiş tipoloji, gelenekselciliğin ve modernliğin dinamizmini açıklamaya yetmiyor. Genel bir süreç göz önünde bulundurulmalıdır: “Yeni devletler”in kurulmasının sonucu olan siyasal yapılar, geçiş süreci içinde ancak *eski siyasal dile başvurarak* yorumlanabilir. Bu siyasal yapılar, geleneksel köylü toplulukları tarafından ne ani bir kabul görür ne de anlaşılır. Silinip gitmekte olan *siyasal sembollerin, davranışların ve grupların yeniden hayat bulmasını* açıklayan bu durum, hem (ırksal, etnik, bölgesel, kültürel ve dini) tikelci unsurlar arasındaki uyumsuzlukları hem de aynı anda “modernist” medeniyetin yayılımını, devletin işleyişini, ulusun inşasını koşullayan birleştirici unsurları çoğaltmak eğilimindedir. Gerek şimdiki gerek yakın tarihli gündem, fakir ve gelişmekte olan ulusların pek çoğunda bu durumun sonuçlarını sergiliyor.

Bir örnek verelim. Endonezya, –Cava bölgesinin baskınlığı ve yarımada karakteri dolayısıyla iyice kuvvetlenmiş– pek çok bölgesel farklılıkları, dini, kültürel ve etnik çeşitliliği bünyesinde barındırır. Her ne kadar sömürgecilik sonrası siyaset, özellikle de “devrimci dayanışma”yı yücelterek farklı güçleri dengeye oturtmaya çalışsa da, geliştirilen ideolojiler eklektik bir karakter gösterdi; hatta Endonezyalı komünistlerde bile, basitleştirilmiş bir Marksizm ile geleneksel kültürel temalar bir aradadır. Denge sağlanamaz: 1957’den itibaren, bölgesel ayaklanmalar artar ve yeni iktidar giderek yozlaşmaya başlar. C. Geertz, bu süreci tam bir zincirleme reaksiyon olarak yorumluyor. Modernlik yolundaki her aşama tikelciliğin güçlenişini tetikler; ve bu da iktidarı büyüyen bir baskı altında bırakır, iktidara kendi zayıflığının delillerini sıralar. İktidarsızlığın her sergilenişi, istikrarsızlığı artırır ve sık sık yenilenen ideolojik ve kurumsal deneyimler doğurur.⁹ Böylece iki zıt hareket eş zamanlı olarak gerçekleştirilir: Bir yanda, bölgesel çerçevede geleneksel ilişkilere yaslanan bir siyasal inisiyatif üstlenilirken; diğer yanda, modernist semboller, ideolojiler ve örgütlenmeler alanında enflasyon yaratacak ve merkezi hükümetin saygınlığını düşürecek şekilde, kamusal işlerin denetimi yavaş yavaş kaybe-

dilir. Kopma noktasına 1965 yılında gelinir ve kopuş, askerlerin iktidarı devralmasına zemin hazırlar. Siyasal sürtüşmeler her zaman olmamakla birlikte geniş ölçüde, geleneksel ve modern tartışması içinde ifade edilir. Bu tartışma genellikle, siyasal sürtüşmelerin temel sebebi gibi değil, bir aracı gibi ortaya çıkar.

Kıta çapına yayılmış uluslarda (Hint Birliği) ya da uluslara bölünmenin sömürgeci paylaşımın sonucu olduğu kıtalarda (Afrika'da) bu tartışma, köylüler için ölüm kalım meselesine varan bir güç ile kendini dayatır. Hindistan'ın "toplumsal ve kültürel yapılardan oluşmuş bir labirent" olduğu söylenir: Hindistan, muhtelif geleneksel (ve tepkisel) toplumsal ilişkilerin uyumsuzluğuyla şekillenen "temel çelişkiler" in ve siyasal, ekonomik dönüşümler tarafından tetiklenen yeni bağların anayurdudur. Siyah Afrika'da da uyuşmazlıklar barizdir; nitekim siyasal rejimlerin istikrarsızlığı, kırsal kesimde sürekli olarak geleneksel modellere başvurulması olgusuyla tezat teşkil eder. Siyah uluslar henüz kurulmamıştır, oluşma sürecindedir. Farklı etnisitelerin entegrasyonu kırılıgandır; öyle ki, -Kongo-Kinşasa ve Nijerya gibi- büyük birliklerin dağılması, daimi bir tehdit oluşturmayı sürdürür. Bu durumun sonucu olarak, siyasal partiler ve eğilimleri, devrimci olarak nitelendirilen hareketler bile, etnik grupların nispi ağırlığını yansıtır; ulusun ve ekonominin yapısıyla ilgili pek çok farklı görüşün olması da yine aynı şeyin ifadesidir. Tek parti sistemi böyle bir durumu değiştirememiştir: Nitekim karşı karşıya gelmelerin önüne geçilmesi, iktidarı etnik, dini veya bölgesel kategorilere dağıtmak zorunluluğunu ortadan kaldırmadı. Bağımsızlık, yeni bir geleneksel dinamiği iki yönde tetikledi. Bir yanda bağımsızlık, sömürgecilik dönemi boyunca hapsedilmiş güçleri serbest bıraktı: kabilesel ve/veya dinsel çelişkilerin hortladığı son yıllarda patlak veren pek çok kriz bunun ifadesidir. Öte yandan, modern siyasal hareketler, gerçek bir *tercüme* faaliyetine başvurmadan örgütlenemez ve varolamaz hale geldi: geleneksel sembol ve modeller, sorumluların siyah köylülerle muhatap olurken başvurdukları iletişim ve açıklama araçları haline geldiler yeniden. Bu sürekliliği gösteren olgulardan biri bilhassa önemli görünüyor: İktidara dair eski anlayışlar hepten ortadan

kalkmış değildir; bu bilhassa da, tarihin değişik dönemlerinde güçlü devletlerin ortaya çıktığı bölgelerde böyledir. Örneğin Kongo’da, başkan imgesi bir şekilde, geleneksel hükümdarın –yani Kongo kralının– bir yansıması olarak ortaya çıkar. Şef gücünü dışa vurmalı, tahtına gerçek anlamda kurulmalı ve iktidara, halkının çıkarları doğrultusunda sıkı sıkıya sarılmalıdır. Bu perspektifte, daha yakın zamanda devlet aygıtını denetlemek için girişilen kavgalar, “saltanat savaşları”nın güncel bir versiyonudur. *Muktedir* şefin şahsiyetine, sahip olduğu bilgelik dolayısıyla hürmet gören, uzlaşmayı ve hukuka riayet edilmesini sağlamasıyla nihai başvuru mercii olan *hakbilir* şef kimliği eklenir. Krallığın imgesine eklenen diğer bir unsur da, *karizmatik* şef imgesidir. Karizmatik şef, halkla, ülkeyle, zenginliği ve refahı idare eden güçler sistemiyle ayrıcalıklı bir ilişki içindedir. İktidar henüz hâlâ, güç, hakemlik ve kutsaldan oluşan bu üç boyut üzerinden tasarlanır. Modern Kongo, 1960 yılından beri, bu üç şef figürünü bir kişide toplamayı başaramamıştır; geleneksel anlayışa göre, ülkenin halihazırdaki güçsüzlüğünün sebepleri burada aranmalıdır.

Siyasal antropoloji adına yürütülen incelemeler, gelenek ile modernlik arasındaki ilişkinin farklı kiplerini düşünmeye yeni yeni başlamıştır. Bu incelemeler, genel veya takribi yaklaşımlarla yetinmemeli, çözümlemelerin artan bir bilimsel etkinliğe ulaşabileceği araştırma birimlerini ve düzeylerini belirlemelidir.

a) *Köylü topluluğu*: Bu topluluk, sınırları belirgin ve küçülmekte olan bir toplumdur. Bunlarda, gelenek ile modernin, tarihsel olan ile kutsal olanın karşılaşmalarını net bir şekilde yakalamak mümkündür. Radikal dönüşümler, bu topluluğun sınırları dahilinde gerçekleşir; direnmeler ve yanlış anlamalar da eksik olmaz. Bu bağlamda, söz konusu toplulukları konu alan anketlerin öğretici yönü kuvvetlidir. G. Althabe, Betsimisarakı antik grubuna ait, Madagaskar’ın doğu kıyı bölgesindeki köyler üzerine yaptığı incelemesini, titiz ve sabırlı gözlemlere dayandırıyor. Althabe’nin analizi, bilhassa, yeni Malgaş devletinin tesis ettiği idari sistem ile köylü iktidarının bir arada düzenlenmesinin ne kadar güç olduğunu açığa vuruyor.¹⁰ Bu topluluklar içerisinde, –halihazırda geleneğin

hükmettiği– içerideki yaşam ile modernitenin güçlerinin ve faille-
rinin hüküm sürdüğü –ve “dışarı” ile yeni kurulan muhtelif ilişki-
leri düzenleyen– dışarıdaki yaşam alanı arasında bir kopuş ortaya
çıkır. Bu ikilik, köy uzamının düzenlenmesinde son derece maddi
bir boyutta ifade bulunmaktadır. Yerleşim yerlerinin uzağında bulu-
nan ve dağ pirinci ekilen tarlalar, geleneğin mevzilendiği yerlerdir;
tarlaların insanlardan talep ettiği uygulamalar ve desteklediği sem-
bolik düzen, yine tarlaları ifade etmek için kullanılan terimin de
(*tavy*) çağrıştırdığı gibi, geleneksel icaplara uygunluk arz eder. Köy
yerleşimi, yönetimin temsilcilerine ve dışarıyla yapılan ticarete
açık olan, ihraç edilen sembol ve mallara yataklık eden yol kenarına
yayılmıştır; bu haliyle de modernizmin doğrudan hücum etti-
ği bir cephe gibidir. İkinci dağılım, aynı şekilde, topluluk yaşayışını
ve topluluğu rahatsız eden anlaşmazlıkların çözümünü düzenleyen
pratiklerde de dışa vurulur. Şayet iç meseleler söz konusuysa, eski
hiyerarşilere başvurulur ve onlara hürmet edilir; tartışma (ve karar
alma) toplantıları, geleneksel ilkelere uygun gerçekleştirilir. Dış
ilişkiler, ve özellikle de devlet iktidarının temsilcileriyle ilişki söz
konusuysa, işleyişin kuralları son derece farklıdır: Toplantılar, temel
toplumsal ilişkiler üzerinden yürümez ve topluluğa, onu tanımlayan
düzeni dışa vurma imkânı vermez. İlk durumda, toplumsal ilişkiler
kendi zenginliğini ve sembolik etkilerini muhafaza ederken, ikincisinde,
daha doğaçlama bir boyuta sahiptir ve aslında yabancı addedilen –sömürgecilerden
miras kalmış– modellere uygun olarak yürütülür; ve bu yüzden, kısmen de
olsa kabul görmezler. Modernlik unsurları, çoğunluk için hâlâ, köy toplumuna
dışsal telakki edilmektedir.

Betsimisaraka köylüsü her ne kadar iki ayrı planda yaşıyor gibi
görünse de, daha ileri bir analiz gerçeğin o kadar da basit olmadığını
gösterir. Komşu gruplardan devşirilip uyarlanmış yeni bir kurum,
son yıllarda geniş ölçekte yaygınlık kazanmıştı: Bu kurum, tanımlanmış
ve derecelendirilmiş ruhlar tarafından ele geçirilme olayıyla bağlantılı
bir ritüel olan *tromba*'dır. *Tromba*'nın anlamını dini alanla sınırlamak mümkün
değildir, çünkü kutsalla ilişki, bu vakada, boy göstermeye başlayan yeni
toplumsal ve kültürel düzenle

dayanışma halindedir. Cemaat içi bir deneyimi andıran bu ritüel, modern sembol ve unsurlarla geleneksel olanların uyumunu sağladığı için, eklektik bir karakter sergiler. Ritüel aynı zamanda iki yönlü bir olumsuzlamayı ifade eder: en kadim atalar kültüyle çekişerek –iyice yozlaşmış görünenleri– kimi geleneksel olguları ve kut-sama usullerini reddeder; öte yandan, yeni bağılılık ve yetke ilişkileri kurarak ve kendini bir Hristiyanlık karşıtlığı olarak ortaya koyarak, *modernizmin yabancı görülen yöntemlerini reddeder. Tromba*, özel bir gözlem ve analiz alanı sunar. Düalist denilen toplumlarda insanın, varoluşunu, biri gelenek diğeri modernlik tarafından yönetilen ayrı iki alandan birine yerleşerek kurmadığını ortaya koyar. *Tromba*, yaşanan bir deneyimden hareket ederek, (bayağılaşmış) geleneksel bir sistem ile (dışardan dayatılmış) modern bir sistem arasında işleyen diyalektiği kavramamızı sağlar. Bu diyalektik, geleneksel ve modern sistemlerin karşılaşmasından kaynaklanan kararsız bir üçüncü sosyo-kültürel sistem türünü ortaya çıkartır. Bu fenomenlerin yorumlanması, sosyolojik düalizmin bayağı teorilerine ters düşer. Köy cemaati, boyutları sebebiyle, bu karmaşık dinamiğin en iyi kavrandığı birimi oluşturur. Bu toplumsal birim içerisinde, doğmakta olan yeni yapılar tespit edilebilir; modern siyasal eylemin işaretleri, en doğrudan şekilde kendini gösterir.

Modernleştirici güçlerin geleneksel düzen üzerindeki etkilerini incelemek söz konusu olduğunda, yukarıdaki savın genel bir tatbikat sahası olduğunu antropologların her coğrafyada yaptıkları araştırmalar gösteriyor. Hint köyleri üzerine yapılan çeşitli incelemeler, ve bilhassa da siyasal antropoloji alanındakiler, bu konuda en aydınlatıcı olanlarıdır. Söz konusu incelemeler, “köyün, onun üzerinde kuvvetle etki eden ekonomik ve siyasal bir bütüne dahil olmasıyla ortaya çıkan yeni değişimleri” gözler önüne serer; “fraksiyon”lar arası düşmanlığı doruk noktasına çıkaran sürtüşme nedenlerinin artışı, “pançaya”nın –yani otoriteyi ve hakemlik görevini elde tutan meclisin– etkinliğini yitirişini ortaya koyar.¹¹ Bütün bu araştırmalar, yalnızca uğraştıkları karmaşık düzenlerle bile, ilkel ve basitleştirici genellemelerin kifayetsizliğini sezdiriyor. Bu genellemelerden sakınmak, hele –Çin’in kırsal alanında olduğu

gibi- devrimci değişimlerin yaşandığı toplumlar inceleniyorsa daha da büyük bir zorunluluktur. Gerçekten de, gelenek bütünüyle dışarıda bırakılamaz ve onun kimi boyutları görünüm değiştirmekle birlikte varlığını sürdürür: gelenekselciliğin kurnazlığı böyle durumlarda güçlkle açığa çıkartılabilir.¹²

Köylü cemaatler, en sağlam araştırma birimleridir çünkü, modernite ile geleneğin karşılaşma sahası köylerdir. Bundan başka modernitenin siyasal alanda başvurduğu yollar, yani aygıtları, savları ve gerekçeleri değerlendirmek gerekir. Siyasal parti, modernleştirici bir unsur olarak ele alınmalıdır; ancak, aynı zamanda ideolojilerin işlevi, yüzü geçmişe dönük mittten, gelecek vaadeden modern ideolojiye geçiş de netleştirilmelidir.

b) *Siyasal parti, “modernleştirici” aygıt*: Değişim sürecindeki geleneksel toplumlarda, parti muhtelif fonksiyonlar icra eder: doğan veya dirilmekte olan devleti tanımlar, ulusal ekonomiye yön verir, siyasalın üstünlüğünü örgütler ve toplumsal yapıların değişimine katkıda bulunur. Partinin değişime katılımı, bağımsızlık sonrası yıllarda yaygınlaşan “ulusal hareket” veya tek parti rejimi baskın olduğu ölçüde faal bir katılımdır. Siyasal parti, kökeni itibariyle modernist elitistlerin inisiyatiflerine bağlı olduğundan modernleşmenin ilk ve önde gelen aracıdır. Aynı şekilde parti, ülkedeki topluluklarla idari aygıtla kıyasla daha doğrudan bir ilişki kurma imkânı veren örgütlenme, işlevleri ve amaçları yönünden de önde gelen bir araçtır; nitekim siyasal parti, farklı alanlarda ilerlemenin başlatıcısı olma iddiasındadır ve öyledir de. Partinin bu saydığımız yönleri, tek partinin veya hareketin varolduğu durumlarda daha da kuvvetlenir; bu durum D. Apter’in tanımıyla “toplumu değiştirme, sosyal ilişkileri yeniden kurma ve yeni bir şuur ve ahlak yaratma arzusu”ndan kaynaklanır. Apter bu tanımı önermekle, toplumun köklü dönüşümünü örgütleyen “mobilizasyon sistemi”ni nitelemektedir.¹³

Gelenek ve modernite dinamiği, hiçbir zaman siyasal partinin icraatta bulunduğu alanın dışında kalmaz ve gelenek, modernitenin önünde basit bir engel olmaya indirgenemez. Parti çoğunlukla, geleneksel sembol ve usullere başvurarak modern amaçları he-

defleyen “ara gruplar”dan oluşur: Bunlar, kabile meclisleri, kültürel hareketler, çok kültürlü kiliselerdir. Yoruba’ların kurulduğu Batı Nijerya’da, kurucu atayı (*Oduduwa*) onurlandıran, Yoruba kültürünü ve değerlerini yücelten bir meclis 1945’te kuruldu; bu meclis, siyasal girişimlerin yeniden hayata geçirilmesini hızlandırdı ve “Action Group” adı verilen partiye temel oluşturdu. Fildişi Sahili’nde, tarım işletmecileri derneğinden –yani modernist köylülerden– “Demokratik Afrika Topluluğu” doğdu. Topluluk, kendi yerleşimini kolaylaştırmak için ünsiyet topluluklarını –bilhassa da bunların en yaygını olan *Poro*’yu– kullandı. Her iki Kongo’da da dini hareketler çok kültürlü bir ortamdan, kutsallık alanında düzeni yeniden sağlama iradesinden kaynaklandı; ve modern siyasal hayata ilk desteği kültürel dernekler sağladı.

Doğuş sürecinde partileri etkileyen gelenek, partilerin yapıları ve ifade araçları düzeyinde de etkili olmayı sürdürür. Partiler, tikelciliklerin ötesinde bir birlik çerçevesi kurmayı, modernleşmeyi sağlayan faillerine baskın bir rol vermeyi dilerler. Ancak partilerin köylü çevrelere girişi, onları eski rejime taviz vermeye zorlar. Partiler, geleneksel eşrafla, dini otoritelerle, çeşitli yarı modern örgütlerin sorumlularıyla yerel ittifaklar kurmak zorundadır. Endonezya’da, bu şekilde yönlendirilmesi gereken muhtelif toplumsal hareketleri niteleyen özel bir terim vardır (*aliran*=suyun akışı). Partiler, her ne kadar modernitenin en belli başlı araçlarını –muhtelif bilgilendirme ve ikna yollarını, bürokratik aygıtı– kullansalar da, dillerini ve kullandıkları sembolleri, etkilemek istedikleri geleneksel ortama uydurmak zorundadırlar. Bu yüzden de partiler, başlangıç döneminde ve genellikle sonrasında da, kültürel bir muğlaklığa mahkûm olurlar. Eski ve etkin sembolleri yeniden kullanmak üzere seçerken, siyasal hayata kutsallık kazandırmak üzere siyasetin törensel düzenini örgütlerler (ve bu düzene kimi zaman ritüel unsurlar katarlar). Partiler liderlerine ikili bir kimlik sağlarlar veya onu kahraman bir kişilik olarak yaratırlar (gerektiğinde, lideri halk kahramanları arasına yerleştirirler); son olarak, kendi faillerinin otoritelerini temellendirmek ve insanları katılıma zorlamak için geleneksel yollara başvururlar. Partilerin doktrin ve ideolojile-

ri büyük ölçüde eklektiktir. M. Halpern, bazı Müslüman ülkelerden bahsederken, birbiriyle zıt geleneklerin karışımının mümkün olduğunu vurgular: Marksist felsefe, modern dünyada ve maddi gerçeklik düzeyinde, İslam kaynaklı geleneksel felsefeye bir karşılık olarak sunulur; her iki felsefe de, her biri kendi çapında, yeni bir düzenin doğuşunu tetikleyen felsefeler olarak değerlendirilir.¹⁴ Gelişmekte olan ülkelerdeki farklı sosyalizmlerin –bilhassa da Afrika sosyalizminin– eleştirel bir incelemesi, onların da aynı şekilde çok kültürlü bir yapıda olduklarını gösterir. Her yerde hazır ve nazır olan gelenek, siyasal partinin modernleştirici girişimine sınırlar çizer; ve bu sınırlar, en radikal tercihlerin bile ancak uzun zaman içinde genişletebileceği sınırlardır.

c) *İdeoloji, modernitenin dışavurumu*: İdeolojilerin siyasal işlevi, devrimci dönemlerde, toplum ve kültürün derin dönüşüm geçirdiği evrelerde canlılık kazanır. Siyah Afrika'daki gibi dönüşüm geçiren geleneksel toplumlar örneğinde, siyasal ideoloji modern çağla birlikte ve de eski düzenin destekçisi mitlerin yıkıntıları üzerinde doğduğu için söz konusu işlev de daha barizdir.

Ulusun inşası (veya yeniden inşası), modernleşme ve ekonomik kalkınma gibi projelerle ilintili ideolojiler, bazı ortak nitelikler arz eder. Bu ideolojiler, bağımlılık durumuna tepki özellikleriyle dikkat çeker: sömürünün ve tahakkümün lanetlenmesi, bağımsızlığa övgü, bu ideolojilerin ana temalarıdır; bu temalar, teknik ve ekonomi alanlarındaki gecikmeyi açıklayabildikleri ölçüde etkin hale gelirler. İdeolojiler, ulusun birliğini, farklı katmanların tikelciliğine üstün tutulma gereğiyle belirlendiği oranda, birleştirici sembol ve temaların ağırlığı artar: Ulusal önderin karakteri kutsanır (bir kurtarıcıyla özdeşleştirilebilir) ve ulusun kendisi, tam manasıyla siyasal bir dinin konusu haline gelebilir. Bunun da ötesinde, bu ideolojiler, heyecanlarla ilgili yeni bir yaklaşım getirdiğini söyleyebileceğimiz bir psikolojik ihtidaya yol açabilirler. Bu bağlamda ideolojiler iki şekilde sunulabilir: Siyasal ve entelektüel elitlere yönelik olarak geliştirilebileceği gibi, geleneğin “diline” başvurularak, modern eğitimden pek az nasiplenmiş sosyal sınıflara ve köylülere göre adapte edilebilir. Son olarak bu ideolojiler, geniş ölçü-

de toplumsal felsefelerden ve ülke dışında geliştirilmiş siyasal doktrinlerden ilham alabilir. Bu durum, ulusalcılığın bazı türleri, sosyalist düşünce ve Marksizim için geçerlidir. Bu “ithal”, çoğu zaman ideolojilere, *çok kültürlü* bir karakter verir ki bu özellik, yerel sosyalizmlerin çoğunun tanımında görünür haldedir. İdeoloji ithali, aynı zamanda aşılması zor bir çelişkinin kaynağını oluşturur: modern siyasal düşünceyi şekillendiren şey, yabancı entelektüel araçlardır, ama bu araçlar, “ulusallaştırıcı” bir gelişimin ve yerelliğin muhafazasının hizmetine verilir. “Dünden bugüne Araplar”ı ele alan J. Berque, bu çabayı “kendine sadık kalarak ötekilerle uyuşma” olarak, modernitenin taleplerinin geleneğin hepten reddedilmesi demek olmadığını kanıtlayan bir “çelişkili gerek” olarak yorumluyor.¹⁵

Modernleştirici ideolojilerin bir diğer özelliği de istikrarsız oluşları; siyasal bilinçteki değişimlere ve gerçekleştirilen dönüşümlere koşut olan kendilerine has hareketleridir. Modernleştirici ideolojiler, hızlı bir değişime uğramış medeniyet ve toplumlara ait oldukları ve nispeten kısa süreliğine etkili olabildikleri oranda şekil değiştirirler. D. Apter onların oluşum süreçlerini, değişim sekansını belirlemeye çalıştı.¹⁶ Başlangıçta ideoloji dağınıktır ve “muhtelif imgeler”le ve çoğunlukla da çelişkili imgelerle yanyana bulunur; daha sonra, zorunlulukların ve olayların baskısıyla, alımlayıcılar geleneksel yapıları yabancı tema ve sembollere açık hale gelir gelmez, yeni bağlamlar yüklenmeye ve kurulmaya başlar. İdeoloji, en üst noktasında –yani azami etki yaptığı dönemde– uzak vaatlerde bulunur ve ütöpik bir hal alır: Gelecekteki toplumu yüceltir, kolektif girişimlere doğrudan bir etkinlik sağlar ve evrensel bir tarihsel anlam bahşeder –örneğin, sahici tek devrimi gerçekleştirme misyonu atfeder. Bu sürecin sonunda ideoloji gerilemeye başlar; militanlar yöneticiler haline gelir ve olayların sınaması (şeylerin gücü) insanları pratik gerçekçiliğe, faydacılıkla damgalı bir ideolojik sistemin geliştirilmesine sürükler.

Bu türden modernleşme ideolojileri, henüz köklü bir yeniliği ilke edinmemiştir: çok hareketli ve koşullara fazla bağımlıdırlar. Onlarla ilgili yapılan çözümlemeler hayalkırıklığı yaratır ve ço-

ğunlukla da kendini tekrar eder. Buna rağmen bu ideolojiler, siyasal antropoloji için, kötü ortaya konulmuş problemlerle dolu, zengin bir soruşturma alanıdır; ideolojilerin gelenekle bağlandığı noktaları ve geleneğe yön veren mitlerle birlikte arz ettikleri türdeşliği kavrama imkânı verirler. Bu alanda en aydınlatıcı örnekleri Afrika ülkeleri sunuyor. Ulusal hareketler Afrika’da şekillenmeye başlar başlamaz, siyasal ideoloji, sömürgelik zamanında ortaya çıkmış mitsel ayaklanma ve direniş temalarından destek alarak kurulmaya başlar. Kökeni itibariyle bu girişim, siyasal ve de kültürel bir özgürlük ortamı yaratmaya çalışan entelektüel bir azınlığa aittir. Bu evreyi en iyi temsil eden ideoloji, Fransızca konuşan Afrikalılar tarafından geliştirilen ve daha sonra J.-P. Sartre’ın felsefi bir biçim verdiği “zencilik kuramı”dır. Son noktada, Afrika tarihine militan bir etkinlik kazandırmaya çalışan denemecilerin ideolojik yapıtlarını da konumlandırmak gerekir. Bu yapıtlar, siyah halkların ve medeniyetlerin geçmişini, onları diriltecek şekilde ele alırlar; bağımlılık ilişkisini tersyüz ederler ve bilinen medeniyetleri, iyi tanımayan Afrika medeniyetine borçlu durumuna koyarlar. Temelde siyasal olan –yakın tarihli– ideolojiler *mesihçi* bir boyuta sahiptir. Bu boyut esasen, sömürgeciliğe karşı örgütlenmiş ilk tepkilerin ifadesi olan popüler mesihçiliğe karşı bir tür kuramsal karşılıktır. Bu doğrultuda, Afrika sosyalizminin kurucuları, zorunlu sayılan bir adaptasyon sürecini işletme gailesinde olmakla kalmayıp, sosyalizmi münbit değerlerle zenginleştirerek onun kaderine de katkıda bulunduklarından emindirler.¹⁷

İçinde bir miktar ideoloji barındıran geleneksel mitlerden, yine içinde mitlerden bir parça taşıyan modern siyasal doktrin ve ideolojilere geçişi sağlayabilmiş olan yol böyle bir yoldur. Bu güzergâh, ideolojik içerimlere sahip mitlerden, mitik içerimlere sahip modern düşünce ve sistemlere bu geçiş, dönüşüm geçiren bütün kadim toplumların önüne dikilen sorunla karşı karşıya getirir bizleri. Bu sorun, gelenek ile devrim arasında sürekli işleyen diyalektik sorundur.

Sonuç

Siyasal Antropolojinin Ufku

Siyasal antropoloji, tam da antropolojik yöntemin sorgulandığı dönemde gelişme gösteriyor: Antropolojik yöntemin uygulandığı toplumlar –ilkel veya geleneksel toplumlar– köklü dönüşümler geçiriyor; bu olguyu tanımlayan kuram ve metotlar, İkinci Dünya Savaşı öncesinden beri, yeniliklere gebe olan eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutuluyor. Bu yüzden siyasal antropoloji, altüst olmuş bilimsel bir saha içinde ortaya çıkan yeni bir yapı görünümündedir. Max Gluckman ve Fred Eggan, 1940'ta yayımlanan ortak bir çalışma olan *African Political Systems*'de siyasal antropolojinin “gücül bir şekilde kurulmuş” olduğu değerlendirmesini yaparlar. O tarihten bu yana siyasal antropoloji, pek çok saha araştırması geçirdi ve kuramsal düşüncüyü canlandırdı. Yayımlanan iki ortak çalışma, siyasal antropolojinin sağlamlığını ve onu harekete geçiren kesinlik arayışını yansıtır; bunlardan biri, özgül bir sorunla, iktidar ve onun içerdiği stratejilerle ilgili olan *Political Systems and the Distribution of Power*'dir;¹ diğeri, disiplin içindeki baskın yönelimleri ortaya koyan metinlerin bir araya getirilmesiyle oluşturulan *Political Anthropology*'dir.²

Antropolojinin bu geç dönem uzmanlaşması, kurulup bitmiş bir saha olmaktan ziyade gerçekleştirilmekte olan bir proje şeklin-

de karşımıza çıkıyor. Siyasal antropoloji, öncelikle muğlak bir durumun etkilerinden mustarıptır; siyasal olgular antropolojik araştırmanın temel ilgileri dışında kaldığı sürece de marjinal bir konumda olacaktır. Nitekim antropolojik araştırmalar, siyasal olguları, pratik olarak ilişkiler sisteminin bir boyutu addeder ki bu sistemin *öncelikli* ifadesi toplumsal ve/veya dinidir. Siyasal antropoloji, en eski politist/siyasalci disiplinlerin dışında gelişmiştir – onları, uzun zaman “Batılı taşracılığına” hapsolmuş siyaset bilimi veya siyaset felsefesinin bir türü olmakla suçlar. Halbuki siyasal antropolojinin kendi kaderi, onu daha merkezi bir konum işgal etmeye sürükler; ve bu konum, siyasal olanı çeşitliliği içinde kavramaya ve geniş bir karşılaştırmalı çalışmanın şartlarını oluşturmaya izin veren bir konumdur. Bu yönelim yüzünden de siyasal antropoloji, atası olan disiplinlere yaklaşmak durumunda kalır. Son on beş yılda yayımlanmış çalışmalar, dış etkilerin varlığını görünür kılıyor: öncelikle Max Weber’in Amerikalı veya İngiliz araştırmacıların üstündeki büyük etkisinden; ve ardından, siyaset biliminin çağdaş uzmanları, özellikle de, 1953 yılında *The Political System* adlı çalışmanın sahibi D. Easton’un etkisinden bahsetmek gerekir.

Bu yakınlaşma, karşı karşıya gelmeyi ve eleştiriyi körükledi. D. Easton, politist/siyasalci antropologları ilgilendikleri konuyu iyice belirlememekle, sosyal hayatın dışavurumlarındaki siyasal boyutu, davranışları ve yapıları net bir şekilde ayırttırmamakla suçlar. Politist/siyasalci antropologlar böylece, siyasal olanı, özü ve özgüllüğü içerisinde kavramayı savsaklamış olurlar. Tespit bir ölçüde haklıdır, ancak ele alınan toplumların her zaman ayrı bir siyasal örgütlenme arz etmediğini ve siyasetbilimcilerin de siyasal düzeni henüz net bir şekilde tanımlamadıklarını hatırlatmak gerekir. Öte yandan Easton, siyasal antropolojinin, temel kavramsal sorunları çözmeden ve asli kuramsal yönelimlerini belirlemeden iş gördüğünü gözlemler.³ Son senelerde yapılan araştırmalar, bu eleştirinin geçerlilik sahasını daraltıyor gerçi ama, disiplinin öncülerinin, kuramsal alanda aldıkları risklerin ihtiyata davet ettiği de bir gerçek. Kendi kırılğanlığını kendi yaratan bir bilimsel bilgiyi ayıplayamayız. Yine de tartışılmaz kalan müspet bir nokta

vardır: Siyasal antropoloji, siyasal düşüncenin *merkezini kaydırdı*, çünkü düşünceyi –iktidarın asgari olduğu Pigme ve Amerikan yerlilerini kapsayacak denli– evrenselleştirdi ve devletin uzun zamandır, politist/siyasalcı kuramcılar üzerinde yaratmış olduğu büyülenmeyi bozdu. Bu ayrıcalık öylesine belirleyici addediliyor ki –tanınmış ve kabul görmüş bir siyasetbilimci olan– C. N. Parkinson, siyasal kuram ve sistemlerin karşılaştırmalı analizinin antropologlara teslim edilmesini önerir.

Bu gönül okşayıcı öneriyle tatmin olmak çocukça olurdu. Daha ayrıntılı bir envanter zorunluluk haline gelmiştir. Siyasal antropoloji, yön verdiği bilimsel pratik ve elde ettiği sonuçlarla, bünyesinden doğduğu ana disiplin üzerinde etkili oluyor. Salt varlığı bile, antropolojiyle ilgili *eleştirel bir etkinlik* kazanmasını sağlıyor. Siyasal antropoloji, antropolojinin ele aldığı toplumları karakterize eden ortak imgelerin değişmesine katkıda bulunur. Bu toplumlar, artık –uzlaşımın mekanik bir şekilde sağlandığı– tam birlikçi toplumlar veya antropiden pek az etkilenen dengedeki sistemler olarak görülmüyor. Siyasal görünümle ilgili çalışmalar, bu toplumların her birini, dışa vurdukları görünümle ve teorilerin ötesinde yaşayışları, eylemleri ve sorunları içinde ele almaya götürüyor bizleri. Bu toplumlarda toplumsal düzenlemeler gevşektir, rekabet her zaman etkin, (doğrudan veya gizli) muhalefet ise daima mevcuttur. Siyasal antropoloji, *esasen dinamik bir gerçeklik* üzerinde çalıştığından, geleneksel denilen toplumların içsel dinamiklerini dikkate almakla yükümlüdür; konumların mantıksal analizini karşıt konumların mantıksal analiziyle tamamlamayı gerektirir –ve ayrıca, bu iki yöntem arasındaki zorunlu ilişkiyi ortaya çıkarır. Bu bağlamda “strateji” ve “manipülasyon” gibi terimlerin giderek daha sıklıkla kullanılmaya başlanması dikkat çekicidir. Savlama tali önemdedir. Edmund Leach’ın örnek bir siyasal antropoloji çalışmasından çıkardığı sonuçlar çok daha ispatlayıcıdır.⁴ Leach, Birmanya’daki Kaçin’ler örneğinden kalkarak, reel sistemlerde yürürlüğe koyulan dinamizmi ve bu sistemlerin istikrarsızlıklarını vurgular. Leach, koşullara göre Kaçin’lerin başvurduğu modellerin çeşitliliğini açıkça ortaya çıkartır –öyle ki, Kaçin’lerin kav-

ramsal dizgeleri zıt emelleri ifade etmeyi ve çelişkili meşruiyetleri ileri sürme imkânı tanır. Leach, dengenin olgularda değil (toplumun kendine tayin ettiği veya antropologun inşa ettiği) modelde olduğunu gösterir; dinamizmi *yapıya içkindir* ve sadece değişimler ve tarih ile açığa çıkmaz— ki toplumsal gerçekliğe bu tür bir bakış, bizim on beş sene önce, teorik ve metodolojik içerimlerini belirlemeye çalışarak ifade ettiğimiz bakışın aynısıdır. Bu yoruma katılan politist/siyasalcı antropologların sayısı artıyor. Max Gluckman, bu yoruma yakın tarihte yaklaştı. Gluckman, kimi Afrikalı geleneksel devletlerin dinamiğini yorumlamak için “dalgalı denge” kavramına başvurur ve bu zamana kadar aşırı statik kalmış bir kavrayışı böylece inceltmiş olur.⁵

Siyasal antropoloji, geleneksel (veya ilkel) toplumların tarihle ilişkisi üzerine dönen eski tartışmaya yenilik getirir. Ve bunu, daha önce bahsettiğimiz bir sebebe binaen yapar: Siyasal alan, tarihin kuvvetle damgasını vurduğu bir alandır. Parçalı denilen toplumlar, dini sistemlerdeki değişimle, dış dayanaklara (kendiliklerinden veya zorlama yoluyla) açık hale gelişleriyle, müteakip oluşma ve dağılma süreçleri içinde tarihte varolabiliyorsa, devletli toplumlar da, bütünüyle, tarihte başka bir şekilde varolurlar. Devletli toplumlar, daha zengin, belirleyici olaylarla daha dolu bir tarihsel zaman içinde yer alırlar ve toplumsal gerçeklik üzerinde etkime imkânlarıyla ilgili daha canlı bir şuura sahiptirler. Devlet, tarihsel olaylar kaynaklıdır, olaylar yaratan bir siyaset sürdürür, istikrarsızlık ve değişim üreten eşitsizlikleri kuvvetlendirir. Devlet bir defa var olmuşsa, antropolojik yöntem, tarihle karşılaşmaktan kaçınmaz; geleneksel toplumların tarihsel zamanı, sanki salt tekrardan ibaret sıfır noktasına yakın bir zamanmış gibi davranamaz. Tarihin bu şekilde tanınmasına en çok katkıda bulunan, ideolojik tarihin verilerinin siyasal yönde kullanılmasını ortaya çıkaran kişiler, devlet sistemlerini inceleyen antropologlar olmuşlardır. Afrika’yla ilgili olarak, Nupe (Nadel), Buganda (Apter ve Fallers), eski Ruan-da (Vansina), Kongo (Balandier) veya Orta Afrika’daki Nguni krallıkları (Gluckman) üzerine çalışmalar yapılır. Bu incelemeler sayesinde, yeni –ve daha dinamikçi– bir antropolojik teori kendi-

ne yol bulmaya başlar. Luc de Heusch'ün Ruanda'yla, ülkenin doğu göller bölgesi alanındaki devletlerin de içinde yer aldığı tarihsel ve kültürel yapı içindeki yeriyle ilgili son eserinin “Yapısal ve Tarihsel Analiz” başlığıyla sunulması aydınlatıcıdır. Yöntemin ikinci ayağı, birincinin yetersizliklerini ve sapmalarını düzeltir.⁶

Geleneksel toplumlar, siyasal ideolojiler hem kendilerini ifade ederler ve hem düzenlerini meşrulaştırırlar. Siyasal antorpolojinin, daha eleştirel bir tarzda, bu ideolojik sistemleri düşünmeye teşvik ettiğini de görmeliyiz. Malinowski daha o zamanlar, mitleri toplumsal pratiğe yön veren –ve bu yolla, iktidarın, mülkiyetin ve ayrıcalıkların dağıtılış tarzının devamına yardımcı olan– bir yasa imgesi altında sunuyordu. Bu yoruma göre mitler, topluma uyumun sağlanmasında rol oynar; mitler, kurulu iktidarın yararına, kâh onu potansiyel tehlikelere karşı korumak, kâh onu kuvvetlendiren periyodik ritüelleri kurmak üzere etkinlik gösterir. Yeni araştırmaların sonucu olan daha güncel yorumlar, çoğunlukla mitlerin siyasal anlamını vurgular. Söz konusu yorumlar, mitlerin içinde barındırdıkları siyasal kurama dair unsurları açıklarlar: J. Beattie, bu okuma metodunu, Uganda'daki Nyoro'lara uygulayarak öne çıkardı –ve onun bilimsel verimliliğini ispatladı. Bahsettiğimiz bu güncel yorumlar, ideolojileri iktidar sahipleri ve aristokratlar yararına işleyen, mitler ve diğer “gelenekler” tarafından içerilen boyutuyla öne çıkarıyor: J. Vansina, eski Ruanda'yla ilgili olarak, geleneklerin hep aynı doğrultuda (baskın ‘kast’ lehine) deforme olduğunu ve bu deformasyonun zaman içinde arttığını gözlemliyor. Eşitsiz düzen sağlam bir şekilde yerleşmiş görüldüğü andan itibaren ideoloji de kendini gizlemeye başlar; ideolojiyi kullananlar, artık kurnazlığa başvurmak zorunda olduklarını düşünmezler.

Edmund Leach, mitlerin siyasal anlamını ve işlevlerini belirlemeyi sağlayacak genel bir yorumlama öneriyor. Ona göre mitler, insanların yüzleşmek zorunda oldukları çelişkileri bünyesinde barındırır: Varoluşsal anlamı en baskın olanlardan sosyal pratikten kaynaklanana kadar bütün mitlerin işlevi, bu çelişkiler arasında aracılık sağlamak ve onları katlanabilir kılmaktır. Bu amaca izole mitlere başvurarak değil, toplumdaki benzerlik ve farklılıkları bir-

likte sunan yazılı mitleri bir araya getirerek ulaşılabilir; bu iki mit çeşidinin karıştırılması çelişkileri çözmeye değil sadece *maskeleye* yarar. Mitlerle ilgili bu açıklama tarzını Kaçın'lerin siyasal sistemini incelerken geliştiren Leach, yakın zamanda onu, Süleyman'ın iktidarının meşruiyeti sorununa da uyguladı. Leach, kutsal kitaptaki metnin çelişkili olduğunu, fakat Süleyman'ın her şekilde meşru iktidarın mirasçısı olacak şekilde kurulduğunu gösteriyor. Ele geçirilen egemenlik gerekçelenmiştir: Çünkü egemenlik, İsraililere yapılan kutsal vaadi yerine getirir.⁷

Siyasal antropoloji daha geniş boyutlu bir eleştirel görev ifa eder; baskın kuramların ve antropologların kullandıkları metodolojinin ayrılmaz parçası olan kimi güçlükleri ifşa eder; bu güçlüklerle cebelleşir ve onları açığa çıkartır. İlk araştırma dizisinde ilkel hükümetleri konu almış işlevselci yol, kişiyi çıkmazlara sürükler. İşlevselcilik, araştırmacıyı siyasal sistemlerin işleyiş ilkelerini tespit etmeye iter, ama siyasal sistemlerin ne olduğunu çok da iyi belirlemeden, ve onları niteleyen siyasal terimin artık tartışılan, mutlak bir değer atfederek yapar bunu. İşlevselci yol, siyasal olanın işlevlerini tanımlamayı önerdi –onun ne işe yaradığına: yani sosyal nizamı kurmak ve/veya korumak, güvenliği sağlamak gibi– fakat siyasal olanın doğası aydınlatılmadan kaldı. Ve pek de iyi aydınlatılmamış bir konu üzerine, pek çok çalışma yapıldı. *African Political Systems*'in yazarları da, her ne kadar yapıt iyi bir referans olma niteliğine sahipse de, bu eleştiriden kaçamaz. İşlevselci analizler ayrıca, siyasal alanı bütün genişliğiyle tanımak konusunda da eksik kalır –ve genellikle onu, iktidarın düzenlediği içsel ilişkilerle sınırlandırır–; yine siyasal alanın özgüllüğü konusunda da aynı şey geçerlidir –bu alanı, mekanik ve organik sistemlerle kıyaslanabilecek, iyi eklemlenmiş ilişkiler sistemi olarak görürler. Yakın zamanlı kuramsal araştırmalar siyasal alanı, zayıf bir şekilde birleşmiş ögelere sahip, gerilimlere ve uzlaşmaz çatışklara açık, bireyler ve grupların stratejilerinden, muhalefet oyunundan etkilenen boyutuyla sunar. Tıpkı her “sosyal alan” için geçerli olduğu gibi siyasal alanın da esasen dinamik olan karakteri şimdi artık daha iyi tanınıyor. Son olarak işlevselcilik, tarihi ve zama-

nın etkilerini dikkate almayı reddeder, zira bunlar, toplumsal sistemlerin dengeli ve istikrarlı görünümünü ortadan kaldıran şeylerdir. A. L. Kroeber, bu cepheden güçlü bir saldırı başlatmasına rağmen kesin bir zafer elde edemedi. Nitekim siyasal süreçler zaman içine kaydolmuştur: Savlama totolojiktir, ancak yine de çoğunluk tarafından değeri bilinmez. Yeni icatlar, bu savlamanın bütün içerimlerini akılda tutmayı gerektirir. *Political Anthropology* isimli ortak çalışmanın yöneticileri, (“yapısal zaman”ın değil) “tarihsel zaman”ın, siyasal alanı belirleyen bir boyut olduğunu hatırlatıyorlar; siyasal eylemi bir “gelişme” veya farklılaşmış evreleri içeren bir kesit olarak yorumlamayı mümkün kılan “dikronik bir analiz metodu” öneriyorlar.⁸

Siyasal antropolojinin eleştirel etkisi, yapısalcılıktan mülhem çalışmalar alanında da kendini gösterir; ve bu etki, söz konusu çalışmaların tarihi yok saymaları veya içsel dinamizme indirgemeleleriyle sınırlı değildir. Yapısal yöntem, ideolojilerin analizinden ziyade, ideolojilerin ilişki içinde olduğu gerçek siyasal yapıların incelenmesine uygundur. Yapısalcı yöntem, özü itibarıyla dinamik olan şeyi sabitleyerek, kararsız ve karmaşık ilişkiler sistemini gereğince kavrayamaz; etki alanı sınırlı ve yalıtılmış sistemlere uygulanmakla yetinir –ki bu koşul, siyasal antropolojinin cevap vermesi gereken koşulların zıttıdır. Bu tespitleri daha önce açıkladık. Burada hatırlatılması gereken şey, yapısalcı incelemelerin, kendine ait olan sahada –yani gerçeğe uygun modeller geliştirme ve formüle etme, tipler kurma konusunda– bile çözüm öneremediğidir. Yapısalcı araştırmalar, politist/siyasalcı antropologlara bilimsel verimlilik sağlayabilecek yeni tipolojiler sunamadı; onları, siyasal fenomenleri indirgemek ve yozlaştırmaksızın formel şekilde ele almayı sağlayan karmaşık modellerle donatamadı (ki bu tesadüf değildir). Siyasal fenomenler, sentetik veya bütünleyici boyutları ve dinamizmleri sebebiyle, model kurma girişimine engel oluştururlar; bugüne değin sosyal bilimlerden kullanılan şekli yapılara indirgenebilir değildirler. Bu tespit kimi siyasetbilimcileri – özellikle de G. Almond ve D. Apter’i– “gelişmeci” veya dinamik denilen, farklı modellere duyulan ihtiyacı belirtmeye iter. Bu, muğlak bir dilektir

ama varolan imkânsızlıkları sergilemektedir. Çalışmalarının bir bölümü, geleneksel siyasal fenomenleri aydınlatmaya yönelik olan, ılımlı yapısalcı Edmund Leach'ın kuramsal konumu bu açıdan daha da manidardır. Leach'ın yapısalcı analiz metoduna tam olarak onay verdiği alanlar mitler ve akrabalık ilişkileri gibi siyasete *dışsal* olan, “dil” boyutunun belirgin olduğu alanlardır.

Siyasal antropoloji, sosyal antropolojinin ufkunu tartışmasız bir şekilde değiştiriyor: kuramsal konumları sarsmaya, bildik yapıları dönüştürmeye başlıyor. Siyasal antropoloji, daha dinamikçi, tarihin dikkate alınmasının daha lehinde, her toplumun (ilkel olanların bile) bünyesinde barındırdığı stratejilere karşı daha bilinçli bir anlayış getiriyor. 1957'de, Hint toplumları bünyesinde faaliyet alan “hizipler”i incelediği çalışmasında R. Firth, “uzlaşımsal yapısal analiz”den, “dinamik fenomenler”in sağlam bir yorumunu hedefleyen bir incelemeye geçmenin zorunlu olduğunu ilan eder. O tarihten bu yana, bu teorik kayma daha da ileri boyutlara ulaştı. 1955'te, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire* isimli eseri yayımlayarak, eğilimin tersine dönmesi olgusuna biz de katkıda bulunmuştuk. Ancak bu kitapta yöntem, açıklanmaktan ziyade varsayılıyordu. Yöntemin kuramsal ve metodolojik bileşenlerini açıklamayı zorunlu kılan şey, Afrika'daki siyasal sistemleri incelememiz oldu. Burada, sonuç kısmında ilan ettiğimiz sebeplerin aynısı o zaman da geçerliydi: “Siyasal alan, bütün topluma sinmiş uyumsuzlukların, çelişki ve gerilimlerin en iyi şekilde yakalanabildiği tarihin izini en çok taşıyan alanlardan biridir. Bu anlamda, tarihe açık olmak isteyen, yapıların dinamizmine duyarlı ve sosyal fenomenleri bütünlüğü içinde kavramaya çalışan bir sosyoloji ve antropoloji için sosyal gerçekliğin bu düzeyi, stratejik bir öneme sahiptir.⁹ *Political Anthropology*'nin yazar ve sorumluları, benzer bir perspektifi paylaşır. Her ne kadar alışkanlık gereği, esasen Talcott Parsons'a başvursalar da, Hegel'i (ve diyalektiği), Marx'ı (ve onun çelişkiler ve uzlaşmaz çelişkiler teorisini), Simmel'i (ve toplumsal çekişme) kullanırlar. *Anthropology*'nin yazarları tercihlerini siyasal sistemden değil “siyasal alan”dan, yapıdan ziyade süreçten yana kullanırlar –böylece analizlerini ele aldıkları gerçeklik düzeyine

daha iyi uydurabilirler. Geleneksel (veya ilkel) toplumları, yalnızca mükerrer değişimlere, yani *statu quo ante*'nin döngüsel şekilde yeniden ve yeniden kurulmasına yol açan değişimlere mahkûm eden tembel yorumları reddederler. Yine bu yazarlar, iktidar dinamizmini, siyasal karar ve tercihlerin araç ve biçimlerini, çekişmelerin ifade edilmesi ve çözümünü, “hizipler” arası oyun ve rekabeti incelemelerinin merkezine alırlar. Antropologların yan çizemeyeceği meydan okumanın büyüklüğünün farkındadırlar. Bu meydan okuma da, “toplumsal alan”ları, “bütün karmaşıklıklarını ve tarihsel derinliklerini”¹⁰ hesaba katarak yorumlamayı ve tasvir etmeyi başarmak görevidir. Kesinliğin saptırıcı cazibesi bir yana bırakılmıştır. Sonuçta siyasal antropoloji, derine işleyen bir etki gücü kazanır.

Siyaset biliminin inşasına bel bağlamış diğer disiplinler, kurtarıcı bir hamleye gereksinim duyar. Siyasal antropoloji bu bilimlere, inşa ettikleri bilgiyi sınama ve öteleme konusunda yardımcı olur. Bazı kesişimler şekillenmeye başlar: –G. A. Almond gibi– kimi siyasetbilimciler “sosyolojik ve antropolojik teorilerden yüz çevirmek”¹¹ zorunluluğu hisseder; siyasal antropolojinin emektarları ise, kendilerini “ebeveynler”inden ayıran kopuşu silmeye çalışırlar. Bu buluşmanın sonucu, alışkanlıkla kullanılan kimi kategorilerin ve kavramların sorgulanması olur. Örneğin M. G. Smith –Nijerya’daki Haoussa’ların “hükümetine” ve teorik gereklerine hasrettiği çalışmasından yola çıkarak– temel kavramları yeniden tanımlamak durumunda kalır. Bunlar: İktidar/yetke, siyasal eylem/yönetimsel eylem, meşruiyet/yasallık, siyasal sistem/hükümet gibi kavramlardır. Smith, bu kavramlara genel bir kapsam kazandırmak, onları çok çeşitli siyasal toplumlar için uygulanabilir kılmak ister. Diakronik analiz sırasında karşılaşılan genelleştirme gereğini, “yapısal değişimin yasaları”nı ortaya çıkaracak bir boyuta taşır. Fazlasıyla iddialı bu girişim, siyasal alana dair tek bir teorinin kurulmasına yönelir.

Aslında çabaların ortaklığı, daha az keyfi olacak *karşılaştırmalı* bir incelemenin uygun koşullarını aramaktan kaynaklanır. E. Shils’e göre, böylesi bir çalışma en az iki gereğe karşılık vermelidir.

Bunlar: Her devlet şekli, her çağ ve her toplum için geçerli olacak kategorilerin kullanılması; “farklı toplumların sistematik bir şekilde karşılaştırılmasını” sağlayacak niteliğe sahip “analitik bir şema¹²”ya sahip olmaktır. Söz konusu olan, araçların tanımlanması girişimidir; hepsi bu. G. A. Almond, siyasal sistemleri –bunların en “ilkel” toplumlarda bile bulunduğundan hareketle– ortak nitelikleri üzerinden belirlemeye çalışır. Bu nitelikler dört tanedir ve bilimsel açıdan temellendirildiği düşünülen bir karşılaştırmanın temelini oluştururlar: az çok uzmanlaşmış bir yapının varlığı; farklı sistemler içinde aynı işlevlerin ifa edilmesi; siyasal yapının çok işlevli görünümü; farklı sistemlerin –“kültürel manada”– “karma” oluşları. Yöntem, pek çok kuramsal eğilimi bir araya getiriyor ve eklektik yapısı onu kırılgan kılıyor. Almond’un yolunun, bu genellik düzeyinde arz ettiği sakınca, münhasıran siyasal fenomenlere tatbik edilmeyen niteliklerden kalkarak kurgulanmasıdır. Buradaki tehlike, karşılaştırmalı analizi, özünden yitirecek şekilde kurmaktır. Swartz, Turner ve Tuden, *Political Anthropology*’de karşılaştırmalı araştırmanın tatbik edildiği birimler olarak (genelgeçer kavramların yardımıyla tanımlanan) siyasal alanı ve siyasal süreçleri seçerler. İhtiyat içerisinde, bazı önerilerle ve bunları kontrol etmek için giriştikleri denemelerle yetinirler.

Sonraki yıllardaki gelişmeler, siyasetin yapısı ve özünü ilgili daha iyi bir bilgi birikimi gerektirmektedir. Bu durum, ilgili disiplinler arası diyalogu hem gerekçelendirir hem de gerekli kılar. Yine, siyaset felsefesinden kaynaklanan çekincelerin ortadan kaldırılması ve bu felsefenin yenilenmesine katkıda bulunmak gerekir. Politist/siyasalcı antropologlar, siyaset ve devlet kuramlarını ayrıştırmayı sağlayan eleştirel girişimlere büyük ölçüde katkıda bulundu. Büyüyü bozdular. Yine onlar, politikanın yürüdüğü yoldan kaynaklanan sapmalarını da ortaya çıkardılar; politika, en kısıtlı toplumlarda bile mevcut olduğu gibi, ortaya çıkması açısından en uygun durumlarda bile etkili olmayı sürdürür. Bunun tersini ileri süren savlar –bilim maskesi giymiş olsa bile– bu gerçeği değiştiremeyecektir: bütün insan toplumları siyaset üretir ve hepsi de tarihin akışından etkilenirler.

NOTLAR

ÖNSÖZ

(Sayfa VII-XII)

- 1 L. Dumont, E. E. Evans-Pritchard'ın *Les Nuer*'ine "Önsöz", Fr. çeviri, Paris, 1969.
- 2 V. Lemieux, "L'anthropologie politique et l'étude des relations de pouvoir", *L'Homme*, VII, 4, 1967.
- 3 J.-W. Lapierre, *Essai sur le fondement du pouvoir politique*, Aix, 1968.
- 4 D. Sperber, "L'Etat entre la tradition et la modernité", *Quinzaine Littéraire*, I, I, 1968.
- 5 Son çalışmalar arasında şunu sayalım: A. Jacob, *Temps et langage*, Paris, 1967.
- 6 Kısa bir değerlendirme için, Ecole Pratique des Hautes Etudes'ün *Annuaire*'ine (6. bölüm) müracaat edilebilir; 1967-1968 ve 1968-1969 değerlendirmeleri.

I SİYASAL ANTROPOLOJİNİN KURULUŞU

(Sayfa 3-21)

- 1 J. H. Steward bu bağlamda şunu açıklıyor: "Sosyal-siyasal yapı, sınıflandırmayla anlaşılabilir bir şeydir ve kültürün diğer boyutlarından daha net bir görünürlüğü vardır", Kroeber (ed.), *Anthropology Today*, 1953, s. 322 A.
- 2 F. J. Teggart, *The Process of History*, 1918, s. 79.
- 3 D. F. Pocock, *Social Anthropology*, Londra, 1961, s. 9.
- 4 M. Gluckman, *Order and Rebellion in Tribal Africa*, 1963, s. 4.
- 5 L. H. Morgan, *Ancient Society*, 1877, s. 6 vd., s. 61.
- 6 1920'li yıllar boyunca, Hinduların siyasal düşüncesini konu alan çalışmaların sayısında artış görülür. Biz sadece, U. Ghostal (1923), Ajir Kumar Sen (1926) ve N. C. Band-yopadhaya'yı (1927) sayalım.
- 7 Bkz. II. Bölüm: "Siyasal Alan".
- 8 J. Pouillon, "La structure du pouvoir chez Hadjerai (Tchad)", *L'Homme*, V, 4, 1964.
- 9 Bkz. *A Black Byzantium*, Londra, 1942.

II SİYASAL ALAN

(Sayfa 23-49)

- 1 S. F. Nadel, *The Foundations of Social Anthropology*, 1951, s. 184 ve s. 141.
- 2 M. G. Smith, "On Segmentary Lineage Systems", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, c. 86, 2, 1956.
- 3 E. E. Evans-Pritchard, *The Nuer*, 1940, s. 265.
- 4 F. X. Sutton, "Representation and Nature of Political Systems", *Comparative Studies in Society and History*, c. II, I, 1959.

- 5 Konuyla ilgili olarak M. G. Smith'in kuramsal katkılarına müracaat edilebilir, "On Segmentary Lineage Systems", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 86, 1956, ve *Government in Zazzau*'nun kimi bölümleri, Londra, 1960.
- 6 D. Easton, "Political Anthropology", in B. Siegel (ed.), *Biennial Review of Anthropology*, 1959, s. 226, 227, 230.
- 7 *Groupe de Recherches en Anthropologie et Sociologie Politiques* (Sorbonne et Ecole Pratique des Hautes Etudes).
- 8 J. Van Velsen, *The Politics of Kinship*, 1964, s. XXIII, XIV ve 313.
- 9 Bkz. 5. Bölüm: "Din ve İktidar".
- 10 P. Clastres, "Échange et Pouvoir: Philosophie de la Chefferie Indienne", *L'Homme*, II, 1, 1962.
- 11 *Sociologie de Max Weber*'de (1966) J. Freund'un yaptığı çalışmaya müracaat edilebilir.
- 12 J. Beattie, "Checks on the Abuse of Political Power in some African States", *Sociology*, 9, 2, 1959.
- 13 R. Firth, *a.g.e.*, s. 123 ve 143-144.
- 14 *Groupe de Recherches en Anthropologie et Sociologie Politiques*'in (1965) yayımlanmamış raporlarından.
- 15 I. Schapera, *Government and Politics in Tribal Societies*, 1956, s. 39.
- 16 Bkz. *Political Anthropology*.
- 17 S. N. Eisenstadt, "Primitive Political Systems", *American Anthropologist*, LXI, 1959.
- 18 J. Vansina, "A Comparaison of African Kingdoms", *Africa*, 32, 4, 1962.

III AKRABALIK VE İKTİDAR (Sayfa 51-76)

- 1 J. Rocoe'un monografisi, *The Baganda*; burada, Ugandalı devletli bir toplum konu alınır. Durkheim'in raporu için bkz. *L'Année sociologique* (c. XIII, 1912).
- 2 Bu genel formülü, muhtemel yanlış anlamalara engel olmak üzere kullanmayı sürdürüyoruz; ama İngiliz antropologlar, toplumsal-soybilimsel (*filiation*) [soydaşlık] ilişkiler bütünü ile, "vatandaşlık"ın, hakların ve ödevlerin intikalini sağlayan ilişkiler (*descent*) [veraset] arasında ayırım yaparlar.
- 3 L. ve P. Bohannan, Tiv toplumuyla ilgili kayda değer incelemeler yayınladılar; bilhassa bkz. *The Tiv of Central Nigeria*, Londra, 1953.
- 4 M. H. Fried, "The Classification of Corporate Unilineal Descent Groups", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 87, I, 1957.
- 5 G. Lienhardt, "On Objectivity in Social Anthropology", *Journal of the Anthropological Institute*, 94, I, 1964.
- 6 İfadeyi, P. Bohannan naklediyor.
- 7 *Essays on Social Organization and Values*'un V. ve VI. Bölümleri.
- 8 Bkz. J. Guiart, *Structure de la chefferie en Mélanésie du Sud*, Paris, 1963.
- 9 P. Métails'in ifadesi (*Mariage et équilibre social dans les sociétés primitives*, Paris, 1956).
- 10 M. Leenhardt'ın gözlemi, *Notes d'ethnologie néocalédonienne*, Paris, 1930.
- 11 R. F. Salisbury, *From Stone to Steel*, Melbourne, 1962.
- 12 "Din ve İktidar" başlıklı 5. bölüme bakınız.

- 13 M. H. Fried, "The Classification of Corporate Unilineal Descent Groups", *a.g.e.*
- 14 Çalışma, ortak bir eser olan A.S.A., *The Relevance of Models for Social Anthropology* içindedir, Londra, 1965.
- 15 S. N. Eisenstadt, "Primitive Political Systems: a Preliminary Comparative Analysis", *American Anthropologist*, LXI, 1959.

IV SOSYAL TABAKALAŞMA VE İKTİDAR

(Sayfa 77-97)

- 1 Bkz. III. Bölüm: "Akrabalık ve İktidar".
- 2 S. N. Eisenstadt'ın "African Age Groups. A Comparative Study" adlı makalesine müracaat edilebilir, *Africa*, c. 24 Nisan 1954.
- 3 F. L. Hsu, *Clan, Caste and Club*, Princeton, 1963. L. Dumont, kast sisteminin ideolojik boyutunu vurgulamıştır, bkz. *Homo Hierarchicus*, Paris 1966.
- 4 M. Fortes, "Ritual and Office in Tribal Society", M. Gluckman (édit.), *Essays on the Ritual of Social Relations*, Manchester, 1962.
- 5 Peter C. Lloyd'un ortak bir çalışma içinde yer alan incelemesine başvurulabilir: A.S.A., *Political Systems and the Distribution of Power*, Londra, 1965.
- 6 Birbiriyle yakın anlamlı bu terimleri genellikle şu şekilde çevirdik: *Office*: Makam; *Charge à titre*: Paye; *Rang*: Kademe; *Ordre*: Tabaka; *Etat*: Zümre. (ç.n.).
- 7 Yazarın bilhassa, şu makalesine müracaat edilebilir: "Köylü sınıfının Ruanda bağımsızlık hareketine katılımı", *Cahiers d'Etudes Africaines*, 16, 1964.
- 8 L. de Heusch, "Mythe et société féodale", *Archives de Sociologie des Religions*, 18, 1964.
- 9 J. Maquet, "Une hypothèse pour l'étude des féodalités africaines", *Cahiers d'Etudes Africaines*, 6, 1961.
- 10 J. Goody, "Feudalism in Africa?", *Journal of African History*, IV, I, 1963; J. H. M. Beattie, "Bunyoro: an African feudality?", *Journal of African History*, V, I, 1964.
- 11 R. Lemarchand, "Power and Stratification in Rwanda: a Reconsideration", *Cahiers d'Etudes Africaines*, 24, 1966; A. Troubworst, "L'organisation politique et l'accord de clientèle au Burundi", *Anthropologica*, IV, I, 1962.

V DİN VE İKTİDAR

(Sayfa 99-121)

- 1 L. de Heusch, iktidarın kutsallığı diyalektiğiyle ilgili olarak bkz. *Le pouvoir et le sacré*, Brüksel, Annales du Centre d'Etude des Religions, 1962.
- 2 Nyoro'lar üzerine bilgi için, J. H. M. Beattie'nin çalışmalarına müracaat edilebilir; "Rituals of Nyoro Kingship", *Africa*, XXIX, 2, 1959; "On the Nyoro Concept of Mahano", *African Studies*, 19, 3, 1960; *Bunyoro, an African Kingdom*, New York, 1960.
- 3 Alur'larla ilgili olarak bkz. A. W. Southall, *Alur Society*, Cambridge, 1956.
- 4 Mossi'lere özgü siyasal sistemin ve temsilin tasviri için bkz. E. P. Skinner, *The Mossi of the Upper Volta*, 1964.

- 5 Bkz. G. Calame-Griaule, *La parole chez des Dogon*, Paris, 1965.
- 6 P. Métais, "Problèmes de sociologie néo-calédonienne", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, XXX, 1961.
- 7 Bkz. G. Balandier, *La vie quotidienne au royaume de Kongo*, Paris, 1965.
- 8 Titiz bir tasvir için bkz. M. Leenhardt, *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*, Paris, 1930.
- 9 Bkz. G. Dumézil, *Servius et la fortune*, Paris, 1943.
- 10 L. de Heusch'ün *Essais sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique* isimli çalışmasına müracaat edilebilir, Brüksel, 1959.
- 11 G. Balandier, *La vie quotidienne au royaume de Kongo*, Paris, 1965, bölüm: "Efendi ve Köle."
- 12 Claude-Hélène Perrot, "Be di murua: un rituel d'inversion sociale dans la royaume agni de l'Indénie", *Cahiers d'Etudes Africaines*, VII, 27, 1967.
- 13 J. Middleton, *a.g.e.* s. 12 ve 23-24.
- 14 M. Fortes, *Oedipus and Job*, Cambridge, 1959, s. 66.
- 15 B. Malinowski, *The Foundations of Faith and Morals*, Londra, 1936.
- 16 M. Wilson, "Myths of precedence", *Myth in Modern Africa*, Lusaka, 1960.
- 17 A. I. Richards, "Social mechanisms for the transfer of political rights in some african tribes" [Bazı Afrika kabilelerinde siyasal hakların aktarılmasını düzenleyen toplumsal mekanizmalar], *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 90, 2, 1960.
- 18 Bilhassa da E. J. Hobsbawm'ın *Primitive Rebels*'ine başvurulabilir; Manchester, 1959.

VI GELENEKSEL DEVLETİN VEÇHELERİ (Sayfa 123-155)

- 1 G. Bergerson, *Fonctionnement de l'Etat*, Paris, 1965.
- 2 J. Freund, *L'essence du politique*, Paris, 1965.
- 3 Bu bakış açısına örnek sunan W. Koppers'in "Remarques sur l'origine de l'Etat et de la société" adlı yazısına müracaat edilebilir, *Diogenes*, 5, 1954.
- 4 W. Koppers, "L'origine de l'Etat, Un essai de méthodologie", VIe Congrès Int. Sciences antropol. et ethnol., c. II, I, 1963.
- 5 Bkz. 2. Bölüm: "Siyasal Alan".
- 6 J. Freund, *L'essence du politique*, s. 560 ve sonrası.
- 7 F. Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la Philosophie Classique Allemande*, [Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu].
- 8 P. Ansart'ın analizi, *Sociologie de Proudhon*, Paris, 1967.
- 9 Özellikle de bkz. E. Durkheim, *De la division du travail social*, Paris, 1893, ve *Leçons de sociologie*, G. Davy'nin önsözüyle, Paris, 1950.
- 10 M. Weber'in siyaset sosyolojisi için, bkz. *Gesammelte politische Schriften*, 2. baskı, Tübingen, 1958.
- 11 R. Lowie, *The Origin of the State*, 1927, s. 73.
- 12 L. A. White, *The Evolution of Culture*, New York, 1959, s. 310.
- 13 Özet bir tasvir için bkz. G. P. Murdock, *Our Primitive Contemporaries*, New York, 1934.
- 14 Bkz. Gifford, *Tongan Society*, Honolulu, 1929.

- 15 Ibn Khaldoun, *Les textes sociologiques et économiques de la Mouqaddima*, 1375-1379, éd. De G. -H. Bousquet, Paris, 1965.
- 16 Bkz. G. Balandier, *La vie quotidienne au royaume de Kongo*, Paris, 1965.
- 17 *Le despotisme oriental*, Fransızca çevirisi, Paris, 1964, s. 275.
- 18 A. Metraux, *Les Incas*, Paris, 1961, s. 85 ve devamı.
- 19 R. W. Williamson, *The Social and Political Systems of Central Polynesia*, cilt. I, 1924.
- 20 A. Southall, *Alur Society*, Cambridge, 1956, IX. Kısım.
- 21 P. C. Lloyd'un A.S.A.'ya katkısı, "Political Systems and Distribution of Power", Londra, 1965.
- 22 K. Wittfogel, *a.g.e.*, Giriş bölümü, II. ve III. kısımlar.
- 23 A. Troubwors'un, Burundi'ye komşu (ve benzer) krallıklara ilişkin çalışması: "Burundi'de mübadele sistemi olarak siyasal örgütlenme", *Anthropologica*, III, I, 1961.
- 24 B. Malinowski, "Freedom and Civilization", 1947, s.266 ve 253.
- 25 Bilhassa bkz. Max Gluckman, *Custom and Conflict in Africa*, Oxford, 1955, ve *Order and Rebellion in Tribal Africa*, Londra, 1963.
- 26 M. H. Fried, "The Evolution of Social Stratification and the State", S. Diamond (edit.), *Culture in History*, New York, 1960.
- 27 R. Linton, *a.g.e.* s. 240 vd.
- 28 S. F. Nadel, *A Black Byzantium*, Londra, 1942, s. 69-70.
- 29 A. Rüstov, *Ortsbestimmung der Gegenwart*, Zürich, 2 Cilt, 1950-1952.
- 30 W. C. Macleod, *The Origin of the State...*, Philadelphie, 1924, s.12,39.
- 31 R. Lowie, *Primitive Society*, 1921, s. 380.
- 32 Zikrettiğimiz bu çalışma haricinde, R. Lowie'nin, *Social Organization*'ına bakılabilir, 1948, 14. Bölüm.
- 33 H. S. Lewis, "The origins of Afircan Kingdoms", *Cahiers d'Etudes Africaines*, 23, 1966.

VII GELENEK VE MODERNLİK

(Sayfa 157-182)

- 1 K. A. Busia, *The Position of the Chief in Modern Political System of Ashanti*, Londra, 1951.
- 2 P. Mus, "Viêt-nam", *Sociologie d'une guerre*, Paris, 1952.
- 3 1959'da, Rhodes-Livingstone Enstitüsü, "From tribal rule to modern government" konulu bir kolokyum düzenledi. Bkz R. Apthorpe, "Political change, centralization and role differentiation", *Civilisations*, 10. 2. 1960.
- 4 Bu karşılaştırmayla ilgili olarak bkz. G. Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, 2. baskı, Paris, 1963.
- 5 G. Balandier, "Problématique des classes sociales en Afrique noire", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, XXXVIII, 1965.
- 6 Bkz. E. Hagen'in kitabı, *On the Theory of Social Change*, Londra, 1964. Kitapta (540. sayfasında) konuya özel bir bibliyografya ve (s. 432-470 arasında) Birmanya'ya ayrılmış bir bölüm bulunuyor.
- 7 Bkz. L. Dumont'un yakın tarihli çalışması, *Homo Hierarchicus, Essai sur le système des castes*, Paris, 1966.

- 8 J. Favret, "Le traditionalisme par excès de modernité", *Archic. Europ. Socio.* VIII, 1967.
- 9 C. Geertz, "The Integrative Revolution", C. Geertz, *Old Societies and New States*, New York, 1963.
- 10 G. Althabe, *Communautés villageoises de la côte orientale malgache*, Paris, 1969, G. Balandier'nin önsözü.
- 11 Bkz. L.Dumont'un bibliyografik tavsiye ve yönlendirmeleri, *a.g.e.*, 74, 75 ve 84. kısımlar.
- 12 Jan Myrdal tarafından toparlanan ve bir Chensi köyünü konu alan belgeler aynı izlenimi doğuruyor: J. Myrdal, *Un village de la Chine populaire*, Paris, 1964.
- 13 D. Apter, *The Politics of Modernization*, Chicago, 1965, 6. Bölüm.
- 14 M. Halpern, *The Politics of Social Change in the Middle East and North Africa*, Princeton, 1963.
- 15 J. Berque, *Les Arabes d'hier à demain*, Paris, 1960, I., XII. ve XIII. kısımlar.
- 16 D. Apter, *a.g.e.*, s.314-327.
- 17 G. Balandier, "Les mythes politiques de colonisation et de décolonisation en Afrique", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, XXXIII, 1962.

SONUÇ

(Sayfa 183-192)

- 1 A.S.A. "Monographs 2", Londra, 1965.
- 2 M. Swartz, V. Turner ve A. Tuden'in yönetiminde yayımlanan çalışma, Chicago, 1966.
- 3 D. Easton, "Political Anthropology", B. Siegel (ed.), *Biennial Review of Anthropology*, Standford, 1959, s. 210-247.
- 4 *Political Systems of Highland Burma*, yeni baskı, Londra, 1964.
- 5 M. Gluckman, *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*, Oxford, 1965.
- 6 L. de Heusch, *Le Rwanda et la civilisation interlacustre*, Brüksel, 1966.
- 7 E. Leach, "The Legitimacy of Salomon, Some Structural Aspects of Old Testament History", *Arch. Europ. de Sociologie*, 7, I, 1966. D. Sperber, "Edmund Leach ve antropologlar" isimli makalesinde bu analizin kapsamını açığa çıkardı, *Cah. Int. de Sociologie*, XLIII, 1967.
- 8 *Political Anthropology*, s. 8, 31 sq.
- 9 G. Balandier, "Réflexion sur le fait politique: le cas des sociétés africaines", *Cah. Int. de Sociologie*, XXXVII, 1964.
- 10 *A.g.e.*, s. 3-4.
- 11 *The Politics of the Developing Areas*'ın giriş bölümü, G. A. Almond ve J. Coleman'un başkanlığında, Princeton, 1960.
- 12 E. Shils, "On the Comparative Study of the New States" C. Geertz (ed.), *Old Societies and New States*, New York, 1963.

EK KAYNAKÇA*

- Almond, G. A. ve J. S. Coleman (ed.), *The Politics of the Developing Areas*, Princeton, 1960.
- Apter, D. E., *The Politics of Modernization*, Chicago, 1965.
- Augé, M., *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort, Introduction à une anthropologie de la répression*, Paris, Flammarion, 1977.
- Bailey, F. G., *Stratagems and Spoils, A Social Anthropology of Politics*, Oxford, 1969 (Fr. çev.: *Les Règles du jeu politique*, Paris, PUF, 1971).
- Balandier, G., *Sens et puissance, Les dynamiques sociales*, Paris, PUF, 1971.
- (ed.). “Les relations de dépendance personnelle en Afrique noire”, *Cahiers d'Etudes africaines*, özel sayı, c. 9, no: 35, 1969.
- Banton, M. (ed.), *Political Systems and the Distribution of Power* (Association of Social Anthropologists, ASA Monograph 2), Londra, 1965.
- Barth, F., *Political Leadership among the Swat Pathans*, Londra, 1969.
- Bastide, R., *Formes élémentaires de la stratification sociale*, Paris, Centre de documentation universitaire, 1965.
- Bohannan, L., “A Genealogical Charter”, *Africa*, Londra, c. 22, no: 4, 1952.
- Bohannan, L. ve P., *The Tiv of Central Nigeria* (International African Institute, Ethnographic Survey of Africa), Londra, 1953.
- Clastres, P., *La Société contre l'Etat, Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Editions de Minuit, 1974.
- Cohen, A., *Two-Dimensional Man. An Essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Society*, Londra, 1974.
- Cohen, R. ve J. Middleton (ed.), *Comparative Political Systems, Studies in the Politics of the Pre-industrial Societies*, New York, 1967 [derleme].
- Cunnison, I., *The Luapula Peoples of Northern Rhodesia: Custom and History in Tribal Politics*, Manchester, 1959.
- Dumont, L., *Homo Hierarchicus, Essai sur le système des castes*, Paris, Gallimard, 1966.
- Easton, D., “Political Anthropology”, B. Siegel (ed.), *Biennial Review of Anthropology*, Stanford, 1959.
- Evans-Pritchard, E. E., *The Nuer*, Oxford, 1940 (Fr. çev. : Paris, Gallimard, 1968).
- *Essays in Social Anthropology*, Londra, 1962 (Fr. çev. : *Les anthropologues face à l'histoire et à la religion*, Paris, PUF, 1974).
- Fallers, L., “Political Sociology and the Anthropological Study of African Politics”, *Archives européennes de Sociologie*, c. 4, no: 2, 1963.
- Fortes, M., *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*, Londra, 1945.
- *Edipus and Job in West African Religion*, Cambridge, 1959 (Fr. çev. : Paris, Mame, coll. Repères, 1974).
- ve E. E. Evans-Pritchard (ed.), *African Political Systems*, Londra, 1940 (Fr. çev. : Paris, PUF, 1964).
- Fried, M. H., “The Classification of Corporate Unilineal Descent Groups”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, c. 87, no: 1, 1957.
- Geertz, C. (ed.), *Old Societies and New States*, New York, 1963.
- Gluckman, M., *Order and Rebellion in Tribal Africa*, Londra, 1963.

* Kaynakça, Aghassian tarafından güncellenmiştir.

- *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*, Oxford, 1965.
- Goody, J., *Technology, Tradition and the State in Africa*, Londra, 1971.
- (ed.), *Succession to High Office*, Cambridge, 1966.
- Guiart, J., *Structure de la chefferie en Mélanésie du Sud*, Paris, 1963.
- Heusch, L. de, *Essais sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique*, Brüksel, 1958.
- ve diğ., *Le Pouvoir et le Sacré* (Annales du Centre d'étude des religions, 1), Brüksel, 1962.
- Lapierre, J.-W., *Vivre sans Etat? Essai sur le pouvoir politique et l'innovation sociale*, Paris, Le Seuil, 1977.
- Leach, E. R., *Political Systems of Highland Burma*, Londra, 1954 (Fr. çev. : Paris, Maspero, 1972).
- Lemarchand, R. (ed.), *African Kingships in Perspective; Political Change in Monarchical Settings*, Londra, 1977.
- Lemieux, V., "L'anthropologie politique et l'étude des relations de pouvoir", *L'Homme*, c. 7, no: 4, 1967.
- Lewis, I. M., *A Pastoral Democracy, a Study of Pastoralism and Politics among the Northern Somali of the Horn of Africa*, Londra, 1961.
- Lombard, J., *Autorités traditionnelles et pouvoirs européens en Afrique noire*, Paris, A. Colin, 1967.
- Lowie, R. H., *The Origin of the State*, New York, 1927.
- Mair, L., *Primitive Government* (Pelican Books), Harmondsworth, 1962.
- Maquet, J., *Pouvoir et société en Afrique*, Paris, Hachette, 1971.
- Métraux, A., *Les Incas*, Paris, Le Seuil, 1962.
- Middleton, J., *Lugbara Religion : Ritual and Authority among an East African People*, Londra, 1960.
- ve Tait, D. (ed.), *Tribes without Rulers, Studies in African Segmentary Systems*, Londra, 1958.
- Nadel, S. F., *A Black Byzantium : the Kingdom of the Nupe of Nigeria*, Londra, 1942 (Fr. çev.: Paris, Maspero, 1971).
- Paulme, D. (ed.), *Classes et associations d'âge en Afrique de l'Ouest*, Paris, Plon, 1971.
- Richards, A., "Keeping the King Divine", *Proceedings of the Royal Anthropological Institute*, 1968.
- Sahlins, M. D., *Social Stratification in Polynesia*, Seattle, 1958.
- Schapera, I., *Government and Politics in Tribal Societies*, Londra, 1956.
- Smith, M. G., "On Segmentary Lineage Systems", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, c. 86, no: 2, 1956.
- *Government in Zazzau, 1800-1950*, Londra, 1960.
- Southall, A. W., *Alur Society, a Study in Processes and Types of Domination*, Cambridge, 1954.
- Stevenson, R. F., *Population and Political Systems in Tropical Africa*, New York, 1968.
- Swartz, M. J. (ed.), *Local-level Politics : Social and Cultural Perspectives*, Chicago, 1968.
- Swartz, M. J., V. W. Turner ve A. Tuden (ed.), *Political Anthropology*, Chicago, 1966.
- Uberoi, J. P. S., *Politics of the Kula Ring, an Analysis of the Findings of Bronislaw Malinowski*, Manchester, 1962.
- Van Velsen, J., *The Politics of Kindship, a Study of Social Manipulation among the Lake-side Tonga of Nyasaland*, Manchester, 1964.
- Wittfogel, K. A., *Oriental Despotism, a Comparative Study of Total Power*, New Haven, 1957 (Fr. çev.: Paris, Editions de Minuit, 1964).

DİZİN

- Aborijin'ler 25, 45
Afrika 2, 12, 13, 20, 24, 34, 37, 46, 59, 60,
72, 82, 84, 89, 94, 95, 102, 104, 114,
117, 120, 134, 146, 152, 159, 162-
164, 174, 182, 186, 190
Afrika despotizmi 119, 147
Almond, G. A. 4, 28, 64, 189, 191, 192
 The Politics of Developing Areas 28
Althabe, G. 175
Althusser, L. 8
Alur'lar 103
Amerika 10, 24, 139
Andaman'lar 25
Anuak'lar 75
Apter, D. 158, 165, 168-170, 178, 181,
186, 189
 The Political Kingdom in Uganda 165
 The Politics of Modernization 158, 168
Araplar 181
aristokratlar 59, 75, 76, 83-85, 92, 93, 187
Aristoteles 3, 8, 24, 124
 Politika 3, 24
Aron, R. 4, 7
Ashanti'ler 47, 160
Asya 84, 94, 95, 97, 152, 157, 167
Asya tipi üretim tarzı 9, 154
atalar kültü 34, 99, 116, 117, 177
Avrupa 7, 10, 95, 123, 125, 152, 158
Avustralya 10
Aztekler 133

Babil 113
Bacon, F. 8
Ba-Ganda'lar 119
Balandier, G. 13, 16, 186
Bastide, R. 86
 Formes élémentaires de la stratification
 86
Beals, R. 150
 An Introduction to Anthropology 150
 Ayrıca bkz. Hoijer, H.
Beattie, J. 13, 16, 35, 40, 95, 102, 119, 187
Bemba'lar 80, 118
Berberiler 172
Bergerson, G. 123
Berque, J. 181
Bloch, M. 95
Boas, F. 12
 General Anthropology 12
Bohannan, L. 55
Bunyoro 95, 96
Burundi 84, 96, 165
Busia, K. 162
bürokrasi 45, 143, 144, 160, 163, 164
büyüculük 60, 65-68, 105, 106, 108, 110,
111, 116

Cava 173
Cezayir 172
Clastres, P. 39
Coser, L. 129
Cunnison, I. 20

Çayen kızılderilileri 151
Çin 74, 133, 143, 152, 169, 177

dalgalı denge 186
despotizm 47, 129, 139, 143
Dobuan'lar
Doğu despotizmi 5, 8, 9, 143, 148, 154 Ayrı-
 rica bkz. Wittfogel, K.
Dumézil, G. 112
Durkheim, E. 18, 21, 39, 52, 101, 128, 129

Easton, D. 16, 26, 30, 31, 45, 56, 124, 184
 The Political System 124, 184
Eggan, F. 183
Eisenstadt, S. N. 75, 76, 81
 From Generation to Generation 81
Emmet, D. 71
 Function, Purpose and Powers 71
Endonezya 173, 179
Engels, F. 9, 10, 14, 90, 127, 154
erginlenme 102, 110
Eskimo 24
Evans-Pritchard, E. E. 10, 12, 19, 27, 43,
58, 59
 African Political Systems 12, 15, 43,
183, 188 Ayrıca bkz. Fortes, M.

- Anthropology and History* 19
The Nuer 12
The Political System of the Anuak 12
- Fallers, L. 8, 45, 78, 90, 139, 160, 161, 186
Bantu Bureaucracy 45, 160
- Fang'lar 41, 65, 69, 164
- Favret, J. 172
- fenomenoloji 51
- feodal bir sistem 85
- feodalite 94-97
- Fiji 151
- Fildişi Sahilleri 115, 179
- Firth, R. 40, 41, 60, 61, 62, 68, 190
Essays on Social Organisation and Values 40
Sociologie actuelle de l'Afrique noire 190
- Fortes, M. 10, 12, 13, 43, 52, 87, 117
- Fortune, R. F. 67
Sorcerers of Dobu 67,
- Frazer, Sir J. G. 11
- Freund, J. 78, 123, 125, 126
- Fried, M. H. 56, 57, 73, 74, 147, 152
- Gabon 41
- Gana 47, 117, 160
- Ganda Krallığı 24
- Geertz, C. 173
- geleneksel devletler 2, 7, 24, 33, 41, 43, 45, 48, 80, 82, 90, 123, 126, 130-132, 135, 138, 139, 141, 142, 146-149, 152
- geleneksel egemenlik 40, 45, 46
- geleneksel şeflik 37, 120
- Gisu'lar 67
- Gluckman, M. 183, 186
Custom and Conflict in Africa 19
Order and Rebellion in Tribal Africa 19, 114
Political Systems and the Distribution of Power 183 Ayrıca bkz. Eggan, Fred
Political Anthropology 56, 183, 189, 190, 192 Ayrıca bkz. Eggan, Fred
- Goldenweiser, A. A. 12
History of Political Theories 12
- Goody, J. 95
- Guiart, J. 62, 63, 111, 119
- Gunplowicz, L.
Grundriss der Soziologie 150
- Gurvitch, G. 86, 89
Le concept de classes sociales 89
- günah keçisi 111
- Güney Afrika 80, 117
- Hacerai'ler 17
- Halpern, M. 180
- Haoussa'lar 84, 92, 93, 191
- Havai 140, 157
- Hegelci 41
- Heusch, L. de 91, 100, 101, 113, 120, 187
- Hindistan 9, 10, 84, 88, 89, 167, 174
- Hobbes, T. 29
- Hoiyer, H. 150
- Hume, D. 35
- Hutu'lar 91, 144, 145
- Ibo'lar 44
- İbn Haldun 137
Mukaddime 137
- ihtiyarlar yönetimi (gerontokrasi) 45
- İnka 24, 47, 133, 139
- İrokualar 12
- işlevselcilik 131, 188
- Japonya 133
- Kabili 172
- Kaçın'lar 13, 17, 18, 34, 44, 72, 85, 97, 111, 185, 188
- Kaguru'lar 66
- Kamerun 37, 46, 82
- karizmatik egemenlik 40, 46
- kastlar 38, 47, 84, 85, 88-90, 92, 96, 142, 169
- kastlı toplumlar 83, 84
- Kikuyu-Kamba'lar 82
- kilise 100, 120, 129, 131, 164, 179
- Komançi'ler 79
- Kongo 41, 113, 137, 138, 157, 159, 164, 174, 175, 179, 186
- Koppers, W. 149
- Kroeber, A. L. 189
- kutsalla ilişki 38, 48, 149, 176
- laikleşme 100, 162, 164
- Leach, E. R. 13, 14, 16-18, 25, 31, 34, 44, 57, 72, 85, 97, 111, 185-188, 190
Political Systems of Highland Burma 13
- Leinhardt, G. 57
- Lenarchand, R. 96
- Lewis, I. M. 65, 74
A Pastoral Democracy 65
Problems in the Comparative Study of Unilineal Descent Groups 74

- Linton, R. 79, 150
Study of Man 150
- Lloyd, P. C. 88, 147
- Lowie, R. 3-5, 11, 12, 23, 27, 45, 47, 86, 88, 89, 111, 120, 130, 132, 151, 152
Primitive Society 12
Social Organization 130
The Origin of the State 5, 11, 151
- Luapula'lar 20
- Lugbara'lar 71, 116
- Lukacs, G. 90
Histoire et conscience de classe 90
- Machiavelli 8
Hükümdar 8
- MacIver, R. 6
The Web of Government 6
- MacLeod, W. C. 11, 150
The Origin and History of Politics 15, 25
The Origin of the State Reconsidered in the Light of the Data of Aboriginal North America 11
- Madagaskar 79, 175
- Maine, Sir H. 10, 11, 27, 87, 132
Ancient Law 10
- Mair, L. 13, 26, 33, 35, 44, 95
Primitive Government 13, 95
- Mali 84
- Malinowski, B. 25, 34, 117, 145, 146, 187
- Manchester okulu 19
- Maquet, J. 13, 42, 43, 84, 91, 94
- Marx, K. 9, 14, 100, 127, 190
- Mauss, M. 108
- Meksika 152
- Melanezya 34, 46, 60, 62, 67, 71, 111, 118, 120
- Meru'lar 81
meşruiyet 35, 39, 40, 149, 186, 188, 191
- Métais, P. 110
- Métraux, A. 139
- Meyer, E. 125
Histoire de l'Antiquité 125
- Mezopotamya 152
- Middleton, J. 13, 41, 42, 66, 71, 72, 116
Lugbara Religion 71, 116
Tribes without Rulers 13, 41, 72
Ayrıca bkz. Tait, D.
Witchcraft and Sorcery in East Africa 66
- mitler 7, 34, 57, 80, 91, 117, 118, 180, 182, 187, 188, 190
- Mongo Beri 69
- Montesquieu 5, 8
- Morgan, L. H. 10, 11, 27, 51, 132
Ancient Society 10
- Mossi İmparatorluğu 24, 152
- Mossi'ler 105, 106
- Murdock, G. P. 83, 147
- Mus, P. 162
- Nadel, S. F. 13, 20, 24, 28, 31, 65, 131, 132, 150, 186
A Black Byzantium 131
- Nandi'ler 66, 82
- Natchez'ler 83
- Nijerya 20, 53, 72, 84, 104, 150, 174, 179, 191
- Nil toplulukları 57
- Nuer'ler 12, 27, 37, 58, 59, 64, 74
- Numa 112
- Nupeliler 20
- Nyakusa'lar 117
- Nyassa gölü 70
- Okyanusya 10
- Oppenheimer, F. 11, 149, 150
Der Staat 11, 149
- ön-sınıflar 38, 47, 84, 90, 92, 142, 149, 155
- Pareto 14, 18
- Parkinson, C. N. 4, 7, 23, 24, 185
- Parsons, T. 190
- patrimonializm 8, 45, 148
- pederşahilik (patriarcalisme) 45
- Peru 24, 152
- Pigme 24, 75, 185
- Pocock, D. F. 8
Yasaların Ruhu (Esprit des Lois) 8, 9
- Polin, R. 23
- Polinezya 40, 60, 83, 84, 133, 140, 142, 151, 157
- Pouillon, J. 17, 32
- Prasad, B. 12
Theory of Government in India 12
- Proudhon, P.-J. 127-129
- Radcliffe-Brown 15, 25, 27, 29, 42
The Andaman Islanders 25
- Ricœur, P. 4
- Richards, A. 118
- ritüeller 2, 19, 34, 36, 41, 55, 57, 58, 64, 110, 113, 187
- Roma 112, 113, 154

- Romulus 112
 Rousseau, J.-J. 6, 8, 9
 Eşitsizlik Üzerine Söylev (Discours sur l'inégalité) 8
 Toplumsal Sözleşme (Contrat Social) 8
 Ruanda 21, 84, 91, 96, 118, 120, 121, 144, 145, 162, 165, 186, 187
 Rüstow, A. 150
- Sahlins, M. D. 84
 Social Stratification in Polynesia 84
 Saine'ler 70
 Saint-Simon 7
 Salisbury, R. F. 70
 Samoa 83, 140, 157
 San Salvador 138
 Sapir, E. 71
 Sartre, J.-P. 20, 182
 Schapera, I. 4, 11, 13, 27, 44
 Government and Politics in Tribal Societies 11, 13
 Senegal 84
 Serer'ler 84, 89
 sivil toplum 100, 107, 115, 127, 129, 131
 Smith, M. G. 13, 16, 26, 29, 30, 35, 43, 55, 56, 84, 191
 Soga'lar 139, 161
 sosyal sınıflar 9, 77, 89, 90, 92, 180
 Sotho'lar 117
 Southall, A. 13, 16, 141, 142, 153
 soylar 15, 52-59, 61, 62, 69-76, 80, 82, 88, 94, 116, 136, 137, 142
 soyzinciri 52-57, 61, 62, 65, 66, 68, 72, 73, 116, 134
 sömürgecilik 20, 95, 134, 158-168, 170, 171, 173, 174, 182
 Spencer, H. 87, 100, 131
 Principles of Sociology 100
 Stair, J. B. 83
 Old Samoa 84
 statü 5, 10, 13, 34, 42, 53, 57-59, 61-64, 67, 68, 71, 80, 81, 83, 85, 87, 93, 102, 105, 114, 116, 117, 120, 132, 163, 167, 169
 Sudanlılar 12
 sultanlık 8, 45
 Sutton, F. X. 27, 37
 Swanton, J. R. 83
 Indian Tribes of the Lower Mississippi Valley 83
 Swazi'ler 80, 82, 114
- Tahiti 140, 141, 157
 Tait, D. 13, 41, 42, 72
 Tallensi'ler 117
 Tanala'lar 79
 Tanzania 152
 Teggart, F. J. 6
 Tikopia'lar 40, 60, 61, 74
 Tiv'ler 53, 55, 59, 60, 64, 104, 105
 Tonga takımadaları 133
 Tonga'lar 33, 52, 70, 133
 totem 39, 62, 81, 101
 Trobriand adaları 34
 Trobriand'lar 71
 Troubworst, A. 96
 Tukulör'ler 84, 89
 Tutsi 91, 96, 121, 144, 145
- Uberoi, J. P. S. 34, 71
 Politics of the Kula Ring 34
 Uganda 67, 116, 119, 134, 160, 165, 187
 ulus-kabile 69
 Uolof'lar 84, 89
- Valéry, P. 106
 Regards sur le monde actuel 106
 Vansina, J. 21, 47, 48, 145, 186, 187
 Vedda'lar 25
 Velsen, J. Van 33, 52, 70
 The Politics of Kinship 33, 70
 Vietnam savaşı 162
- Weber, M. 5, 8, 14, 18, 25, 27, 29, 35, 40, 43, 45, 123, 125, 129, 142, 143, 148, 150, 160, 184
 White, L. 14, 129-133
 The Evolution of Culture 131
 Wilson, M. 117
 Winnebago'lar 80, 81
 Wisconsin 80
 Wittfogel, K. 138, 143, 152
 Despotisme Oriental 138
- yapısalcı 17-19, 31, 32, 49, 189, 190
 yaş grupları 44, 81-83, 89, 146, 151
 Yeni Gine 67, 70
 Yeni Kaledonyalılar 62, 63
 Yukarı Voltalı 105
 Yunan 113
- Zambiya 80, 118
 Zulu 82
 zümreler 36-40, 42, 47, 68, 72, 77, 84, 85, 88-90, 92-94, 96

